Tutto il materiale che consulti su
www.ilmondodisofia.it è gratuito.
Ti chiediamo solo di citare, nei tuoi lavori scientifici, il nome dell’autore della tesi o dell’articolo.
Grazie!

Università degli Studi di Padova
Facoltà di Lettere e Filosofia
Corso di Filosofia

Tesi di laurea

L'unità del pensiero di Michel de Certeau

Relatore: Prof.ssa Francesca Menegoni

Laureando: Edoardo Carlo Prandi

Anno accademico 2002-2003

INTRODUZIONE

Fine e progetto del presente lavoro

Il pensiero di Certeau presenta una varietà di interessi e di ambiti di ricerca che può suscitare nel lettore dei suoi scritti un senso di dispersione. Tuttavia, è possibile delineare in esso una filosofia della relazione nutrita dalla profonda persuasione di non poter fare a meno degli altri e in definitiva dell'Altro.

Ciò che ci proponiamo nel presente lavoro è mostrare l'unità del pensiero di questo autore. A questo fine occorre chiarire cosa vogliamo intendere per unità, come e quale unità sia plausibile e che interesse possa avere su un più ampio piano intellettuale e umano. Vedere come essa si struttura nei suoi percorsi intellettuali, è andare per certi versi al cuore della filosofia del nostro autore il quale ha sempre cercato di mettere in luce la possibilità e la conseguente attualità di un'unione nella differenza di ciò che andava esplorando nel mondo delle discipline e delle pratiche. L'unione nella differenza è la modalità e soprattutto la tensione di una relazione mai definitivamente realizzata. La relazione tra i due poli, il soggetto e il suo altro, è vissuta come un lavoro ai margini i cui effetti sono le metamorfosi di cui la storia, a sua volta cammino verso un fine mai raggiunto, fa da scenario.

L'aspetto che più di ogni altro ci sembra cogliere l'istanza unitaria del pensiero di Michel de Certeau è la religione, a partire dal significato etimologico della parola, *religare*, tenere insieme, significato che ci rimanda a un'unità nella pluralità, "unione nella differenza" come egli stesso si esprime. Da qui si può avviare un percorso che metta in luce i punti nevralgici che costituiscono la coerenza dell'itinerario del nostro autore. Sono significative le considerazioni di Giard a proposito: «La questione di Dio, della fede e del cristianesimo non ha cessato di abitare Michel de Certeau. Essa è alla fonte di un'impossibilità di sentirsi soddisfatto di un solo tipo di sapere, da cui questo percorso metodico di discipline […]. Da questa interrogazione fondatrice, egli non attendeva né la garanzia di un'identità sociale, né una sicurezza contro l'incertezza del

presente, né il mezzo di sottrarsi alle esigenze del pensiero quando l'Uno viene a mancare…».[1]

La difficoltà dell'intento che ci proponiamo sta innanzitutto nella constatazione di essere davanti a un autore la cui produzione è assai varia. Sebbene Certeau si sia sempre ritenuto uno storico di professione abbiamo articoli, saggi e libri dedicati agli argomenti più diversi. Questa è la prima questione che Éric Maigret nel suo importante articolo dove cerca di esporre l'eredità che Certeau ha lasciato nella sua opera disseminata tra decine di riviste, interventi a convegni e interviste lasciate a radio e quotidiani: «Com'è possibile interessarsi nello stesso tempo a Ignazio di Loyola, ai fondamenti teorici della storiografia e alle lettrici di *Nous Deux*?».[2] Tuttavia proprio Maigret rileva quanto già Giard testimoniava a proposito di un'unità concettuale dell'opera a cui lo stesso Certeau mirava soprattutto nell'ultimo periodo della sua vita: «Luce Giard, che ha seguito da vicino l'elaborazione dei testi, considera che de Certeau era alla fine della sua vita sul punto di unificare la sua riflessione «in un'architettura concettuale»[3]. Ahearne nella sua monografia mette al centro la categoria dell'alterità ma subito avverte dei confini in cui vuole delimitarla per evitare una facile retorica a cui il termine si presta: «Inoltre, avvertirei anche il lettore della presenza organizzatrice nel mio scritto del lessico di "complicazione" (implicazione, esplicazione, complesso, complicità, molteplicità, duplicità, ecc.). La forza etimologica di questi termini (dal latino, *plicare*) forniscono un mezzo di approccio al vertiginoso e propriamente multiforme intrecciarsi di alterità e identità che emerge dall'opera di Certeau»[4]. Come mette bene in evidenza Ahearne nell'introduzione al suo libro, l'assolutezza dell'alterità in Certeau non è, in effetti, se non il lato visibile ma ancora superficiale del pensiero certeauiano che si articola invece

---

[1] L. GIARD, *Cherchant Dieu*, in M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Éditions du Seuil, Paris 1987, p. 7-8. Salvo diversa indicazione, tutti i passi citati da opere in lingua straniera sono tradotti da me.

[2] É. MAIGRET, *Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d'analyse de la modernité*, «Annales», 3 (2000), p. 513.

[3] Ivi, p. 541.

[4] J. AHEARNE, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Polity Press, Cambridge 1995, p. 5.

nell'«enlacement»[5], nella presa di elementi opposti, diversi, separati da un scarto che diventa campo di pratica, di frequentazione.

La seconda difficoltà sta nell'identità intellettuale di Certeau: egli non è e non si considera filosofo e quindi non ha l'intento di elaborare un pensiero sul "tutto", di rilevanza ontologica e metafisica. Tuttavia la sua scelta di campo, la storia non lo lascia indifferente alla riflessione filosofica e quindi non solo è possibile far emergere l'universale della sua riflessione estesa in campi particolari e circoscritti ma si trovano pagine la cui pregnanza filosofica si mostra in una sua articolazione. È quanto cerca di mettere in luce Boutry mentre descrive l'opera di Certeau:

> «Nella sua complessità e nella sua diversità, la bibliografia di Michel de Certeau lascia tuttavia apparire con un nitore pressoché eccellente, la coerenza di un itinerario, con, all'inizio e in conclusione (conclusione di un'esistenza, e non di un'opera), una lunga meditazione erudita, approfondita senza sosta, sulla spiritualità e il linguaggio mistici […]. Tra questi due poli, sotto forma di articoli, di raccolte di articoli e di libri, s'inserisce uno straordinario ventaglio di curiosità, di interessi, di ricerche e di prese di posizione, dalla riflessione storiografica all'etnologia, dalla psicanalisi alla crisi contemporanea del cristianesimo, dalla repressione della stregoneria alla distruzione dei dialetti, dalla linguistica alla teologia, dalla cultura intellettuale alla cultura quotidiana. Un Charles Péguy di oggi potrebbe scrivere, a buon diritto: una mistica e delle politiche. Avrebbe torto, tuttavia. Poiché la coerenza di queste marce plurali con l'ispirazione centrale di una vita intellettuale mi pare – e questa è l'ipotesi che vorrei qui sostenere e approfondire – più forte e più feconda quale non potrebbe sembrare al primo approccio, per quanto possa essere fondamentale la rottura, o piuttosto l'apertura, che si

[5] Cfr. M. MERLEAU- PONTY, *Le visible et l'invisible*, a cura di C. LEFORT, Gallimard, Paris 1964. Vedi M. DE CERTEAU, *La folie de la vision*, «Esprit», 6 (1982), pp. 89-99. A proposito del termine «enlacement» Certeau commenta: «L'analisi di questa «presa» delle cose è inglobata da ciò che essa esamina. Essa è localizzata da qualche parte nella rete di queste intersezioni. Si estorce, anch'essa, all'interno del campo che descrive. Ha dunque per regola prima di restare docile a ciò che la domina, proprio come le percezioni di cui essa rende conto, non ha importanza quale di esse» (p. 90).

> manifesta improvvisa nella riflessione di Michel de Certeau nel corso degli anni sessanta»[6].

Dunque, nel presente lavoro cercheremo di mettere in luce l'unità del pensiero di Certeau articolando tre prospettive già intrecciate tra loro nell'opera certauiana: la riflessione sul cristianesimo contemporaneo e l'esperienza spirituale, la riflessione sull'epistemologia della storia e lo studio della mistica. Di questo disegno non nascondo le difficoltà: perché non dare uno spazio centrale agli studi di carattere antropologico – basti pensare all'importanza de *L'invenzione del quotidiano* – o alla riflessione politica – avviata con *La prise de parole* – come non alle considerazioni sulla cultura raccolte ne *La culture au pluriel* che ha pure un rilievo filosofico? Di fatto faremo attenzione anche ai contenuti e alle tesi di queste opere ma il progetto di studio tracciato ci sembra coerente con il percorso biografico e professionale da cui prende forma la sua attività intellettuale. La storia religiosa e l'esperienza mistica rappresentano il campo di movimento delle sue ricerche sulle pratiche quotidiane e sull'uomo comune del mondo contemporaneo. Dalla sua attività di storico che scrive a partire dall'attualità e dalla sua esperienza di credente in una società secolarizzata egli trae gli elementi per interpretare il presente stesso come il passato.

Nella scelta della vasta bibliografia dell'autore (422 titoli raccolti da Giard nella bibliografia completa, escluse le recensioni)[7], la quale risulta di ardua reperibilità[8] in quanto disseminata in più di cento riviste di paesi diversi, dalla

---

[6] P. BOUTRY, *De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances. La possession de Loudun (1970)*, «Le Débat», 49 (1988), p. 90-91.

[7] L. GIARD, *Bibliographie complète de Michel de Certeau*, in L. GIARD e al., *Le Voyage mistique, Michel de Certeau*, Recherches de sciences religieuses et Cerf, Paris 1988, p. 191-243.

[8] La stessa Giard deve ammettere: «Questa bibliografia si accontenterà, più modestamente, di essere completa nell'intenzione, consapevole dell'impossibilità di esserlo veramente. Delle traduzioni di articoli isolati devono essere sfuggite alla mia attenzione, sia che esse siano state pubblicate senza l'autorizzazione dell'autore o della rivista d'origine, sia che la rivista, la sola ad essere stata consultata, abbia omesso di informarne l'autore e di tenere traccia per essa stessa. Inoltre, Michel de Certeau non era il banchiere di un' "opera" (questa parola gli

Francia agli Stati Uniti al Brasile, più registrazioni inedite e interviste lasciate in diverse occasioni, procederemo a una selezione guidata da un criterio base di fondo aperto a molteplici eccezioni: il criterio privilegerà la dimensione formale, i testi pubblicati, dove Certeau raccoglieva i lavori più significativi. A questo criterio di base nella scelta del materiale da trattare daremo spazio a numerose eccezioni, nel tentativo di raccogliere il maggior numero possibile di articoli, voci di dizionario, interviste, elementi preziosi che contribuiscano ulteriormente ad illuminare l'unitarietà del pensiero di Certeau.

sembrava un po' ridicola) di cui avrebbe tenuto i conti giorno per giorno. Se egli disponeva per la vita professionale, di una lista dei suoi principali scritti, non si occupava oltre misura di prendere nota dell'apparizione del minimo articoletto. All'esame, la sua propria lista si è rilevata lacunosa su qualche punto. L'ho completata al mio meglio, tramite degli spogli sistematici di riviste su trent'anni (1955-1985), consultando diversi corrispondenti, compulsando dei repertori bibliografici specializzati, facendo delle verifiche incrociate» (Ivi, p. 191).

CAPITOLO PRIMO

Michel de Certeau: la vita e l'opera

1. Introduzione

«*Je sais, disait Voltaire en novembre 1731, qu'il est de l'essence d'un Jésuite d'être un mauvais philosophe*». La citazione che Michel de Certeau usa a sintesi di un articolo pubblicato sugli «Archives de philosophie»[1] nel 1966 a proposito del contributo filosofico di un gesuita del XVII sec. può parlare anche del Nostro e in questo caso supera l'ironia.

Quasi sconosciuto nel panorama culturale italiano, si assiste in questi anni a un rinnovato interesse per le sue teorie sulle "pratiche" dell'uomo contemporaneo, la sua riflessione teologica sull'alterità e sull'attività storiografica con una conseguente concezione della storia. Nel 2002 sono stati dedicati a lui due Convegni uno a Berlino e l'altro a Cambridge dove sono state toccate queste tematiche. Storico della mistica agli albori dell'età moderna, antropologo, teologo, studioso di psicanalisi – cofondatore dell'*École freudienne* di Lacan -, appassionato conoscitore delle pratiche della gente nella vita quotidiana, attento praticante delle analisi linguistiche, interprete originale di situazioni contemporanee quali l'evento del '68 e i rivolgimenti politici del sud America in particolare del Brasile, docente in Università parigine e statunitensi, Michel de Certeau è stato tutto questo e altro.

Luce Giard, ricercatrice del CNRS, custode dell'archivio personale di Certeau e legata a lui da rapporti di lavoro e da profonda amicizia dice di lui in una delle numerose conferenze dedicate alla sua figura: «Avrebbe potuto essere un aristocratico del sapere e dell'intelligenza, un uomo di potere nell'intelligentsia internazionale, avrebbe potuto percorrere con passo rapido il corso degli onori e tagliarsi un impero alla misura della sua creatività di storico,

---

[1] M. DE CERTEAU, *La «clavis lycaei» du père Barthélemy Des Bosses*, «Archives de philosophie», Paris 1966 pp. 570-93.

della sua perspicacia di analista delle società passate e presenti, dall'Europa all'America»[2]. Ma Certeau si è ritirato da tutto questo attribuendosi solo la qualità di «un voyageur», «un itinérant du désir», «un marcheur dans la ville»[3].

Le notizie biografiche che presentiamo nel primo capitolo del presente lavoro sono ricavate prevalentemente dalla voluminosa opera (più di 600 pagine) di François Dosse[4], di recente pubblicazione. Egli attraversa nel dettaglio i luoghi e gli incontri del nostro autore con intellettuali, confratelli religiosi, studenti, politici. Tratteggia l'itinerario intellettuale di Certeau presentandoci i personaggi e i luoghi storici che diventano il suo oggetto di studio e ci apre delle finestre preziose su aspetti più generali della storia culturale francese tra gli anni '60 e gli anni '70. Il nostro autore viene presentato in effetti come un esploratore mai sazio di conoscere le diverse sfaccettature dell'alterità che gli si pone davanti.

Attraverso il primo capitolo intendiamo avviarci a mostrare, da un punto di vista biografico, la problematica della nostra ricerca. Se il fine che ci siamo proposti è la messa in luce dell'unità del pensiero di Michel de Certeau, il suo itinerario intellettuale appare muoversi in un senso opposto, volto alla dispersione e all'eclettismo. Nei capitoli successivi mostreremo l'unità concettuale che regge la pluralità caratterizzante l'opera del Nostro.

2. I primi studi e l'entrata nella Compagnia di Gesù

Michel Jean Emmanuel de la Borge de Certeau nasce in Savoia, a Chambery il 17 maggio del 1925. È il primo di quattro figli: insieme a lui altri due fratelli, Jean e Hubert e una sorella, Marie-Amélie. Durante la sua adolescenza legge con passione gli illuministi, in modo particolare Montesquieu, le cui opere attinge dalla vecchia biblioteca di un nonno, che ricorda come un convinto anticlericale a differenza dei suoi genitori, cattolici, dai quali Michel riceve una

[2] L. GIARD, *A qui s'éloigne*, «Recherches de sciences religieuses», Paris 76/2 (1988), p. 174.

[3] Ibidem, p. 174.

[4] Cfr. F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Éditions La Découverte, Paris 2002.

profonda e severa educazione religiosa. Fin da piccolo mette in mostra il suo temperamento volto distinguersi, a mostrare una tendenza all'originalità rispetto a quanto gli viene proposto dall'ambiente circostante. Dosse ricorda l'intesa con il fratello Jean per sfuggire alla severità paterna e quanto al suo spirito di provocazione racconta del suo entusiasmo in età infantile per l'Islam, un entusiasmo che manifestava dicendo di voler diventare mussulmano e mettendo in mostra il Corano nella sua biblioteca.[5]

Dal 1936 al 1941 frequenta con il fratello Jean il collegio religioso Notre-Dame-de-la-Villette. Già a partire da questi anni si manifestano le prime aspirazioni alla vita religiosa quando a quattordici anni afferma davanti a una sua parente: « Io, sarò prete e Jean sarà ufficiale».[6] L'ennesima provocazione lanciata sarà questa volta come una profezia, egli entrerà in seminario e suo fratello comincerà la carriera militare. Dal 1941 al 1943 studia presso un altro collegio di religiosi a Sainte-Marie de la Seyne-sur-Mer vicino a Toulon, dove diventa membro della *Jeunesse étudiante chrétienne* (JEC) e nel 1943 ottiene il baccalaureato in filosofia, il titolo che corrisponde alla maturità liceale.

Frequenterà più università a partire da Grenoble dove si iscrive alla facoltà di Lettere nello stesso anno. Inizia così a studiare lettere classiche e l'anno successivo, continuando l'università decide di entrare nel seminario di Saint-Sulpice a Issy-les-Moulineaux. L'anno successivo, entrato in un momento di crisi, lascia il seminario e prosegue gli studi universitari mantenendo tuttavia l'impegno in ambito ecclesiastico di prendere l'ordine minore dell'accolitato. Nel 1946 ottiene la licenza in Lettere. Terminato questo primo ciclo di studi rientra in seminario.

Nel 1947 si trasferisce al seminario universitario di Lione. Nei pressi del centro urbano, a Fourvière, sta il centro teologico dei gesuiti. In quegli anni il centro vive un momento di grande fermento intellettuale attorno a una figura che diventerà centrale nella storia della teologia del Novecento: Henri de Lubac. A seguito dell'intenso rapporto intellettuale che si crea tra lui e il grande teologo

[5] Cfr. ivi, p. 30.

[6] Ibidem, p. 30. Nel suo lavoro Dosse ha raccolto un numero considerevole di interviste a persone che hanno intrattenuto rapporti di diverso tenore con il nostro autore.

e attratto dall'universalismo della Compagnia decide di entrare nella Compagnia di Gesù con il desiderio di andare missionario in Cina. Entra così nella provincia parigina dell'Ordine. Egli rimarrà affettivamente legato a questa istituzione tanto che pubblicherà il primo articolo della sua vasta produzione, *L'éxperience religieuse, 'connaissance vécue' dans l'Eglise*, per il bollettino dello stesso seminario.[7]

Dopo i due anni di noviziato a Laval inizia a Chantilly lo studio della filosofia. Quell'anno frequenterà un seminario di lettura della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel dal testo tedesco sotto la guida del padre J. Gauvin. Suo compagno di corso, tra gli altri, sarà Pierre-Jean Labarrière che diventerà noto studioso a livello internazionale del filosofo tedesco.

Ci sembra opportuno soffermarsi brevemente sul rapporto tra Certeau e Hegel, per l'importanza che di esso è stata messa in evidenza da alcuni studiosi del Nostro.

Nel secondo dopoguerra in Francia sorse un rinnovato interesse per il pensiero hegeliano, soprattutto per lo Hegel della *Fenomenologia dello spirito*, grazie agli studi di autori quali Hyppolite, Kojève, Wahl e altri. Certeau, che entrò nella Compagnia di Gesù nel 1950 e si trovò quindi ad affrontare il lungo iter di studi disposto dall'Ordine, ebbe modo di respirare anche all'interno della Compagnia l'aria dei nuovi interessi in ambito filosofico. Tra i suoi professori di filosofia vengono ricordati Joseph Gauvin e Georges Morel, il primo studioso dell'opera di Hegel, soprattutto della *Fenomenologia* e filosofo di ispirazione hegeliana il secondo. La lettura di Hegel da parte del Gauvin, come affermano le fonti biografiche di Certeau, si pone come alternativa rispetto a quella allora in voga soprattutto nella capitale dove dominava l'interpretazione ispirata al determinismo marxista di Kojève. A Chantilly Gauvin presenta Hegel come pensatore della libertà. Gli amici più vicini e gli studiosi della prima ora del Nostro mettono tutti in rilievo l'influenza che lo studio del grande filosofo

[7] M. DE CERTEAU, *L'expérience religieuse, 'connaissance vécue' dans l'Eglise*, «Pax», Lione, 99 (5/1956), pp. 1-17; ripubblicato su «Recherches de science religieuses», 76/2 (1988), pp. 187-211.

tedesco ha avuto su di lui, soprattutto nel periodo di soggiorno presso la rivista «Christus» dove pubblica un certo numero di articoli di spiritualità.[8]

Può essere opportuno fare una breve digressione su questo momento della formazione del Nostro, una fase relativamente breve (un anno), in quanto lasciò, a detta di coloro che lo hanno conosciuto e di quanto lui stesso ammise, un segno determinante.[9]

3. Echi hegeliani nell'opera di Certeau

Il pluralismo del sapere in Certeau è certamente una caratteristica di metodo e di contenuto. Ne vedremo in questo capitolo l'aspetto contenutistico e nei successivi quello metodologico nella sua opera di storico, l'unica professione in campo intellettuale nella quale si è sempre ed esclusivamente voluto riconoscere. Tuttavia la sua apertura alle suggestioni e alle problematiche della filosofia contemporanea è apparso evidente a molti. Egli non può essere ascritto a una o l'altra delle correnti filosofiche presenti in Francia come del resto non può essere considerato uno studioso o discepolo di qualche autore particolare. È certo che egli conosce bene la tradizione filosofica e gli autori contemporanei e c'è qualcuno che, nel dibattito aperto sul pensiero di Certeau, tenderebbe ad inserirlo in certe correnti di pensiero.[10]

L'oggetto di studio di Certeau non è primariamente la filosofia, e tantomeno egli può essere definito un hegeliano. Nonostante la indiscutibile

---

[8] Cfr. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., pp. 80-81; G. PERROTTI, *La "Fabula mistica" di Michel de Certeau*, «Filosofia e teologia», 1 (1990), pp. 207-12.

[9] Cfr. L. GIARD, *Notice*, «Recherches de science religieuse», Paris, 76/2 (1988), pp. 170-72.

[10] In un'edizione inglese di alcuni articoli di Certeau, *Heterologies. Discours on the Other*, a cura di W. GODZICH, trad. ing. B. MASSUMI, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986, il curatore intende mostrare che Certeau si inserisce in una tradizione anti-filosofica che ha i suoi rappresentanti più significativi in Nietzsche, Heidegger, Bataille, Blanchot, Derrida, Lévinas, Foucault, Geertz e Said. Ma J. Ahearne nella sua monografia su Certeau, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Polity Press, Cambridge 1995, nell'introduzione (p. 3) prende invece le distanze da questa posizione.

distanza tra lui e il filosofo tedesco, all'indomani della sua morte, tra gli amici e gli studiosi della sua figura si è cominciato a mettere in rilievo la «matrice»[11] hegeliana del pensiero dello storico francese.

Giard parla della «matrice hegeliana» di Certeau tratteggiando il profilo di Certeau come «viaggiatore» mosso da una questione fondamentale, ossia la questione religiosa, che lo ha condotto all'incontro e alla fruizione combinata ma mai mischiata, di diverse discipline quali la storia, la filosofia, la linguistica e la psicanalisi. Quella di Certeau è un'investigazione che si modula secondo quanto Merleau-Ponty[12] diceva del movimento del pensiero filosofico «che riconduce senza sosta dal sapere all'ignoranza, dall'ignoranza al sapere» vissuto con «una sorta di riposo in questo movimento»[13]. E' una ricerca volta a perdersi, a non ricevere mai una risposta definitiva, un lavoro segnato dall'inizio da una *contradictio in adiecto*[14]. Giard prendendo ispirazione da Stanislas Breton, filosofo amico di Certeau, per definire l'oggetto-fine di questa ricerca, afferma che «Dio così considerato non sarebbe una sostanza, ma una funzione critica».[15] Giard contrappone la modalità del viaggio a quella delle apologetiche o delle installazioni.[16] Questa contraddizione è suscitata dall'incontro con l'altro, parola-chiave del vocabolario certeauiano, incontro che «infrange l'illusione del

---

[11] L. GIARD – H. MARTIN – J. REVEL, *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, a cura di L. GIARD e P.-J. LABARRIÈRE, Jérôme Millon, Grenoble 1991, p. 27. Questo studio è il frutto di uno dei primi colloqui su Certeau. Questi in particolare ebbe luogo nel 1988 presso il Centre-Sèvres, facoltà di filosofia e di teologia dei gesuiti a Parigi organizzato da Giard e Labarrière. L'incontro prevedeva due esposizioni la prima tenuta da Giard sulla figura del nostro autore e l'altra di Martin sull'attività di storico e la recezione avutasi dei suoi lavori nel circolo degli storiografi. Al momento della pubblicazione nel 1991 si aggiunse alle due relazioni un terzo saggio di Jacques Revel.

[12] Sull'influsso di Merleau-Ponty sul pensiero di Certeau cfr. M. DE CERTEAU, *La folie de la vision*, «Esprit», Paris, 6/1982, pp.89-99.

[13] M. MERLEAU-PONTY, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Idées, Paris 1967, p. 11, citato in GIARD - MARTIN – REVEL,*Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, op. cit., p. 11.

[14] GIARD - MARTIN – REVEL, *Histoire, mystique et politique,* op. cit., p. 12.

[15] Ivi, p. 12.

[16] Ivi, p.13.

sapere su Dio e dà a conoscere di Dio qualcos'altro, qualcosa di più. Attraverso l'alterazione recepita dall'alterità si prosegue il movimento del sapere al non-sapere».[17]

Questa modalità di ricerca al negativo a parere di Giard ha le sue radici nell'incontro con la filosofia hegeliana, che attraversa nascosta tutta l'opera di Certeau. Un marchio velato in quanto Hegel e la filosofia hegeliana in genere non sono oggetto di studio né di particolare vicinanza del pensiero, né di frequenti citazioni – rarissimi casi.

Lo studio di Hegel tuttavia, come abbiamo già accennato sopra, ha occupato un posto centrale nella formazione filosofica non solo di Certeau ma della Compagnia di Gesù in generale nella Francia del secondo dopoguerra.[18] Circa questa esperienza di studio e di confronto, di cui certamente Certeau stesso avrà raccontato a Giard i ricordi e le risonanze più significative, la stessa studiosa ci ha lasciato alcune note: «In questa lettura intensiva di Hegel si

---

[17] Ivi, p. 25.

[18] Questo interesse per il pensiero del filosofo tedesco è segno particolare del più generale fenomeno di rinascita degli studi hegeliani nella cultura francese a partire dagli anni trenta, come già accennavamo. Due figure di rilievo nell'ambito della Compagnia di Gesù sono certamente Joseph Gauvin, docente di filosofia all'istituto di formazione a Chantilly, maestro di Certeau, e Gaston Fessard (1897-1978) il cui lavoro si è concentrato sul confronto tra la dialettica hegeliana e la dialettica presente negli *Esercizi Spirituali*. Il primo, in particolare, con un gruppo di studenti ogni anno affrontava il testo della *Fenomenologia della spirito* nella lingua originale. Nella sua biografia su Certeau Dosse ci lascia alcune note di questo seminario che ha visto Labarrière e Certeau compagni di lavoro sulle pagine del filosofo tedesco. Dosse pone in risalto la diversità dell'espressione del pensiero di Hegel da parte di Gauvin rispetto all'ambiente parigino, un insegnamento intendente a mostrare un Hegel «non determinista, pensatore della libertà e di un sistema costantemente aperto che diffonderà più tardi il filosofo gesuita Pierre-Jean Labarrière». F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Éditions La Découverte, Paris 2002, p. 66.
Del secondo ricordiamo l'opera magistrale in tre tomi *La dialectique des Exercises spirituels de saint Ignace de Loyola*, a cura di M. SALES, Aubier, Paris 1956 ; ricordiamo anche una pubblicazione di testi inediti, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.

imparava non a trovare risposta a delle questioni filosofiche ma a tenere aperte tali questioni con la più estrema serietà, la più lunga pazienza».[19]

Giard inizia così un raffronto tra le due figure per chiarire la misura e la forma che il pensiero hegeliano ha assunto nella ricerca di Certeau. Se si accetta di caratterizzare la filosofia hegeliana nella sua specificità per l'attenzione alla condizione dell'umanità nell'insieme dello sviluppo della sua storia, alle società nelle loro molteplici determinazioni e nell'estensione del loro divenire, e al pensiero nella produzione delle sue proprie condizioni di intelligibilità, si deve dire che a queste assunzioni Certeau è sempre rimasto ancorato.[20] La presenza del pensiero hegeliano in Certeau sarebbe pertanto di carattere strutturante.[21] Inoltre ciò che Certeau tiene in considerazione è la distinzione tra "universale" e "particolare", il riferimento all' "alterità", all' "esperienza", alla "relazione", all'articolazione tra "dire" e "fare", alla distinzione tra "momenti", alla messa a nudo di una "logica delle posizioni",[22] lo sforzo di esplicitare le condizioni di intelligibilità e i limiti di una lingua, di una procedura[23]. Ma Certeau prende anche il suo distacco, il suo "scarto" da Hegel – per usare un'altra parola tipica del suo vocabolario. Quanto alle differenze, se Hegel è il teorizzatore della filosofia dell'Assoluto, conoscibile e pensabile della storia, Certeau rifiuta ogni posizione sulla storia stessa che possa dirsi assoluta.[24] Inoltre non c'è in Certeau un primato del filosofico sulla storia («l'histoire n'est jamais sûre»[25]) in quanto il filosofico, per Certeau, non ha più la funzione di dire la verità del senso per tutti.[26] Giard insiste in più occasioni in queste poche pagine sul peso che l'incontro con Hegel ha avuto per Certeau nel suo passaggio dalla filosofia alla scienza storica.

---

[19] GIARD – MARTIN – REVEL, *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, op. cit., p. 28.

[20] Cfr. ivi, p. 29.

[21] Ibidem, p. 29.

[22] Ibidem, p. 29.

[23] Cfr. ivi, p. 30.

[24] Cfr. ibidem, p. 30.

[25] Cfr. M. DE CERTEAU, *La possession de Loudun*, Gallimard/Julliard, Paris 1990 (rist.), pp. 7-18.

[26] GIARD – MARTIN – REVEL, *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, op. cit., p. 30.

Il mistico e il politico sono considerati da Giard due poli fondamentali della scrittura di Certeau e l'incontro con la dialettica hegeliana è stato decisivo per pensarli rispettandone la distanza e l'articolazione.[27] L'interesse unico per queste due dimensioni e il rifiuto di una prospettiva "assoluta" sulla storia sarebbero a parere di Giard le due determinazioni che hanno condotto Certeau nella ricerca sulla particolarità della e nella storia.[28] Viene quindi ricordato un passo da *L'écriture de l'histoire* dove a proposito di questioni di metodo nella lettura dei fatti storici Certeau afferma: «Che fare quando si è storico, se non sfidare il caso, porre delle ragioni, ossia comprendere? Ma comprendere non è fuggire nell'ideologia, né dare un nome di notte a ciò che resta nascosto. È il dover trovare nell'informazione storica stessa ciò che la renderà pensabile».[29]

La visione di Giard circa il debito di Certeau nei confronti di Hegel è certamente la più approfondita. Tuttavia molte affermazioni soprattutto inerenti al legame tra i due pensatori sono appena accennate e non vengono argomentate a sufficienza così che restano problemi aperti. Anche la tesi finale secondo la quale il pensiero hegeliano avrebbe permesso a Certeau di pensare assieme la categoria del mistico e del politico può offrire degli spunti per una ricerca che rischia però di non rendere giustizia alla pluralità di fonti che Certeau raccoglie nei suoi percorsi per trovare una unità tra queste due dimensioni fondamentali del pensiero certeauiano.

Nel numero di ottobre del 1988 di «Recherches de science religieuse», dedicato interamente a Certeau, Petitdemange[30] articola una riflessione attorno ai riferimenti filosofici del pensiero certeauiano e cita anche Hegel tra gli autori che hanno ispirato le sue pagine.[31] Petitdemange precisa fin dall'inizio la

---

[27] Ivi, p. 31.

[28] Ibidem, p. 31.

[29] Cfr. ivi, p. 33, citato da M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975, p. 123.

[30] G. PETITDEMANGE, *Voir est dévorant*, «Recherches de science religieuse», 76/2 (1988). Le citazioni sono prese dalla ripubblicazione del testo nella raccolta a cura di L. GIARD, *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Éditions du Cerf/Recherches de science religieuse, Paris 1988, pp. 125-45.

[31] PETITDEMANGE, *Voir est dévorant*, op. cit., p. 125.

posizione di distanza di Certeau rispetto a Hegel: « Certeau si ancora a un pensiero sulla storia che, senza infeudarsi al pensiero hegeliano della storia, non ne dimentica mai il marchio, l'inflessione, il "giro" dato a una riflessione sulla storia».[32] Delineando la concezione della storia secondo Certeau a partire dalla sua opera *La possession de Loudun*, Petitdemange mette in luce il negativo, l'opacità, la follia che abita la storia e che rinvia ripetutamente lo storico all'incontro con un'alterità che non si lascia definire mai del tutto proprio come nel caso della possessione diabolica. Una posizione che fa di Certeau un anti-hegeliano se Hegel è considerato il filosofo dell'identità tra il reale e il pensiero. Tuttavia, neppure Hegel, rileva Petitdemange, ignora il negativo della storia ma al contrario esso fa da provocazione. In Hegel però è sempre la ragione a vincere sul negativo: «Una ragione, malgrado tutto, emerge; il reale si presta a un'intelligenza dall'interno, al punto stesso per cui anche per il negativo assunto nel suo dolore, "il reale è razionale e il razionale è reale".[33] Invece nel negativo di Certeau resta un inconoscibile mai definitivamente colto».[34]

Altri brevi accenni ai nessi tra Hegel e Certeau sono annotati da Dominique Bertrand durante un altro convegno dedicato a Certeau nel settembre 1989 a Lione con un intervento concernente la teologia negativa in Certeau[35]. A partire dalla considerazione della scrittura certeauiana parla Bertrand della sua oscurità che si mostra fin dai titoli delle opere dello storico francese, *La Fable mystique*, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, *L'Absent de l'histoire*, tutti titoli che «chiamano ad entrare nel gioco del negativo, di questo "lavoro del negativo", questa espressione hegeliana per la quale M. de Certeau ama caratterizzare il suo tipo di ricerca»[36]. Il termine di paragone di cui

---

[32] Ivi, p. 126.

[33] Cfr. ivi, pp. 131-32. Petitdemange cita in nota un lungo passo delle *Fenomenologia dello spirito* nel quale Hegel affronta il tema della morte come immagine del negativo che lo sguardo stesso del negativo è capace di convertire in essere e quindi in razionalità.

[34] Ivi, p. 132.

[35] Gli atti del convegno vennero pubblicati solo due anni più tardi C. GEFFRÉ (a cura di), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Atti del colloquio «Michel de Certeau et le christianisme», Les Éditions du Cerf, Paris, 1991, pp.101-127.

[36] Ivi, p. 106

si servirà Bertrand nel suo lavoro per mostrare come questa scelta del negativo in Certeau si spinga oltre al metodo per assumere in sé il discorso su Dio, sarà un altro autore, lo Pseudo-Dionigi. Ma i riferimenti a Hegel sono presenti nelle note che accompagnano la trattazione.

Anche Éric Maigret[37] accenna alle radici hegeliane degli studi filosofi di Certeau legando a questo il tentativo di non opporre le scienze umane alle scienze esatte nel tentativo di trovare i canali di unione di queste due branche e non ultimo Richard Terdiman[38] mette a confronto l'eterologia di Certeau con la dialettica hegeliana mostrandone i punti in comune, per quanto riguarda, in particolare la dialettica del servo e del padrone. In sintesi, Terdiman mostra come il servo nella sua situazione di subordinazione possegga un vantaggio epistemologico legato alla sua inferiorità. Esso consiste nell'invertire lo svantaggio dello svantaggio. Un processo di inversione in cui la differenza sociale fonda a partire da una posizione di inferiorità la «possibilità di conoscere l'esistenza sociale, e rende questo punto di vista indispensabile a ogni sforzo per comprendere il mondo».[39] Terdiman scorge in Hegel la possibilità di una visione positiva che apra una nuova comprensione delle relazioni umane ed è proprio questo aspetto che lo avvicina all'eterologia certeauiana. Quest'ultima si articola in due direzioni fondamentali: la prima concernente il rispetto e la responsabilità per l'altro e il secondo riguardante l'inversione epistemologica che lo riallaccia all'interpretazione di Hegel.

L'ultimo contributo che prendiamo in considerazione è quello di François Dosse. Nella sua biografia su Certeau, Dosse accenna in alcuni passi, una sorta di accompagnamento lungo il tragitto esistenziale di Certeau, all'incontro e

---

[37] É. MAIGRET, *Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d'analyse de la modernité*, «Annales HSS», Paris, 3 maggio-giugno (2000), 511-549.

[38] R. TERDIMAN, *La marginalité de Michel de Certeau*, «Rue Descartes. Collège International de philosophie», Paris, 25 (9/1999), pp. 141-158. L'autore dell'articolo, amico di Certeau e suo collega all'Università di San Diego tenta un approccio tra la heterologia certeauiana e la dialettica hegeliana analizzando il rapporto padrone-servo descritto nella parte B, sezione IV-A della *Fenomenologia dello spirito*. Anche egli testimonia come Giard e Petitdemange la rilevanza data da Certeau allo studio di Hegel affrontato negli anni della formazione.

[39] Ivi, p. 153.

al confronto con il filosofo tedesco. Oltre alle pagine già citate riguardanti il periodo della formazione di Certeau, si parla ancora di Hegel nel contesto dell'esperienza nelle università statunitensi, esperienza che sancisce per il nostro l'affermazione della decentralizzazione della teologia quale scienza delle questioni radicali dell'uomo per un cambio di posizione del teologico in direzione della filosofia moderna e contemporanea (tre figure rappresentative: Spinoza, Heidegger e Hegel appunto) e in direzione delle scienze umane;[40] ancora affrontando la tematica dello studio della mistica, quando si considera la figura retorica privilegiata del linguaggio mistico, l'ossimoro, Dosse mette a confronto il significato di questa figura con l'*Aufhebung* hegeliana: «Contrariamente al superamento dialettico della contraddizione in Hegel, in cui il terzo termine sussume la tensione dei due primi, l'ossimoro designa un paradosso che non dà luogo a nessuna riconciliazione».[41] In ultimo con una breve analisi del cap. IV de *L'écriture de l'histoire* sulla formalità delle pratiche religiose nel passaggio dal sistema di riferimento teologico a quello politico nei secoli XVII-XVIII[42], un saggio in cui tra l'altro si trova una delle rarissime citazioni di Hegel, Dosse rileva come Certeau veda in Hegel un interprete significativo della nascita e dell'evolversi della modernità «il teologo di questo divenire dello Spirito».[43]

Una preminenza data a Hegel ha il suo argomento più forte, credo, proprio nel posto determinante che la *Fenomenologia dello spirito* ha occupato in questo periodo della sua formazione intellettuale una volta entrato nella Compagnia di Gesù. La formazione filosofica e il più ampio clima culturale di quegli anni in ambito filosofico non si possono negare. Sia Hegel sia Certeau, da questa distanza tra i loro pensieri ne ricevono guadagno: non neghiamo una certa relazione al pensiero hegeliano, ma la centralità data a questa presenza, la quale è invece soltanto parte di una formazione ben più articolata già nel solo ambito filosofico. Certeau utilizza evidentemente categorie hegeliane ma le

[40] DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., p. 425.

[41] Ivi, p. 563.

[42] Ivi, p. 582-84.

[43] Ivi, p. 584.

assume in modo critico rielaborandole nella propria riflessione, un atteggiamento che assume anche con altri autori che incontrerà nel suo cammino di ricerca. Possiamo allora intendere il senso dell'espressione «matrice hegeliana» come questo *imprinting* di carattere teoretico, ricevuto nel contesto di un determinato clima culturale nel quale circolano delle interpretazioni di Hegel con particolare riferimento alla *Fenomenologia* e che presentano di conseguenza un Hegel parziale sebbene non per questo meno fecondo. Matrice dunque in un senso cronologico più che una fedeltà di pensiero al filosofo tedesco.

Certeau rimane una testimonianza preziosa quanto originale dell'influenza della filosofia hegeliana nella cultura e il pensiero contemporaneo francese e del modo in cui tale filosofia trova le basi del proprio superamento in ciò che non è più essa stessa, dunque verso altro. E in questo viaggio "à corps perdu" espressione che Certeau attribuisce ad Hegel[44] si annuncia insieme all'*imprinting* sopra enucleato, lo slancio di un pensiero educato a rispettare il proprio automovimento conducendolo al continuo incontro della differenza.

Infatti, Hegel non è stato l'unico oggetto di studio in questo anno di formazione filosofica del Nostro. P. Sommet[45] lo conduce nello studio approfondito di Marx di cui interpreta l'aspetto rivoluzionario come un messiamismo senza trascendenza; con p. Morel viene affrontato lo studio della

---

[44] M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, trad. it. M. BACCIANINI, Edizioni Lavoro, Roma 2001, p. 215.

[45] Jacques Sommet è conosciuto e stimato in Francia più per la sua attività pastorale e che per la produzione intellettuale. Tra le sue opere ricordiamo: *Liberté, démesure de la foi* (1983), *L'honneur de la liberté. Entretiens avec Charles Ehlinger* (1987), *Passion des hommes et pardon de Dieu* (1990) e *L'Acte de memoire 50 après la déportation* (1995), raccolta delle sue memorie sull'esperienza della Seconda Guerra mondiale.Al tempo in cui Certeau era in formazione (ossia primi anni '50) Sommet tenne dei corsi all'Istituto filosofico di Chantilly e alla facoltà teologica di Lione-Fourvière.

filosofia in rapporto alla mistica[46]. Un altro filone di studi è quello delle scienze sociali che affronta sotto la guida di p. Calvez[47].

Conclusosi il periodo di studi filosofici, relativamente breve per Certeau rispetto ad altri studenti a causa della sua formazione previa, egli verrà inviato dapprima a Parigi a cominciare un diploma dedicato alla mistica e all'apostolato di Louis Lallemant, gesuita del XVII sec.; poi un contrordine dei superiori dispone per lui un periodo di insegnamento della filosofia al Collegio San Francesco Saverio di Vannes.[48]

Dopo la licenza in teologia ottenuta a Lione nell'anno 1955-56 comincia un dottorato su Agostino che sempre per disposizione dei superiori interrompe al fine di affrontare lo studio della spiritualità del suo ordine religioso alle sue origini: così si avvia allo studio del *Memoriale* del Favre, uno dei primi compagni di Ignazio di Loyola il quale lasciò un diario dove descriveva le sue esperienze spirituali divenuto poi un classico della spiritualità. Intanto nel 1956 sarà ordinato sacerdote a Lione e lo stesso anno pubblica, come già accennavamo, il suo primo articolo sul bollettino di Lione.

Gli anni successivi sono dedicati al lavoro di erudizione nell'ambito degli archivi della Compagnia di Gesù per studiarne la storia della spiritualità. Per due anni poi, dal 1959 al 1961, la sua attività principale sarà di carattere pastorale – predicazione, ritiri spirituali, esercizio dei ministeri presbiterali – e la stessa pratica degli Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola ricevuta e data a terzi diventerà luogo di riflessione feconda come lo dimostrano alcuni articoli dedicati alla spiritualità ignaziana.[49]

---

[46] Tra le opere di questo filosofo ricordiamo un celebre studio sul mistico Giovanni della Croce, *Le sense de l'existence selon Jean de la Croix*, Aubier, Paris, 1960.

[47] A proposito di Jean-Yves Calvez, docente presso il Dipartimento di Etica Pubblica delle Facoltà dei gesuiti di Paris e presso l'Institut Catholique ricordiamo lo studio su Marx che lo vide occupato nella prima metà degli anni '50 e che portò a compimento con la pubblicazione de *La Pensée de Karl Marx*, Seuil, Paris 1956.

[48] Cfr. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., p. 67.

[49] Cfr. tra gli articoli di Certeau, *Les lendemains de la decision. La 'confirmation' dans la vie spirituelle*, «Christus», 14 (1957), pp.187-205 ; *De la participation au discernement, tâche chrétienne après Vatican II*, «Christus», 52 (1966), pp. 518-37 ; *L'espace du désir ou le*

Non abbandonerà mai, anche rubando le ore al sonno, le sue letture soprattutto sugli autori mistici. Sarà proprio in questo periodo che egli scoprirà quell'autore che sarà il suo alter-ego, una figura centrale delle sue ricerche storiche – ne pubblicherà uno degli scritti più significativi e la corrispondenza[50] – e per il suo pensiero stesso come egli stesso affermerà chiamandolo «lo spettro della mia vita», un mistico del XVII secolo, Jean-Joseph Surin.

4. Il maestro: Henri de Lubac

Sul rapporto tra Certeau e de Lubac occorre dedicare un paragrafo a parte per l'importanza che la figura del grande teologo ha rivestito per Certeau quanto alla scelta di entrare in Compagnia e quanto all'indirizzo di studi in ambito storico che prese successivamente.

Certeau arrivò a Lione, dove de Lubac insegnava, verso la fine degli anni '40 come giovane seminarista. In quel periodo, insieme ad altri collaboratori, de Lubac stava già lavorando da tempo a un rinnovo degli studi teologici. Nel 1938 aveva pubblicato la sua prima opera di ampio respiro, *Cattolicismo. Gli aspetti sociali del dogma*.[51] Negli anni della guerra, oltre a un'intensa attività contro il nazismo e l'antisemitismo, pubblica *Corpus mysticum*, un lavoro importante in relazione all'opera di Certeau e *Il dramma dell'umanesimo ateo*. Nel 1942 esce il primo numero di *Sources chrétiennes* una collana finalizzata alla raccolta e alla pubblicazione dei testi della tradizione patristica, destinata ad una grande

---

'fondement' des Exercises spirituels, «Christus», 77 (1973), pp. 118-128. Quest'ultimo anche in traduzione italiana nel libro M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (secoli XVI-XVII)*, a cura di C. OSSOLA, trad.it. M.D. De Agostini, Leo Olschki, Firenze 1988.

[50] J-J. SURIN, *Le guide spirituel*, a cura di M. DE CERTEAU, Desclée de Brouwer, Paris 1963; *Correspondance*, a cura di M. DE CERTEAU, Desclée de Brower, Bibliothèque européenne, Paris 1966.

[51] Le opere in traduzione italiana di Henri de Lubac sono tutt'oggi oggetto di un'impresa editoriale di ampia portata iniziata negli anni '80 presso la casa Editrice Jaca Book che sta curando l'edizione dell'*opera omnia*.

successo. Nel 1946 è la volta di *Surnaturel. Etudes historiques* nella quale de Lubac affronta il problema del rapporto tra teologia e filosofia avanzando una prospettiva che si rifaceva al pensiero di Blondel. Alla fine della guerra il suo nome è già circondato di considerazione come anche di sospetto. E in questo tempo i dubbi che si sono creati attorno alla sua ortodossia portano le autorità della Compagnia a rimuovere lui e altri quattro professori dall'insegnamento presso il centro di Lione-Fourvière dopo l'uscita dell'enciclica *Humani generis* nel 1950 in cui si condannava la cosiddetta *nouvelle théologie* che si attribuiva al pensiero di de Lubac e dei suoi collaboratori. Alcune opere di de Lubac verranno ritirate dal commercio e gli verrà proibito di risiedere nelle case di formazione.

Ma i legami con il suo giovane discepolo non si interrompono e Dosse cita di continuo le lettere che lungo tutto il suo periodo di formazione Certeau invierà al suo maestro, tenendolo informato degli spostamenti, ma soprattutto manifestando sempre uno spirito di riconoscenza a colui che aveva rappresentato l'incontro decisivo per il suo ingresso nella Compagnia di Gesù.[52] Quando nel 1956 Certeau inizia la sua attività di scrittore presso la rivista «Christus» chiede la collaborazione di de Lubac. Nel 1960, un anno dopo l'uscita de *L'esegesi medievale*, una delle opere fondamentali del teologo, Certeau ne scrive un lungo commento.[53] Nel 1963, in occasione del 50° anniversario di vita religiosa del teologo, Certeau desidera dare il suo contributo alla miscellanea in tre volumi, *L'homme devant Dieu*, che verrà pubblicato in suo onore[54].

Sebbene la diversità dei due spiriti possa apparire evidente nella visione globale delle rispettive ricerche, ci sia permesso un accostamento che possiamo operare già mostrando il modo in cui de Lubac, a distanza di molti anni vede la sua propria opera contraddistinta dalla diversità dei suoi soggetti e

---

[52] Cfr. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op.cit., pp. 47-58.

[53] M. DE CERTEAU, *Exegèse, théologie et spiritualité*, «Revue d'ascétique et mystique», Paris, 141 (1960), pp. 357-371.

[54] M. DE CERTEAU, *Mystique au XVII siècle. Le problème du langage mystique*, in *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au père de Lubac*, 3 vol., Aubier, Paris, 1964,

dalla occasionalità da cui era segnata la maggior parte dei suoi scritti, una situazione analoga a quella che riscontreremo nella produzione certeauiana:

> «In pubblicazioni così diverse sarebbe vano cercare gli elementi di una sintesi personale, filosofica o teologica – o, come certuni hanno detto «gnoseologica» - sia per criticarla che per condividerla. In questo tessuto variopinto che si è costituito a poco a poco secondo i corsi che tenevo, i ministeri, le situazioni, gli inviti di ogni ordine, mi pare tuttavia di discernere una certa trama che, alla meno peggio, ne fa l'unità. Senza pretendere di tracciare strade nuove al pensiero, ho piuttosto cercato, senza alcun passatismo, di far conoscere alcuni dei grandi luoghi della tradizione cattolica. Ho voluto farla amare, mostrarne la fecondità sempre attuale. Un simile impegno comportava maggiormente delle letture attraverso i secoli che applicazione critica a punti determinati; escludeva un attaccamento troppo privilegiato ad una scuola, ad un sistema o ad un determinato periodo; esigeva più attenzione alla profonda e permanente unità della Fede e alla misteriosa parentela (che sfugge a tanti eruditi specializzati) di tutti quelli che invocano il nome di Cristo, che alle molteplici diversità delle epoche, degli ambienti, dei caratteri e delle culture. Perciò non sono mai stato tentato da un «ritorno alle fonti» che volesse disprezzare gli sviluppi posteriori e che volesse immaginare la storia del pensiero cristiano come una cascata di decadenze; i Latini non mi hanno allontanato dai Greci, né sant'Agostino da sant'Anselmo o da san Tommaso d'Aquino; né mi è mai sembrato che quest'ultimo rendesse vana la storia dei dodici secoli che l'hanno preceduto, né condannasse i suoi discepoli a non vedere o almeno capire più niente di ciò che l'ha seguito».[55]

L'esposizione della traccia biografica di Michel de Certeau ci aiuterà a comprendere quanto di questo spirito, già teso ad un pluralismo seppure all'interno di un ambito particolare, quello della tradizione teologica, è presente nella produzione del Nostro. Certeau erediterà questo amore per la tradizione concepita *au pluriel* e tenuta insieme nella sua riflessione dalla questione fondamentale della fede, questione che Certeau approfondirà in una linea antropologica. Questa vicinanza tra i due diventa un aspetto ancora più

[55] H. DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, a cura di E. GUERRIERO, trad. it. E. BRAMBILLA, Jaca Book, Milano 1992, pp. 375-76.

interessante e ancora più delicato da conservare quando avverrà una rottura del rapporto che sarà definitiva.

Certamente de Lubac si era accorto delle capacità intellettuali del suo studente e dei suoi interessi per la storia e per la mistica e pensava a lui come un possibile continuatore della sua ricerca. Una fatto significativo che dice molto sulla fiducia che de Lubac nutriva nei confronti di Certeau è la designazione del Nostro esecutore testamentario in occasione di una grave operazione alla testa.[56]

Ma proprio in questo stesso periodo, quando de Lubac comincia a lavorare come perito al Concilio Vaticano II e Certeau si avvia allo studio delle scienze umane, in particolare della psicanalisi con la sua partecipazione alla fondazione *dell'École freudienne* di Lacan il rapporto si rompe. De Lubac considererà i nuovi interessi del discepolo come una deviazione dall'indirizzo di studio della tradizione in cui si era formato.

Nell'opera *Le Chiese particolari nella Chiesa universale* (1971) prenderà ufficialmente le distanze da Certeau a proposito di un suo articolo *La rupture instauratrice* (di cui esporremo alcuni tratti nel secondo capitolo), in particolare per quanto riguardava proprio l'analisi e l'interpretazione data da Certeau dell'*Esegesi medievale*, trattando in quel luogo l'argomento più ampio dello statuto epistemologico della teologia. Ma è con *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. II Da Saint-Simon ai nostri giorni* (1981) che si formula una vera condanna personale. Sempre a proposito del medesimo scritto di Certeau, l'autore inserisce il pensiero del suo vecchio discepolo nella lista dei gioachimismi contemporanei insieme a Labarrière: «[…] Michel de Certeau ci offre, alla stessa data, un modello di neogioachimismo. Modello sognato, se così si può dire, modello perfetto […]. Pierre-Jean Labarrière non desidera affatto "cancellare" quest'opera. Vuole riconoscervi "un'ermeneutica dei Vangeli tale da potersi dispiegare in terra cristiana"». [57]

---

[56] DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., p. 47.

[57] Cfr. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., p. 55; H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. II. Da Saint-Simon ai nostri giorni*, a cura di E. GUERRIERO, trad. it. F. DI CACCIA e G. CATTANEO, Jaca Book, Milano 1983, pp. 499 501.

Certeau non manca mai di prendere contatti con il suo maestro di un tempo,[58] nella speranza di ritrovare il dialogo e aprire la possibilità di chiarimenti. Ancora al momento dell'elezione al cardinalato del teologo, Certeau gli invia una lettera in cui ricorda il debito incancellabile che sente di avere nei suoi confronti e la riconoscenza infinita che nonostante la rottura continua a nutrire.

Quasi ad eco della fedeltà a questo legame sofferto, dopo 6 anni dalla morte del Nostro apparirà su «Le Monde» in occasione della scomparsa di de Lubac (1991) la nota biografica del teologo che Certeau ancora in vita aggiornava ogni anno .

L'eredità intellettuale che Certeau assume dall'opera di de Lubac è significativa, degna di una ricerca particolare. Ci limiteremo a brevi cenni già evidenziati dal Dosse[59] per ribadire quanto certi elementi del pensiero di de Lubac siano entrati nel pensiero certeauiano.

Entrambi si distinguono nell'ambito della loro attività di ricerca per l'attenzione alla storia, alla sua attualizzazione: la tradizione patristica per de Lubac e la tradizione spirituale agli inizi della modernità per Certeau. L'interesse per la mistica e a questo proposito l'analoga incompiutezza dei loro progetti: un'opera mai scritta sulla mistica da parte del primo e la mancata pubblicazione del secondo tomo della *Fabula mistica* da parte del secondo causa della sua morte. Il tema del paradosso, ricorrente nelle opere di de Lubac[60] come concetto che permette di pensare l'unità di contrari si ritroverà in Certeau, «figura privilegiata della scrittura certeauiana»[61] con l'ossimoro, figura linguistica caratteristica del linguaggio mistico di cui tratterà tra l'altro, proprio nel saggio pubblicato all'interno della miscellanea sopra citata dedicata a de Lubac. Delle opere del grande teologo del concilio lo impressiona soprattutto

[58] L'attributo di "maestro" viene dato da Certeau stesso a de Lubac in un articolo a lui dedicato, *Un maître: le Père Henri de Lubac*, «Ecclesia», 187 (1964), pp. 83-90.

[59] DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., pp. 51-53.

[60] A proposito ricordiamo *Paradossi e nuovi paradossi*, trad.it E. BABINI, Jaca Book, Milano 1989; *Paradosso e mistero della chiesa*, trad.it T. DAVID e A. CIVITA, Jaca Book, Milano 1979; *Il mistero del soprannaturale*, trad.it G.BENEDETTI, Jaca Book, Milano 1978.

[61] DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., pp. 51.

Sulle vie di Dio (1956) opera di afflato mistico e filosofico sulla conoscenza intellettuale e spirituale di Dio. Senza dimenticare, in conclusione, la continuità in cui Certeau aveva concepito *Fabula mistica* rispetto agli studi sulla mistica medievale iniziati dal maestro in *Corpus mysticum* (1949).

5. La formazione storica: alle fonti della storia della Compagnia di Gesù

La formazione di storico di Certeau si svolge soprattutto attraverso la frequentazione di seminari presso diversi istituti. Il lavoro di edizione del testo del *Memoriale* del Favre si configurava come dottorato in Scienze delle religioni presso l'università della Sorbona. Nel 1946-47 a Issy-les-Moulineaux ancora seminarista partecipò a un seminario condotto da Jean Baruzi. Ma soprattutto dopo l'ordinazione sacerdotale, quando inizia il suo studio sulle fonti della spiritualità dell'Ordine la sua formazione di storico si fa consistente. Dosse distingue due fasi al riguardo: la prima caratterizzata da una ricerca erudita nel mondo degli archivi per trovare i documenti inerenti ai due autori di cui pubblicherà le opere, il Favre e il Surin; la seconda fase più teorica, iniziata con gli anni '70, in cui Certeau elabora le sue riflessioni sull'attività storiografica che esporremo nel terzo capitolo del presente lavoro.

Dicevamo che la formazione all'attività storica avviene soprattutto attraverso i seminari. Comincia a frequentare nell'anno 1957 i seminari di Jean Orcibal presso la sezione V° dell'EPHE (École pratique des hautes etudes). Orcibal è un esperto studioso della mistica renano-fiamminga, soprattutto di Angelo Silesio. Viene chiamato all'inizio degli '50 per cominciare un seminario intitolato «Storia del cattolicesimo moderno e contemporaneo». Sarà conosciuto anche per un ampio lavoro sul giansenismo pubblicato tre anni prima[62]. Certeau dedicherà a lui il lavoro sul *Memoriale* del Favre e collaborerà per la voce *Histoire de France* del *Dictionnaire de spiritualité*, opera per la quale, tra l'altro,

[62] Per i rapporti tra Certeau e Orcibal Cfr. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, …op.cit. pp. 90-98. L'opera sul giansenismo a cui faccio riferimento è *Les origines du Jansenisme*, 3 vol., Vrin, Paris 1947-48.

comporrà anche la voce dedicata a un'altra figura di mistico del XVII° secolo coevo di Surin, Jean Labadie.

Orcibal ha stima per il suo studente che dimostra già una conoscenza approfondita della spiritualità moderna. Il seminario raccoglie un piccolo numero di studenti tra cui il filosofo marxista Lucien Goldmann e lo storico Pierre Blet, a cui Paolo VI affiderà la cura della pubblicazione degli archivi riguardanti i rapporti tra Pio XII e la seconda guerra mondiale. Certeau in tale occasione farà amicizia con Jacques Le Brun, studioso di Fénelon e futuro direttore dell'EPHE. Sempre presso l'EPHE otterrà nel 1963 un dottorato di terzo ciclo della V° sezione per lo studio su Surin. Seguirà i seminari fino al 1966 quando l'attività presso le riviste della Compagnia non glielo permetterà più. Da Orcibal apprende le regole e lo spirito del metodo filologico: lo studio diretto delle fonti per accedere non a degli eventi ma a delle rappresentazioni al fine di rendere intelligibili gli stessi testi diffidando delle ipotesi interpretative.

Il giorno della sua tesi di dottorato alla Sorbona sul testo del Favre l'11 giugno del 1960 la commissione che dovrà valutare il suo lavoro sarà formata da Henri Gouhier, filosofo, e Dainville, un gesuita erudito che lavorara presso l'EPHE, e dallo stesso Orcibal. Di questo lavoro, oltre al fatto di introdurre Certeau in un mondo che segnerà profondamente il suo pensiero e lo accompagnerà in tutte le sue ricerche è degno di nota il quadro delle questioni metodologiche poste dal Nostro per far fronte all'analisi dello scritto del Favre: 1) la prima questione concerne i legami tra la nascita della Compagnia e il suo contesto: il *Memoriale* del Favre diventa in questa prospettiva un osservatorio prezioso del momento storico per via dell'attenzione dell'autore del *Memoriale* alle correnti di pensiero dell'epoca; 2) la struttura stessa dell'esperienza religiosa nel Favre è oggetto di riflessione: essa è contraddistinta da una rottura (concetto che diverrà fondamentale del vocabolario certeauiano) interiormente vissuta da cui inizia un itinerario; 3) infine, a Certeau interessa delineare il metodo per una storia delle idee confrontata con un testo spirituale. A questo riguardo è particolarmente interessante per la sintesi che propone del suo lavoro il testo dattilografato della presentazione della tesi. Riprendiamo la parte di testo citata dal Dosse nella biografia: «Questo studio mi ha effettivamente confermato nella convinzione che, per le tensioni stesse che lo definiscono,

l'esperienza dello spirituale è lo specchio dell'epoca nella quale essa si situa… E lo storico che non cogliesse la vera natura di queste tensioni interne si renderebbe naturalmente incapace di percepire come lo spirituale vi apporta la sua soluzione e in cosa questa soluzione è religiosa, cioè unificatrice in ragione di una Presenza che sfugge a questo mondo senza essergli estranea». [63] L'edizione del testo del *Memoriale* del Favre [64] rappresenta il primo lavoro di ricerca erudita di Certeau che viene pubblicato, e nella presentazione che abbiamo appena letto possiamo già notare le linee ispiratrici – la centralità della dimensione spirituale nella ricerca storica come anche l'individuazione in tale relazione tra lo storico e lo spirituale di un nodo unificatore di diverse tensioni - che disegnano un modo di procedere che lo accompagnerà anche successivamente.

Tra le guide che hanno introdotto Certeau nel campo della storia e dell'erudizione archivistica ci sono anche Roland Mousnier e Alphonse Dupront.[65]

Con Mousnier Certeau lavora presso il suo seminario dal 1959 al 1963 e si inoltra nello studio delle istituzioni monarchiche. Certeau studia così le idee

---

[63] DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., p. 97.

[64] B.P. FAVRE, *Mémorial*, a cura di M. DE CERTEAU, Desclée de Brouwer, Paris 1960.

[65] Il primo è noto studioso del XVII° secolo. Una delle sue tesi fondamentali è che la società in questo secolo si fondava su un sistema di ordini e non di classi, in alternativa alle correnti storiografiche di ispirazione marxista. Egli privilegia lo studio della dimensione politica e delle mentalità rispetto alla tendenza dominante di carattere economicista. Una prospettiva che lo vedrà contrapposto a Labrousse che insisteva sulla classificazione in classi della società quale vero fattore di distinzione.

Il secondo attraverso il suo seminario che svolse dal 1960 al 1988 presso l'EPHE contribuì in modo significativo al movimento di rinnovamento della storia del fenomeno religioso che interessò la storiografia francese degli anni '60 e '70. Promosse e approfondì gli studi di antropologia religiosa. La sua attività di storico si caratterizza per i suoi sconfinamenti dal campo propriamente storiografico e per un'attenzione alle metamorfosi della storia stessa rispetto alla suddivisione dei periodi. È conosciuto per i suoi lavori sulle crociate e sui pellegrinaggi nella Francia contemporanea. Cfr. C. DELACROIX-F.DOSSE-P.GARCIA, *Les courants historiques en France. 19-20 siècle*, Armand Colin, Paris 1999. Per R. Mousnier vedi le pp. 163-64; per A. Dupront le pp. 232-235.

religiose di René d'Argenson (1596-1651) mettendo in rilievo il rapporto tra vita politica e spiritualità nell'esperienza di un funzionario del potere monarchico. Certeau vi trova una dialettica tra l'unità della vita e la pluralità delle situazioni in cui il soggetto si trova, una tensione che fa la cifra dell'esperienza umana. Il lavoro, un'ennesima prova di grande erudizione a detta dello stesso Mousnier, verrà pubblicato nella «Revue d'ascetique et mystique».[66]

Ma, nonostante la mancanza di una frequenza regolare ai suoi seminari, una più ampia influenza sullo spirito del nostro la ebbe Dupront. La critica alle pretese della statistica di dare esattezza alla scienza storica, il senso di un "lavoro sul limite", il limite del pensabile, la centralità dell'alterità quale figura concettuale che esprime l'essenza della storia nel rapporto tra lo storico e la società con il proprio passato sono tutti elementi che Certeau riprende, pur con una sua originalità, dalle riflessioni di questo storico. Sempre per Dupront, la storia è concepita come una marcia verso un fine inaccessibile, un cammino segnato da un desiderio per ciò che le manca e che è causa delle metamorfosi del sacro, oggetto in questione delle sue ricerche. Ritroveremo un'eco di queste posizioni nel capitolo introduttivo de *La possession de Loudun*.

Una dialettica del sé e dell'altro è presente all'interno delle problematiche di carattere storiografico che Certeau si trova ad affrontare in questi anni di studio e che, a detta dello stesso Dosse, lo trasformeranno in uno storico. In verità è Certeau stesso (in una dei tanti interventi alla radio) che ammetterà durante un'intervista con Jacques Chancel presso Radio France nel 1975 nel programma *Radioscopie* che furono le scienze religiose e la filosofia che lo avrebbero fatto passare allo studio della storia, nel desiderio di approfondire le relazioni tra violenza e ragione, volere e congiuntura, partendo da un'interrogazione sul presente per criticare la civilizzazione attuale e la messa da parte dei problemi di senso da parte della ragione scientifica. [67]

---

[66] L'articolo ha avuto una traduzione italiana in M. DE CERTEAU, *Politica e mistica. Questioni di storia religiosa*, trad.it A.LOALDI, Jaca Book, Milano, 1975.

[67] La registrazione dell'intervista con Chancel è disponibile al Centre Georges Pompidou nel settore audiovisivi, collocazione N3 23 CERT.

Un altro luogo centrale del cammino di storico di Certeau in vista del suo passaggio dall'erudizione alla riflessione sulla storia sarà il gruppo de La Bussière dal nome dell'abbazia in Côte-d'Or che faceva da luogo di ritrovo. Nato nel 1958 da un gruppo di storici intenti a rinnovare radicalmente gli studi della storia del religioso a partire dalla prospettiva di Gabriel Le Bras il quale metteva in rilievo le pratiche religiose di un'epoca quale luogo privilegiato per l'analisi del fenomeno in questione. Un altro intento del gruppo era quello di superare la suddivisione della storia in periodi, tentativo che abbiamo visto era tenuto in conto anche da Dupront.[68] L'attività del gruppo consisteva nel ritrovarsi una volta all'anno per discutere su un determinato tema su cui i partecipanti dovevano stilare un lavoro personale di prima mano non destinato alla pubblicazione. Quando Certeau vi giunge per la prima volta nel 1967 il gruppo conta già una trentina di persone. Il tema dell'anno riguardava il rapporto tra élite e massa nella mentalità e nella vita religiosa. Certeau nel suo intervento sostiene la reciprocità delle due categorie sociali. Sarà un intervento che impressionerà molti. La sua partecipazione puntuale ogni anno a questi incontri sarà determinante per la vita del gruppo stesso. Certeau spinge il gruppo ad approfondire il rapporto tra la scienza storica e le scienze umane di cui lui per primo si fa promotore. Il suo apporto, come ricordano anche Dosse, Gracia e Delacroix nel loro volume sulle correnti storiche contemporanee in Francia sarà decisivo per gli indirizzi di studio del gruppo stesso che si concentrerà su una storia del religioso che pone la sua attenzione sul vissuto della credenza.[69]

Con l'inizio degli anni '70 appaiono per il grande pubblico le opere principali di Certeau. Nel 1970 compare *La Possession de Loudun* un'opera di storia, in cui si rilevano i frutti della scuola di Orcibal intenta a privilegiare lo spazio dei documenti rispetto alle interpretazioni. Nel 1973 esce *L'Absent de l'histoire* e nel 1974 comparirà nella raccolta curata da Le Goff e Nora, *Faire de*

[68] Cfr. Nota 63.

[69] DELACROIX-DOSSE-GARCIA, *Les courants historiques en France. 19-20 siècle*, op. cit., pp. 232-33.

l'histoire,[70] anche un saggio di Certeau, il primo della raccolta. A riguardo di quest'ultima pubblicazione si può far notare che il titolo stesso dell'opera è stato ripreso da un saggio che Certeau aveva pubblicato su una rivista nel 1971. Sarà P. Nora che farà entrare Certeau nella collana della Bibliothèque des histoires delle edizioni Gallimard. E' interessante una lettera di Certeau a Nora citata da Dosse, nella quale egli specifica la sua situazione rispetto al suo impegno nel mondo laico della ricerca e l'istituzione religiosa a cui appartiene: «Non nascondo né i miei lavori né i miei interessi o l'oggetto delle mie ricerche, ma "gesuita" è l'indice di un impegno personale e non di un'identità sociale. Esso è ciò che spiegavo nel *Le christianisme éclaté*. Da allora ho rifiutato articoli o emissioni sui "gesuiti", poiché si tratta di un miraggio sociale e in ogni caso si tratta per me di fare e non dire o di appigliarmi a un'immagine. Veramente andrei dunque contro le mie convinzioni dandomi questo marchio socialmente».[71]

Con l'uscita nel 1975 de *L'écriture de l'histoire* Certeau diventa una figura di rilievo nell'ambito della riflessione storiografica francese e internazionale sebbene il lavoro non sarà accolto da tutti con favore (significativa è la critica fatta da Raymond Aron a Nora per averlo inserito nella collana "Bibliothèque des histoires" delle edizioni Gallimard). In questo testo, che analizzeremo nel terzo capitolo, viene messa bene in evidenza la centralità dell'alterità nel discorso della storia, quale costitutivo del genere storico e dell'identità dello storico nel medesimo tempo. L'alterità è colta sotto il segno dell'assenza che produce ed è prodotta in ugual maniera dallo scarto che viene messo in rilievo in un discorso dell'altro, un'eterologia, quale è la storia. Nel 1977 per «Nuovelles littéraires» pubblica un dossier sempre riguardante lo statuto epistemologico della storiografia intitolato *L'histoire: science et fiction*,[72] un tema

---

[70] Cfr. J. LE GOFF-P. NORA (a cura di), *Faire de l'histoire*,3 voll., Éditions Gallimard, Paris 1974.

[71] DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., p. 265.

[72] M. DE CERTEAU, *L'histoire: science et fiction*, «Les Nouvelles littéraires», 2567 (1977), pp. 17-22. L'articolo è stato ripreso in M. DE CERTEAU, *Histoire et psycanalyse entra science et fiction*, a cura di L.GIARD, Éditions Gallimard, Paris 2002 (n.e.), pp.53-84.

che già era trattato sotto un certo aspetto ne *L'écriture de l'histoire* e che viene ripreso e sviluppato in particolare sotto la prospettiva del rapporto tra la storia e le scienze matematiche applicate ad essa fino all'uso del computer come un nuovo modo di gestire gli archivi. Il tema rappresenterà un aspetto importante della sua riflessione tanto che uscirà postumo (1987) l'insieme di articoli più significativi sull'argomento, *Histoire et psycanalyse entre science et fiction*.

Se escludiamo i primi lavori di erudizione sulle opere degli autori spirituali e *La possession de Loudun*, le opere sopra nominate sono tutte raccolte di singoli articoli che il Nostro pubblicava su riviste specializzate. Il saggio (a cui potremmo aggiungere l'intervista) è certamente il genere letterario che il Nostro preferisce per comunicare gli esiti delle sue ricerche e delle sue riflessioni. Nella bibliografia compilata da Giard si contano più di cento riviste di paesi diversi in cui sono apparsi i suoi lavori.

6. L'attività nelle riviste

Uno dei suoi primi incarichi sarà di lavorare presso la giovane rivista di spiritualità "Christus". La rivista è frutto di un lavoro di progettazione cominciato nel 1951 a seguito del clima di rinnovamento in campo teologico ed esegetico. Nel 1954 nasce così la nuova rivista sotto la direzione del gesuita Maurice Giuliani. Essa consta di tre sezioni: un insieme di articoli attorno a un tema, un testo poco noto della Compagnia delle origini e un settore riservato alla cronaca. Certeau, che raggiunge la rivista nel 1956 assieme ad altri due confratelli, vi pubblicherà i suoi primi articoli. Nei suoi lavori, da *Les pélerins d'Emmaüs* (1957) agli articoli raccolti ne *L'Étranger ou l'union de la différence* (1969), di cui tratteremo nel prossimo capitolo, hanno particolare rilevanza la tematica dell'estraneo, del conflitto, soprattutto la dialettica tra presenza/assenza nel rapporto con Dio e con gli altri. La teologia negativa che ha le sue radici nella dottrina dello Pseudo-Dionigi, autore sul quale Bertrand ha

concentrato la sua attenzione circa l'influenza su Certeau[73] è una nota costante, appresa anche dalle pagine della menzionata opera di de Lubac *Sulle vie di Dio*, che suona sulla sfondo delle pagine certeauiane di spiritualità. Altri autori di riferimento saranno Gregorio di Nissa, Lotz, Heidegger, nonchè gli autori spirituali della Compagnia di Gesù del XVI-XVII sec. e i mistici coevi.

Certeau si era incontrato con Giuliani già nel 1953. Questi all'arrivo del nuovo collaboratore pensò di avviare un altro progetto da affiancare all'attività nella rivista: una nuova collana di testi che avesse lo stesso nome della rivista allo scopo di raccogliere e pubblicare le opere che hanno fondato alle origini la spiritualità ignaziana. Attraverso l'editore Desclée de Brouwer vennero così alla luce il *Diario spirituale*, gli *Esercizi spirituali*, le *Costituzioni* di Ignazio di Loyola e altri testi di altri autori gesuiti del XVI° e del XVII secolo. Nella stessa collana vennero pubblicati i testi ristabiliti ad opera di Certeau del *Memoriale* di Pierre Favre, della *Guide spirituel* e della *Correspondance* di Jean-Joseph Surin.

Durante questi anni, sempre nella medesima collana, cura l'edizione nel 1967 (già pronta un anno prima) di una miscellanea di testimonianze sul tema della solitudine con interventi di personalità che vengono da diversi campi per descrivere in ambiti e prospettive diverse l'esperienza di questo *status* è percepito come una caratteristica esistenziale dell'uomo nella società contemporanea.[74] Ma questo *status* ha rappresentato, prima di tutto, un'esperienza personale dello stesso Certeau come ricorda Dosse riportando un intervento dell'amico e compagno di studi P-J. Labarrière: «Era fondamentalmente un solitario. Era di quelli che si mettono in mostra, non per ingannare il suo mondo, bensì per simpatia verso gli altri e per il mondo, ma dietro, piangeva spesso… Viveva tutto ciò come una specie di destino personale, interiore, che ha portato, credo, con pesantezza».[75]

Ma nel 1966 avvenne un fatto che scatenò un periodo di crisi all'interno della rivista. François Roustang, amico e confratello di Certeau, giunto alla sede

---

[73] D. BERTRAND, *La théologie negative de Michel de Certeau*, in C. GEFFRÉ (a cura di), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Les Éditions du Cerf, Paris 1991, pp. 101-27.

[74] M.DE CERTEAU-F.ROUSTANG (a cura di), *La solitude*, Desclées de Brouwer, Paris 1967.

[75] DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., p. 86.

delle rivista insieme a lui era passato alla direzione di «Christus» nel '66. Preparando il numero di ottobre di quell'anno deve colmare lo spazio di un contributo non arrivato alla redazione. Improvvisa così nella parte della «Cronaca» un breve testo *Le troisième homme*[76] che per i suoi contenuti di critica all'istituzione ecclesiastica suscita scalpore. Roustang critica in particolare come falsa la distinzione tra riformisti e conservatori che andava tanto in voga durante il Concilio Vaticano II. L'identità del terzo uomo è quella di tanti cristiani che non si sentono di rientrare in queste categorie e che sempre più distinguono una fede in Dio dalla fede nella Chiesa prendendo coscienza della distanza crescente tra questi due poli. Roustang, dopo che l'articolo verrà pubblicato suscita il disappunto delle autorità. Arrivano delle voci fino alla Santa Sede che chiede al generale della Compagnia di prendere provvedimenti. Poco dopo tempo Roustang verrà rimosso dall'incarico e lascerà la rivista.

Certeau che era diventato al tempo direttore aggiunto assieme a Roustang non subisce la stessa sorte sebbene fosse in sintonia con le opinioni del collaboratore. Tuttavia dopo i disaccordi con il nuovo direttore, il padre Le Blond, che era già stato direttore di «Etudes» ed ora veniva direttamente da Roma per prendere il posto di Roustang, lascerà la rivista «Christus» per andare a «Etudes» il cui direttore era allora l'amico Bruno Ribes che lo aveva chiamato alla sede della prestigiosa rivista.

Presso la nuova comunità Certeau entra in contatto con alcune delle personalità più conosciute all'interno dell'Ordine e anche dal mondo della cultura: tra gli altri Xavier Tilliette e Georges Morel, per la filosofia, Jean Daniélou per la patristica, Louis Beirnaert esperto nel campo della psicanalisi. Bruno Ribes direttore della rivista, come dicevamo, sottomette gli articoli più importanti ad alcuni di questi confratelli tra cui il nuovo arrivato, fatto che mostra il rapporto di stima tra i due.

Ribes gli chiede di scrivere dei commenti e delle recensioni. Sono questi gli anni in cui escono opere di Michel Foucault come *Les Mots et les Choses* e *l'Histoire de la folie*, che avranno un grande successo, la cui lettura lascerà Certeau entusiasta. Questi lavori di commento destano l'attenzione dello stesso

[76] F. ROUSTANG, *Le troisième homme*, «Christus», 52 (1966), pp. 561-567.

Foucault per la cura con cui sono stati esposti i suoi testi. Essi daranno occasione ai due autori di incontrarsi anche se la relazione che continuerà per Certeau attraverso i testi del filosofo del sospetto, non avrà un seguito a livello personale.

Nel 1969 si mette alla direzione di un progetto ambizioso: la nascita di una collana di testi, la «Bibliothèque de sciences et revues religieuses» che abbia per fine di presentare al pubblico delle opere che sappiano attuare una mediazione aggiornata tra la fede cristiana e i cambiamenti culturali in atto. Proprio a questo riguardo, già nel 1966, dietro richiesta del direttore della casa editrice Desclée de Brouwer, ha redatto una relazione sullo stato della stampa religiosa in Francia. In questa relazione, pur mettendo in rilievo il numero elevato di pubblicazioni religiose, ne denuncia la ristrettezza a tematiche lontane dai nuovi interessi sorgenti e al possibile rapporto con la fede. Un esempio di questa mediazione l'aveva trovata presso la collana «Foi vivante» presso la quale, sempre nel 1969, aveva pubblicato *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Il nuovo progetto contemplava la collaborazione di quattro editori, uno protestante e tre cattolici e un comitato di specialisti.

Le difficoltà dell'impresa non saranno indifferenti. Sorgono delle resistenze provenienti dalla Facoltà teologica di Fourvière che teme per la nuova collana un eccessivo avvicinamento alle scienze umane per via della direzione di Certeau e da parte degli stessi editori preoccupati di non entrare in competizione con altre collane e di mantenere ognuno la sua singolarità; di conseguenza la gestione del progetto non avrà lunga vita.

Tuttavia dalla nuova collana usciranno alcune opere significative rispetto all'intento che il progetto si era prefissato: un'opera di esegesi del celebre biblista Beauchamp, un'altra di Ladrière, filosofo docente a Lovanio, sul rapporto tra filosofia e teologia con un'attenzione particolare al linguaggio, un lavoro di Louis Marin di semiotica sui testi dei Vangeli. Un altro filosofo, con cui Certeau stringe amicizia, Stanislas Breton, pubblica un suo libro sulla mistica nella stessa collana.

Un altro luogo a cui Certeau sarà fedele per tutta la vita pubblicandovi alcuni tra i più pregevoli dei suoi lavori, è un'altra rivista della Compagnia di Gesù, «Recherches de science religieuse», della quale nel 1966 viene

nominato sotto-direttore con altri tre confratelli. La rivista, sebbene dipendesse formalmente dalla Compagnia di Gesù, aveva larga autonomia nella gestione degli argomenti, e nella scelta degli autori. Certeau si impegnerà per allargare il comitato di redazione alla presenza di laici oltre che di gesuiti, come fin ad allora era stato in base a statuti definiti. Un evento particolare lo vedrà protagonista nel 1970 quando il comitato di direzione gli affiderà il compito di gestire l'organizzazione dei lavori in preparazione di un simposio da svolgersi in quell'anno a Fourvière intitolato «Storia e teologia». L'incontro era organizzato in collaborazione con la facoltà teologica di Fourvière, la «Revue d'ascétique et mystique», e la rivista «Archives de philosophie». L'evento sarà una fase importante nel cammino del nostro. Più che concentrarsi su tematiche religiose, il simposio, che vedrà tra l'altro la partecipazione numerosa di storici professionisti, verterà sulla riflessione epistemologica sulle due discipline. Sarà questa l'occasione in cui Certeau scriverà il saggio *Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens*. Il saggio verrà pubblicato su «Recherches de science religieuses» in quell'anno e ripreso in parte ne *L'écriture de l'histoire* al capitolo secondo.

7. L'*École freudienne*: l'incontro con la psicanalisi

Abbiamo già avuto modo di accennare in più di un luogo all'interesse nutrito da Certeau verso le nuove scienze umane, un interesse che si trasformerà in una vera attività di promozione di queste nell'ambito della riflessione teologica. Una tra le scienze che ha trovato presso il Nostro una particolare attenzione, che egli non ha mai voluto trasformare in una attività pratica o in una specializzazione professionale, è certamente la psicanalisi. Il suo caso di religioso impegnato nello studio di questa disciplina non era un isolato poiché altri confratelli partecipavano a questo movimento. Quando arriva l'opportunità di partecipare alla fondazione dell'*École freudienne* di Lacan, Certeau fa parte di un gruppo di gesuiti interessati all'evento. Così Dosse racconta l'inizio di questo nuovo itinerario: «Questa creazione [dell'Ecole freudienne] fa seguito all'esclusione di Lacan dall'IPA nel 1963. Proscritto,

escluso definitivamente dal movimento psicanalitico internazionale, Lacan è alla ricerca di sostegni e si dirige verso un certo numero di personalità legate a delle forti istituzioni. Dal lato del marxismo, egli trova un alleato esterno con Louis Althusser che accoglie il suo seminario all'ENS d'Ulm e, dal lato del cristianesimo, unisce alla sua causa all'interno stesso della sua organizzazione un certo numero di gesuiti tra cui Louis Beirnaert, Fançois Roustang, Fraçois Courel, Certeau e alcuni altri. Questo reclutamento è preparato dal sacerdote domenicano Albert Plé, dal gesuita Louis Beirnaert, da Andrée Lehmann e Marc Oraison nel 1959, attraverso l'Associazione medico-psicologica di aiuto ai religiosi (AMAR), destinata dapprima al clero regolare, poi rivolta nel 1966 al clero secolare e la cui funzione era di discernere il buon fondamento delle vocazioni religiose».[77]

L'avvicinamento alla psicanalisi gli offre la possibilità di uno strumento per approfondire lo studio dell'esperienza spirituale dei mistici, senza mai arrivare però a delle mescolanze quali l'applicazione di schemi clinici allo spirituale o interpretazioni definitive di esso nell'ottica delle teorie freudiane. Certeau intende, senza confusioni, cercare di approfondire la logica di entrambi gli ambiti per ritrovarvi la realtà irriducibile del soggetto che proprio per tale essenziale irriducibilità sia rivelatore del mistero umano. In questo senso è diretto il discorso sull'altro che ogni eterologia, dalla storiografia alla psicanalisi, intende percorrere e produrre. Un esempio significativo di questo atteggiamento di rispetto verso l'umano lo troviamo nelle ultime pagine de *La possession de Loudun* a proposito della possessione diabolica vista nella difficile prospettiva dello storico: «La possessione non comporta una spiegazione storica "vera e propria" poiché non è mai possibile sapere chi è *posseduto* e da chi. Il problema viene dal fatto che non c'è possessione, noi diremmo "alienazione", e che lo sforzo per liberarsene consiste a riportarla, a ricacciarla o a spostarla altrove: da una collettività a un individuo, dal diavolo alla ragion di Stato, dal demoniaco alla devozione. Il processo di questo lavoro necessario non è mai concluso. Lo storico stesso si farebbe un'illusione se credesse di essersi sbarazzato di

[77] DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., p. 317.

questa *estraneità* interna alla storia sistemandola da qualche parte, […]».[78] Sempre, principio di azione che muove la ricerca e la riflessione di Certeau è la questione di Dio e la questione dell'uomo, sebbene la sua produzione non rientri *tout court* nella corrente filosofica dell'esisitenzialismo.[79]

Per il Nostro la psicanalisi, al pari dell'etnologia e della storia è considerata un'eterologia, una scienza dell'altro. L'alterità che prendono come oggetto è ciò che le accomuna. Ma la psicanalisi diventa un luogo di riflessione anche dei rapporti istituzionali, della relazione parola/scrittura che vede contrapposti Freud, dalla parte della scrittura, con la sua opera a disposizione delle possibili interpretazioni e Lacan, dalla parte della parola, con i suoi seminari. Così Rabant, psicanalista amico di Certeau, sintetizza questo rapporto tra l'origine e l'attualità della psicanalisi: «Michel de Certeau, comincia col situare Freud e Lacan in una disgiunzione, Freud dal lato della scrittura e Lacan dal lato della parola. […] Dopo qualche variazione, mi sembra che il vocabolario di Certeau si stabilizza mettendo la finzione dal lato della scrittura e la fabula dal lato della parola, la finzione essendo definita come il testo che dichiara il suo rapporto con il luogo singolare della sua produzione; la finzione si mette d'altro canto in rapporto con la storia».[80]

I saggi più significativi che trattano dell'argomento sono stati raccolti in un'edizione postuma, già nominata più sopra, *Histoire et psycanalyse entre science et fiction* dove è contenuto tra gli altri un articolo dedicato a Lacan in occasione della sua morte. Una testimonianza dell'ammirazione per l'intellettuale e per colui che aveva esercitato un'«etica della parola». Parla del legame, che in Lacan si fa stretto, tra la letteratura, e quindi il testo, e la psicanalisi. A tal riguardo scrive Certeau: «[…] la relazione al testo non elimina dall'analisi il transfert che articola tutta la relazione dell'analista con l'analizzante? Si legge un testo come se fosse sdraiato sul vostro divano? A

---

[78] CERTEAU, *La possession de Loudun*, op. cit., p. 327.

[79] A proposito dell'umanesimo dell'heterologia certeauiana cfr. TERDIMAN, *La marginalité de Michel de Certeau*, op.cit., pp.141-58.

[80] C. RABANT, *Michel de Certeau, lecteur de Freud et de Lacan*, in «EspacesTemps», 80/81 (2002), p. 23.

dire il vero, Freud stesso non si è preoccupato per passare e ripassare questo Rubicone, dopo l'analisi di Schreber, fatta esclusivamente sul test, fino all'esame di tanti documenti letterari, storici o antropologici. Infatti, questi transiti dalla cura alla lettura mettono in causa la recezione» analitica dell'opera letteraria e, reciprocamente, il passaggio dall'esperienza orale alla produzione scritturistica presso lo psicanalista stesso. Lo scritto è l'effetto e la finzione della relazione».[81] Non ci interessa e non abbiamo lo spazio ora di analizzare nel dettaglio lo studio articolato e singolare che Certeau fa della psicanalisi; tuttavia il testo appena citato ci suggerisce l'importanza della prospettiva psicanalitica in rapporto alla lettura dei testi (pensiamo alla frequentazione degli archivi quale aspetto fondamentale dell'esperienza della storico di cui Certeau parla) e alla scrittura quale elemento peculiare della pratica storiografica.

Lo sforzo di mediazione tra storia e psicanalisi su cui Certeau non ha mai cessato di lavorare lascerà un'eco significativa che porterà nel 2002 la rivista di scienze sociali «Espace Temps» («EspacesTemps» Les Cahiers, *Michel de Certeau, histoire et psycanalyse. Mises è l'épreuve*, Paris, 80/81 2002) a dedicare un intero quaderno agli sviluppi di questa ricerca da parte di un numero non indifferente di continuatori.

8. Nel campo della linguistica

Certeau ha avvertito presto la necessità di approfondire gli studi sul linguaggio. Dopo alcuni mesi dall'uscita del suo primo articolo per il bollettino del seminario lionese nel 1956 tornò sul lavoro scrivendo, senza però mai pubblicarla, una pagina supplementare intitolata *Autocritique!* nella quale si esprime in questi termini: «Varie osservazioni. Attenzione alle formule in «non… che…[ne …que…]: troppa sicurezza! Ed essa può essere disonesta perché suscita l'adesione senza fondarla o accennarla. […] Tutto ciò supporrebbe prima di tutto una filosofia del linguaggio, e del linguaggio quotidiano prima di

[81] M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, op. cit., p. 247.

parlare del linguaggio religioso: cos'è il linguaggio in rapporto all'uomo? Occorrerebbe una sociologia del linguaggio, che colga l'uomo ora come comunità ora come linguaggio. E in generale le nozioni utilizzate non sono né abbastanza giustificate né abbastanza precisate; cfr. memoria, il tempo, la presenza, il futuro, ecc. Cfr. passaggio da una dialettica dell'esperienza ad una dialettica della storia. Il piano: come studiare il tempo senza sapere ciò che è l'uomo? […]».[82]

A proposito degli studi di semiotica, Certeau comincia nel 1967 a frequentare i seminari di Greimas presso l'EPHE. Il gruppo di ricerca condotto dal linguista lituano si era formato l'anno prima, e nel 1969 si costituì come il Circolo semiotico di Parigi fondando anche la rivista «Semiotica». Greimas stringerà una calda amicizia con Certeau che durerà fino alla morte del nostro. Il gruppo si impegna anche sul versante biblico e i risultati che ottiene entusiasmano gli esegeti stessi durante un incontro a Versailles nel 1968. Tra i vari appuntamenti che si volevano organizzare, si forma un gruppo di lavoro sull'analisi del linguaggio mistico nel 1982 a Urbino, sede del Centro internazionale di linguistica. L'attività del gruppo interessava a Certeau per gli strumenti che gli forniva per la sua attività in campo storiografico, in particolare per il rapporto al testo e l'uso di strumenti per osservare l'effetto della lettura dei documenti con diversi approcci.

In questi seminari il nostro incontra Jean-Claude Coquet, esperto di semiologia letteraria e studioso della linguistica dell'enunciazione di Benveniste. Egli chiederà a Certeau di scrivere un articolo per la rivista del Circolo sul tema del "parlare angelico".[83] Lo studio di Certeau che ripercorre le concezioni dell'angelo dall'antichità all'epoca contemporanea si sviluppa nell'intento di articolare il rapporto tra il linguaggio e la figura dell'angelo nel suo rapporto esistenziale con il mondo. Lo scritto è importante nel contesto dello studio del

---

[82] Testo dattiloscritto e pubblicato da L. GIARD su «Recherches de science religieuse», 76/2 (1988), pp. 209-11.

[83] M.DE CERTEAU, *Le parler angélique. Figures pour un poétique de la langue*, «Actes sémiotiques», VI, 54, 1984 ; *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (XVI-XVII secolo)*, trad.it M.D.DE AGOSTINI, a cura di C. OSSOLA, Leo Olschki, Firenze 1988.

linguaggio mistico di cui riprende gli aspetti caratteristici. La figura dell'angelo è già centrale in alcune delle pagine più significative di *Fabula mistica* che presenteremo nel quarto capitolo del nostro lavoro. Lo studio della linguistica lo interesserà anche sul piano strettamente storico, e facciamo riferimento a *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: l'enquête de Grégoire*, lavoro di gruppo realizzato insieme ad altri due storici, Jacques Revel e Dominique Julia. Il testo tratta di una relazione sullo stato dei dialetti nelle regioni francesi ai tempi della Rivoluzione. Redatta da un abate nel 1790 essa aveva lo scopo di assolvere in modo più efficace all'intento dei rivoluzionari di ottenere l'assenso del popolo francese alle nuove idee politiche. La pubblicazione dello studio del Nostro insieme ai due storici, nonostante il carattere erudito dell'opera, gode di un certo successo. Ne vengono pubblicati degli estratti sugli «Annales» e un articolo sulla rivista di ampia divulgazione «Le nouvel observateur».

L'interesse per la linguistica si concretizzerà anche nello studio di un autore, Wittgenstein, che sarà determinante in Certeau per la ricerca nell'ambito delle pratiche culturali dell'uomo ordinario, ricerca che avrà il suo esito nella pubblicazione de *L'invention du quotidien. I Arts de faire* primo di due volumi in cui, tra le diverse pratiche che si stagliano in forma di tattiche e strategie d'uso degli oggetti, viene preso in considerazione anche il linguaggio comune.

Lo studio della linguistica da parte di Certeau, in modo particolare delle teorie sugli atti performativi del linguaggio di Austin e Searle, è un aspetto rilevante nell'ambito delle sue ricerche. Anche Delacroix, Gracia e Dosse nel loro libro sulle correnti storiografiche francesi mettono in rilievo soprattutto questo aspetto nel breve paragrafo che dedicano a Certeau: «Le espressioni della mistica devono essere studiate, secondo lui, nella loro doppia iscrizione nel corpo del testo, nel linguaggio mistico stesso come traccia di ciò che Jean-Joseph Surin chiamava "scienza sperimentale" così come nello stesso corpo alterato dei mistici […]».[84]

[84] DELACROIX-DOSSE-GARCIA, *Les courants historiques en France, 19-20 siècle*, op. cit., p. 235.

9. *La prise de parole* e il ’68. I rapporti con le istituzioni politiche

Nel cammino biografico del nostro autore, gli anni sessanta sono costituiti da una serie di passaggi, si può dire di vere e proprie rotture, che trasformeranno radicalmente la persona del nostro autore. Sono infatti gli anni del suo avvicinamento al mondo della psicanalisi e della semiotica, del progressivo allontanamento dal suo maestro de Lubac, della crisi avvenuta alla rivista «Christus» dopo le dimissioni del collaboratore e amico Roustang. Nel 1967 avverrà un altro episodio che segnerà profondamente Certeau anche nel fisico. Verso la metà d’agosto di quell’anno subisce un grave incidente automobilistico in cui morirà la madre ed egli perderà l’uso di un occhio.

Durante il periodo di convalescenza in ospedale leggerà un’opera di Derrida che sarà per lui di grande stimolo, *De la grammatologie*. Cercare i legami intercorrenti tra l’opera di Derrida e la produzione certeauiana richiederebbe un lavoro a parte; tuttavia si può già rilevare l’importanza che il filosofo ebbe per la ricerca di Certeau: vedremo infatti il rilievo che Certeau darà al fenomeno e alla pratica della scrittura come uno dei tratti caratteristici della pratica storiografica e allo stesso tempo come anche uno dei campi privilegiati dell’analisi delle pratiche della società contemporanea.

A seguito dell’evento del ’68 quando la sede della rivista «Etudes» diventa uno dei punti di ritrovo per alcuni gruppi di studenti constestatori Certeau pubblica una serie di articoli tra il mese di maggio e il mese di ottobre di quell’anno tra i quali *La prise de parole,* una riflessione sul momento storico in corso in cui fa risaltare la valenza simbolica del ’68. La presa di posizione è una delle dimensioni di quell’unica *coupure* che marca in continuazione il progresso del pensiero e della storia. Edgar Faure futuro ministro dell’Educazione nazionale, vivamente impressionato dalla lettura dell’analisi compiuta da Certeau sul ‘68, desidera confrontarsi con lui. All’Assemblea nazionale lo citerà una volta con la frase di esordio dell’articolo sopramenzionato: «Nel maggio scorso, si è presa la parola come si è presa la

Bastiglia nel 1789».[85] La frase non era solo una battuta ad effetto ma rievocava le discussioni tenute alla rue Monsieur sulla differenza essenziale tra la Rivoluzione francese, considerata come una rivoluzione di idee e quella presente in cui si assisteva a un cambiamento culturale realizzato attraverso il potere di parlare.

A partire da questa data, in fondo si potrebbe dire da questa opera, cominciano a emergere in maniera sempre più forte certe problematiche che rappresenteranno un *leitmotiv* della scrittura certeauiana: il rapporto tra politica e linguaggio mistico, ossia l'uso del vecchio per dire il nuovo, il nuovo impiego delle forme della tradizione per esprimere l'indicibile di un evento in atto, la questione dell'autorità (religiosa, politica, culturale) e dell'istituzione ad essa connessa in relazione al pluralismo – l'autorità, per Certeau, si può rendere credibile diventando il termine di una pluralità di soggetti -, la concezione della storia come strumento di alterità, la distinzione tra autorità e potere. Sempre su «Christus» pubblica in questi anni degli interventi nel campo della formazione intellettuale e della pedagogia nei quali denuncia la distorsione crescente tra l'intelligenza della fede e la società moderna, affronta il problema dell'esplosione degli effettivi scolastici, sostiene la deconfessionalizzazione delle scuole cristiane. Egli promuove una pedagogia che integri l'assimilazione delle conoscenze in una comunicazione interpersonale.[86]

Nel 1974 pubblica uno dei suoi interventi più controversi del suo itinerario intellettuale. L'anno precedente insieme a Jean Domenach, allora direttore della rivista «Esprit», aveva preso parte a un colloquio dal titolo *Christianisme, une nouvelle mythologie?* a cui partecipò anche un certo numero di ricercatori e intellettuali. L'anno successivo si decide di pubblicare il dialogo avvenuto e il successivo dibattito insieme a due appendici scritte dai due interlocutori che dovevano rappresentare un approfondimento delle problematiche emerse.

---

[85] M. DE CERTEAU, *La prise de parole et autres écrits politique*, Éditions du Seuil, Paris 1994, p. 40.

[86] M. DE CERTEAU, *Ouverture sociale et renouveau missionairede l'école chrètienne*, «Christus», 48 (1965), pp.554-71 ; *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Desclée de Brouwer, Paris 1969, pp.47-72 (ripresa di articoli a tema pedagogico).

Consapevole della portata originale e critica del lavoro, prima della pubblicazione invia il testo al provinciale non per un giudizio ma per chiarire le posizioni ufficiali che avrebbe dovuto assumere a seguito della diffusione dell'opera. Il provinciale ammette la divergenza evidente del pensiero del nostro rispetto alla posizione della maggior parte dei gesuiti ma gli lascia la libertà di pubblicarla senza che le posizioni che sosterrà compromettano la sua appartenenza all'Ordine. Appare così *Le Christianisme éclaté*[87] coi nomi di Certeau e Domenach. Nella sua appendice significativamente intitolata *Comme une goutte d'eau dans la mer*, espressione presa dai mistici da lui utilizzata per definire la scrittura credente, espone una lunga riflessione sulla crisi dei luoghi del Cristianesimo la quale ha favorito una relazione al movimento della storia, una «erotizzazione della storia» come lui la chiama che indica la via vitale del Cristianesimo stesso. Denuncia un cristianesimo sociale che va affermandosi e che esprime più un'abbondanza di azione che non tocca però le questioni essenziale di Dio e dell'esistenza.

La prise de parole apre a Certeau una nuova linea di ricerche che si compiranno con la pubblicazione de *La culture au pluriel* (1974) e de *L'invention du quotidien* (1980).[88] L'inchiesta sulle pratiche culturali comincia con un progetto in corso al Ministero degli Affari culturali dove il Nostro partecipa alle riunioni del Consiglio di sviluppo culturale presieduto dal poeta Pierre Emmanuel. Qui Certeau farà conoscenza anche con Augustin Girard, alto funzionario responsabile dell'azione culturale presso il Ministero della Cultura che, impressionato anch'egli dall'analisi condotta da Certeau sugli eventi contemporanei, gli chiede di partecipare a un colloquio europeo che ha luogo ad Arc-et-Senans nella primavera del 1972 sul tema «Prospettive dello sviluppo culturale». All'incontro erano presenti una ventina di partecipanti specialisti di

[87] Cfr. M.DE CERTEAU-J.M.DOMENACH, Le christianisme éclaté, Éditions du Seuil, Paris 1974.

[88] M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, Éditions du Seuil, Paris 1993 (n.e.) ; *L'invention du quotidien*, 2 voll., *I. Arts de faire* e *II. Habiter, cuisiner* (il II in coll. con L.GIARD e P.MAYOL), Éditions Gallimard, Paris 1990² (I) e 1994 (II).Del primo volume c'è la traduzione italiana, *L'invenzione del quotidiano*, trad.it M.Baccianini, a cura di A. Abruzzese, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

varie discipline provenienti da dodici paesi diversi. L'obiettivo dell'incontro era di preparare l'incontro dei ministri europei della Cultura che sarebbe avvenuto il giugno di quello stesso anno.

L'intervento di Certeau, *La culture dans la société*, poi inserito ne *La culture au pluriel* analizza sotto diverse angolature il concetto di cultura facendo leva sul significato neutrale che il termine va assumendo, nel senso per cui non è più identificabile come un fenomeno di élite ma come una realtà sempre più globalizzante. Denuncia la passività a cui è sottoposta la società a causa del sovrannumero delle istituzioni culturali e prospetta la creazione di laboratori di sperimentazione sociale. Questo è quanto tenterà di realizzare egli stesso con un'équipe di persone, attraverso un lavoro di indagine il cui risultato saranno i due volumi de *L'invention du quotidien*. L'opera mette in luce come la creatività dell'uomo ordinario, agli antipodi dell' "uomo senza qualità" descritto da Musil, si esprime attraverso delle pratiche aventi la forma di strategie e tattiche di impiego dei prodotti della società e delle varie istituzioni che sfuggono ai criteri di consumo passivo denunciato dalla crisi culturale in atto. Le pratiche quotidiane si configurano come una nuova espressione della *metis* greca di cui Certeau aveva compiuto alcuni studi attraverso l'opera di J-P. Vernant.[89] La pubblicazione nasce dal rapporto di fiducia che Certeau ha ormai instaurato con le istituzioni politiche: con la DGRST (*Délégation générale à la recherche scientifique et technologique*) firma un contratto di quattro anni, dal 1974 al 1977, per avviare una ricerca sulla pratiche culturali dei Francesi. L'attività sarà l'inizio di una serie di gruppi di ricerca, che coinvolgerà il Nostro anche in ambito universitario, nei quali Certeau si farà sempre animatore instancabile senza tuttavia voler mai assurgere al ruolo di guida. *L'invention du quotidien* non riscuoterà dei riscontri significativi in Francia, ma avrà un grande successo negli Stati Uniti dove uscirà nel 1984 vendendo 30.000 copie, quando da poco più di un decennio Certeau aveva cominciato a frequentare le Università americane.

Un altro contratto con il Ministero della Cultura lo impegna del 1983 per il quale redige una relazione con la collaborazione di Luce Giard, *L'Ordinaire de*

[89] CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, op. cit., pp. 3-22.

la communication, un documento che affronta il tema delle misure da adottarsi nell'ambito della politica culturale. I temi improntati fin dai titoli, sul quotidiano, il marginale, l'ordinario hanno fatto pensare a un Certeau anti-istituzionale, tipico di un animo profondamente influenzato dallo spirito contestatore del '68. Occorre invece rilevare come le indagini di Certeau siano state portate avanti attraverso un dialogo vivo, critico certamente ma non per questo meno costruttivo, come le strutture di potere. Non solo ma, come mette ben in rilievo il Dosse, queste ricerche non hanno rappresentato una mera deviazione rispetto agli studi storici sulla mistica in riferimento ai quali Certeau ha ammesso in senso esclusivo una sua competenza professionale. Dosse cita a riguardo un'intervista che Certeau ha concesso una volta all'emittente radio: «Questa prospezione della quotidianità, in Certeau, è parte di una ricerca mistica. Ciò che dice a Jean-Marie Benoist è molto esplicito su questo punto quando parla del tema cristiano dell'incarnazione, del Dio fatto uomo: "Se c'è da cercare Dio da qualche parte, non è in un paradiso, in una nebulosa o nell'esteriorità in rapporto alla storia, ma al contrario nella quotidianità della relazione umana o del compito tecnico, o del caso o degli incontri del desiderio e del dolore. È là che c'è un rapporto con Dio"».[90]

Ancora una volta possiamo affermare il legame che le ricerche di Certeau hanno con le questioni esistenziali, il loro taglio antropologico in una prospettiva storica. Il riferimento negativo alla storia in quest'ultima citazione non deve ingannare. Se pensiamo all'ampio capitolo de *L'écriture de l'histoire* sulla trattazione della formalità delle pratiche religiose nel XVI e XVII secolo ci rendiamo conto di quanto la dimensione dell'ordinario sia interna alla stessa analisi certeauiana concernente gli inizi dell'epoca moderna.

[90] DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., p. 462.

10. A margine delle istituzioni del sapere. Il soggiorno americano

Il rapporto con le Università e gli istituti religiosi è una traccia rilevante per comprendere la vita e dell'attività intellettuale di Michel de Certeau ma certamente non la più felice. L'attività di insegnamento si è sempre svolta in contesti seminariali con piccoli gruppi di persone – il seminario è stato senz'altro il luogo quotidiano in cui il Nostro ha vissuto il suo esercizio intellettuale, un contesto di comunicazione, confronto critico, non c'è da dubitare che già questo contesto abbia favorito lo sviluppo *au pluriel* del suo pensiero; a questo luogo di attività professionale dedicherà anche un articolo «Esprit»,[91] riflettendo sull'esperienza personale a Paris-VII.

I suoi primi seminari sono tenuti presso l'Institut Catholique di Parigi dal 1964 quando appartiene ormai al ciclo di studi di dottorato – aveva già pubblicato la *Guida spirituale* del Surin e nel frattempo stava preparando l'edizione della *Correspondance* del medesimo autore – e conduce allora un seminario del terzo ciclo. Dirige già qualche tesi ma in qualità di assistente. Passano alcuni anni perché si risolva, nel 1970, a preparare dei testi da aggiungere al suo dossier per ricevere il dottorato in teologia, e la fatica non avrà buon esito. I lavori riguardano i suoi studi sul Surin con i quali inserisce, come conclusione, l'articolo che lo portò alla rottura pubblica col suo maestro de Lubac, *La rupture instauratrice* scritto per tale occasione. Le posizioni che sostiene circa l'impossibilità di una specificità del linguaggio teologico e quindi di un suo statuto epistemologico e il riferimento fondamentale alla storia e alle altre scienze umane come via possibile per un discorso che renda pensabile il cristianesimo nella cultura contemporanea suscita le reticenze degli esaminatori tra i quali *in primis* il direttore di studi dottorali, suo amico ed estimatore, il domenicano Claude Geffré. Altri dubbi suscitano le idee circa gli inizi della mistica, nel suo aspetto di fenomeno sociale, da situarsi solo a partire dal XVII° secolo. Dopo alcuni tentativi di trovare una conciliazione, Geffré, tenuto conto

[91] M. DE CERTEAU, *Qu'est-ce qu'un séminaire?*, «Esprit», 11-12 (1978), pp. 176-81.

anche dei giudizi complessivi deve rifiutare il dottorato a Certeau e questi ritirerà la sua candidatura. Da questo momento apparirà in modo manifesto il carattere ambivalente del rapporto di Certeau con le istituzioni. Anche il suo seminario non lo tiene più presso i locali dell'istituto ma alla sede delle riviste, in rue Monsieur, con uno stretto numero di partecipanti. Sempre nel 1970 viene chiamato come professore invitato a tenere delle lezioni alla nuova sede dell'istituto di studi filosofici dei gesuiti in formazione, alla rue Blomet, riscuotendo un grande successo da parte degli studenti.[92]. Anche il padre provinciale lo chiama per consultarlo su problemi inerenti all'immigrazione – Certeau vi dedicherà, oltre ai suoi articoli sul terzo mondo e in particolare sul Brasile, un lavoro su «Esprit»[93]. Da questi incontri nascerà il GRI, Gruppo di relazioni interculturali a cui il Nostro darà la sua partecipazione.

Dopo gli eventi del '68 si inserì negli ambienti universitari di punta, dapprima a Paris-VIII-Vincennes il polo di ispirazione strutturalista nato in quell'anno dove insegneranno Deleuze e Foucault e in seguito a Paris-VII-Jussieu. Nella prima sede Certeau viene chiamato a tenere un seminario presso il dipartimento di psicanalisi diretto a Serge Leclaire. In questo dipartimento il corpo docente era interamente costituito da membri della scuola lacaniana. Anche qui la partecipazione al seminario è ridotta al minimo, quattro o cinque persone. Di questi incontri abbiamo una testimonianza preziosa di Elisabeth Roudinesco che racconta: «[…] Per noi la figura di Certeau è molto presente poiché egli è membro dell'Ecole freudienne e quando Leclaire fa il suo dipartimento, si appassiona alla mistica. […] E' al suo seminario di Vincennes che Certeau mi ha fatto fare un esposizione su Louis Althusser.[…] Dopo la mia esposizione Certeau mi disse: «Tu non credi che il tuo Louis Althusser sia un grande mistico?» Gli dico: per niente, è marxista e lui mi risponde: «E allora, non vedi che c'è della mistica lì dentro?». Non avevo visto che c'era in Althusser ciò che sappiamo oggi ».[94]

---

[92] DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., p. 369.

[93] M. DE CERTEAU, *L'actif et le passif des appartenances*, «Esprit», 6 (1985), pp. 155-71.

[94] ÉLISABETH ROUDINESCO, *Une rencontre*, «EspacesTemps», 80/81 (2002), pp. 102-103.

Lucette Valensi lo invita a lavorare anche per il dipartimento di storia della stessa Universtità, occasione che gli permetterà di fare un buon numero di conoscenze nell'ambito su cui aveva speso gli anni di formazione. Certeau accetta e farà un corso su Jean de Léry, un viaggiatore del XVI° secolo a cui aveva dedicato delle ricerche che avrebbero poi costituito un capitolo de *L'écriture de l'histoire*. Nel 1972 lascia Paris-VIII per avviare un nuovo seminario che vedrà un numero leggermente più elevato di partecipanti (una quindicina) presso il polo universitario Paris-VII, al dipartimento di etnologia dove resterà fino al 1978, ossia fino all'anno della sua partenza per la California. Il nuovo seminario che conduce è situato al terzo ciclo del corso di Antropologia culturale. Qui fa amicizia con Olivier Mongin che diventerà direttore di «Esprit». Un episodio interessante a riguardo del rapporto amichevole con Mongin, denotante l'aggiornamento di Certeau anche in campo filosofico, racconta che mentre Mongin si stava avviando a preparare il suo lavoro di maîtrise sull'opera di Lyotard, Certeau gli consigliò di concentrarsi su un altro autore di cui ancora al tempo si parlava poco (siamo agli inizi degli anni settanta) e su un'opera da poco pubblicata, *Totalité et infini* di Emmanuel Lévinas.[95]

Ma Certeau continua la ricerca nella speranza di ottenere un posto di insegnamento più stabile. Si candida all'EHESS, nata nel 1975 da un progetto per la realizzazione della VI sezione dell'EPHE, ma senza successo. Il suo stato di religioso, la vicinanza a Lacan e alla sua scuola e il suo stato indipendente nei confronti delle istituzioni culturali, anzitutto a partire dall'Institut Catholique furono tra le cause che, a parere del Dosse, portarono alla mancata riuscita. Nel 1977 si libera un posto al CNRS e un suo amico, Jacques Revel, all'interno del comitato si interessa per il suo inserimento ma senza successo. Medesimo scacco presso l'EPHE, al momento del ritiro di Orcibal.

Finalmente arriva una chiamata dall'università di San Diego, La Jolla. A invitarlo come docente titolare fu Richard Terdiman, allora direttore del dipartimento di letteratura presso il quale Certeau effettuerà i suoi corsi. I primi viaggi del Nostro negli Stati Uniti risalgono al 1969, quando viene invitato a San

[95] DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, …op.cit., p. 398.

Francisco per tenere un corso di tre mesi. Approfitta di questi soggiorni per andare ad ascoltare conferenze di teologia e sul problema dei neri. Nel 1971 è a Berkeley presso la Facoltà teologica dei gesuiti anche qui per insegnare per alcuni mesi. Si trova con un programma intenso di conferenze da tenere tra fine aprile e fine maggio di quell'anno: Università di Claremont, a La Jolla, a St Louis nel Missouri, all'Istituto di psicanalisi di San Francisco, all'Università di Santa Clara. Si reca nuovamente a La Jolla nel 1973 per un altro corso e già nel 1974 si candida per l'insegnamento ma tra i due candidati che si sono presentati, egli stesso e Gayatri Chakravorty Spivak la traduttrice *De la grammatologie* di Derrida, e vince il posto la seconda. Una ragione che ha portato all'ennesimo scacco è certamente il fatto che non esisteva ancora nessuna produzione inglese delle sue opere. Finalmente nel settembre del 1978 comincia un corso a San Diego come docente titolare per insegnare pluridisciplinarietà. Il corso consisteva in tre moduli, il primo sul discorso mistico, il secondo sui viaggi tra Francia e Brasile nel XVI° secolo e l'ultimo sulla letteratura popolare post-rivoluzionaria in Francia. A San Diego trova il luogo dove presentare a un pubblico di studenti i risultati delle ricerche di una vita. Nel 1983 lascerà San Diego per un posto all'Università di Los Angeles, la UCLA. La cattedra lasciata libera a La Jolla verrà presa da un altro pensatore francese, Jean-Luc Nancy.

Intanto ha cominciato a lavorare su quello che sarà considerato da molti l'opera principale del nostro autore, *La Fable mystique (XVI et XVII siècle)* (in italiano uscita con il titolo *Fabula mistica*). Uscirà il primo tomo nel 1982 mentre il secondo non vedrà mai la luce a causa della morte di lì a pochi anni del Nostro. Rinviamo maggiori informazioni sul testo all'ultimo capitolo del presente lavoro.[96]

Sempre nel 1983 arrivano dei riscontri anche da Parigi. Dopo aver incontrato Marc Ferro, membro del comitato di direzione degli «Annales» e direttore di studi all'EHESS, la rinomata scuola dove Certeau aveva tentato invano di entrare, grazie alla mediazione di questi, Certeau si sente

[96] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique XVI-XVII siècle*, Tome I, Éditions Gallimard, Paris 1987²; *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad.it R. ALBERINI, a cura di C. OSSOLA, Società Editrice il Mulino, Bologna 1987.

incoraggiato a ritentare la candidatura. In quell'anno scrive a François Furet, allora direttore dell'istituto che in passato lo aveva avversato. A sostegno del suo ingresso arrivano diverse lettere tra cui i pareri influenti di Ferro, del celebre medievista Le Goff, dall'amico Jacques Le Brun che era diventato direttore dell'EPHE, di Marc Augé futuro direttore dell'EHESS. Certeau entrerà dal 1° luglio del 1984 come direttore di studi con un progetto di ricerca intitolato "Antropologia storica delle credenze (XVI-XVII sec.)". Si creerà un'ulteriore opportunità con il ritiro dalla cattedra per motivi di età di Greimas nel 1985 ma, l'anno successivo, a causa di un cancro al pancreas, Michel de Certeau si spegnerà a sessantun'anni il 9 gennaio del 1986.

La notizia della sua morte comparirà all'indomani su diversi quotidiani e riviste: «Libération» dell'11-12 gennaio *Michel de Certeau, le chrétien éclairant*, «Le Monde» del 12-13 gennaio *Un pèlerin des frontières*, «L'Epress» 17/23 gennaio, un articolo dell'amico Mongin *Entre Ignace e Lacan*, «La Croix» l'11 gennaio *Un mystique qui s'ignorait*, «Panorama chrétien» di marzo *Michel de Certeau, le migrateur*, solo per citare alcuni titoli. In occasione della morte arriveranno gli omaggi di personalità dal mondo della politica, come il ministro della Cultura, e dal mondo degli intellettuali, come la testimonianza di Paul Ricoeur: «Era un uomo che contava, molto preciso nella discussione, e sono stato molto triste di perdere qualcuno che sapeva esercitare, con una estrema gentilezza, una critica amicale, la stessa che esercitava su lui stesso con rigore».[97] Ai funerali, all'ascolto di un *J'en regrette rien* con la voce di Edith Piaf, l'intelligenza parigina saluterà uno dei suoi spiriti più instancabili, che ha saputo prendere la parola per manifestare l'*éclatement* del proprio pensiero.

[97] DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., 19.

CAPITOLO SECONDO

La riflessione sul cristianesimo

1. Il cristianesimo nella crisi attuale

La riflessione sul cristianesimo contemporaneo e l'attività in ambito storiografico sono concomitanti in Certeau. Il motivo per cui, volendo mostrare l'unità fondamentale del pensiero del nostro autore, ci introduciamo in esso con l'esplicitare gli aspetti principali della riflessione sul cristianesimo, ha certamente aspetti biografici ma ancora di più teoretici in quanto il rapporto con la fede, la religione nonché con l'istituzione religiosa hanno rappresentato luoghi fecondi e problematici della sua attività intellettuale.

A proposito dell'attenzione di Certeau alla crisi religiosa quale segno distintivo del sorgere della modernità,[1] Ahearne, l'autore del primo lavoro di ampio respiro in ambito anglosassone sul pensiero di Certeau, appunta quanto segue: «Certeau ritorna ripetutamente su tali questioni, sperimentando approcci e prospettive diverse. Infatti, sarebbe ingannevole presentare l'opera di Certeau sugli inizi della storia religiosa moderna come qualcosa che uno potrebbe chiamare dopo Pascal un esercizio puramente "geometrico". Le transizioni e le rotture che egli distingue non sono soltanto pretesti per elaborate costruzioni teoretiche. La dissoluzione di un cosmo religioso e le possibilità per la "credenza" in una società secolarizzata furono per Certeau oggetti di sollecitudine viscerale. La sua "implicazione" affettiva in tali questioni è essa stessa un elemento importante nella configurazione delle sue analisi storiche».[2]

Ma l'attenzione data alla crisi religiosa della modernità parte da interessi presenti, dal rapporto con una società occidentale ormai non più regolata da

---

[1] Il tema, ricorrente negli studi storici di Certeau è stato svolto in modo ampio e articolato nel capitolo IV de *L'écriture de l'histoire*, Éditions Gallimard, Paris 1975, pp. 153-212.

[2] J. AHEARNE, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Polity Press, Cambridge-Oxford 1995, p. 28.

principi religiosi e nella quale le istituzioni di carattere sacro hanno perduto la propria autorità. Il problema del rapporto tra il cristianesimo e la società, entrato in crisi con la modernità è correlato alla difficoltà di comunicare l'annuncio evangelico alla medesima. Ma comunicare dei contenuti significa renderli pensabili. La pensabilità del cristianesimo, soprattutto in un ottica di "esperienza" fa problema a Certeau che cerca di riflettere sul rapporto tra credenza e intellettualità.

Il rapporto con la società, cristianesimo e istituzione religiosa e il rapporto tra la fede e la dimensione intellettuale saranno dunque le due tematiche che affronteremo nei prossimi paragrafi. L'ultimo paragrafo invece sarà dedicato alla modalità di relazione che emerge con l'alterità rappresentata dalla società, dalle persone, dalla tradizione e dal passato,[3] da Dio.

Negli anni trascorsi presso le riviste «Christus» e «Etudes», l'impegno fondamentale di Certeau, ormai gesuita formato, è quello, caratteristico nel suo ordine religioso, di un lavoro di mediazione tra la fede cristiana, di cui vuole illuminare il senso, e la società caratterizzata da una cultura e un linguaggio che non rispecchiano i contenuti del cristianesimo. Che tipo di rapporto può essere valido oggi tra la tradizione religiosa passata e i cambiamenti della società nel presente? Come può essere pensabile il cristianesimo in una «situazione epistemologicamente data»[4]?

Il primo problema, l'*entre-deux* tra società presente e tradizione, si articola su due assi principali che consistono nel confronto con la tradizione stessa e nell'adozione di un linguaggio religioso capace di comunicarne i contenuti.

Il secondo problema mette a confronto il cristianesimo con la dimensione intellettuale e la cultura. I testi principali a cui faremo riferimento sono *L'Étranger ou l'union dans la différence* (1969), *La rupture instauratrice* (1971), *Le christianisme éclaté* (1974) pubblicato assieme a Jean-Marie Domenach e *L'expérience spirituelle* (1970), una conferenza che ci aiuterà a definire la concezione certeauiana della relazione umana, uno dei nodi centrali del

[3] L'alterità del passato sarà oggetto di trattazione nel prossimo capitolo.

[4] CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 199.

pensiero dell'autore su cui intendiamo porre anche il sigillo dell'unità del suo pensiero.[5]

La critica di Certeau ha fini pratici, concernenti la comunicazione del dato di fede. Per tale ragione, egli elabora tre punti fondamentali[6] per il lavoro di mediazione e per la sua ricerca sulla contemporanea situazione di crisi riguardante la fede e l'istituzione religiosa. Prima di tutto egli afferma che la questione sulla quale bisogna concentrare la riflessione non è più il dato religioso in sé considerato ma, come abbiamo già rilevato, la trasmissione della fede. In secondo luogo egli rileva lo scarto ormai evidente tra l'insegnamento religioso e i problemi spirituali delle persone per cui occorre un atteggiamento disposto a riconoscere i problemi nel loro porsi da parte della società e delle persone stesse. Esigenze del presente e contenuti del passato non devono giustapporsi ma articolarsi in un rapporto di analisi del primo in relazione a una rilettura del secondo. Il terzo punto del programma di Certeau circa la sua prospettiva del rapporto tra cultura e spiritualità è conseguente ai primi due, una reinterpretazione della tradizione spirituale.

Sarà nostro intento in questo capitolo di cominciare con una sintesi dell'indagine compiuta da Certeau sulla situazione attuale del cristianesimo scoprendo la nuova visione di una autorità religiosa possibile nel contesto attuale. Il passo successivo sarà la riflessione sul rapporto tra la fede cristiana e l'esercizio intellettuale. Infine, metteremo in luce una concezione della relazione che punta all'unità nella differenza. Nel suo complesso, ciò che vorremmo rilevare è il fondamentale legame tra questa riflessione sulla struttura dell'esperienza cristiana e il movimento della storia in cui essa è immersa, per usare un'espressione presa dalla tradizione del misticismo cristiano cara a Certeau, «come una goccia d'acqua nel mare».[7]

---

[5] Per alcuni capitoli de *L'Étranger ou l'union dans la différence* (precisamente i capitoli 1, 2, 7 più la conclusione) e per *L'expérience spirituelle* c'è la traduzione italiana in M. DE CERTEAU, *Mai senza l'altro*, trad. it. V. LANZARINI, Edizioni Qiqajon Comunità di Bose, Magnano 1993.

[6] DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., p. 88-89.

[7] È il titolo dato all'appendice inserita da Certeau in *Le christianisme éclaté* dopo il dibattito tra lui e Domenach.

Non vuole essere un percorso arbitrario. Esso ci sembra in sintonia con la stessa ricerca dell'autore volta a trovare un «luogo» in cui l'esperienza cristiana intesa come pratica dei credenti possa realizzarsi: «Per quanto riguarda la possibilità di un luogo da cui agire e parlare come credente, queste questioni, come le ho intese, suggerivano due direzioni ben differenti, e oscillavano dall'una all'altra: *l'appartenenza al corpo* ecclesiale, l'unico che accredita un'opera o un discorso di verità, o *la produzione di una «scrittura»* resa possibile dal confronto delle pratiche contemporanee con il corpus dei riti e dei testi cristiani».[8] Il tentativo di Certeau si propone come lavoro di mediazione. Mediazione che significa accoglienza, «ospitalità» (una parola in cui si può riassumere l'istanza etica del pensiero del nostro[9]) della differenza, del cambiamento, in generale dell'Altro, tenendo vivo il confronto con quanto la tradizione lungo la storia ci ha trasmesso.

L'attenzione alla storia è dunque una disposizione fondamentale del pensiero di Certeau. In essa, luogo della tradizione, egli già scopre quella dimensione dell'alterità, fattore della crisi dell'identità, nel caso in questione religiosa, che la tradizione vorrebbe garantire.

La tensione del rapporto fra tradizione e cambiamento, due poli che rimandano a quelli di identità ed alterità non viene risolta in una mera contrapposizione, per cui l'unica conseguenza realizzabile sia una presa di posizione per l'una o per l'altra, ma attraverso una *complexio oppositorum*[10], che significa il riconoscimento della diversità nella stessa unità.

La tesi certeauiana sembra andare però ben oltre il senso dell'opposizione. Egli infatti per indicare l'alterità usa un'altra parola che esprime la radicalità di questo concetto: l'estraneità. Essa è riferita al rapporto dell'uomo con Dio e la questione mette in moto la ricerca sul cristianesimo nella crisi attuale: quale senso per la fede del cristiano in una società di cambiamenti? Dall'interno del rapporto stesso del credente con la tradizione

---

[8] M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 264.

[9] Per questo aspetto rinviamo al quarto capitolo.

[10] Cfr. CERTEAU, *Mai senza l'altro*, op. cit., p. 18; CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 216.

Certeau metterà in luce la dialettica tra l'identità che la memoria e la tradizione conservano e come altra faccia della medaglia l'alterità del passato stesso. Con Hegel e oltre Hegel Certeau mira a una conciliazione con l'altro pur conservandolo nella sua alterità/estraneità ossia nella sua radicale, irraggiungibile diversità, riconoscendone lo scarto incolmabile. Ed è proprio in questa visione della storia che, come cercheremo di dimostrare, il cristianesimo, nella dimensione esperienziale del credere si inserisce come non-luogo dell'itinerario esistenziale dell'individuo e della società.

2. Il cristianesimo e la società

A seguito dell'esperienza del '68 che lo vede coinvolto in un attività di documentazione e di ascolto dei manifestanti, soprattutto degli studenti, il nostro autore dedica particolare attenzione anche all'ambito della riflessione spirituale. La sua ricerca di uomo di religione aderente a un'istituzione e inserito in una tradizione, lo porta a chiedersi il senso religioso di un evento rivoluzionario, un interrogativo a cui dedicherà diversi articoli pubblicati in «Christus» e «Etudes».

Nel 1969[11] uscì la raccolta selezionata di questi articoli intitolata *L'Étranger ou l'union dans la différence*.[12] La questione principale che il testo intende articolare riguarda appunto il senso religioso di una situazione di radicale cambiamento, rivoluzionaria, di una situazione, cioè, in cui l'alterità si manifesta in modo violento alla coscienza degli individui in particolare dei credenti.

Il testo è diviso in due parti tematiche. Dopo il primo capitolo che fa da *ouverture* al tema dell'estraneo, dove la dimensione esistenziale per indicare la

[11] L'anno prima, 1968, era stata pubblicata la raccolta *La prise de parole* che intendeva analizzare l'aspetto culturale, sociale e politico della contestazione.

[12] M. DE CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Desclée de Brower, Paris 1969. La nuova edizione del 1991 a cura di L. GIARD, che prenderemo come testo di riferimento, ha in aggiunta, a guisa di introduzione, anche l'articolo *L'expérience spirituelle* di cui parleremo.

relazione tra l'uomo e Dio, l'autore intende analizzare nella prima parte la situazione del cristiano in quattro contesti («rencontres» come li indica Certeau) particolarmente significativi della vita sociale: i rapporti quotidiani colti sotto l'ambito dei conflitti, l'esperienza pedagogica, l'attività missionaria e l'ambito della politica. La seconda parte, *Le mouvement de la foi*, ponendo in risalto il problema del linguaggio religioso e della comunicazione della fede mira a fare luce sulla dinamica della stessa fede in una prospettiva di carattere esistenziale.

La scrittura certeauiana è spesso di difficile presa, vi si coglie assieme alla grande erudizione una continua tensione nel rendere intellegibili quelle realtà che riguardano l'indicibile dell'esperienza. In questo tentativo, che spesso lo porta ad adottare un linguaggio allusivo che fa forza su delle intuizioni piuttosto che su dei veri e propri argomenti, il risultato è quello di mostrare un pensiero che, pur tenendo viva una certa forma dialettica intende superarla con una forma di conciliazione che egli indicherebbe come ossimorica (una figura retorica tipica del linguaggio mistico come è ben dimostrato in *Fabula mistica*[13]) senza volersi ridurre a semplice paradosso, altra figura pure ricorrente.

Oltre all'*Étranger*, nell'articolato confronto con Jean-Marie Domenach in un dibattito con a tema il cristianesimo come nuova mitologia, pubblicato nel 1974 con il titolo *Le Christianisme éclaté*[14] Certeau affronta la crisi attuale dell'istituzione religiosa in contrapposizione al diffondersi di un sentimento religioso. Noi cercheremo qui di esporre alcuni tratti del testo mettendo in luce l'analisi critica della fede cristiana nell'occidente contemporaneo.

Certeau trova nella lettura odierna del cristianesimo gli stessi sintomi da cui partirà come vedremo nel prossimo capitolo, per rendere intelligibile all'uomo contemporaneo lo spirito religioso della società europea agli albori dell'era moderna: la teatralizzazione e la folklorizzazione delle manifestazioni religiose, la disarticolazione tra l'atto di credere e i suoi segni oggettivi e una

---

[13] M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. cit., p. 201.

[14] Cfr. M. DE CERTEAU- J.M. DOMENACH, *Le Christianisme éclaté*, Editions du Seuil, Paris 1974.

conseguente estetizzazione del cristianesimo che si distacca dalla fede per appartenere alla cultura, l'uso dei contenuti religiosi e della letteratura cristiana da parte di un mondo estraneo a quello che l'ha prodotta, lo screpolamento dell'istituzione, la dissociazione tra questa e la vita dei credenti, la figura del prete ancora rappresentante tipico della istituzione ecclesiastica.

Nella società contemporanea si afferma un cristianesimo culturale non più legato a una prassi religiosa. Il discorso di Certeau è riferito all'area francese ma le sue osservazioni coinvolgono di fatto l'intero occidente:

> «Ogni dibattito concernente i costumi o la vita civile riporta immancabilmente sulla scena pubblica un personaggio ecclesiastico e dei discorsi religiosi. Questo personaggio e questi discorsi non vi intervengono più come testimoni di una verità. Essi vi giocano un ruolo teatrale. Fanno parte del repertorio della *commedia dell'arte* [in italiano nel testo originale] sociale. […] Il cristianesimo definiva delle associazioni e delle pratiche particolari. Ormai è solo un frammento della cultura. […] Si è generata la questione: il cristianesimo si è trasformato in un folklore della società culturale? […] La costellazione ecclesiale si dissemina mano a mano che i suoi elementi escono dalla loro orbita. Essa non "tiene" più, perché non c'è più un'articolazione ferma tra l'atto di credere e dei segni oggettivi»[15] Certeau inserisce la situazione di crisi dell'istituzione religiosa nel contesto più ampio della crisi ideologica attuale: «Di questa situazione nuova, vorrei solo ritenere due punti, che avviano il dibattito. Da una parte, la dissociazione tra la fede (cristiana) e l'insieme delle istituzioni (religiose) non è un problema proprio della Chiesa. […] Si aderisce a un gruppo di pressione, a un mezzo di trasformazione sociale e, in misura sempre minore, a un senso della storia. I discorsi patriottici o rivoluzionari servono questi movimenti e non li organizzano più. Non vi si "crede" più: li si utilizza. Questo è anche il problema che pone l'utilizzazione sociale dei discorsi o dei segni religiosi. Dall'altra parte sembra che l'esperienza fondamentale della fede non si trovi più negli stessi luoghi rispetto al linguaggio religioso. Ecco il fatto di massa: il cristianesimo oggettivo si folklorizza, si separa dalla fede per appartenere alla cultura, e, in una evoluzione generale, esso fornisce dei simboli o delle metafore a certi settori in crisi. Se è così, se il linguaggio cristiano funziona come

[15] CERTEAU- DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, op. cit., p. 9-12.

> rappresentazione di problemi sociali, come si esprime e che cosa può essere in verità la stessa esperienza cristiana?».[16]

L'analisi di Certeau è certamente segnata da un occhio che ha maturato la sua capacità di lettura anche attraverso le cosiddette scienze umane e quindi non trascura lo strumento dell'analisi sociologica. Egli insiste sulla crisi dell'istituzione ecclesiastica che si evidenzia dallo spostamento dei contenuti dei discorsi ufficiali, dalle questioni fondamentali a problemi amministrativi:

> «L'istituzione vira verso l'amministrazione. Tuttavia non sono sorpreso, ma resto scandalizzato, di vedere il discorso ufficiale ben più occupato dai funzionari dell'istituzione, dallo statuto dei preti, o dal mantenimento dei principi tradizionali, decoro fittizio separato dall'esperienza credente o oggetto di una gestione burocratica, che dalla questione di Dio e dai suoi segreti sentieri nell'esistenza. La tecnocratizzazione amministrativa e diplomatica della Chiesa indica solamente che la fede si gioca in altri luoghi e altrimenti, secondo dei modi che dobbiamo chiarificare».[17]

Quello di Certeau non va considerato come attacco all'autorità, ma come una presa di consapevolezza della crisi decisiva che attraversa la religione nel mondo contemporaneo. Egli è ben cosciente del ruolo centrale che il gruppo sociale esercita nei confronti degli individui in qualsiasi ambito, non solo quello religioso:

> «Nel corso del dibattito [riferimento al colloquio con Domenach] qualcuno domandava: «Da dove parlate?» in altri termini: «Chi autorizza il vostro discorso?». Egli rinviava le mie parole al luogo che ne è la condizione di possibilità. […] La legge (segreta) del discorso è l'istituzione (forte). Il rapporto con il reale si introduce nel discorso tramite la mediazione di ciò che autorizza o vieta il corpo sociale che lo sostiene. Fin da principio, ciò che permette di tenere un discorso medico, universitario, oppure psicanalitico, è l'aggregazione a un corpo. […] Un'appartenenza sociale fonda una «competenza» linguistica. […] In principio, il discorso cristiano si sostiene così da

[16] Ibidem, p. 12-13.

[17] Ivi, p. 36.

> una relazione a un gruppo: tradizionalmente, il *logos*, o discorso, è autorizzato da un'*ekklesia*, o comunità».[18] Se questo è l'assunto da cui parte, sorge allora il problema attuale, il corpo dell'istituzione è in crisi nella rappresentazione monolitica che ha di sé: «Ma cosa diviene questo linguaggio quando si dissemina il corpo sul quale esso si articola?»[19].

Certeau ipotizza l'appartenenza al corpo istituzionale come una via per riconoscersi cristiani. Una via tradizionale, in qualità di variante cristiana. Essa consiste nell'effetto delle restrizioni, dei divieti e delle aggiunte derivanti dall'autorità ecclesiastica e dalla meditazione delle Scritture. L'etica cristiana viene così caratterizzata dai limiti e dall'abbondanza, e da un lavoro sul limite rappresentato da un insieme di arresti e di sconfinamenti nei confronti delle strutture definite dalla società. Esempi di questi arresti sono i precetti come il riposo domenicale, tolleranza verso la contraccezione ma rifiuto dell'aborto, pluralismo politico ma divieto di adesione al comunismo, esempi di eccessi sono invece le militanze cristiane in ambito professionale, i movimenti verso altri ambienti sociali diversi dai propri ecc.[20]

Certeau tiene a rilevare come questa duplice dimensione etica di limiti e eccessi non sia pacifica negli ambienti cristiani. Ma ecco che anche qui la riflessione critica di Certeau compie un altro passo. Infatti anche sul binomio «ambiente cristiano» non c'è accordo sicuro. Cos'è un «ambiente cristiano»? Chi lo decide? La statistica? La dottrina? La gerarchia? Il passato e quindi la tradizione? Chi allora farà la scelta o autorizzerà le innovazioni e in nome di quali criteri? La risposta di Certeau rinvia al corpo di cui aveva fatto cenno all'inizio del saggio: l'intervento cristiano è fondamentalmente caratterizzato da un *corpus* che illustra due aspetti formali dell'intervento stesso: a) il suo giocare sui limiti di un dato che riceve dalla società - aspetto che indica il *modo* d'agire; b) una storia efficace (qui Certeau si rifa al termine tedesco *Wirkgeschichte*) del Vangelo – aspetto che indica invece la necessità dell'agire cristiano[21].

---

[18] CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op.cit, p. 265-266.

[19] Ivi, p. 266.

[20] Cfr. CERTEAU – DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, pp. 84-85.

[21] Cfr. ivi, p. 86.

La società civile ha rimpiazzato la Chiesa nella definizione dei compiti della stessa società ed essa può agire solo ai margini con un'azione di correzione o superamento. Ciò che sopravvive allo sfrondamento del corpo invece è un rapporto formale tra un superamento e una decisione possibile ai credenti nella misura in cui la Chiesa esce dall'effettività[22]. Il credere diventa una pratica della differenza: «Il credere sta dunque tra la riconoscenza di un'alterità e la fissazione di un contratto. Scompare se uno dei due termini si flette. Non c'è più credere là dove la differenza è cancellata da una procedura che uguaglierebbe i partner e gli darebbe una mutua padronanza del contratto; non ci sarebbe più là dove la differenza esorbita da una rottura del patto. L'oscillazione tra questi poli permetterebbe già, nel campo delle credenze, una prima classificazione che potrebbe andare, per esempio, dalla fedeltà (che privilegia l'alleanza) fino alla fede (che insiste sulla differenza)». [23]

Nonostante i toni forti nei riguardi nella crisi istituzionale (per questa ragione Certeau avrà sempre problemi con le autorità ecclesiastiche anche se non romperà mai i rapporti con esse), la questione fondamentale che preme a Certeau non è nemmeno il rapporto più o meno critico e contestatore con una istituzione voltasi ormai alla pratica amministrativa concretizzatasi alla produzione di discorsi ufficiali: «La questione è più seria: come si eserciterà e si formulerà un'esperienza comunitaria della fede? Come si situerà in rapporto al corpo di segni e di testi che le indicano una singolarità cristiana? Come si articolerà essa sulle pratiche e le organizzazioni sociali? Insomma cosa vuol dire essere cristiani nella nostra società?».[24] Gli interrogativi che sembrano dirigere verso istanze di carattere strettamente religioso in realtà conducono Certeau verso riflessioni di carattere esistenziale miranti a chiedersi, in sostanza, qual è il senso della vita di fede nella presente società.

---

[22] Cfr. ivi, pp. 86-87.

[23] M. DE CERTEAU, *Croire: une pratique de la différence*, «Documents de Travail et pré-publications», 106 (1981), p. 1-2.

[24] CERTEAU – DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, op. cit., p. 37.

Cosa vede Certeau alla base dell'esperienza cristiana di fede per pensarla possibile nel mondo contemporaneo? Il rapporto con l'altro è questo centro di cui vive l'esperienza di fede oltre le crisi e le ascese della storia. [25]

La centralità rapporto con l'altro viene desunto prima di tutto a partire dal contesto dottrinale. Dio in qualità di creatore già si presenta come altro, separato, assoluto. La religione cristiana – ma qui potremmo allargare il discorso all'intera tradizione monoteista, allargamento che Certeau non esplicita ma che è ben presente se consideriamo il suo interesse per la mistica ebraica[26] – si definisce come rapporto ad altro in virtù di una rottura fondatrice che pone nello stesso tempo l'inaccessibilità e la necessità di questo Altro creatore. Così la fede, la speranza e la carità, cifre della condotta cristiana, si modulano sull'esperienza dell'altro.[27] Anche ne *L'Étranger* il discorso sull'esperienza cristiana muove in questa direzione. Nel primo capitolo, dove viene presentato in sintesi l'intreccio dei problemi che l'opera vuole affrontare, Certeau afferma che è nel movimento essenziale della fede cristiana orientare la ricerca di Dio, in quei luoghi, in cui Dio non è evidente, in cui ancora è invisibile e misconosciuto: «La fede è posta incessantemente di fronte alla necessità di riconoscere Dio come differente, vale a dire presente nelle regioni (culturali, sociali, intellettuali) in cui lo si credeva assente».[28]

L'assenza è uno dei concetti chiave del pensiero certeauiano, dalla riflessione storiografica allo studio sulla mistica moderna. Anche Ahearne riconosce la sua centralità quando in riferimento alla concezione che Certeau ha dell'attività storiografica di cui tratteremo nel prossimo capitolo esordisce con questa affermazione: «Certeau concepisce la sua storiografia come una cura per l'assenza».[29] Questo testo, come vedremo qui di seguito, riguarda sia la dimensione religiosa, sia la dimensione sociale (il mutismo e l'incomunicabilità

[25] Cfr. ivi, p. 37.

[26] Cfr. M. DE CERTEAU, *Le judaïsme dans le monde chrétien*, «Recherches de science religieuse», 76/2 (1988), pp. 232-235.

[27] CERTEAU-DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, op. cit., p. 38. Vedi § 3 del presente capitolo.

[28] CERTEAU, *Mai senza l'altro*, op. cit., pp. 16-17.

[29] AHEARNE, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, op. cit, p. 9.

di chi non condivide la propria tradizione[30]), ossia complessivamente la relazione con l'alterità: essere estraneo vuol dire non essere mai veramente conosciuto e di conseguenza, assente.[31]

Parlando a proposito del movimento missionario Certeau formula quella che sarà l'articolazione fondamentale della relazione con l'alterità (qui è riferita a Dio ma essa è identica per gli altri): «Questo [il movimento missionario] non ha essenzialmente lo scopo di "conquistare", ma di riconoscere Dio là dove, finora, non era percepito. [...] Traduce, geograficamente e socialmente, la certezza che Dio è l'incomprensibile senza il quale, tuttavia, è impossibile essere cristiani e uomini. Una solidarietà della fede lega a questo sconosciuto».[32]

Ma è nei capitoli appena successivi al primo che emerge in modo ripetuto la necessità di *reinterpretare la storia* per incontrare l'altro. Non avremo qui né lo spazio né l'intenzione di esporre nei particolari il pensiero di Certeau sul rapporto tra fede e storia. Intendiamo tuttavia rilevarne lo stretto legame per arrivare alla soglia di un'analisi di tale rapporto nell'ambito della persona, tema che affronteremo nell'ultimo paragrafo.

Dando una prima scorsa ai titoli dei paragrafi de *L'Étranger* già si scorge una continuità: «La tradizione del nuovo», «L'invenzione della tradizione», «L'alba di un nuovo giorno», «Rifare la storia», «Tra il passato e l'avvenire», «Un nuovo cominciamento», «Una teologia della storia rivoluzionaria». Nel corso di questi capitoli Certeau intende ribadire in modi diversi la necessità di un confronto vivo con la tradizione che sia rivisitata alla luce dei problemi attuali del presente. Le scienze umane attestano che la novità suppone un processo di reimpiego, che ogni rottura implica una continuità nascosta come allo stesso modo il passato sopravvive nel presente. La dialettica del progresso è uno degli

---

[30] Cfr. CERTEAU, *L'Étranger uo l'union de la différence*, op. cit., p. 66-69.

[31] Il rapporto tra assenza ed estraneità verrà articolato nel prossimo capitolo dove si tratterà della concezione della storia.

[32] CERTEAU, *Mai senza l'altro*, op. cit, p. 12. La traduzione dell'ultima frase non rende bene il testo originale : «Une solidarité de la foi lie à l'*inconnu* qui est toujours le *méconnu*» (*L'Étranger ou l'union dans la différence*, op. cit., p. 16).

aspetti più significativi di questa riflessione: «Riapprendere il passato inventando il presente, questo è ancora l'itinerario caratteristico del pensiero moderno»[33]: così si esprime Certeau parlando dell'esperienza pedagogica nella quale l'educatore si fa carico nel suo lavoro di testimoniare. Anche il missionario si trova in una situazione analoga di contatto con una nuova cultura che non è solo un luogo ma soprattutto una storia: «La rivoluzione cristiana si traduce dunque, qui come tante altre volte, per mezzo di una valorizzazione nuova di tutto ciò che, nel presente, si riferisce a un passato»[34]. La fede stessa per Certeau chiede di reinventare il proprio passato, di rifare la storia. L'obbligato e necessario riferimento al passato, la rivisitazione della storia per interpretare le esigenze attuali del presente rimane uno dei tratti tipici che il pensiero di Certeau condivide con il pensiero moderno.

Nel capitolo quinto riguardante il rapporto tra cristianesimo e rivoluzione il discorso si articola ulteriormente. Nella modernità la rivoluzione e la storia nascono insieme a partire da una relazione con il passato tesa alla creazione di un nuovo mondo.

La storia in quanto rottura con il passato diventa punto di partenza per una nuova prospettiva sul passato stesso, alterità rispetto al presente. La rivoluzione significa un nuovo cominciamento. Per la sua analisi sulla centralità del concetto di Rivoluzione in epoca moderna Certeau fa riferimento all'opera della Arendt: «Nel suo *Essai sur la révolution*[35], Hannah Arendt ha appena ricordato fortemente a che punto gli avvenimenti rivoluzionari hanno organizzato la mentalità moderna. Appare un asse di significazione. Se si preferisce, è una struttura della coscienza, di cui la specificità definisce il fondo sul quale si distaccano i pensieri e si organizzano le dottrine rivoluzionarie».[36] Egli analizza il concetto di rivoluzione mettendo in luce il suo primo, antico significato di un moto regolare, di «ritorno» al punto di partenza opposto per

---

[33] CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, op. cit., p. 53.

[34] Ivi, p. 86.

[35] In italiano H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, trad. it. M. MAGRINI, Edizioni di Comunità, Torino 1999.

[36] CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, op. cit., p. 105.

certi versi al significato più recente di un cambiamento violento. I primi usi politici del termini rispecchiano il primo significato di ritorno all'originale, di «restaurazione» come auspicava Rousseau in riferimento proprio alla rivoluzione. Con la Rivoluzione americana e francese il significato cambia: «Da ritorno al cominciamento, la rivoluzione diventa essa stessa un "nuovo cominciamento"»[37]. Dalle rivoluzioni moderne nascono così delle nazioni e delle culture. Per Certeau non si tratta solo di un tempo diverso che inizia ma un'esperienza nuova e una nuova concezione del tempo stesso. Alla continuità che rinvia al primato della tradizione succederebbero delle rotture, che creerebbero nelle diverse culture che hanno vissuto la rivoluzione (Certeau cita i casi più famosi, URSS, Cina, Algeria, Vietnam, Cuba) dei passati e delle storiografie proprie.

La nuova interpretazione che il momento della rivoluzione permette di avere sul passato è resa possibile da questo atto di rottura storica che trasforma la tradizione in un passato.[38] Questa dinamica appare in modo molto chiaro nei riguardi di una tradizione che riguarda Certeau da vicino, quella della Compagnia di Gesù: «La tradizione non può che essere morta se essa resta intatta, un'invenzione non la compromette rendendogli la vita, se essa non è cambiata da un atto che la ricrea […]. La rottura, coraggio di esistere, si esprime in una duplice relazione: non solo in seno di una stessa epoca, ma nel rapporto che essa intrattiene con le precedenti. Giocando nei due sensi, dal lato del passato e dal lato del presente, la differenza non cessa di essere l'elemento del rinnovamento e di suscitare il linguaggio dello spirito nella creazione di forme imprevedibile e reciproche. E questo linguaggio non è quello che noi troviamo già alle origini?».[39]

---

[37] Ivi, 107.

[38] Vedremo che l'attività storiografica si fonda su un atto analogo rispetto alla storia passata di cui deve scrivere.

[39] CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., 82.

Egli ammettte la determinazione storica del cristianesimo. Da questa deduce l'assenza di universalità del cristianesimo stesso.[40] La negazione dell'onnicomprensività si chiarisce bene con un esempio:

> «Chi dice per esempio: "Per me, essere cristiano, significa lottare per la giustizia", prende una posizione coraggiosa e militante, ma abusiva. Egli non ha bisogno di essere cristiano per difendere la giustizia, fortunatamente per essa, e ci sono stati innumerevoli cristiani che non si sono dati del cristianesimo quella definizione. C'è stato bisogno dell'epoca moderna, la Rivoluzione, le grandi lotte del XIX° secolo perché la giustizia sociale diventasse una categoria essenziale della coscienza umana. Il credente che dichiara: "Essere cristiano è lottare per la giustizia", dice semplicemente che egli vive nel XX° secolo e che rifiuta di lasciarsi rinchiudere nei modelli oggi miniaturizzati di un cristianesimo liturgico o apologetico. Ma egli attribuisce indebitamente del cristianesimo la cura della giustizia, cioè una conquista della storia generale. Vi scopro, surrettizio, involontario, un riflesso costruito da una concezione del cristianesimo che gli accredita il potere di assumere tutta la storia e di manifestarne la verità. Occorrerebbe, perché sia credibile, che il cristianesimo possa ricapitolare tutto il lavoro degli uomini di buona volontà. Questa pretesa all'universale non è accettabile».[41]

La realtà della storia è compresa ancora come l'alterità rispetto alla quale il cristianesimo è scoperto come particolarità, singolarità che nel movimento della storia vive un processo di alterazione. Il cristiano conoscerebbe quindi e modellerebbe di conseguenza la sua identità religiosa proprio attraverso il confronto con la storia. Certeau fa ancora riferimento alle scienze umane per confermare la posizione di Domenach circa la valorizzazione del passato per lo svolgimento del presente e il carattere ideologico di ogni spontaneismo che trascura la tradizione.[42] L'interpretazione storica oltre a permettere la comprensione della particolarità di una situazione ci aiuta a modificarla.[43] Opera una fabbricazione per la quale operiamo lo scarto stesso tra presente e passato: «Un'identità anteriore alle nostre scelte diventa così uno dei luoghi

---

[40] Cfr. CERTEAU – DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, op. cit., pp. 42-50.

[41] Ivi, pp. 43-44.

[42] Ibidem, p. 44.

[43] Ivi, p. 45.

dove si effettua lo scarto di una pratica attuale, dove si marcano dunque il rischio, il lavoro e l'originalità di una differenza».[44] Questo lavoro di confronto con la storia evidenzia *incompatibilità*, *possibilità* e *limiti storici*:

> «Prima di tutto fornisce dei criteri sotto forma di *incompatibilità*. Non designa ciò che, positivamente, bisogna intraprendere, poiché quello dipende da situazioni e da decisioni presenti, ma relativamente alle iniziative che prendiamo, fa apparire delle soglie al di là delle quali la nostra azione contraddirebbe i più certi testimoni della fede e cesserebbe di essere cristiana. Questa delucidazione negativa si riferisce a una "resistenza" della tradizione evangelica. Non si sostituisce alla creatività: la controlla. […] D'altra parte questo lavoro svela delle *possibilità*. Riprese a titolo di nostre situazioni, le forme diverse della tradizione permettono di scoprire, all'interno dell'attualità, delle esigenze o delle aperture che la sola analisi del presente non percepirebbe. All'inverso, questa attualità fa parlare altrimenti le opere del passato, opere inerti tanto che delle voci viventi non ne tirano delle risonanze nuove. Paradossalmente, la tradizione si offre dunque come un campo di possibili. Infine questo lavoro obbliga a riconoscere dei limiti storici, dunque delle impossibilità. Per esempio il cristianesimo appare intrinsecamente legato all'elaborazione della civilizzazione occidentale. Si non si restringe l'analisi alle distinzioni tra istituzioni clericali e istituzioni secolari, si deve dire che il linguaggio occidentale è stato e rimane determinato dalla cultura cristiana, e che l'esperienza cristiana si designa forzatamente con delle categorie occidentali. Sono indissolubilmente sposati, inestricabilmente mescolati. Non ci si libera di uno che abbandonando l'altro. Anche per i cristiani non occidentali, il loro pensiero e i loro segni restano occidentali, fino al giorno, forse, in cui riconoscendosi estranei a questa tradizione artificialmente sdoppiata, essi la rigettino per continuare senza di essa il loro itinerario spirituale proprio».[45]

La specificità del cristianesimo nella società per Certeau implica la sua particolarità e la lezione di questa necessità è ricevuta dunque dalla storia: «La storia ci insegna questo "limite alla nostra pretesa", come voi dicevate così giustamente [riferendosi a Domenach]».[46]

---

[44] Ibidem, p. 45.

[45] Ivi, p. 45-46.

[46] Ivi, p. 47.

3. Cristianesimo e intellettualità

Un altro rapporto analizzato da Certeau con cui l'esperienza cristiana deve misurarsi è l'intellettualità. Il problema concerne il contesto culturale attuale segnato dalla secolarizzazione. Ci sembra che Mantuano dia il taglio esatto alla questione certeauiana quando parla della pratica teologica (per Certeau la teologia come la storia sono entrambe "pratiche"): «È a questo punto che de Certeau fa i conti con la secolarizzazione: essa costituisce la nuova "situazione epistemologica" all'interno della quale occorre ripensare le scienze umane, dunque anche la storia e la teologia. Secolarizzazione non vuol indicare la difficoltà di preservare o semplicemente pensare l'oggetto religioso nella modernità».[47] Mantuano indica come in Certeau «c'est le pensable qui est "secularisé"»[48] per cui il reale come oggetto di conoscenza è diventato problematico e non solo la religione.

Cosa intende Certeau con l'espressione «situazione epistemologica»? Rendere pensabile il cristianesimo alla cultura di oggi significa innanzitutto renderlo trattabile dalle procedure scientifiche attuali e qui il Nostro fa riferimento all'interesse vivo per le scienze umane (termine plurale con cui si indica quel complesso di discipline connesse alle questioni antropologiche come per esempio la psicologia, la psicanalisi, la storia, la sociologia ecc.) e al loro approccio al fatto religioso in quanto tale. Queste scienze dimostrano un loro modo di trattare il fatto religioso: «La relazione determinante non è dunque quella dell'enunciato religioso con la «verità» che gli assegna una credenza, ma la relazione di questo enunciato, preso come sintomo, con la costruzione sociale, storica o psicologica, in cui lo inscrive un deciframento di connessioni

---

[47] L. MANTUANO, *Pensare l'assenza. Storia, mistica e politica in Michel de Certeau*, «Asprenas», 45 (1998), p. 352.

[48] La citazione come indica Mantuano stesso, è presa da CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 196.

tra fenomeni apparentemente eterogenei».[49] Il problema che questa nuova prospettiva fa sorgere è l'equivocità a cui va soggetto il segno religioso. Esso porta un certo contenuto di carattere religioso ma ciò che interessa non è più questo quanto le condizioni della sua produzione, la dinamica organizzatrice del sistema sociale che esso nasconde: «Lo psicanalista, allo stesso modo del sociologo o dello storico, è colui che non si lascia prendere dall'illusione delle rappresentazioni e che vi sa scoprire un altro significato diverso dal senso immediatamente affermato».[50] Nel nuovo contesto epistemologico a cui Certeau fa riferimento la verità religiosa che avrebbe la pretesa di dire il senso e la verità sulla società diventa un meccanismo, un modello storico-sociale della società stessa. La conseguenza di questo spostamento sta nell'indeterminazione in cui si viene a trovare il dato religioso:

> «Tra le conseguenze di questi progressi scientifici, occorre prima di tutto sottolineare che la differenza tra i fenomeni religiosi e gli altri cessa progressivamente di essere reperibile […] Certo, non si può negare che ci siano oggettivamente delle istituzioni, delle letterature o delle manifestazioni religiose – che in definitiva ci sia "*del* religioso" - ma è impossibile definirne veramente i criteri. […] Se l'oggetto "religioso" perde la sua specificità propria e si trova ridistribuito secondo le formalità distinte della prassi sociologica, economica o psicanalitica, è che, in una società che ha cessato di essere religiosa, le scienze non possono più esserlo. […] Oggi, i lavori che si caratterizzano per un *oggetto* religioso – la sociologia religiosa, la psicologia religiosa, la storia religiosa, ecc – sono incapaci di precisare in cosa e come esse potrebbero esser definite dal qualificativo che è loro accollato. […] L'aggettivo "religioso" diventa un enigma»[51].

Se l'oggetto del sapere è indeterminato, anche il sapere stesso, in tal caso le scienze religiose, diventano evanescenti. Questa indeterminazione si ritrova anche nel cristianesimo in riferimento all'indecisione dei criteri che ci permettono di individuare dei gesti che possano essere definiti "cristiani".

Le scienze umane sono dunque incapaci di stabilire il loro oggetto.

---

[49] CERTEAU, *Faiblesse de croire*, op. cit., p. 195.

[50] Ivi, p. 196.

[51] Ivi, pp. 197-98.

Certeau lo rileverà già a partire da un studio su uno storico della religiosità, Henri Bremond, del quale commenta l'opera mettendo in evidenza nel campo storico ciò che estende ora al campo scientifico in generale:

> «C'è una questione e una risposta che rilegano ugualmente Bremond al suo tempo e a ciò di cui tratta. La questione gli è posta da una prova spirituale che ritiene da lungo tempo l'attenzione del medico e dello storico: l'inadeguazione tra le conoscenze religiose e il reale assente della fede. La risposta tende a ricostituire una dottrina che rende conto del "vissuto", e più ancora a elaborare una filosofia del silenzio a partire dall'inquietudine religiosa. A questo riguardo, la *Metafisica dei Santi* costituisce un'interpretazione dell'esperienza religiosa moderna – se tuttavia si mantiene l'ambiguità di un termine che può designare come "moderna", ma a dei titoli diversi, il XVII o il XX secolo. Essa compie una metamorfosi di una letteratura della presenza in un'interrogazione sull'assenza».[52]

Ma la situazione epistemologica sopra descritta non riguarda solo il fatto religioso. Come già accennavamo all'inizio del paragrafo, l'intero reale diventa un oggetto assente, non coglibile dalle scienze i cui metodi di indagine si fondano su una delimitazione dell'oggetto studiato. Il fatto religioso diventa allora l'indice della nuova situazione epistemologica:

> «Da questo punto di vista, la difficoltà di "pensare" i fatti religiosi in termini di scienze umane non proviene solo dalle critiche locali che risultano da un esame sociologico o psicanalitico, ma, più fondamentalmente, da una nuova situazione *epistemologica*. Un nuovo statuto del "comprendere" si edifica sulla coerenza tra le procedure dell'analisi, i postulati che esse implicano e gli oggetti che esse determinano. Esso fa del "religioso" un materiale, e non più un "oggetto scientifico", ancora meno la determinazione delle pratiche. Esso dona la sua vera portata a ciò che si è chiamato la secolarizzazione. È il pensabile stesso che è "secolarizzato"».[53]

Il reale si perde all'interno di queste pratiche interpretative operate dalle scienze con la difficoltà aperta di rendere possibile un meta-discorso che realizzi l'unità perduta a cui nemmeno la teologia può dare risposta adeguata. Infatti, le proposizioni teologiche, per Certeau sono al di là dei criteri di verità, e

---

[52] M. DE CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, Mame, s.l. 1973, p. 76.

[53] CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 199.

per questa ragione insignificanti. L'oggetto reale è reso dunque assente, viene supposto, mancante a causa della inevitabile delimitazione operata dalle scienze.

Certeau vuole mettere in luce le condizioni di possibilità delle scienze umane. Questa relazione delle scienze con i propri presupposti epistemologici – presupposti di carattere storico – indicano tra l'altro un non-detto sul quale fondano il proprio statuto. Il presupposto è il rapporto con la prassi storica. Questo rapporto mette in gioco l'universalità pretesa dal discorso scientifico con la particolarità delle determinazioni storiche. Il problema fondamentale che preme a Certeau nel suo questionare sulle scienze umane è la fatticità della ragione, ciò in cui consiste la relazione tra universalità e particolarità. I sistemi epistemologici rinviano a degli eventi che la storiografia può descrivere ma non spiegare, che restano condizioni della ragione senza poter esser loro oggetto. Fatti estranei alla ragione ma implicati con essa. Certeau fa riferimento a pratiche che caratterizzano ogni attività scientifica, in special modo alla partecipazione alla vita socioculturale degli stessi scienziati.

La scienza è indissociabile dunque da ciò che è altro da lei, un'alterità presente nella figura dell'assenza. Così lo svolgimento dell'attività scientifica si fonda su ciò che suppone senza affermare: «Ogni innovazione culturale o scientifica implica questo rapporto – enigmatico ma ineliminabile – tra una situazione (o una "scelta") e una ragione (che la "verifica"). Ogni scienza si riferisce a un movimento storico»[54] La ricerca di Certeau è in continuità con quanto già abbozzava ne *L'Étranger*.

C'è dunque, a livello epistemologico, una relazione necessaria tra il pensabile e l'impensato, cioè il non-detto. Uno implica l'altro:

> «Questa relazione delle scienze con dei presupposti storici – o con delle "condizioni di possibilità"- è uno degli oggetti che si fissa l'epistemologia contemporanea. Nei discorsi ben fissati, un'analisi riesuma oggi il gesto di differenziazione grazie al quale si sono definiti distinguendosi reciprocamente. Essa va più oltre, rinviata come è ai condizionamenti socioculturali implicati da delle organizzazioni o delle disorganizzazioni. Essa indica così un *non-detto*, fondo sul quale

[54] Ivi, p. 208.

> delle ricerche e delle concezioni scientifiche si distaccano dandosi il loro statuto proprio. I saperi sembrano dunque relativi a ciò che non dicono: a delle mutazioni globali, a delle coalescenze mentali impreviste, a degli incontri anche, a delle fratture o a delle irruzioni. Senza dubbio occorre riconoscere là, da una parte, il rapporto di una ragione a un volere – un volere senza nome proprio, e investito nei silenziosi movimenti anonimi di una società – e d'altra parte la relazione paradossale che l'universale di un rigore scientifico intrattiene con la particolarità di congiunture storiche – ma delle congiunture che non si possono ricondurre alla descrizione che ne fa un'analisi socioculturale. A fondamento delle scienze umane, c'è un'articolazione con ciò che esse tacciono».[55]

Questo rapporto riguardante la struttura delle scienze coinvolge anche una realtà come il cristianesimo per il quale la fede dei credenti si riferisce a una storia che è la condizione di possibilità di ogni suo discorso. A questo punto Certeau può analizzare il cristianesimo nella prospettiva della struttura dell'esperienza cristiana. Vedere come essa "funziona". Certeau parte dalla relazione tra pensabile e impensato che ha sopra esposto a proposito delle scienze:

> «Ad ogni modo, esiste una relazione necessaria tra lo statuto di "vero" nella scienza […] e il carattere impensabile di ciò che non gli è conforme […]. Questo rapporto è duplice. Da una parte, esso combina il pensabile con ciò che esso implica d'*altro* rispetto a sé stesso; d'altra parte, esso pone come *impensabile* – "diverso" dunque, e non solo contrario – questa alterità *impossibile da eliminare*. Potrebbe essere stabilita una geografia delle ricerche filosofiche o logiche contemporanee secondo la maniera in cui esse rendono conto di questo rapporto tra il "pensabile" e "l'impensato" che suppone, o tra "il medesimo" e "l'altro". Il problema riguarda la psicanalisi, l'etnologia, la sociologia, e su dei modi diversi, ciascuna delle scienze. Riguarda ugualmente il cristianesimo, una volta che si smette di considerarlo come una serie di enunciati e di rappresentazioni introducente delle *realtà* "profonde" nel linguaggio, o come la somma delle conseguenze da trarre da qualche "verità" *ricevuta*. Nella misura in cui la fede dei credenti si riferisce a una

[55] Ivi, p. 203.

> *storia* presente e passata che postula ovunque il suo *discorso*, essa si inscrive nel contesto di un'interrogazione generale».[56]

Quello che ora, qui, è opportuno rilevare a proposito della pensabilità del cristianesimo riguarda il tipo di relazione che si instaura tra l'evento che caratterizza ogni operazione cristiana – ossia Gesù Cristo - e il cristianesimo stesso, ossia l'itinerario storico che è scaturito dall'evento. Ogni figura sorta in questo itinerario è caratterizzata dal doppio segno della fedeltà e della differenza in rapporto all'evento primo. Questa duplice segnatura mette in gioco la nozione di "permettere" nel senso di "rendere possibile". Qui non è più una questione di prassi scientifica ma di una relazione esistenziale *praticata* per cui tutte le elaborazioni cristiane sono legate a questo evento primo che è presupposto e le permette: «Certo, essa [l'esplicitazione oggettiva della relazione tra l'evento Cristo e le pratiche cristiane] lascia ogni volta la *traccia oggettiva* di una "fedeltà".

Ma questa fedeltà stessa non è di un ordine oggettivo. Essa è legata *all'assenza dell'oggetto* o del "particolare" che l'instaura. Essa ha d'altronde il suo primo enunciato (*dopo* la scomparsa di Gesù) con la scrittura che pone come sua condizione stessa la morte per la quale il "figlio dell'uomo" *si cancella* per rendere una testimonianza fedele al Padre che l'autorizza e per "dare luogo" alla comunità fedele che egli rende possibile».[57]

Il cristianesimo non è dunque da intendere solo come oggetto di studio ma soprattutto come *manière de faire*, uno stile, un modo di agire. Un modo di agire che ha la sua condizione di realizzazione nella «conversione»,[58] vale a dire un cambio di posizione. Da una conversione la possibilità di produrre un'opera e un *lògos* della fede: lungi dall'essere un mascherato indirizzo a un dogmatismo velato questo movimento si esplicita nel sospetto e nell'interrogazione. Questi atteggiamenti di fondo che Certeau assume per la propria indagine sono da lui utilizzati per distinguere un'analisi qualificata come

---

[56] Ivi, pp. 209-10

[57] Ivi, p. 213.

[58] CERTEAU – DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, op. cit., p. 80.

evangelica dalla fondazione di una verità di carattere religioso.[59] Egli pone una distinzione tra intellettualità e parola e afferma che il cristianesimo si inserisce nel linguaggio e dà la sua preferenza alla seconda rispetto alla prima. Cosa significa questa distinzione e questa preferenza?

Certeau afferma che questa opzione ha lasciato zone intere dell'esperienza umana da parte dei cristiani e sono state in tal modo trascurate le pratiche religiose e il silenzio, le prime considerate come limite del sapere e il secondo come limite del linguaggio: «Occorre restaurare, al di dentro e al di fuori dell'esperienza cristiana, il duplice limite del sapere o del linguaggio che hanno sempre costituito da una parte le pratiche e d'altra parte il silenzio».[60] Qui Certeau traccia brevemente un discorso riguardo al significato che le pratiche religiose hanno avuto nella storia moderna, ricordando la loro funzione di «rifugio» in un contesto socio-culturale in cui si era ormai innestato un processo di decristianizzazione e di riorientamento delle attività scientifiche, politiche, professionali e sessuali non più ispirate dal sistema delle credenze religiose.

Le pratiche credenti nella società vorrebbero firmare uno stile contraddistinto che in realtà è già di altri. Egli inizia con una considerazione descrittiva: l'intervento dei cristiani nella vita sociale si attua con delle motivazioni (per esempio la militanza e la testimonianza), con una moralizzazione dei comportamenti (sempre a titolo di esempio devozione, generosità, perdono) e con una scelta di compiti privilegiati (Certeau elenca alcuni di questi luoghi d'azione eletti da cristiani socialmente impegnati: l'insegnamento, il giornalismo, l'animazione culturale, l'assistenza sociale e medica). Questi elementi costituiscono uno stile, un "profilo" cristiano tuttavia non specifico, in quanto tali elementi non sono unica prerogativa di coloro che vi si inscrivono come cristiani. Afferma Certeau: «Le stesse intenzioni, gli stessi comportamenti etici e le stesse localizzazioni professionali possono essere il dato di molti altri. Ma questi tratti psicologici si ritrovano frequentemente presso

[59] Cfr. Ivi, pp. 80-81.

[60] Cfr. ivi, p. 47.

i cristiani come il marchio già muto, tuttavia ancora visibile, delle istituzioni che hanno ieri organizzato dei modi di vita e strutturato dei bisogni».[61]

Le pratiche dei credenti non sono solo un elemento di distinzione attraverso cui identificare il cristiano nella società. Le stesse pratiche sono condivise anche da quanti non si indicano col nome "cristiano". Certeau ammette la possibilità di un cristianesimo a suo modo implicito che non contraddice la relazione con il Dio della fede ma, al contrario, la genera:

> «Ci sono oggi innumerevoli pratiche vissute e sostenute da cristiani senza viso cristiano, senza firma, perdute nella folla, le une in attesa di un linguaggio, le altre – le più numerose mi sembra – senza averne bisogno. Questo rivolgimento anonimo del fiume cristiano al di sotto del mare umano è già il rumore di un silenzio dietro i discorsi e le dispute. Genesi o sopravvivenza? Chi oserà pronunciarsi? Come Dio era per Gregorio di Nissa l'oceano che fa tacere l'uomo della riva, io credo che questo lavoro senza parole spegne le nostre parole e ci chiama a lui».[62]

Questa «chiamata» avvertita nel non-detto della società induce a una successione, a un "seguire" (come Certeau traduce il termine *Nachfolge*) e a una conversione. Una combinazione che riporta al Nuovo Testamento e per Certeau essa rappresenta ciò che resiste alla crisi istituzionale:

> «Ciò che sopravvive al crollo progressivo del «corpo» - problema centrale di tutta l'evoluzione presente – è il *rapporto formale tra un superamento e una decisione*. […] Questo "modello" rinvia alla combinazione neotestamentaria tra il "seguire (Gesù)" e la "conversione" – tra la *Nachfolge* e la *metànoia*: il primo termine indica un oltrepassamento, che apre il nome di Gesù, e l'altro, una trasformazione della coscienza e delle condotte, che gli risponde. Un eccesso che nella storia si nomina Gesù chiama una decisione che si iscrive come rinnovante nell'oggettività delle situazioni. La chiamata a seguire e la possibilità di cambiare intrattengono una relazione formale di cui nessuna espressione concreta è la verità. […] Il movimento cristiano organizza un'operazione di cui non abbiamo, compreso nel testo evangelico, che l'effetto o il prodotto, mai il principio. In effetti questo principio è un evento evanescente. Esso è

[61] Ivi, pp. 82-83.

[62] Ivi, p. 48.

> mitico, in un duplice senso: questo evento non ha luogo, se non le scritture[63] che ne sono il racconto; e fa parlare e agire, genera altre "scritture" ancora, pur restando esso stesso inoggettivabile. Questo punto di cominciamento è un punto di fuga».[64]

Certeau concentra allora la sua attenzione sul silenzio quale condizione volta a promuovere la costituzione più ancora che di un nuovo linguaggio, di un nuovo parlare: «Non solo per evitare la folklorizzazione delle parole o perché sulle questioni essenziali il discorso cristiano non saprebbe più dire che banalità, ma per necessità interiore per ritornare a un punto zero del linguaggio, per lasciare il desiderio tastare nelle condizioni previe che renderanno possibili un nuovo impiego differente, un'epurazione dei nostri molteplici lessici».[65]

Per Certeau due elementi dell'organizzazione delle società religiose tradizionali offrivano un mezzo simbolico capace di comunicare la valenza di questo silenzio purificatore del linguaggio: il tempio al centro della città e la parola "Dio" all'interno dei testi. Tempio e "Dio" sono entrambi considerati come principi di svuotamento, il primo in rapporto agli spazi pieni e abitati della città e il secondo in rapporto al linguaggio del testo spirituale in cui crea un punto di fuga: «La relazione che il riempimento delle case intrattiene con lo svuotamento del tempio indica una funzione religiosa. Nel discorso religioso o mistico, la parola "Dio" gioca un ruolo analogo. Esso permette al testo spirituale di cancellare i nomi propri di dei, angeli, eroi o uomini, e tutto ciò che ingombra il discorso devoto. Esso crea un punto di fuga nel linguaggio».[66] Certeau torna alla situazione attuale per constatare e affermare insieme la necessità di tali luoghi di svuotamento [évidement] di cui indica alcuni esempi attivi nella società

---

[63] Per «scritture» è da intendere anche qui «pratiche»: «In un senso molto largo, chiamo "scrittura" il tracciato di un desiderio nel sistema di un linguaggio (professionale, politico, scientifico, ecc., e non solo letterario), e dunque, come si dice in diritto, "l'insinuazione" in un corpo (un corpus di leggi, un corpo sociale, il corpo di una lingua) di un movimento che l'altera» (CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 264). Questo concetto ci riporta alle pratiche silenziose, il «rivolgimento anonimo del fiume cristiano». Vedi nota precedente.

[64] CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., pp. 281-83.

[65] Cfr. CERTEAU –DOMENACH, Le christianisme éclaté, op. cit., pp. 48-49.

[66] Ivi, p. 49.

occidentale contemporanea e negli stessi gruppi interessati all'esperienza cristiana: «Più che mai, mi sembra, nell'universo saturo di segni quale è il nostro, dei luoghi di svuotamento sono necessari. Si moltiplicano d'altronde, nelle campagne, nelle città stesse, con i ritorni alla musica senza parole, ai silenzi del corpo, alle decostruzioni dell'immagine, allo zen, alla preghiera».[67] Ritorna qui, riferito a queste "pratiche", ancora una volta il concetto di rottura per definire tali forme concrete di svuotamento e purificazione del discorso e in ultima istanza del pensiero stesso: «Rotture nell'indefinita ripetizione dei significanti».[68]

Il silenzio su cui tanto Certeau insiste può essere considerato l'altro rispetto al linguaggio e allo stesso tempo quella disposizione, quel luogo che dà spazio a sua volta all'alterità. Esso è elemento determinante del rapporto tra cristianesimo e intellettualità, che dovrebbe permette una nuova «invenzione» di questa relazione. Certeau è attento anche alla reazione psicologica che l'esperienza di stare in questo luogo può dare, reazione negativa di vertigine, di sentirsi semplicemente in un buco: « Ma dal fondo di questo pozzo, risale *un altro silenzio* di pace nel farsi assente, di attenzione all'insospettato che rende possibile un linguaggio più modesto e più comune, più vero anche, più violento di venire da più lontano. Tutti noi attendiamo delle parole nate da questa notte, lucidate e rifatte da questo silenzio».[69]

4. La modalità di una relazione

La pratica del silenzio ci apre una via di accesso alla considerazione del senso, la direzione che il cristianesimo dà, secondo Certeau, alla relazione con l'alterità:

[67] Ivi, p. 49-50.

[68] Ivi, p. 50.

[69] Ivi, p. 50 (corsivo mio).

> «Di certo, per coglierne [del rapporto all'altro] il senso cristiano occorre prendere seriamente in considerazione ciò che ha da sempre sottolineato la riflessione filosofica, antropologica e freudiana: l'altro è pericoloso. Ferisce chi non si difende. Fondamentalmente, è il viso della morte. Così ogni potere e ogni sapere hanno per effetto, se non per motivo, di mutare l'altro in oggetto, di renderne così possibile la possessione o la dominazione, e dunque di proteggere contro la sua minaccia. La morte è ciò che mi arriva insieme all'altro. Per il fatto di essere irriducibilmente altro, sono necessariamente limitato, destinato a morire. Crescendo, il bambino, l'allievo, il vicino, il concorrente, il coniuge alterano e mettono in pericolo ciò che noi siamo».[70]

Certeau vuole distinguere la centralità dell'alterità nella sua interpretazione del cristianesimo da ogni enfasi ingannevole. Non si tratta per lui di fare un discorso apologetico ma un'analisi critica di quella che per lui è l'essenza della fede cristiana in una prospettiva in preminenza storico-antropologica. La negatività evidenziata, che costituisce essenzialmente il rapporto con l'altro, non è elusa dall'esperienza cristiana: «E le esperienze relative alla fede, alla carità e alla speranza – vale a dire Dio, l'altro, il futuro -, che cosa ci annunciano se non l'assoluto, un al di là da noi stessi, dunque una morte: la nostra cancellazione? L'esperienza dell'altro è temibile, analoga a quella del Dio della Bibbia, che non si può incontrare senza morire».[71] La logica che guida la ricerca è quella della chiarificazione del senso dell'oggetto preso in considerazione.

Qual è lo specifico che il cristianesimo porterebbe in questa esperienza dell'altro? «Essa [l'esperienza dell'altro] è segnata dal cristianesimo di una fiducia che attende dall'altro non più solo la morte, ma la vita. Fare spazio all'altro è anche riceverne la grazia di partecipare a una vita che ci oltrepassa e va più lontano di noi».[72] Il riconoscimento del proprio limite, ancora di più, l'accettazione della morte che ne viene dalla presenza dell'altro, il «fare posto» rimanda a un verbo che è centrale nella riflessione certeauiana per spiegare il rapporto di trasformazione del cristianesimo con quella figura somma di alterità

---

[70] Ivi, p. 38-39.

[71] Ibidem, p. 39.

[72] Ibidem, p. 39.

– somma per il complesso di relazioni che include e per il riferimento al dato esistenziale del tempo - della *storia*:

> «In qualunque maniera lo si prenda, il cristianesimo implica una *relazione all'evento* che lo ha instaurato – Gesù Cristo. Presenta una serie di figure sociali, intellettuali e storiche tutte piazzate sotto il doppio segno di una *fedeltà* e di una *differenza* in rapporto a questo evento fondatore. Questo primo aspetto mette in causa una *autorizzazione* [permission]. Singolarmente impoverita da delle riduzioni moralizzatrici, la autorizzazione può ritrovare oggi il suo peso epistemologico e storico. […] La nozione di "autorizzazione" (più chiara nel tedesco *Lassen* che nel francese *permettre*) indica la relazione che collega a un evento fondatore le forme successive e differenti del cristianesimo. In tale contesto, non si tratta più di percezioni estetiche o di prassi scientifiche, ma di una questione che riguarda radicalmente un rapporto dell'esistenza al suo "altro" necessario e irriducibile. Tutte le elaborazioni cristiane rispondenti a tale questione *presuppongono* l'evento Gesù Cristo. Esse hanno innanzitutto per specificità storica l'esser stato in modi diversi, o di essere oggi, *permesse* da questo cominciamento, benché nessuna di esse gli sia identica».[73]

Così l'esperienza dell'altro come nucleo centrale della fede cristiana vive questa duplice dimensione, una dimensione di carattere agonico, un combattimento tra la morte che è causata dall'incontro con l'altro e la vita che tale relazione fa sorgere. Certeau la definisce una «ospitalità ferita e giubilante».[74]

L'altro, - in questo discorso riferito sostanzialmente alle figure evidenziate da Certeau, Dio, gli uomini, il futuro - è considerato in una prospettiva particolare che indica un'estremizzazione: esso è l'*étranger*, l'estraneo – come sembra essere il modo migliore di tradurre il significato che Certeau dà a questa parola – una figura di eccesso che esprime non solo la diversità, evento di un incontro, ma in essa, ancora più a fondo mette in questione l'opportunità, la possibilità di un'autentica relazione. La sua comparsa è della stessa costituzione della società che comporta di per sé la struttura bipolare di un "noi" e di un "altro", di un "dentro" e di un "fuori".

---

[73] CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 211-212.

[74] CERTEAU – DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, op. cit., p. 40.

Dunque, esso è indicato con concetti segnati tutti dal negativo concernente la sua oggettivazione e delimitazione: l'altro, lo straniero o ancora meglio l'estraneo[75], il ladro[76] che viene a derubare, a disappropriare della propria identità. Nel discorso di Certeau è innegabile la preminenza di una teologia negativa che si estende anche ad un'antropologia negativa, in quanto anche gli altri sono percepiti come degli assenti, mai "presi" una volta per tutte.[77] L'origine della religione sorge da una rottura provocata dalla comparsa di un'alterità che è il limite dell'uomo e l'approdo all'esperienza dell'infinito: «Una frattura fondatrice fa della religione una relazione a un'alterità irriducibile, e pone l'inaccessibilità e nello stesso tempo la necessità dell'Altro».[78]

Le virtù fondamentali della vita cristiana, come abbiamo appena visto nel parlare della morte che l'esperienza dell'altro arreca al soggetto, vengono riconsiderate sotto quest'ottica esistenziale. La fede infatti presuppone un affidamento che non ha la garanzia dell'altro, il quale è tuttavia il suo fondamento: esso è ciò senza cui il credente non può vivere e che allo stesso tempo non possiede: «Questa seduzione [la fede] non ha il suo oggetto, perché precisamente è un soggetto altro. Essa dice: «che io non sia separato da te», «tu mi manchi», «non senza di te»; ma essa non sa se possiede quest'altro senza il quale non può essere».[79] Questo rapporto di necessità e di estraneità radicali rappresenta per Certeau la «regola della fede» la cui formula è quella che mette in moto una *modalità di relazione*, ossia l'unione nella differenza:

> «Così veniva chiamato il Nuovo Testamento, che è precisamente, come ci dice un autore medievale, *complexio oppositorum*, "una combinazione di opposti": Paolo resiste a Pietro e non dice la stessa cosa che dice lui; ma non ha neppure la stessa teologia di Giovanni e di Giacomo. La *non-identità* è il modo su cui si

[75] Cfr. CERTEAU, *Mai senza l'altro*, op. cit., pp. 11-19.

[76] Cfr. ivi, p.113 ss.

[77] Sul tema è stato dedicato un saggio di D. BERTRAND, *La théologie negative de Michel de Certeau*, in C. GEFFRÉ (a cura di), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Cerf, Paris 1991, pp. 101-27.

[78] CERTEAU –DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, op. cit, p. 37

[79] Ivi, p. 38.

> elabora la *comunione*. […] Così quest'esperienza religiosa "interna", caratteristica della relazione con Gesù o tra fratelli, porta già in se stessa ciò che definisce il suo rapporto con l'esterno, con altre religioni, con altre culture o con altre generazioni».[80] Questa formula della relazione indica un equilibrio sempre in atto ma mai definitivo, «un equilibrio in movimento, continuamente rotto, in cui l'estraneo occupa il posto iniziale e sorprende ogni volta, con la sua verità, l'attesa che l'ha preceduto».[81]

La carità vive la stessa dinamica relazionale riconoscendo nell'altro una figura di assoluto che dà al credente la possibilità di aprirsi alla verità che viene dall'altro senza mai impadronirsene[82]. Il discorso sulla carità è intrecciato a quello dei conflitti. Il passo citato, preso dal primo capitolo de *L'Étranger* è uno dei più chiari nell'esemplificare la dinamica relazionale dell'unione nella differenza: «La carità opera il medesimo movimento nella rete di tutte le relazioni umane. Essa si compendia, secondo l'evangelo, nell'amore per i nemici. Tensione rivelatrice. Infatti sotto parvenza di amore si è portati a fare *come se* i nemici non esistessero affatto (quando ogni esperienza umana implica dei conflitti), a catturarli con la pania dei buoni sentimenti o a gettare su di essi il velo falsamente generoso di una "compassione" ricuperatrice. Oppure, poiché le divergenze sono irriducibili, il dialogo apparirà impossibile, e allora non resterà che uccidersi a vicenda o ignorarsi. La carità articola questi due poli dell'esperienza: da un lato stabilisce la comunità sulla base delle differenze rispettate, ma riconosciute indispensabili le une alle altre; dall'altro fa dell'amore ciò che non cessa di scoprire e di marcare l'originalità dell'altro o degli altri, così che l'unione e la differenziazione crescano insieme».[83]

La speranza, infine, riguarda il rapporto all'alterità nell'avvenire, mette in moto un cammino sbilanciato in avanti verso l'altro, «questo altro inafferrabile che è il futuro»[84] senza il quale il presente perderebbe di significato.

---

[80] CERTEAU, *Mai senza l'altro*, op. cit., p. 18.

[81] Ivi, p. 19.

[82] Cfr. CERTEAU – DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, op. cit., p. 38.

[83] CERTEAU, *Mai senza l'altro*, op. cit., p. 17.

[84] CERTEAU – DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, op. cit., p. 38.

L'esperienza dell'Infinito è fuggevole e necessaria allo stesso tempo. Dio è concepito come ciò senza cui non si può vivere: il "non-senza" indica la sua essenzialità e la sua radicale differenza allo stesso tempo, la sua necessità e la sua inafferrabilità, ciò che sempre manca ai credenti. Per definire questo rapporto Certeau si serve di un'espressione presa da Heidegger[85] per definire il rapporto tra l'essere e noi: "nicht ohne" "non senza". "Non senza" è la categoria usata per dire l'aspetto più misterioso dell'esperienza spirituale, per dire in definitiva che Dio non può vivere senza di noi. Senza coloro che sono altro da lui. La verità ha significato se ricollegata a ciò che ignoriamo, a ciò che non è, l'Altro. E l'esperienza di Dio ci è necessaria in quanto egli non è noi. E questo rapporto di necessità è vissuto anche nei confronti degli altri. Si tratta allora di attendere dagli altri la verità di ciò che noi stessi testimoniamo. "Non senza" inserisce l'esperienza spirituale in una circolazione indefinita: ogni cosa ha significato «nella misura in cui è inseparabile da ciò che non dice, da ciò che non è o da ciò di cui ancora non dà testimonianza»[86]. Questa categoria vuole indicare la tensione di una relazione con Dio, e con gli uomini. La tesi fondamentale è che l'uomo *non* può vivere *senza* l'altro, senza l'alterità che indica essenzialmente ciò che ignoriamo, che sta al di là di noi stessi. In questa prospettiva viene compresa la relazione della società con il suo altro come momento immediato e la relazione con Dio, a cui si vuole arrivare.[87]

Il *Nicht Ohne* rispecchia la condizione spirituale dell'esistenza umana. Vediamone il senso. Essa, come indica lo stesso Certeau, enuncia la tensione di un rapporto. Non-senza: c'è una negazione di una negazione, dove il "senza" indica un'esclusione e il "non" una impossibilità di tale esclusione. Certeau usa questa categoria sia per parlare del rapporto con Dio come con gli altri: «Nell'itinerario o nell'incoerenza di ogni esperienza personale, ogni istante di verità – esperienza affettiva, chiarificazione intellettuale, incontro con qualcuno – perderebbe la sua significazione, se non fosse relazionato ad altri e in

[85] M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, trad. it. E. MAZZARELLA, Guida Editori, Napoli 1998, pp. 106, 123.

[86] CERTEAU, *Mai senza l'altro*, op. cit., p. 33.

[87] Cfr. ivi, p. 33.

definitiva all'Altro».[88] Così gli altri: «In altre parole, "non senza" designa una circolazione indefinita: ogni momento, ogni testimone, ogni elemento così come ogni gruppo storico riceve un significato nella misura in cui è inseparabile da ciò che non dice, da ciò che non è o da ciò di cui ancora non dà testimonianza. Ma non per questo scompare. Anzi trova senso proprio nella sua *relazione* con ciò che *esso non è* e, fondamentalmente, con Dio».[89] Certeau è in primo luogo intenzionato a rendere intelligibile al lettore il senso dell'esperienza spirituale, quindi del rapporto con l'infinito. Ma in questo percorso la presenza degli altri - che non è di ostacolo ma anzi rappresenta una modalità di relazione che è percepita dall'uomo spirituale come necessaria nella medesima misura in cui essa è sentita come mancante, assente e proprio per questo come oggetto di possibile esclusione.

L'assunzione di questa categoria rappresenta un'evoluzione delle riflessioni esposte ne *L'Étranger* a proposito della reciprocità della relazione che porta al riconoscimento dell'esitenza altrui a partire dall'attestazione dell'assenza dell'altro. Se ogni cosa trova senso in ciò che non è, fondamentalmente l'Infinito, l'Assoluto, Dio è ciò che non è rispetto ad ogni cosa, quindi le cose trovano senso in lui e lui negli uomini.

La riflessione di Certeau, che qui pone al centro la struttura dell'esperienza cristiana, è volta a considerare come essa intende sfuggire a questa legge di esclusione. Il suo è un movimento di superamento continuo che si realizza attraverso il confronto con la tradizione, come dicevamo, e l'accoglienza dell'altro come l'estraneo che opera come fattore di cambiamento. A suscitare tale movimento, dunque, è la stessa dinamica della vita spirituale che «fa esplodere ciò che essa stessa ha formato»[90] in conseguenza della comparsa nell'orizzonte relazionale dell'alterità-estraneità. Questo «éclatement», prodotto nel progredire della storia del cristianesimo come dalla

[88] Ibidem, p. 33.

[89] Ibidem, p. 33-34.

[90] CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, op. cit., p. 37.

sua recezione da parte di altri, sarà un carattere essenziale della fede e del suo rapporto con la storia e il pensiero.[91]

A Certeau non interessa qui concentrarsi sull'aspetto teoretico del negativo gnoseologico da cui è caratterizzata l'alterità quanto invece assumere questo dato per fondare un tipo di relazione fondamentale con l'alterità aperta al riconoscimento dell'esistenza altrui e a una conseguente reciprocità. A proposito della distanza tra noi e gli altri da cui lo stato di assenza relazionale che ne consegue, così si esprime Certeau in uno degli ultimi capitoli: «Confessando la nostra incapacità a coglierli [gli altri], noi già confessiamo, insieme ad essa, la loro esistenza, la nostra (alla quale siamo rinviati) e una reciprocità fondamentale tra loro e noi. Nella misura in cui noi accettiamo di non identificarci con ciò che essi possono attendere da noi, e a non identificarli con le soddisfazioni o con le sicurezze che noi speriamo di trarre da loro, noi scopriamo il senso della povertà che è il fondo di ogni comunicazione. Questa povertà significa in effetti e il desiderio che ci lega agli altri e la differenza che ce ne separa. È la stessa struttura della fede in Dio».[92] Il desiderio della relazione e la differenza percepita tra noi e l'altro sono i due lati di quel medesimo «muro»[93] che è l'assenza essenziale della presenza dell'altro. La «povertà» e il «muro» che caratterizzano le relazioni umane si riferiscono dunque a un desiderio di incontro che sembra non trovare mai realizzazione compiuta: «Là dove noi pensavamo di "tenerli" (nello spazio delle nostre chiese, all'ombra delle nostre dottrine o nel filo delle nostre conversazioni), noi siamo spossessati» ma «questo momento di nostra debolezza o dell'assenza degli altri è un momento della verità».[94] Questa privazione infatti permette, come abbiamo già rilevato, di distinguere gli altri dalle nostre idee e dalle nostre attese e di riconoscere così la differenza. La medesima esperienza è anche

[91] Una dinamica che interessa però anche due teorie con pretese di generalità come il freudismo e il marxismo, Cfr. M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalise entre science et fiction*, a cura di L. GIARD, Galimard, Paris 1987, p. 109. Vedi anche CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 211.

[92] CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, op. cit., p. 144.

[93] Ivi, p. 72.

[94] Ivi, p. 143.

religiosa: «Essa manifesta l'esistenza di qualcuno d'altro attraverso la sua resistenza e la sua astensione».[95]

A conclusione dello stesso capitolo de *L'Etranger* dove parla della povertà essenziale alla relazione, a proposito della comunicazione della fede afferma: «Noi non abbiamo innanzitutto per scopo di apportarvi [nel linguaggio del presente] un bagaglio di idee e di elementi supplementari. Ma, attraverso l'esistenza dell'altro e la sua resistenza, in funzione delle nostre relazioni effettive, il linguaggio della comunicazione non cessa di porci la questione sempre nuova di *una reciprocità che ci chiama a esistere* riconoscendo l'esistenza degli altri.» [96] L'esperienza storica attraverso la quale «le generazioni e le culture sono indefinitivamente rinviate le une alle altre» [97] è uno di quei luoghi indicanti il mistero di questa reciprocità, che per Certeau è il mistero dell'esistenza stessa.

La pratica comunitaria, è la pratica principale, la più importante in cui Certeau riconosce la pratica della fede, dove essa ha luogo sebbene non bisogna pensare che essa sia solo cristiana. Essa può però esser articolata secondo criteri religiosi:

> «Le pratiche più prossime del progetto iniziale sono quelle che riguardano un modo della comunicazione, uno stile di relazioni. Una "maniera di vivere insieme" è in effetti il progetto da cui nascono numerosi piccoli laboratori che provano e correggono oggi dei nuovi modelli sociali. […] Ad ogni modo, essa dà diverse risposte alla questione del rapporto tra il "domestico" e il sociale, ma questa operazione non è più, come tale, "cristiana". Il problema del cristianesimo si sposta dunque verso le pratiche, ma quelle di tutti, anonime, spogliate di regole e di marchi propri. Poiché la comunità non è definita da un'enunciazione cristiana, essa sarà "cristiana" solo se, nel settore "domestico", si producono delle attività qualificabili come cristiane. Il luogo cessa di essere pertinente, importa allora la possibilità di un'*operazione* determinata da dei criteri cristiani».[98]

---

[95] Ibidem, p. 143.

[96] Ivi, p. 150.

[97] Ibidem, p. 150.

[98] CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 277.

Anche l'autorità cristiana non potrà che articolarsi al plurale; per essere credibile ha bisogno della relazione con l'alterità: «Un'irriducibile pluralità di autorità può sola indicare il rapporto che ciascuna tra loro intrattiene con ciò che essa postula come "cristiana". In quanto autorità, né il papa, né la Scrittura, né tale o tal altra tradizione basta; gli altri gli mancano. La sua relazione necessaria ad altri fa e dice la natura della sua relazione all'Altro che l'autorizza. Il plurale è qui manifestazione di senso».[99] Queste affermazioni non devono stupire se consideriamo la formula dell'unione nella differenza, per la differenza riguarda essenzialmente il fatto di trovarsi di fronte a diverse libertà e quindi a diversi "autori" che fanno verità: «Il linguaggio cristiano ha solo (e può avere) *una struttura comunitaria*: sola, la connessione di testimoni, di segni o di ruoli diversi enuncia una "verità" che non può essere ridotta all'unicità da un membro, un discorso o una funzione. Perché questa "verità" non appartiene a nessuno, essa è detta da molti […] *una superficie di luoghi articolati* la designa, piuttosto che una "gerarchia" piramidale generata a partire dalla sua cima».[100]

Il tema del "luogo" da cui poter parlare e agire da credenti è costante nella riflessione certeauiana. Ma questa ricerca ha trovato il suo canale privilegiato nella relazione con l'altro. Come abbiamo visto essa comporta una «reciprocità che chiama a esistere»: alla relazione consegue una chiamata al senso dell'esistenza. La chiamata ci riporta alla relazione formale tra conversione e seguire che abbiamo visto nel paragrafo precedente, essa ne è il principio e «non è conosciuta se non nella risposta che gli è data»[101]. L'esempio che porta è nell'ambito dell'esperienza cristiana in cui Gesù (colui che chiama) è accessibile oggi solo attraverso dei testi che fanno da risposta. L'evento della chiamata, in termini relazionali potremmo dire l'incontro con l'altro, «ci viene da una voce che si è cancellata, per sempre irrecuperabile, svanita nei cambiamenti che gli fanno eco, immersa nella folla dei suoi rispondenti».[102] L'esperienza della chiamata ha un carattere di evento, il quale però è

[99] Ivi, p. 215-16.

[100] Ivi, p. 216.

[101] Ivi, p. 282.

[102] Ivi, p. 282.

evanescente, come irrompe così scompare: «Non ha di proprio, né luogo concreto, né formula astratta. Esso non è più niente, se non, reso possibile da esso stesso, il tracciato di un passaggio […]. Le scritture inizialmente rispondenti si sviluppano esse stesse come una serie "ascoltare-seguire-diventare altro", modulata già in cento modi diversi, ma esse [le scritture] non pongono davanti ad esse un termine stabile».[103]

Certeau arriva così alla figura di Gesù. Egli rappresenta il *sì*, risposta a un chiamante sconosciuto, innominabile. Egli è così anche la figura del convertito eterno del Padre inaccessibile. Come abbiamo già avuto modo di rilevare nel paragrafo precedente, ma lo ribadiamo qui per chiarirlo meglio, secondo il nostro autore abbiamo a che fare con un movimento parabolico di cui conosciamo gli effetti ma non il principio in quanto identificato con un evento evanescente, mitico in due sensi: primo, l'essere senza luogo, secondo, esso fa parlare e agire. E questo movimento secondo Certeau non è compromesso dalla scomparsa dei luoghi ecclesiastici segno della crisi dell'istituzione. Infatti i luoghi ecclesiastici non sono il principio da cui scaturiscono traiettorie credenti, il senso evangelico non è più sociologico che ontologico, suppone il mondo, non lo fa: «Esso "converte" ma non crea né un luogo, né l'essere».[104]

Le condizioni, gli eccessi di questa credenza che lavorano le pratiche sociali comportano una designazione dell'esperienza cristiana che sarà privata, diversamente dalla designazione dei compiti, la quale invece sarà pubblica e privata insieme. Ossia, il senso dell'esistenza nella società civile è rinviato al rischio personale. L'esperienza cristiana non può più fare corpo con essa stessa ma si rinforza la necessità di fare corpo con la storia – Certeau non teme di parlare di tale rapporto in termini di *erotizzazione* della storia: «Non ci sono altri corpi che il corpo del mondo e il corpo mortale. Nell'austerità di lavori oggettivi, si offre la grazia di venire alterato da ciò che accade, in anticipo o di lato, e che va più lontano – come se l'individuo rinasce di essere alterato dal corpo di un altro e fa posto a un'esistenza rischiata, straniera e sua, che egli rende possibile cancellandosi. Nascosta nella sottomissione alle regole di un

[103] Ivi, p. 282.

[104] Cfr. ivi, pp. 283-84.

compito e nella regolarità di esigenza oggettive non scelte, egli può avervi una erotizzazione della storia – una passione alterante e alterata, oserei dire: una furia di amare».[105] L'esperienza della chiamata diventa allora cifra essenziale della pratica cristiana delle relazioni personali: «Essa [l'esistenza] è attenta, in un'operazione, a tutte le "chiamate" alle quali rispondere voltandosi, agli inviti discreti agli eccessi che punteggiano di rischi le normalità e che, senza avere nome proprio né riferimenti corporativi, insinuano ovunque dei modi di trovare perdendosi. Esso è l'analogo di ciò che, da Ruusbroec, i mistici chiamano "vita comune"».[106]

Designata come privata e chiamata a perdersi nella storia, l'esperienza cristiana, credente deve situarsi anche in rapporto a un *corpus* e rileggerlo in quanto l'interpretazione del passato non è garantita da nessuno. E rimane nel medesimo tempo l'impossibilità di identificare la credenza e restaurare un'unità grazie al lavoro di interpretazione.[107] Il cristianesimo ha dunque un legame indissolubile, possiamo dire irresistibile per meglio esprimerne il senso di tensione, con la storia. Il movimento della storia è il movimento della fede, un movimento erotico mosso dunque da un desiderio e da una mancanza che a loro volta caratterizzano l'attesa ossia la categoria esistenziale indicante l'esperienza escatologica, una esperienza che secondo Certeau, rappresenta assieme alla mistica le due correnti fondamentali della spiritualità cristiana. Si ha a che fare con un Estraneo con il quale l'uomo vive una relazione segnata dalla dialettica della presenza-assenza.

La reciprocità di sequela e conversione così descritte produce un atto che fa segno. Ma ecco, ancora una volta, ciò che rende realizzabile questo «far segno» è una rottura in una continuità espressa in un'azione: voltarsi, «se retourner».[108] In rapporto alle identità ricevute e alle stabilità contrattuali interviene una pratica significante, la rottura instauratrice di una relazione che definisce non una fedeltà alla legge ma una fede come conversione verso

[105] Ivi, p. 285.

[106] Ibidem, p. 285.

[107] Cfr. CERTEAU – DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, pp. 92-93.

[108] Ivi, p. 94.

l'altro. Gesù introduce non un nuovo luogo (istituzione o religione) ma un *non-luogo* di una differenza in un sistema di luoghi.

La relazione inscritta da questa rottura è la fede. Credere corrisponde a un disarmo, alla pratica di una separazione, a uno spogliarsi uscendo fuori dall'identità e dalla contrattualità e dipendere dalla voce dell'altro. Pratica della separazione che porta fuori di sè, «feriti dall'estraneo»[109]. L'atto di credere, atto della differenza non può essere situato. Certeau fa riferimento alla tradizione spirituale del cristianesimo la quale « si è particolarmente fissata di rifiutare al credente la possibilità di fermarsi sul «momento» della rottura – una pratica, una partenza, un'opera, un'estasi -, e a disfare ogni identificazione della fede a un luogo».[110]

Possiamo così passare all'altro luogo della ricerca certeauiana, l'attività storiografica, dove ritroveremo motivi e categorie che abbiamo rilevato in questo capitolo applicate al campo della scienza storica, l'unico campo in cui Certeau ha accettato di riconoscersi una competenza professionale.

[109] Ivi, p. 96.

[110] Ivi, p. 97.

CAPITOLO TERZO

La riflessione sulla storia

1. La storia. Un discorso sull'assente

Nel secondo capitolo abbiamo visto come Certeau articola il rapporto tra la storia e la fede, nello specifico la fede cristiana attraverso l'analisi del cristianesimo in rapporto alla società e alla dimensione intellettuale per giungere a una determinata concezione delle relazioni umane. Si ha qui a che fare con un estraneo con il quale l'uomo vive una relazione segnata dalla dialettica della presenza-assenza.[1] Se il cristianesimo vive un movimento di erotizzazione della storia già quest'ultima allo stesso modo è una dimensione che è fortemente caratterizzata dalla stessa forza dell'Eros: «Poiché la storia è erotica, senza per questo cessare di essere una produzione tecnica».[2] Vedremo nel corso di questo capitolo come si articola in Certeau il discorso storico che egli non esita a mettere a confronto anche con il discorso filosofico, un confronto in cui ancora l'alterità fisserà i termini della differenza.

L'esperienza dello storico è segnata essenzialmente dalla relazione con un assente. Un assente particolare e non un'assenza in universale: «Su dei modi in cui l'enumerazione non ha qui né posto né interesse, la storia implica una relazione all'altro in quanto è assente, ma un assente particolare, quello che "è passato", come lo dice la lingua popolare. Qual è dunque lo statuto di questo discorso che si costituisce parlando del suo altro? Come funziona questa eterologia quale è la storia, logos dell'altro?»[3] Eppure la singolarità in cui è indicato l'assente viene inserita nel discorso certeauiano entro un orizzonte di tipo esistenziale e non semplicemente socio-antropologico, come

---

[1] M. AUGÉ, *Présence, absence*, in L. GIARD (a cura di), *Michel de Certeau*, Centre Georges Pompidou, Paris 1987, pp. 81-84.

[2] CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, op. cit., p. 179.

[3] Ivi, p. 173.

può dare a intendere Certeau stesso che pone il problema fondamentale come il rapporto con la società e con la morte: «Cosa fabbrica lo storico, quando "fa della storia"? A cosa lavora? Cosa produce? Interrompendo il suo girovagare erudito nelle sale di Archivi, egli si distacca un momento dallo studio monumentale che lo classificherà tra i suoi pari e, uscito nella via, si domanda: che cos'è questo mestiere? Mi interrogo sull'enigmatica relazione che intrattengo con la società presente e con la morte, tramite la mediazione di attività tecniche».[4]

La riflessione di Certeau ha come orizzonte l'attività, la pratica scientifica di chi fa storia. Paganini, nella *Storia della filosofia*, parla di Certeau in questi termini mettendo in evidenza questo aspetto: « […] Michel de Certeau (1925-1986), il quale movendo proprio dalla pratica di storico delle idee e delle mentalità (in particolare della mentalità religiosa) avrebbe contestato l'intellettualismo aroniano (la pretesa di cogliere l'interpretazione storica solo al livello della «filosofia implicita nel lavoro degli storici»), per puntare invece decisamente l'attenzione sugli *atti storici*, fondatori di senso ed instauratori di scienze». [5] Quando Certeau parla del lavoro presso gli archivi e dello sforzo di interpretazione dei documenti storici ammette il limite invalicabile e pure da lui continuamente frequentato di questa attività:

> «Tuttavia, niente di tutto ciò dà luogo a una ricostituzione. Si è perduto qualcosa, che non tornerà. La storiografia è una maniera contemporanea di praticare il lutto. Si scrive a partire da un'assenza e non produce altro che simulacri, per quanto scientifici. Al posto di una separazione, mette una rappresentazione. Indubbiamente non è sicuro che ne sappiamo più sul presente che sul passato, né che nella comunicazione contemporanea l'equivoco sia minore. Ma, nel presente, conserviamo almeno l'illusione di superare ciò che il passato rende insormontabile. Così lo storico dei mistici, chiamato

[4] M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, trad. it. A. JERONIMIDIS, "Il Pensiero Scientifico" Editore, Roma 1977, p. 60. Da questo momento citeremo il testo de *L'écriture de l'histoire* da questa traduzione.

[5] G. PAGANINI (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. 11° t. 1: *La filosofia della seconda metà del Novecento*, Piccin Nuova Libraria, Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi, Società editrice libraria, Milano 1998, p. 349.

> come loro a dire l'altro, studiandola replica la loro esperienza: un esercizio di assenza definisce insieme l'operazione con la quale egli produce il suo testo e quella che ha costruito il loro. Struttura allo specchio: come Narciso, l'autore storico osserva il suo duplicato, che il contorno di un altro elemento rende inafferrabile. Cerca uno scomparso, che cercava uno scomparso e così via».[6]

Certeau, consapevole del pericolo di confondere i campi epistemologici, un'attenzione che caratterizza il suo pensiero e la sua pratica di storico fiduciosa del contributo che viene a questa disciplina dalle altre scienze, ci tiene a specificare la differenza tra ciò che egli intende come spiritualità e ciò che intende come discorso storico:

> «[…] la storia non cessa di creare attraverso le sue operazioni proprie un'*intelligibilità* del materiale che essa isola e ordina; la spiritualità, nella misura in cui è un'espressione, *riconosce* un'articolazione del linguaggio sull'*impossibile da dire*, ed essa si situa dunque in questa frontiera nella quale "ciò di cui non si può parlare" è ugualmente "ciò di cui non si può non parlare". Ciò che dice lo storico, è la riuscita di una operazione definita dalle regole e i modelli elaborati da una disciplina presente del sapere. Ciò che racconta lo spirituale, è lo scacco di questa operazione, nella misura in cui l'Inaccessibile è la condizione di possibilità del discorso cristiano e in cui il linguaggio di ogni sapere si organizza in una relazione necessaria con «questa potenza che viene ai teologi dello spirito e che ci fa aderire senza parola e senza sapere alle realtà che non si dicono né si sanno».[7] L'operazione di ordine che il discorso storico può mettere in atto nell'intento di rendere intelligibile il passato assente non è possibile col discorso spirituale che pure si dice con modalità sue proprie di cui la fabula si fa espressione peculiare.[8]

L'assente in questione è indicato dall'introduzione in *Fabula mistica*[9] come l'Uno, il Dio della tradizione cristiana ma anche il principio della teologia platonica e neoplatonica a cui Certeau fa riferimento:

---

[6] CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. cit., p. 47.

[7] CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, op. cit. p. 153-54.

[8] Sul linguaggio dei mistici torneremo nel prossimo capitolo.

[9] Ci introduciamo nella trattazione del rapporto con la storia con questi riferimenti a *Fabula mistica* solo perché, rappresentando essa l'ultima grande pubblicazione dell'autore, ne dà la

> «L'Uno non c'è più. "L'hanno portato via", dicono numerosi i canti mistici che, raccontandone la perdita, inaugurano la storia dei suoi ritorni, altrove e altrimenti, ma in registri che sono effetto più che confutazione della sua assenza. Se non è più il vivente, è un «morto» che non lascia pace alla civitas che si costituisce senza di lui. Urge i nostri luoghi. Una teologia del fantasma sarebbe senz'altro in grado di analizzare come esso risorga su una scena diversa da quella dov'è scomparso. Sarebbe la teoria di questo nuovo statuto. Un tempo, il fantasma di Amleto diventava legge del palazzo cui non apparteneva più. Così, l'assente che non è più in cielo e nemmeno sulla terra, abita la regione di una terza estraneità (né l'una, né l'altra). La sua «morte» lo ha collocato in questa zona intermedia. In via approssimativa, è la regione che oggi ci viene designata dagli autori mistici».[10]

L'unico è dunque ciò che viene a mancare, è l'assente di cui Certeau evidenzia le tracce trovate dai mistici e custodite nella letteratura che hanno lasciato. La percezione di questa assenza sentita attraverso lo studio dei documenti antichi è già viva, maturata dieci anni prima, testimoniata al momento della pubblicazione di quella raccolta di articoli che Certeau ha intitolato *L'absent de l'histoire*, dove già nella prefazione afferma:

> «[…] Ma studiare la stregoneria, la mistica o i segreti di ieri (come regioni confinanti) mi ha condotto a mettere in questione il discorso della storia, che si articola su un assente, il passato. Come Robinson Crusoé sul margine della sua isola, davanti al «vestigio di un piede nudo impresso sulla sabbia», lo storico percorre i bordi del suo presente; visita queste spiagge in cui l'altro appare solamente come traccia di ciò che è passato. Egli pone lì la sua attività. A partire da impronte definitivamente mute (ciò che è passato non tornerà più, e la voce è perduta per sempre), si produce una letteratura: essa costruisce una messa in scena dell'operazione che confronta l'intelligibile a questa perdita. Così si produce il discorso che organizza una presenza mancante».[11]

---

compiutezza del pensiero e in secondo luogo in quanto essa stessa rappresenta un'opera di storia.

[10] CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. cit., pp. 37-38.

[11] CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, op. cit., pp. 8-9.

> «Un morto è il fantasma che la storia non può né dimenticare né sopportare».[12]

L'assenza dell'Uno significa anche assenza di un principio che è appunto unificatore della realtà come lo è quello religioso entrato in crisi con l'avvento della modernità. Tra l'esperienza dello storico e l'esperienza del credente Certeau traccia questo parallelismo: entrambi si rapportano nel presente a una realtà che non c'è più. E ciò che manca è un principio unitario della realtà, del mondo ormai percepito nella sua frammentazione, in una pluralità che si afferma in alternativa a punti di riferimento monolitici. Ma il confronto per Certeau non si gioca solo tra la religione e la storia. Per spiegare l'eterologia della storia, come il discorso storico funziona in quanto discorso su e dell'altro, egli prende come termine di paragone il discorso filosofico il discorso dell'uno, il quale si articola a partire da un'esclusione: «Preso come termine di confronto, il discorso filosofico ha da tempo postulato una esclusione. Esso fondava il suo rigore dandosi un inaccessibile. Un pensiero accede alla discorsività ponendo la sua propria contraddizione come un di fuori: una extraterritorialità è la sua condizione di possibilità. Secondo il caso è il genio maligno, Dio, la follia, la violenza. Il discorso enologico (hénos, l'uno) si organizza a partire da un margine che costituisce come fuori testo una irriducibile alterità».[13] Il discorso filosofico come è concepito da Certeau, discorso unificante tramite un limite che segna il rapporto a una irriducibile realtà è, naturalmente, distinto dal discorso storico che invece si articola a partire dalla differenza, da una fondamentale rottura tra presente e passato. Il suo compito sarà di ricondurre il passato al presente. Qui l'irriducibile alterità da cui si tiene separato il discorso filosofico diventa il punto di partenza in direzione di una unificazione che resta di fatto impossibile tra questa alterità e la nostra comprensione di essa. Il procedimento è inverso: « All'inizio, come un dato ricevuto, sta la frattura per la quale una società ridefinisce distinguendosi dal suo altro, il passato. […] Poiché la missione sociale che gli assegna l'al di là (l'al di qua) del presente ha per obiettivo precisamente di riportare l'altro nel campo di una comprensione

[12] Ivi, p. 173.

[13] Ivi, pp. 173-74.

presente, e conseguentemente di eliminare l'alterità che sembrava esser il postulato dell'impresa. L'altro non sarebbe, mantenuta esterna, la condizione di possibilità del discorso filosofico, ma al contrario sarebbe, mutato in oggetto, l'elemento che discorso storico trasforma in significanti e riduce a un intelligibile per cancellarne il pericolo».[14]

Certeau non concentra lo sviluppo della sua riflessione sul discorso filosofico. Trae spunto, come un passo di inizio, da questa comparazione per mostrare la diversità tra due linguaggi che hanno entrambi pretese universalistiche. Ma la storia può veramente compiere la «missione sociale» che le è stata affidata? Il discorso, la scrittura (dimensione fondamentale della pratica dello storiografo) della storia può realizzare questa conciliazione degli opposti, di ciò che non c'è più (il passato) e del nostro presente? Vedremo che la risposta alla questione sul rapporto, la relazione problematica tra il passato e la nostra conoscenza, è in realtà un'angolatura di un problema universale, di cui Certeau è ben cosciente e del quale tratterà in più luoghi, riguardante il rapporto tra il discorso e quindi la ragione e il reale. Certeau è in questo sensibile al dibattito epistemologico sulla storia.

La prospettiva ontologica dei termini della relazione in questione è segnata da un «negativo», un «inafferrabile», un' «opacità» che del «reale», essenzialmente, un oggetto perduto, il vero assente che le discipline scientifiche non possono circoscrivere in quanto se circoscritto, delimitato, esso viene già tradito: «Nella misura in cui, oggi, per ragioni di fatto ma anche per ragioni di diritto, nessun «meta-discorso» scientifico è suscettibile di rendere *pensabili* le relazioni tra scienze umane e dunque di restaurare l'antica ambizione di una teoria unitaria, il reale riceve, tra questi discorsi regionali, la figura dell'oggetto perduto. Non che esso sia negato (il che sarebbe assurdo), né annientato (il che sarebbe strettamente impensabile). Ma esso è *reso assente* per via dell'approccio stesso. Esso scompare per il fatto stesso della conoscenza. Diventa inafferrabile come ovunque *supposto* e ovunque *mancante*».[15] La teologia[16], che da come la descrive Certeau indica la

[14] Ivi, p. 174.

[15] CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 200.

tradizione metafisica, non ha un destino migliore nel rapporto conoscitivo della realtà.

Il discorso storiografico in età moderna è segnato dalla rottura tra presente e passato, da una presa di distanza mai risolta con una tradizione religiosa verso cui sente il debito ma che allo stesso tempo rifiuta. Altra rottura supposta nel lavoro storiografico e messa in luce è quella tra discorso e corpo (sociale). La scrittura fa parlare il corpo che tace per via della sua assenza: «La violenza del corpo non giunge fino alla pagina scritta se non attraverso l'assenza, per il tramite dei *documenti* che lo storico ha potuto vedere sulla spiaggia da cui si è ritirata la presenza che ce li ha lasciati, e di un mormorio che fa *sentire*, ma da *lontano*, l'immensità sconosciuta che seduce e minaccia il sapere».[17] Quella che per Certeau è una delle strutture proprie della cultura occidentale, l'intellegibilità in rapporto all'altro, rappresenta il marchio, ciò che segna la pratica storiografica. L'altro (i morti, il popolo, il passato) è il fantasma della storiografia, fantasma cercato, onorato, sepolto. Ed essa, per il suo carattere scritturistico è lavoro di separazione in quanto mira a comprendere e a nascondere al tempo stesso il senso di questo altro ovvero a «placare i morti che incombono ancora sul presente e ad offrire loro delle tombe scritturali».[18]

La storiografia dunque come discorso di separazione tra il presente e il passato, questo divisore che pone decisioni di essere altro e non essere più ciò che si è stato fin là. La rottura è qui un postulato di interpretazione e il suo oggetto come il lavoro da essa determinato è volontarista.[19] Un lavoro che segna il suo rapporto con la morte attraverso un gesto mitico e rituale: la scrittura che articola nello stesso spazio un'assenza e una produzione: «Il *perituro* è il suo dato [della storiografia]; il *progresso*, la sua affermazione. L'uno è l'esperienza che l'altro compensa e combatte. La storiografia tende a provare che il luogo dove essa si produce è capace di comprendere il passato: strana procedura che pone la morte, frattura ovunque ripetuta nel discorso, e che nega

---

[16] Cfr. ivi, pp. 200-01.

[17] CERTEAU, *La scrittura della storia*, trad. it. cit., p. 3.

[18] Ivi, p. 2.

[19] Ivi, p. 4.

la perdita, attribuendo al presente il privilegio di ricapitolare il passato in un sapere. Lavoro della morte e contro la morte».[20] La singolarità della storiografia sarà dunque di organizzare delle pratiche in un discorso intelligibile, affermare la scrittura in rapporto agli elementi che essa riceve e fare del dato un costrutto stando sulla linea tra il fare della tradizione un passato e non perdere nulla.[21]

Il tema dell'assente così pronunciato nelle pagine e più in generale nella ricerca non solo storica ma insieme anche esistenziale del Nostro ci interessa ancor prima di essere una via privilegiata per esporre il suo pensiero, per il fatto di chiederci una maggiore chiarificazione del nostro intento di mettere in rilievo l'unità di tale pensiero. Infatti, se Certeau articola la sua riflessione a partire da questa assenza fondamentale, assenza di quel principio religioso, cosmologico e metafisico che aveva retto la civitas cristiana medievale caratterizzata dall'unico riferimento teologico che viene a mancare col sorgere della modernità, come legittimare allora un percorso volto a dimostrare l'unità di un pensiero che prendendo un tale punto di partenza, ossia l'assenza dell'Unico, si sforzerà nel suo esercizio intellettuale di far emergere la valenza plurale, non solo e non tanto della conoscenza ma soprattutto della stessa verità? Se anche a livello epistemologico l'unità del discorso scientifico sembra essere messa in discussione dall'alterità che costituisce il reale stesso, il quale modifica di continuo le nostre ipotesi e i nostri codici di interpretazione come afferma quando dice che «un accanimento tecnico è la pena della differenza. Grazie ad esso si effettua un "lavoro del negativo" nella doppia "finzione" delle immagini del passato e dei modelli scientifici: un lavoro che vi scava e scolpisce una storiografia. Accumulati e correlati, i documenti debbono acquisire la capacità di alterare, resistendo, il corpus di ipotesi e codificazioni a partire dal quale cerchiamo di interpretarli»[22]– allora come trovare un'unità di pensiero in un discorso per il quale il criterio di verità diventa la sorpresa - «Il faut être surpris

[20] Ivi, p. 6.

[21] Cfr. ibidem, p. 6.

[22] CERTEAU, *Fabula mistica. la spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. cit., pp. 45-46. Il corsivo è mio.

pour devenir vrai»?[23] In breve: come, e soprattutto perché cercare l'unità in un pensiero che ci appare nella costante tensione di viaggiare in un reale che ha perso la propria unità agli occhi dell'uomo contemporaneo e di arrendersi a "corps perdu"[24] a questa frammentazione culturale?

In tale percorso è dunque importante intendere prima di tutto il modo in cui l'unità del pensiero certeauiano si può articolare. Certamente Certeau non è un autore sistematico e nel suo lavoro non ha lo scopo di elaborare una dottrina onnicomprensiva del reale. Egli viaggia tra le discipline e nella stessa attività storiografica che sia biograficamente sia teoricamente ha occupato un posto centrale nei suoi lavori, ogni filosofia della storia che si assuma l'onere di una sintesi generale è situata a parte, come sapere di un contesto culturale ormai sorpassato. A questo proposito Certeau è molto chiaro sulla posizione che prende rispetto all'uso di un meta-linguaggio unificante la realtà a cui preferisce, per esigenze veritative del discorso, il ricorso plurale alle discipline: «Rifiutare la finzione di un meta-linguaggio che unifichi il tutto, significa lasciar apparire il rapporto tra procedure scientifiche limitate e ciò che a loro manca del «reale», di cui esse trattano. Significa evitare l'illusione, necessariamente dogmatizzante, propria del discorso che pretende di far credere di essere "adeguato» al reale – illusione filosofica celata nei preliminari del lavoro storiografico e di cui Schelling ha mirabilmente confessato la tenace ambizione: "Il racconto dei fatti reali è per noi dottrinale". Questo racconto intende fare la legge».[25] Il discorso epistemologico di Certeau ammette dunque la pluralità degli approcci per togliere l'illusione di un meta-linguaggio. Tuttavia, la storiografia raccogliendo i diversi approcci scientifici non coglie la totalità del reale. Essa si articola in una scrittura plurale dove un approccio cerca nell'altro la garanzia, la verificazione della sua validità.

---

[23] CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, op. cit., p. 200.

[24] CERTEAU, *Fabula mistica. la spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. cit., p. 88. «La prassi dell'assoluto è a corpo perduto nella folla».

[25] CERTEAU, *La scrittura della storia*, op. cit., p. XVII.

Ma la pluralità in cui l'altro si manifesta riceve già una messa in ordine, un termine con cui confrontarsi. Nel discorso sulla storia compiuto da Certeau non c'è confusione e non c'è l'inconscienza della differenza. Al contrario, questa pluralità è pensata, proprio per essere tale, nel rispetto delle differenze, negli scarti tra i suoi soggetti. Il frequente ricorso all'alterità per spiegare la realtà nei suoi movimenti essenziali non oscura l'identità: «Una geografia delle ricerche filosofiche o logiche contemporanee potrebbe essere stabilita nella maniera in cui esse fanno stato di questo rapporto tra il "pensabile" e "l'impensato" che suppone, o tra "l'identico" e "l'altro"».[26] I due concetti si rincorrono a vicenda e se la visione di storico propria di Certeau lo porta a dare maggiore rilievo all'azione dell' "altro" rispetto all' "identico", non è per mettere un concetto in una posizione superiore rispetto all'altro ma al fine, semmai, di riconoscere la peculiarità, l'unicità stessa di ogni aspetto che riguarda il reale. Infatti, Certeau, quando cerca di fare luce sull'esperienza cristiana parla non a caso di "unione nella differenza", "non-senza" con la "fatica del desiderio" di incontrare l'Atteso in una prospettiva temporale e di trovare il Dio nascosto nelle regioni dell'anima.[27] Non a caso parla di lavoro ai margini, *travail sul les limites,* per indicare la relazione che lo storico intrattiene con un passato ormai inafferrabile nella sua realtà, e del quale vuole dare una rappresentazione che prenda il posto di questa separazione. Lo scarto che si sperimenta con l'identità dell'altro, con la sua differenza, la radicale assenza di unità instaura un movimento eterologico di unione che in definitiva non è mai compiuto come Certeau afferma parlando dell'unione nella differenza: «Tutto si regge, dunque, ma in un equilibrio in movimento, continuamente rotto»[28] così come del rapporto con il reale stesso. Il movimento dell'alterità porta per Certeau al riconoscimento dell'identico. Ora questa articolazione del discorso centrata su un'unione dialettica può valere in modo più generale per la struttura del pensiero certeauiano.

In un passo de *La scrittura della storia* Certeau spiega cosa significhi il

---

[26] CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 209.

[27] Cfr. CERTEAU, *Mai senza l'altro*, op. cit, pp. 20-36.

[28] CERTEAU, *Mai senza l'altro*, op. cit., p. 19.

lavoro ai margini. Egli prende in considerazione l'attuale visione della scienza storica che ha cessato di essere una scienza totalizzante come lo era stata nel XIX° secolo ma qualificandola come un luogo di falsificazione,[29] nel quale ogni materiale utile della cultura (Certeau fa riferimento ai modelli sociologici, economici, psicologici e più in generale culturali) viene usato in un contesto che eccede le sue capacità:

> «La storia non occupa più, come nel XIX° secolo, quel posto *centrale* organizzato da un'epistemologia che, perdendo la realtà come sostanza ontologica, cercava di ritrovarla come forza storica, *Zeitgeist* e divenire nascosto nell'interiorità del corpo sociale. Non ha più la funzione totalizzante che consisteva nel prendere il posto della filosofia nel suo ruolo di dire il senso. [...] Si dice che essa utilizzi un' «attrezzatura di prestito» (P. Vilar). È vero. Ma appunto *collauda* quest'attrezzatura trasferendola su dei terreni diversi, così come si collauda una vettura da turismo facendola funzionare su piste da corsa, a velocità e in condizioni che eccedono il suo uso normale. La storia diventa un luogo di «controllo», dove si esercita una «funzione di falsificazione»; dove possono essere messi in evidenza dei limiti di significabilità relativi ai «modelli» che vengono di volta in volta «provati» dalla storia in campi estranei a quello della loro elaborazione».[30]

Nel suo importante articolo sull'assenza in Certeau Mantuano parla di questo lavoro sui margini come di uno dei due elementi fondamentali della teoria certeauiana sull'attività dello storico insieme all'alterità: «I concetti di

---

[29] Certeau si serve del criterio di falsificazione di Popper per spiegare la procedura scientifica adottata in storia. Cfr M. DE CERTEAU, *Histoire et psycanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Paris 2002, pp. 14, 54, 59, 272 n. 3. Per l'uso del criterio popperiano basti il commento di Ahearne: «La nozione di falsificazione è presa dalla teoria sulla scoperta scientifica di Karl Popper, ma è evidentemente ambivalente nel modo in cui Certeau la riutilizza. Da una parte, espone istanze in cui i modelli scientifici e interpretativi funzionano male o falliscono, tale strategia provvede i mezzi di correggere questi modelli per renderli più appropriati, ed inoltre raffina le analisi scientifiche. D'altra parte, almeno come Certeau tende talvolta ad usarlo, esso diventa una tattica per la quale frammenti iconici e testuali sono re-impiegati precisamente da altri ordini storici come lacune, punti ciechi, o *fratture* attive in un ordine scientifico o sociale contemporaneo». (J. AHEARNE, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, op.cit., p. 35).

[30] CERTEAU, *La scrittura della storia*, op. cit., p. 92.

limite e di alterità costituiscono per l'autore l'ossatura del lavoro storiografico. L'aver smascherato cosa si nasconde dietro il "realismo" dell' "è successo" del racconto storico implica che "il limite si trova al centro della scienza storica, designante l'altro della ragione o del possibile", che lo storico si trova sul limite tra la prassi che egli mette in atto e la resistenza dell'altro, sia esso il passato o la società che oggi lo determina; se dimentica ciò, la storia diventa o finzione, il racconto di ciò che è accaduto, o riflessione epistemologica, l'elucidazione delle proprie regole di lavoro». [31]

La scienza storica diventa dunque un luogo privilegiato di esperienza della differenza, non solo differenza di modelli utilizzati, ma anche differenza di campi in cui i modelli vengono introdotti. Questo funzionamento della pratica storica, infatti, viene analizzato da Certeau secondo due aspetti particolari: il fatto storico come modalità di rapporto con il reale da parte della storiografia e l'uso dei modelli che indica l'articolazione della storia con altre discipline. A proposito del primo aspetto Certeau si trova nell'intento di conciliare la centralità del fatto storico per la storiografia con lo strutturalismo. Egli cerca di mostrare che tra essi non c'era contraddizione ma un rapporto reciproco sviluppo. Nel passo che citiamo viene fatta un'osservazione interessante per il nostro percorso, con la quale si dice che proprio là, dove dovrebbe emergere la realtà, ossia nel fatto storico, abbiamo l'emergere della differenza, per cui il fatto stesso è la differenza:

> «Combinato a un modello costruito, esso [il fatto storico] ha la forma di una *differenza*. Lo storico non è dunque posto davanti all'alternativa: "o la borsa o la vita" – la *legge* o il *fatto* (due concetti che, del resto, vanno sparendo dall'epistemologia contemporanea). Sono i suoi stessi modelli a fornirgli la capacità di far apparire degli scarti. Se, per un certo periodo, ha sperato una "totalizzazione" e creduto di poter riconciliare vari sistemi d'interpretazione in modo da coprire tutta la sua informazione, ora lo storico dà la precedenza alle complesse manifestazioni di queste differenze. A questo titolo il posto

[31] MANTUANO, *Pensare l'assenza. Storia, mistica e politica in Michel de Certeau*, op. cit., p. 349.

> in cui si stabilisce può ancora per analogia portare il venerabile nome di "fatto": il fatto è la differenza».[32]

Il rapporto tra il pensiero di Certeau e lo strutturalismo è complesso e richiederebbe una trattazione a parte; in questa sede dobbiamo tuttavia tenere presente che è una corrente con la quale egli si confronta e lo stesso termine «struttura» viene utilizzato anche in altri luoghi.[33] In questo luogo vogliamo invece evidenziare dove Certeau trova l'unità della scienza storica, la sua «intelligenza», e cioè nell'emergere degli scarti che lo studio del fatto storico mette in rilievo. L'unità è la relazione nella differenza: il «fatto» stesso per Certeau è già «designazione di un rapporto».[34] Dunque, «la comprensione della storia è legata alla capacità di organizzare delle differenze o delle assenze *pertinenti* e gerarchizzabili perché *relative* a delle formalizzazioni scientifiche attuali»[35], dove per tali «formalizzazioni» si fa riferimento alle discipline scientifiche di cui la storia di serve per studiare il suo oggetto, divenendo per esse un principio di falsificazione, mostrante in conclusione i limiti di ogni disciplina. La differenza si gioca quindi su due livelli: un livello di contenuto riferentesi all'oggetto di studio della storia e un livello epistemologico, in rapporto alle altre discipline di cui la storia si serve per la produzione del suo discorso.

2. Assenza ed estraneità

Dunque, l'unità del pensiero che cercheremo di delineare potrà essere solo un'unità nella differenza. L'assente nella storia diventa allora nel pensiero

---

[32] CERTEAU, *La scrittura della storia*, trad. it. cit., p. 93.

[33] CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, op. cit., p. 192-93: «Ma l'essenziale è qui l'articolazione di questi due punti: l'assenza è per il discorso storico la condizione di possibilità che esso svela dispiegandosi; la «struttura» è l'arnese concettuale che permette di «comprendere» e di manifestare questa assenza».

[34] CERTEAU, *La scrittura della storia*, trad. it. cit., p. 94.

[35] Ivi, p. 95-96.

di Certeau il punto di concentrazione delle sue riflessioni, un centro verso il quale egli si muove attraverso una dinamica che è prima di tutto di carattere antropologico e spirituale, quella del desiderio, ossia una dinamica erotica che si muove a partire da una mancanza. Ma *Fabula mistica*, l'opera nella quale viene presentato nella maniera più compiuta questo intreccio teorico è posteriore alle pubblicazioni di carattere storico; inoltre a proposito della riflessione tra storia e cristianesimo l'accento era posto più sul concetto di «estraneo» che sul concetto di «assente». Come e quando avviene il passaggio tra i due concetti entrambi essenziali al pensiero certeauiano? Essi esprimono due aspetti diversi della medesima questione, quella della differenza.

Un'opera di grande rilievo a questo proposito, per il fatto di essere la prima grande opera di carattere storiografico scritta e pubblicata da Certeau, se escludiamo le edizioni delle opere del Favre e del Surin, ossia *La possession de Loudun* (1970), presenta l'inafferrabile alterità insita nella materia storica con una particolare intensità. Prenderemo in considerazione soprattutto il primo capitolo dove sono esposte le riflessioni più interessanti a riguardo dell'estraneità che sorge dal buio del passato. Questo capitolo può offrirci una via di comprensione dello stretto legame tra l'«estraneo» e l'«assente».

Il titolo del capitolo («L'histoire n'est jamais sûre») già dà l'indicazione per entrare nell'ambiente incerto e enigmatico del caso di Loudun, una cittadina della Borgogna dove si assiste nella prima metà del XVII secolo a un fatto singolare quanto inquietante: un intero monastero di religiose viene investito dal fenomeno della possessione diabolica. Siamo nell'epoca del passaggio dall'ordine medievale, che si reggeva sull'unico principio teologico, alla modernità guidata dalla «ragion di Stato», quale nuovo criterio di ordine sociale e politico che si imporrà da questo periodo: «Loudun è per sé solo, in un angolo di provincia francese, alla frontiera di convinzioni cattoliche e protestanti che si oppongono e si relativizzano, un mondo intermediario tra ciò che scompare e ciò che comincia. Complesso, alla volta selvaggio e sottile, questo luogo non è

sicuro. Si definisce come un passaggio. Là sono fissate le angosce e le ambizioni indissociabili della instabilità sociale ».[36]

Un'epoca di crisi e di passaggio. Quindi, un'epoca in cui ciò che è stato confinato ai bordi o nei sotterranei dell'ordine sociale e ideologico risale per fare delle nuove comparse che condizionino i cambiamenti in atto. Certeau ripercorre il travaglio vissuto dalle persone coinvolte nel fatto, tra ecclesiastici, politici e uomini di scienza, scandendo il ritmo della storia con il costante ricorso ai documenti e alle testimonianze dell'epoca cercando di far parlare questo materiale conformando il più possibile ad esso le proprie ipotesi interpretative. In questo atteggiamento Certeau è fedele alla formazione ricevuta soprattutto da parte di Orcibal che lo aveva esercitato alla meticolosa cura filologica della propria ricerca. Ma oltre alla profonda erudizione ciò che emerge dalle pagine del libro è quanto a partire dall'introduzione Certeau cerca di mettere in rilievo in modo decisivo: l'altro della storia, il passato e quanto da esso ci proviene è inafferrabile, sfugge alla nostra comprensione ma allo stesso tempo appare imponendo alla società una presenza che la muove e la condiziona.

Il rapporto tra lo storico nel suo presente e il passato per sempre perduto è analogo al rapporto tra la società e l'alterità diabolica che fa la sua comparsa. La figura dell'estraneo è, nella sua latenza, al centro di questi movimenti:

> «D'abitudine, l'estraneo circola discretamente sotto le nostre strade. Ma è sufficiente una crisi affinché, da ogni parte, come gonfiato dalla piena, esso risalga dal sottosuolo, sollevi i coperchi che chiudono gli scarichi e invadi le cantine, poi le città. Il fatto che il notturno sbuchi brutalmente a pieno giorno, sorprende ogni volta. Esso rivela tuttavia un'esistenza sotterranea, una resistenza interna mai ridotta. Questa forza latente s'insinua nelle tensioni della società che essa minaccia. All'improvviso, essa le aggrava; ne utilizza ancora i mezzi e i circuiti, ma è al servizio di una «inquietudine» che viene da più lontano, inattesa; essa rompe delle chiusure; deborda le canalizzazioni sociali; essa si apre dei sentieri che lasceranno dopo il suo passaggio, quando il flusso si sarà ritirato, un altro paesaggio e un ordine differente».[37]

---

[36] M. DE CERTEAU, *La possession de Loudun*, Gallimard/Julliard, Paris 1990, pp. 13-14.

[37] Ivi, p. 7.

Al passo citato potremmo accostare un aforisma nietzschiano in cui ben si esprime il rapporto tra l'attività dello storico e l'estraneità che sorge dal passato: «*Historia abscondita*. Ogni uomo grande è dotato di una forza agente a ritroso: in virtù sua tutta la storia è rimessa sulla bilancia e mille segreti del passato sgusciano fuori dai loro nascondigli – per insinuarsi nel *suo* sole. Non è affatto possibile determinare tutto ciò che sarà un giorno storia. Forse il passato continua ad essere essenzialmente non ancora scoperto! C'è ancora bisogno di tante forze agenti a ritroso!».[38]

La comparsa dell'altro, dell'estraneo porta già un problema di interpretazione per lo storico. Qual è la natura di questo evento? Come identificarlo? Questo è l'approccio di Certeau, o meglio quanto esso vuole rivelare: si fa riferimento al concetto di causalità ma in modo che l'evento nella sua singolarità modifica la storia; non si può sapere cosa sia l'evento ma si può comprenderlo a partire dai cambiamenti epistemologici che provoca. L'interrogativo non permette risposte univoche e definitive, occorre uno sforzo di continua chiarificazione:

> «È un'irruzione o la ripetizione di un passato? Lo storico non sa mai quale dei due occorre dire. Per il fatto che rinascono delle mitologie, che forniscono a questa spinta dell'estraneo un'espressione come preparata per questo gonfiaggio subito. Questi linguaggi dell'inquietudine sociale sembrano ricusare ugualmente i confini di un presente e le condizioni reali del suo avvenire. Come delle cicatrici fissano a nuove malattie lo stesso posto di quelle antiche, essi [i linguaggi] donano in anticipo a una fuga (o a un ritorno?) dal tempo i suoi segni e la sua localizzazione. Da là, questo carattere di remoto che si attacca alle irregolarità della storia, come se esse raggiungano un cominciamento senza passato, il fondo oscuro di un'insicurezza, una «singolarità» latente, svelata nel plurale continuo degli avvenimenti».[39]

Già qui viene anticipato un aspetto importante legato all'esperienza dell'estraneo ossia il reimpiego del linguaggio esistente, conservato dalla

---

[38] F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*, trad. it. F. MASINI e M. MONTINARI, Adelphi, Milano, p. 86.

[39] CERTEAU, *La possession de Loudun*, op.cit., p. 7.

tradizione culturale, per esprimere la realtà nuova e sconvolgente dell'evento determinato dalla comparsa dell'estraneo. Esso riguarderà in modo specifico il problema del linguaggio mistico, il linguaggio che vuole dire un indicibile.

In questo luogo è importante rilevare il carattere di assolutezza che l'estraneo va ad assumere, nel senso letterale del termine di «essere sciolto da». L'estraneo non ha la determinatezza che ci permette di dargli un nome nuovo, esso sembra relegato fuori dal tempo, ai margini della realtà nelle condizioni in cui essa è percepita. Ma tale posizione, naturalmente fa problema: «Ma che vale questa impressione che rinvia troppo velocemente i fatti a un neutro intemporale? Si può facilmente esiliare dalla storia il panico, per farne il suo fuori, il suo sotto e la sua legge? ».[40] Il non-luogo di questa inquietudine indeterminata è una realtà evanescente, insufficiente a spiegare la realtà in questione nei suoi accadimenti. E tuttavia essa rappresenta il problema che muove dal profondo dell'animo umano coinvolto nelle situazioni di cambiamento. È sempre viva l'attenzione di Certeau a questo stato fondamentale di fronte al rapporto con la temporalità, definita come «quasi concetto» per via della sua indefinibilità.

Il tempo è fonte di inquietudine per il fatto di portare con sé l'alterità della storia che compie le sue metamorfosi. E resta ancora, insormontabile, un confine che segna l'enigmaticità della storia, l'alterità inafferrabile del passato perduto: «In sistemi sociali specifici, la stregoneria e la possessione manifestano una falla che si aggrava all'improvviso, ma sotto una forma selvaggia e spettacolare. Sempre proporzionate alla cultura in cui esse si producono, queste zebrature prendono altrove altre forme. Ma, ad ogni modo, *la storia non è mai certa*».[41]

Se l'oggetto della storia non è maneggiabile, diventando elemento critico per la verità del discorso, in quanto il passato è estraneo, lontano e possiamo dire assente dagli occhi dello storico, allora l'attività storica diventa arbitraria? Certeau fissa il suo punto di osservazione il quale parte dal presente anche nella considerazione dei luoghi che nel passato sono stati protagonisti. Visita

[40] Ivi, p. 7-8.

[41] Ivi, pp. 8-9. Il corsivo è mio.

dunque Loudun, che custodisce tra le sue vie «troppi assenti e troppi fantasmi» e descrive i luoghi e ciò che in essi rimane dell'evento, che vuole scoprire e riportare al presente. Questi luoghi e i loro monumenti assumono la funzione di una *legenda* per la ricerca storica. Certeau sente il bisogno di giustificarsi nell'adottare un simile strumento che una volta di più altera e manipola la visione della realtà: «Ma quale ricerca storica non parte da una legenda? Dandosi delle fonti o dei criteri d'informazione e d'interpretazione, essa definisce in anticipo ciò che occorre leggere in un passato. Da questo punto di vista, la storia si muove con lo storico. Essa segue il corso del tempo. Essa non è mai certa».[42] Una volta di più è ribadito il carattere epistemico della storiografia che le impedisce di entrare nel novero di quelle scienze che hanno creato i propri oggetti, come la matematica di cui la storia si serve, in particolare come strumento statistico per dare rigore alle proprie conclusioni (vedremo più avanti come questo rigore, per Certeau, si tramuta in una nuova forma di finzione di cui il discorso storico viene contrassegnato). Il suo oggetto è luogo di un incontro dove viene richiesto uno sforzo di chiarificazione. Continua così il testo:

> «Come lo sarebbe? Il libro di storia comincia con un presente. Esso si edifica a partire da due serie di dati: da un lato, le idee che noi abbiamo su un passato, quelle che veicolano ancora di antichi materiali ma nei circuiti instaurati da una mentalità nuova; dall'altro, dei documenti e degli «archivi», resti scelti dal caso, congelati nei fondi che gli assegnano una significazione anch'essa nuova. Tra i due, una differenza permette di rilevare una distanza storica, al modo in cui l'osservazione a partire da due punti lontani permise a Le Verrier l'invenzione di un pianeta ancora sconosciuto. È in questo inframmezzo che si è formato questo libro su Loudun. Esso è diviso dall'alto in basso, rivelando la combinazione, o il rapporto, che rende possibile la storia. Poiché, così suddiviso tra il commentario e i pezzi di archivio, esso rinvia a una realtà che aveva ieri la sua unità vivente, e che non è più. Esso insomma è troncato da un'assenza. Esso ha una forma proporzionata a ciò che racconta: un passato.

[42] Ivi, p. 15.

> Così, allo stesso modo, ciascuna delle sue metà dice dell'altro ciò che ad esso manca piuttosto che la sua verità».[43]

L'opera di storia si configura dunque come un *entre-deux* tra un passato perduto e ora diviso nella sua realtà attuale e un presente diverso da esso e dai documenti d'archivio coi quali ancora farlo parlare. Essa è il risultato di un lavoro di mediazione in una relazione contraddistinta da una distanza che fonda una differenza radicale, incolmabile. L'operazione storica non è raccolta di documenti e non è, d'altro canto solo una sorta di proiezione del presente sul passato. Essa è messa in evidenza di una tensione tra qualcosa che sfugge e il compito di renderlo visibile. L'estraneità del passato con il presente costituisce il campo dell'attività dello storico. L'altro, il passato resiste ad ogni interpretazione definitiva. La questione sulla storia resta sempre aperta: «L'histoire n'est jamais sûre». L'estraneità nel passato e del passato è l'altra faccia dell'assenza del passato, della sua unità troncata dalla temporalità, la stessa in cui si trova immerso lo storico. Il prodotto alla fine sarà sempre un testo che tenga la relazione tra la struttura di un discorso e l'assente a cui si vuole dare voce: «Questa connessione tra "struttura" e "assenza" è infine il problema stesso del discorso storiografico. Essa ha per luogo un testo. Si sa d'altronde che l'operazione che genera un'interpretazione deve culminare e si misura dalla fabbricazione di un testo: l'articolo o il libro di storia. Ora, che cos'è un testo storico? Un'organizzazione semantica destinata a dire l'altro: una strutturazione legata alla produzione (o manifestazione) di un'assenza».[44]

Ma la questione del rapporto tra lo storico e l'assente di cui deve trattare non è ancora sufficientemente chiarificata. Non solo lo storico è chiamato a definire un nuovo presente: «Non si può ridurre la storia alla relazione che essa intrattiene con lo scomparso. Se essa non è possibile senza gli "avvenimenti" che tratta, essa risulta più ancora da un presente. In rapporto a ciò che è accaduto, essa suppone uno scarto, che è l'atto stesso di costituirsi come esistente e pensante oggi. […] Più generalmente, la storia ha per ruolo di

[43] Ivi, p. 15-16.

[44] CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, op. cit., p. 158.

essere una delle maniere di definire un nuovo presente».[45] Occorre anche affermare che proprio senza questo assente, questo scomparso la storiografia non può aver luogo, esso né è il suo presupposto in un senso ancora una volta da ribadire, fondamentale: «Reciprocamente, l'elaborazione e l'organizzazione del discorso storico implicano al tempo stesso che «ciò» (l'oggetto di studio) ha avuto luogo e non è più. In rapporto alla storiografia, l'avvenimento è accaduto (in mancanza del quale nessuna traccia ne resterebbe), ma unica la sua scomparsa permette il fatto differente di una scrittura o di un'interpretazione attuale. In quanto reale e in quanto passato l'avvenimento «fa posto» ad altra cosa, il discorso storiografico, che non sarebbe stato possibile senza di lui e che tuttavia non deriva da esso al modo in cui l'effetto deriva dalla sua causa».[46]

Dallo studio del XVII secolo, come dicevamo, elabora la sua riflessione sulla concezione storiografica: un entre-deux tra il linguaggio di ieri e quello contemporaneo. Scopre dallo studio del passato la sua assenza e la sua alterità sfuggente. L'altro e l'assente diventano i concetti *princeps* della pratica storica e della storia stessa. Egli condivide quanto già diceva Dupront, «L'autre est le fantôme de l'histoire».[47] La distanza temporale è il presupposto del lavoro dello storico. Si parte da questo scarto irrimediabile. E il passato non solo è riconfigurato ma ricostruito. La storia suppone uno scarto che la costituisce e da qui si comprende la situazione dello statuto epistemologico della storia che per Certeau si pone, come vedremo meglio più avanti, tra la scienza e la finzione.

Differenza radicale, estraneità, assenza sono termini che portano a esprimere e disegnare una mancanza, un senso di distanza incolmabile che esclude delle possibilità. Ma per Certeau queste parole diventano invece il luogo della relazione e di una relazione di significato, che determina lo stesso progredire della storia: « L'estraneo è dunque radicato nello spessore di una società. Vi sta attraverso troppi legami socioculturali per esserne isolato. Tentare di estrarlo, vuol dire tirare con lui tutto il suolo al quale si collega in tanti

[45] Ivi, pp. 158-59.

[46] Ivi, p. 158.

[47] M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975, p. 8.

modi. Forse rivela una mutazione globale che consisterebbe, una volta di più, nell'esorcizzare o nel marginalizzare i primi sintomi di una crisi nello stesso tempo e nella misura in cui essa dà luogo ad un ordine nuovo».[48]

3. Pensare la pratica

Cercare l'unità del pensiero di Certeau ci sembra essere una via feconda per andare al nodo delle questioni fondamentali che lo hanno mosso nel suo itinerario. È la via per entrare nelle medesime tensioni più profonde che hanno animato il pensiero del Nostro volte alla perseverante attività di chiarificazione, di intelligibilità del reale colto nella sua alterità inafferrabile di cui la pluralità degli approcci fa da testimone.

Inoltre, da quanto abbiamo potuto rilevare dal suo percorso biografico una delle attitudini principali che ha dovuto esercitare nella sua attività intellettuale come nella sua vita di religioso è quella della mediazione, di assumere quella posizione di *entre-deux*, in cui pone le sue stesse opere: mediazione tra le discipline, mediazione tra le esigenze dell'autorità e gli stimoli che venivano dalla società, mediazione tra la fede e il mondo non più religioso in cui era chiamato a lavorare. L'unità del pensiero del nostro autore non è certamente da intendere come la sistemazione ordinata di una dottrina, ma piuttosto come un complesso di questioni e l'uso di determinate categorie (come l'alterità e l'assenza) per esprimere un movimento non solo riguardante l'esercizio intellettuale ma prima di questo un movimento di azione, o per usare il termine che Certeau adotta, e che fa nel suo discorso da albero maestro delle sue riflessioni sulla storiografia, l'esercizio della *pratica*.

Vedremo nei dettagli come questo aspetto è centrale nel pensiero certeauiano sia nell'ambito degli studi storici e sulla cultura contemporanea sia per articolare la riflessione sull'epistemologia della storia. Lo stesso concetto di verità infatti non ha più come riferimento il rapporto con il reale quanto il luogo

[48] CERTEAU, *La possession de Loudun*, op. cit., p. 18.

di produzione, dunque il luogo della pratica della storiografia che deve sfociare nell'attività di scrittura.

Il concetto di pratica, dell'articolazione di un dire su un fare è l'elemento di esperienza che unisce tutti gli aspetti del pensiero certeauiano nella problematica di un'azione da compiersi. L'azione, intesa come *praxis*, esercizio, è il riferimento ultimo, in un certo senso, della filosofia della relazione che cerchiamo di fare emergere dagli scritti certeauiani, un nucleo che ci riporta alle radici di un pensiero le cui suggestioni non sono solo e non sono tanto le teorie di Marx o la filosofia dell'azione di Blondel, ma prima di tutto una spiritualità particolare, la spiritualità ignaziana degli Esercizi Spirituali e più in generale, come vedremo nel prossimo capitolo, la letteratura dei mistici, dove la dimensione delle pratiche (al plurale), delle procedure, del metodo contraddistingue questi testi. La concezione certeauiana della mistica è segnata dalla dimensione pratica e a riguardo di tale rapporto mette in rilievo quanto segue: «La prassi è così il silenzio in rapporto ai linguaggi. […] La prassi non è la "cosa" di cui un enunciato potrebbe essere l' "espressione". C'è un'illusione a pensare che il rapporto necessario del discorso alla pratica deve tradursi tramite un linguaggio che sia la descrizione o l'analisi dell'esperienza […]. La relazione del dire al fare non è un rapporto di contenitore al contenuto, o di formalizzazione a esperienza. Essa è un'articolazione di termini diversi».[49]

Prima di proseguire il nostro discorso sull'articolazione della pratica storica occorre ben evidenziare l'importanza che questo termine, pratica, e la realtà che significa, hanno avuto nell'ambito degli studi certeauiani. La formalità delle pratiche, la loro struttura, sono oggetto d'analisi sia per quanto riguarda gli inizi della modernità (a proposito c'è un capitolo importante de *La scrittura della storia* che esporremo qui di seguito) sia per quanto riguarda l'uomo contemporaneo al quale Certeau dedica uno dei suoi lavori più originali, *L'invenzione del quotidiano*. In questo testo dove l'antropologia si intreccia a problematiche filosofiche, etiche, linguistiche e psicanalitiche, le pratiche vengono analizzate al fine di renderle pensabili dando ad esse un valore sociale e politico. A proposito dell'opera vale ancora la considerazione di Chartier a un

[49] CERTEAU, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 219.

convegno sull'autore tenuto l'anno dopo la sua morte al Collège de France:

> «*L'invenzione del quotidiano* non può essere agevolmente assegnato a un genere (i suoi *racconti di spazio* rientrano ancora nel campo del saggio?) né a una disciplina (numerose sono quelle che vi sono convocate e messe in questione, senza che alcuna si arroghi il diritto di giudicare gli altri). Libro difficile, da questo fatto, votato a un'enunciazione inquieta di se stessa, senza che mai un approfondimento risolva a buon conto la questione della sua legittimità. Libro aperto, se lo è, di cui Michel de Certeau si domandava, quando era ancora attaccato al compito della sua scrittura: «Cesserà un giorno di essere incompiuto?». Libro che non si lascia facilmente comprendere, ma di cui la lettura non deluderà: c'è tanto da spigolare, e il prestito sembra molto facile».[50]

Nell'analisi delle pratiche quotidiane dell'uomo comune della civiltà contemporanea, vengono colte tre aspetti di queste pratiche da cui ha preso avvio l'indagine del Nostro: la formalità delle pratiche stesse, l'attività di consumo e la creatività quotidiana.

Egli indica la tradizione di pensiero da cui parte, mostrando l'intento fondamentale di articolare un dire su un fare, un intento che ha interessato ogni analisi di Certeau sulla realtà passata o presente che fosse e che in definitiva rinvia, ancora una volta alla sua esperienza di storico della religione:

> «Si può supporre che queste operazioni multiformi e frammentarie, relative a occasioni e dettagli, insinuate e nascoste negli apparati di cui costituiscono i modi d'uso, e dunque sprovviste di ideologie o istituzioni proprie, obbediscano a regole. In altri termini, dev'esserci una logica di queste pratiche. Ciò significa ritornare al problema, già antico, di cosa sia un'arte o un "modo di fare". Dai greci a Durkheim, passando per Kant, esiste una lunga tradizione di pensiero che ha cercato di precisare le formalità complesse (e nient'affatto semplici o «povere») che possono render conto di tali operazioni. Sotto questo profilo, la "cultura popolare" si presenta in modo diverso, al pari di tutta una letteratura detta anch'essa "popolare": assume essenzialmente la forma di "arti pratiche" o modi di fare questa o quella cosa, ovvero di consumi basati su combinazioni e modi d'uso. Queste pratiche mettono in gioco una

[50] A-M. CHARTIER – J. HÉBRARD, *L'invention du quotidien, une lecture, des usages*, «Le Débat», 49 (1988), p. 97.

> *ratio* "popolare", un modo di pensare applicato ad un modo d'agire, un'arte di combinare indissociabile da un'arte di utilizzare».[51]

Da Kant, in particolare, viene preso un modello interessante per delineare un'arte di pensare che metta in armonia, ossia realizzi una possibile articolazione tra il dire e il fare, tra la teoria e la pratica. Questa "riutilizzazione" di Kant serve a Certeau per illustrare una via per pensare insieme la pratica con l'esercizio stesso del pensiero superando «l'antinomia tradizionale tra "operatività" e "riflessione"» di cui «quest'arte di pensare costituisce un'unità sintetica tra le due» data appunto dal giudizio.

Certeau fa riferimento al Kant della *Critica del Giudizio* di cui prende a commento una nota al paragrafo 43, *Dell'arte in generale*: «Nel mio paese, un uomo del popolo cui si proponga un problema come quello dell'uovo di Colombo risponde che quella non è arte, ma scienza, vale a dire che chi sa la cosa può farla: e proprio lo stesso dice di tutte le pretese arti dei giocolieri. Quella del funambolo, invece, egli non esiterà punto a chiamarla arte».[52] La nota corrisponde al passo in cui Kant descrive la differenza tra scienza e arte. L'arte per Kant riguarda «soltanto ciò che, anche quando sia conosciuto perfettamente, non si ha ancora l'abilità per produrlo».[53]

Veniamo ora all'applicazione fattane da Certeau. Egli dapprima specifica a cosa si riferisce il giudizio, il quale non riguarda solo la convenienza sociale (egli cita gli esempi kantiani della facoltà di giudicare: l'abito che deve indossare una cameriera, la dignità di un edificio) ma soprattutto il rapporto fra elementi molteplici: «[…] [Il giudizio] esiste solo nell'atto di creare concretamente un nuovo insieme mediante l'opportuna correlazione di tale rapporto con un elemento in più, così come si aggiunge un colore rosso o ocra a un quadro cambiandolo senza distruggerlo». Nel funzionamento del giudizio egli trova la caratteristica fondamentale dell'arte pratica, ossia la trasformazione di un equilibrio in un altro equilibrio».[54] Ma per chiarire quanto lo stesso Kant

---

[51] M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, op. cit., p. 9-10.

[52] I. KANT, *Critica del Giudizio*, trad. it. A. GARGIULO, Editori Laterza, Bari 1997, p. 284.

[53] Ivi, pp. 283-285.

[54] CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, trad. it. cit., p. 120.

vorrebbe intendere con una simile dinamica della facoltà del giudizio, il Nostro prende a riferimento il passo sopra citato in cui cerca di esplicitare il senso di arte che i funamboli esprimono con la loro attività: «Danzare su una corda significa mantenere sempre un equilibrio ricreandolo a ogni passo attraverso nuovi interventi: significa conservare un rapporto che non è mai acquisito e che un'incessante invenzione rinnova, mentre sembra solo «mantenerlo». Il saper fare è così mirabilmente definito, tanto più che in effetti chi ne dà prova fa parte dell'equilibrio che modifica senza compromettere. In questo è molto simile alla produzione artistica, grazie alla sua capacità di ricreare un nuovo insieme a partire da un accordo preesistente e di mantenere un rapporto formale malgrado la variazione degli elementi. È l'inventiva incessante di un gusto nell'esperienza pratica».[55]

Fin dall'inizio del paragrafo de *L'invenzione del quotidiano* in cui Certeau tratta dell'arte di pensare a partire dalla *Critica del giudizio*, egli ricorda come attraverso la critica della facoltà di giudicare Kant arrivi alla considerazione di un «tatto logico». Stabilito che il giudizio è un senso, un senso comune che mette in armonia, compie un «accordo formale»[56] dell'immaginazione con l'intelletto, Certeau intende evidenziare tre elementi – una libertà, una creazione e un atto rispettivamente indicanti la dimensione etica, estetica e pratica – che il tatto logico a cui Kant fa riferimento collega tra loro e che contraddistinguono anche le pratiche quotidiane indicate nell'esempio di «lavoro di straforo» il quale ben simboleggia la fondamentale dimensione tattica e strategica di queste ultime: «Questa combinazione transitiva, che oscilla già in lui fra una "critica del gusto" e una "metafisica dei costumi", fornisce un moderno punto di riferimento fondamentale per analizzare la natura estetica, etica, e pratica del saper fare quotidiano».[57] Non è nostra intenzione trattare dell'analisi delle pratiche quotidiane compiuta da Certeau in quest'opera pregna di suggestioni provenienti dal contributo orchestrato di più discipline. L'indagine sulle pratiche potrebbe essere sintetizzato dalle parole di Charter e Hébrard: «Egli ricorda che

[55] Ivi, p. 120.

[56] Ivi, p. 123.

[57] Cfr. ivi, p. 121.

"pensare la pratica", non è una teoria ma una pratica omogenea a tutte le altre, anche se la configurazione chiusa del libro che si richiude rischia di occultare subito la sua realtà di lavoro mai finito, dipendente dal cantiere, non dall'opera, sottomesso al rischio permanente di sbagliare con certi lettori gli "effetti di senso" riusciti con altri».[58]

A proposito di codeste analisi di pratiche ci concentreremo solo sulla pratica storica e le pratiche religiose studiate da Certeau in quanto riteniamo che ci diano una chiave privilegiata di lettura del suo pensiero che parte la suo lavoro di storico.

Il discorso di Certeau sull'arte di pensare insieme la teoria e la pratica ci riporta ancora una volta a quella posizione di *entre-deux*, di mediazione tra elementi separati dei quali si vuole creare, inventare, la relazione necessaria, aspetto rilevato sempre più ricorrente nelle pagine certeauiane in cui vediamo una delle cifre fondamentali del pensiero del nostro autore.

Già nelle pagine de *L'invenzione del quotidiano* dedicate a Kant il riferimento ha una posizione di rilievo. Da dove Kant, secondo Certeau, ha potuto prendere l'avvio di una tale teoria sul giudizio? Per il Nostro è ancora una volta l'esperienza religiosa che *ha permesso* al pensatore di elaborare il suo discorso rilevando la centralità del tatto: «Gli antecedenti di questo giudizio sotteso a un atto etico e poetico vanno ricercati nell'antica esperienza religiosa, quando era anche manifestazione di un «tatto», la ricerca e la creazione di una «armonia» in pratiche particolari, il gesto etico e poetico di *religare* (legare insieme) o di instaurare un accordo attraverso una successione indefinita di atti concreti».[59]

Certeau non nasconde la crisi religiosa che ha impedito a questa esperienza di svilupparsi in questa direzione nella quale ha preso il suo posto l'estetica: «Ma attraverso una serie di dislocamenti storici che hanno singolarmente limitato gli equilibri possibili all'arte religiosa di «danzare su una corda», una pratica estetica ha preso pian piano il suo posto, isolata a sua volta dall'operatività e dalla scientificità, al punto che, per esempio, da

[58] CHARTIER – HÉBRARD, *L'invention du quotidien, une lecture, des usages*, op. cit., p. 99.

[59] Ivi, p. 121.

Schleiermacher fino a Gadamer, essa è divenuta l'esperienza marginale alla quale una tradizione «ermeneutica» non cessa di fare riferimento per sostenere la sua critica delle scienze oggettive».[60]

Certeau ha lavorato soprattutto nell'ambito della storia religiosa e della relazione di questa con la modernità. Lo studio degli inizi della modernità lo ha condotto a porre in risalto questo aspetto della cultura e della mentalità moderna quale elemento chiave per l'interpretazione della stessa modernità. I movimenti e le evoluzioni storiche che in tal senso si sono realizzate sono dunque al centro della disanima storica condotta da Certeau. A rigore le ricerche interessano le pratiche religiose, ma l'autore è intenzionato a mostrare come dall'evoluzione di queste si forma la nuova storiografia.

A tale riguardo uno dei suoi lavori più brillanti e apprezzati dagli studiosi della sua opera è un saggio in francese apparso in Italia nella raccolta «La società religiosa nell'età moderna» ripreso poi ne *La scrittura della storia* come capitolo intitolato *La formalità delle pratiche. Dal sistema religioso all'etica dell'Illuminismo (XVII-XVIII)* in cui descrive e analizza il passaggio da una società che pensava nel quadro unico di riferimento, quello teologico, comprendente in sé, seppur già in modo problematico, l'etica e quindi il sistema di condotte sociali, a un sistema culturale e politico governato dalla ragion di Stato che conserverà in sé anche le pratiche religiose con i loro contenuti invariati ma con una diversa formalità che si articola all'interno di questo nuovo sapere. Siamo dunque nel cuore delle questioni certeuaiane a proposito della rottura moderna, della crisi del religioso, dell'instaurarsi di nuove mentalità.

Il lavoro nasce dalla questione sul modo in cui articolare una sociologia dei comportamenti e una storia delle dottrine.[61] I rivolgimenti che hanno interessato la società tra il XVII e il XVIII secolo sono un terreno privilegiato per l'analisi delle mutazioni che toccano da una parte le strutture e dell'altra un "credibile" in una società. L'autore mette in rilievo un *diverso funzionamento* a livello delle pratiche: «Il contenuto delle pratiche non cambia affatto, cambia

[60] Ibidem, p. 121.

[61] CERTEAU, *La scrittura della storia*, trad. it. cit., p. 156.

quella che chiamo appunto la loro formalità».[62] Egli intende cogliere tre aspetti fondamentali di questo passaggio:

> «1) dei processi di transizione e dei tipi di mobilità «nascoste» all'interno di un sistema (qui religioso) che tuttavia si regge oggettivamente; 2) una possibile articolazione tra i principi investiti nella pratica e le teorie che si elaborano nella produzione «filosofica»; 3) infine, e più genericamente, delle relazioni tra sistemi (momentaneamente o a lungo) coesistenti, non riducibili l'uno all'altro, né localizzabili ciascuno a uno dei livelli di una stratificazione sociale, né suscettibili di quell'ordinamento gerarchico manicheo che colloca gli uni dalla parte del "progresso" e gli altri tra le "resistenze"».[63]

Vediamo i tratti salienti di questo saggio cercando prima di tutto di mettere in rilievo cosa significhi per Certeau l'espressione formalità delle pratiche e in secondo luogo di vedere come questa espressione sia implicata in quel concetto già accennato di reimpiego, riutilizzazione di cui Ahearne[64] evidenzia tre esempi significativi che indicheremo all'interno dell'esposizione.

Certeau prende in considerazione cinque aspetti di questo momento di transizione, cinque finestre aperte sul processo di alterazione della cultura e dell'assetto sociale visibile attraverso le sue dinamiche:

- la già accennata divisione delle chiese e il passaggio dal quadro teologico di riferimento alla "ragion di Stato";

- la politizzazione dei comportamenti e il sorgere di una nuova formalità delle pratiche;

- la figura alternativa del «praticante» tra il dovere di Stato e il profetismo;

- l'uguaglianza e l'utilità nel XVIII secolo viste come concetti annuncianti l'emancipazione di un'etica;

- la riduzione al cultuale a cui sono soggette le leggi del gruppo religioso.

Riguardo alla prima finestra, una serie di *ruptures* articola tutto l'itinerario del discorso: la rottura definitiva, già su accennata, tra etica e teologia; la

---

[62] Ivi, p. 157.

[63] Ibidem, p. 157.

[64] Cfr, AHEARNE, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, op. cit., pp. 30-32.

divisione tra le chiese per cui «la religion peut désormais se dire au pluriel»[65]; la separazione tra ciò che è creduto («la religione diventa oggetto di studio e nella pratica «credenza»») e il credere come atto; divisione nell'ambito delle Chiese stesse «tra linguaggio cristiano che enuncia la tradizione di una verità rivelata e le pratiche adeguate ad un ordine del mondo»,[66] situazione che l'instaurazione della ragione di Stato andrà a risolvere prendendo il posto centrale del quadro sociale precedente: al posto di Dio c'è ora il sovrano, il re: «Una nuova assiomatica del pensiero dell'azione si stabilisce prima come una terza posizione, nell'*entre-deux* delle Chiese avverse (cattolica e protestante). Progressivamente, essa definisce il suolo stesso che si rivela sotto la frammentazione delle credenze».[67]

Tra i due sistemi si presentano dei sintomi dello stato di crisi dell'autorità religiosa che si verifica in questo momento: l'ateismo soprattutto nelle sue forme di scetticismo e libertinismo erudito, la stregoneria e la mistica. Essi sono fenomeni indicatori dell'inettitudine delle chiese divise di fare da garante dei riferimenti della vita sociale. Questi «sintomi» cominciano a diradarsi in concomitanza con l'imporsi della legge politica. Ma il potere reale combatte questi fenomeni non più in nome dell'ortodossia religiosa piuttosto per difendere «la ragione di Stato» in cui il sistema religioso e un particolare sistema, quello della o delle chiese accettate dal sovrano, viene ricompreso quale oggetto d'uso al servizio del nuovo potere. La crisi del mondo religioso con il suo sistema di credenze porta l'attenzione e la premura dei sovrani verso la riorganizzazione delle pratiche sociali: «Checché ne sia delle credenze votate all'incertezza, quello che viene allora percepito come mancante e necessario è una ragione *della pratica*. Occorre un'assiomatica dell'azione».[68] In particolare nella stregoneria, si assiste a un distacco dei simboli di appartenenza religiosa dalle istituzioni da cui derivano e formano un nuovo linguaggio immaginario di

---

[65] G. GUSDORF, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Payot, 1972, p. 45 citato da CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, op. cit., p. 160.

[66] CERTEAU, *La scrittura della storia*, trad. it. cit., p. 158.

[67] Ibidem, p. 158.

[68] Ivi, p. 166.

un'antisocietà.[69]

Il compito verrà assunto invece, come viene spiegato nel quarto dei cinque punti, dalla filosofia che elaborerà tale assiomatica a partire da una critica della religione: « Si tratta di instaurare una legalità articolata sulle pratiche effettive. L'analisi critica della religione ha il senso, fin da questo momento, di essere un compito etico. Spiegare la religione, discernere le leggi in grado di rendere comprensibili le formazioni religiose più disparate significa esplicitare quello che può e che deve guidare le scelte della società che si costruisce».[70]

Circa il secondo aspetto, Certeau descrive il movimento per cui con l'affermazione del nuovo ordine sociale guidato dalla ragion di Stato si assiste a un riassestamento delle pratiche religiose all'interno del nuovo ordine, un recupero sotto delle nuove modalità manifestato dalla loro formalità: « Le chiese si trovano, come Dio, a fianco del re» e «al suo seguito».[71]

Non cambia l'ideologia per Certeau ma la pratica per la quale la religione è ora oggetto d'uso nelle mani della forza politica. Il cristianesimo, la religione storica in questione, si trasforma in teatro sacro al fine di assicurare allo Stato il passaggio ad una nuova moralità pubblica. Gli indizi di questo diverso funzionamento delle pratiche sono di ordine politico, per cui tutte le chiese guardano con devozione e docilità alla figura del re, nonostante le loro diverse teologie si muovono tutte per la stessa direzione; il sostegno alle chiese e alle loro opere è per motivi politici; il potere regale interviene nei tribunali religiosi; le dispute teologiche teatralizzano i conflitti tra i partiti ecc.[72]

---

[69] Cfr. ivi, p. 164. In questo fenomeno Ahearne vede quello che annota come terzo esempio di riutilizzazione: «Degli elementi furono rimossi dal loro posto in un edificio ortodosso e riconfigurato così per alterare, o invertire anche, il loro significato» (AHEARNE, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, op. cit., pp 31-32).

[70] Ivi, p. 191-192.

[71] Ivi, p. 165.

[72] Questo è il primo esempio di riutilizzazione evidenziato da Ahearne: «Attraverso un lungo periodo provvisorio, Certeau delinea come i legislatori della società francese cessarono di mettere insieme i loro affari agli interessi e ai dettami della Chiesa, ma piuttosto usavano l'autorità e la credibilità fornita dalla Chiesa per avanzare progetti e disegni concepiti sempre più

Altri indizi questa volta di carattere sociale sono l'esaltazione delle virtù socio-culturali ed economiche lasciando in secondo piano le virtù cristiane, le congregazioni religiose si specializzano secondo le urgenze sociali. Si assiste dunque a un processo di socializzazione a cui si contrappone un altro movimento secondo il quale i cristiani interiorizzazione la loro vita di fede: «Le «santità» delineano itinerari «soggettivi» e «psicologici» che non possono più essere tracciati sulla scacchiera di un'organizzazione civile e politica. Il ritiro fuori del corpo, nel «rifugio» del cuore, riproduce un'incompatibilità con il corpo sociale: prima di essere una dottrina, la rottura è una situazione».[73] Il rapporto tra il misticismo e il radicalismo cristiano che sorge in forma di piccoli gruppi, *ecclesiolae*, e l'uso che compie della tradizione religiosa entrata in crisi, rimandano alla «tradizione umiliata»[74] da cui la modernità prende ora le distanze. Accennavamo al grande tema del linguaggio mistico che ha occupato Certeau per tutto il suo itinerario e che raggiungerà la massima trattazione in *Fabula mistica* per evidenziare un tratto caratteristico della modernità a proposito della crisi religiosa in cui l'autore trova parentele con la situazione attuale (una categoria generale in cui rientrano i gruppi di ogni confessione religiosa): «Non potendo disporre di enunciati specifici, la mistica si esprime attraverso un modo particolare di praticare la lingua di tutti, attraverso una forma di intervento: un *modus loquendi*. Qui come nei movimenti di tipo marginale, l'enunciato teologico ha lo stesso statuto di altri enunciati; è il materiale che viene rimodellato dai modi di agire o di parlare, i soli veramente pertinenti».[75]

---

in termini determinati dal concetto di 'stato'» (AHEARNE, *Michel de Certeau. interpretation and its Other*, op. cit., p. 30)

[73] CERTEAU, *La scrittura della storia*, trad. it. cit., p. 174.

[74] CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. cit., p. 58.

[75] CERTEAU, *La scrittura della storia*, trad. it. cit., pp. 183-84. Questo è il secondo esempio di riutilizzazione evidenziato da Ahearne: «Essi [i mistici] invocano una 'esperienza' che, definendo se stessa per la sua 'estraneità' in riferimento alle strutture istituzionali, era fortemente familiare nella sua espressione attraverso le sue diverse localizzazioni nazionali e istituzionali. I mistici, effettivamente, setacciano la Scrittura e le autorità cristiane come una

La terza finestra ha per oggetto la figura del praticante. Essa è un segno singolare di questa trasformazione nell'ambito del sistema religioso. Come abbiamo detto si verifica una dissociazione tra il dire il senso cristiano di un certo comportamento e la logica sociale del fare. Il cristiano che intende dire la sua fede si ritira dal mondo, un movimento che porta alla nascita di un nuovo profetismo. Inversamente l'esigenza del fare trova il suo punto di riferimento nell'organizzazione dei compiti civili e politici distaccandosi dai comportamenti cristiani per adeguarsi al «compromesso», situazione di cui l'umanesimo e il lassismo sono rivelatori. Per superare questa situazione di rottura sorge la necessità del «marchio», inteso come una combinazione oggettiva tra una pratica e un segno.

Dunque, la scelta tra i gruppi religiosi si concentra su delle pratiche. Nasce così la figura del praticante. Esempio emblematico di questa polarizzazione è il dibattito tra Gesuiti e Giansenisti che si gioca appunto sul campo della *Morale pratique*.[76] I primi si pongono dalla parte delle pratiche civili, i secondi di quelle cultuali. Questo dibattito si evolverà nel XVIII secolo per situarsi riduttivamente solo sulle pratiche cultuali. Tale dibattito resta tuttavia «un teatro» rappresentante le tensioni spirituali del periodo. Più profondamente si trova l'«oscuro lavoro» delle apologie del dovere di stato nella morale cristiana attraverso tutta una letteratura destinata ad indicare i doveri delle varie categorie di persone, dal principe agli scolari. Nel XVII secolo l'analisi degli "stati" di orazione crea una scolastica dell'itinerario spirituale. Così ora il nuovo ordine sociale fornisce alla religione e alla morale il principio della loro nuova organizzazione. In questo nuovo sistema il taglio sociale di una situazione indica la virtù da coltivare. E' così una nuova organizzazione classificatrice di pratiche. Le apologie del «dovere di stato» hanno così il fine di aggiustare il senso, cristiano o no, alla posizione sociale. In due secoli e mezzo si assisterà all'identificazione del senso dell'uomo con il ruolo sociale.

Nella quarta finestra viene messa in evidenza l'aspetto ambiguo

---

funzione di questa esperienza.» (AHEARNE, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, op. cit., p. 31).

[76] Ivi, p. 174.

dell'utilità, virtù tipica e criterio teorico pratico dell'azione nella mentalità formatasi nel XVIII secolo. Essa rappresenta per Certeau uno dei criteri principali delle nuove dottrine filosofiche occupate a organizzare le pratiche della società secondo una ragione che ne ha il potere:

> «Questa ragione è legata al potere di organizzare le pratiche. Distingue da sé, come il campo delle sue conquiste, l'immenso spazio delle «credenze» irrazionali e l'inerte distesa di questa Natura offerta al possesso di quelli che ne conosceranno le leggi finora silenziose. Le espressioni non dotate di questa capacità operativa non meritano più il nome di discorso, perché si dissociano dagli "affari"».[77] Più avanti afferma in modo più perentorio: «Ciò che s'impone è il regno dell'utile».[78]

In questo lavorìo si mira, come già abbiamo rilevato, a estrarre dalla religione un'assiomatica utile al nuovo ordine; tale processo trasforma di fatto il linguaggio religioso in linguaggio sociale. Siamo di fronte all'ennesimo esempio di riutilizzazione.

La stessa analisi critica della religione diventa un compito etico in quanto spiegare la religione è spiegare il criterio che guida le scelte di condotta. Il criterio di discernimento, la ragione organizzatrice di pratiche ha tuttavia come presupposto il fatto che la sua essenza si trovi fuori di sé, nel volgare. La ragione è per l'altro, come del resto ciò che si indica come il "popolare" la riguarda. L'altra categoria dell'etica dei Lumi è la legalità che rivela la contraddizione per cui «le fa prevenire le masse che domina» ma gli restano straniere e attende che l'essenza nascosta del popolo si riveli in una società "trasparente"».[79] La ragione organizzatrice, instauratrice del nuovo ordine «ha nel suo altro, fuori di sé»[80] ciò che la produce in modo indefinito. L'uso da parte del potere politico delle pratiche religiose crea le condizioni che permettono all'élite filosofica di pensare la religione secondo criteri di utilità sociale.

L'etica del XVIII secolo sviluppa la razionalità delle pratiche su un

---

[77] Ivi, p. 188.

[78] Ivi, p. 192.

[79] Ivi, p. 189.

[80] Ivi, p. 190.

principio dell'agire. L'educazione, applicazione emblematica della nuova cultura vive questa ambiguità: essa attende dai soggetti a cui si rivolge la conferma della legge razionale che enuncia. Il rinvio all'altro fa da verifica alla verità prodotta dalla ragione. A partire da queste analisi, forse, Certeau ha trovato un esempio storico del "lavoro sui limiti". Il principio dell'azione, postulato su cui si articolano le filosofie morali del periodo da Spinoza a Kant per la sua delucidazione necessita della duplice referenza alla cultura che «si fa» (quella dei Lumi) e alla situazione che è un «fatto» (ancora religiosa). L'opera di distinguere i due elementi sarà effettuata dal lavoro politico-economico.

La religione viene così distinta e relegata al passato e le formalità religiose mantenute nel regime filosofico nuovo che fa funzionare le strutture del cristianesimo nei linguaggi della politica, della coscienza, del progresso, nuovi oggetti della scienza religiosa. Questa è l'ambiguità che la scienza religiosa dopo il XVIII secolo presenta: il suo passato è preso in considerazione dalla sociologia che lo ha organizzato ed allo stesso tempo esso è pensato secondo tale interpretazione che si è sostituito ad essa. Si tratta del problema del rapporto della società con la sua origine, la sua «archeologia».

Per Certeau, studiare oggi la religione significa al fondo pensare cosa sono divenuti i suoi contenuti nella società e le sue formalità nella pratica scientifica. La politica, la coscienza, il progresso diventano le grandi tappe dell'itinerario della scienza etica. Etica politica che attribuisce allo Stato quel ruolo di mediatore della salvezza comune che era prima della Chiesa; l'etica della coscienza che si sviluppa nel contesto del liberalismo borghese (ma ancora prima i riformati) e successivamente elaborata da Rousseau. Quest'ultimo fonda una spiritualità trasformata in etica il cui principio è l'istinto morale in cui risiederebbe il divino; etica del progresso sorta dall'impossibilità di raccogliere la società in una struttura o di identificare il linguaggio a un sistema di pensiero portando così a maturazione l'idea di una ragione come storia appunto di un suo sviluppo. Hegel diventa l'interprete di questo divenire.[81]

In quest'ultima tappa Certeau evidenzia un paradosso. Da una parte, strutture quali il messianismo, l'evangelismo, la crociata sono ritrovabili nella

[81] Cfr. ivi, p. 195.

predicazione dei Lumi. Il movimento illuminista riutilizzerebbe elementi della tradizione passata. Ma esso deve perdere la sicurezza derivante dal legame a queste strutture passate, affinché si mostri nella sua purezza un funzionamento dello stesso cristianesimo. Abbandonando le strutture religiose svela la loro stessa origine.

Con la socializzazione delle pratiche del cristianesimo e la separazione dalle sue credenze ai gruppi religiosi restano ancora dei contenuti ideologici e una pratica, i primi rappresentati da un discorso e la seconda vissuta attraverso l'esercizio del culto: tale riduzione va a generare il silenzio per quanto riguarda le convinzioni effettive e la gestione dei riti. A fianco della riduzione della chiesa a teatro sacerdotale – il clero diventerebbe protagonista di questa operazione – ci sono le folle cristiane. Anche in esse troviamo quella dicotomia tra credenze e pratiche civili promosso dall'élite? Alla luce delle ricerche svolte da Certeau pare di no. All'interno dei simboli collettivi c'è una trasformazione più prossima però all'eresia medievale che al discorso etico. Le sostituzioni di mentalità si instaurano solo nelle rappresentazioni ricevute. C'è una diversità di funzione dei discorsi a seconda che mirino a una operazione o che costituiscano uno spazio simbolico che permetta delle espressioni. Combinazione che mira a distinguere una cultura «pratica» da una cultura «teatrale».

Certeau non accetta l'interpretazione oppositiva della differenza delle due culture nei termini di massa-élite. L'élite del XVIII secolo si forma, non tanto su una differenza all'interno di un cosmo ordinato come nel Medioevo, ma dalla «pratica di una rottura», da una «differenziazione che essa produce». Essa si dissocia dalla massa per il suo potere di fare. Ma questo stesso secolo è l'epoca in cui convivono due pratiche di linguaggio. Le conseguenze di tale convivenza appaiono nel modo di concepire il rapporto tra scrittura e oralità. L'elite si riconosce nella prima per esprimere la sua cultura e da qui la centralità della stampa e del libro mentre il popolo manifesta la sua cultura come voce; la prima conserverà tuttavia un rapporto «segreto» con l'oralità attraverso la musica per la quale il secolo XVIII diventa un'epoca emblematica.

La figura del prete diventa tra queste due culture il segno tramite cui la Chiesa si distingue da altri gruppi. Il clero ha preso la parola per via del ruolo di annunciare il senso cristiano ormai separato dalle pratiche religiose di cui era

movente. Esso si adeguano alla nuova società: una pratica affidatagli, quella cultuale e il discorso di fede oramai però relegato nel silenzio. Così anche il clero si ritira nel linguaggio scritturale. E da qui si svilupperà tutto un discorso di esegesi sul testo biblico. «La parola si disarticola tra una voce senza verità e una scrittura senza voce».[82]

Dalla rottura storica su cui tanto insiste Certeau si annuncia la nascita di una nuova storiografia con la quale la comprensione delle epoche anteriori avverrà considerando il rapporto tra le rappresentazioni come effetto di ciò che nel passato è ora omogeneo al presente e cioè a una scienza economica o politica delle operazioni sociali.

Sembra dunque che per Certeau la modernità sia segnata da un complessivo reimpiego della religione, della tradizione religiosa cristiana ormai in crisi con la rottura dell'unità della Cristianità, al fine di esprimersi in un clima spirituale e culturale che è già diverso. L'uso che l'Illuminismo fa della religione, come è messo in evidenza da Certeau, è uno degli aspetti più interessanti in quanto attraverso il rapporto critico tra la filosofia e la religione come del resto tra quest'ultima e la politica, viene mostrato come l'idea di pratica e la necessità di una teoria dell'azione maturi nell'ambito della cultura occidentale di questo periodo. Non si tratta di irriducibile contrapposizione né di mera inclusione di una nell'altra (sebbene l'idea di riutilizzazione che abbiamo evidenziato può portare a questa conclusione) ma di un rapporto di tensioni (da non intendere immediatamente in senso conflittuale) articolate in una pluralità di risposte alla crisi dell'antico sistema che reggeva sul riferimento teologico (i mistici e le correnti radicali, la stregoneria, l'ateismo libertino, i praticanti). Non cambiano le pratiche religiose nei loro contenuti, ma la loro formalità ossia il loro uso connesso a un determinato senso, il quale fa riferimento a una certa rappresentazione indice a sua volta di una credenza. La riutilizzazione di materiale proveniente da una tradizione simbolica e linguistica, come vedremo immediatamente di seguito, è un aspetto importante collegato al rapporto tra pratica e istituzione anche nell'ambito della stessa attività storiografica.

Ma l'aspetto filosofico, a nostro parere più importante, che possiamo far

[82] Ivi, p. 208.

emergere da questa trattazione storica degli inizi della modernità sta nel mostrare una fenomenologia del rapporto tra *nova et vetera*, tra tradizione e progresso, insomma una fenomenologia della relazione che fa peso sull'alterità. Il concetto di riutilizzazione, un concetto che esprime nelle pagine certeauiane un impiego nuovo di ciò che già è presente e che viene dal passato, quindi un'invenzione, comporta lo scarto tra elementi diversi e allo stesso tempo una nuova sintesi espressa in un'azione. La formalità delle pratiche apre una finestra sui processi di cambiamento, sull'essere delle cose nel loro divenire, nel loro formarsi, in quell'*entre-deux* in cui un processo in atto opera nel silenzio, non avendo ancora i nomi propri per esprimere le sue novità ma solo le categorie del passato ancora presenti, le quali possono, ma con una irresolubile inadeguatezza, darne una formula.

4. L'operazione storiografica

Certeau è definito da Dosse lo «storico della rottura moderna».[83] Cosa si intende con rottura moderna? Certo termini quali «coupure», «blessure», «rupture» sono ricorrenti nei suoi testi. Essi si riferiscono certamente a delle situazioni storiche studiate e analizzate dal Nostro ma più a fondo esse riguardano il problema epistemologico della storia.

L'evoluzione descritta coinvolge la stessa pratica storiografica la quale, posta come nuovo strumento nelle mani dei sovrani, svolge il compito di appoggiare il loro potere al fine di renderlo credibile: la credibilità, nella crisi religiosa della modernità, rimane, rinnovata, il criterio che permette l'esercizio del governo e quindi della politica. Dalla parte della storiografia, invece, la legge del luogo in cui essa viene a trovarsi (gli storiografi sono funzionari del re) diventa uno dei fattori della spaccatura epistemologica da cui essa è segnata di essere una pratica non totalmente scientifica e tuttavia neppure completamente racconto inventato, finzione. Fin dall'introduzione de *La scrittura della storia*, la problematica viene messa in risalto. Ma vedremo, sviluppando il discorso, come

[83] DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, op. cit., p. 546.

questa struttura epistemologica della storiografia si celi sotto tutte e tre le dimensioni di essa fissate dal nostro autore.

La storiografia è per Certeau fondamentalmente una pratica: si tratta di «fare della storia». L'azione politica che «fa la storia» opera da fattore condizionante. «Il "fare della storia" si appoggia su un potere politico che crea un luogo proprio (città, nazione, ecc.) dove un volere può e deve scrivere (costruire) un sistema (una ragione) articolante delle pratiche».[84] Il potere politico da luogo a esigenze di pensiero fruite a loro volta per la legittimazione del potere. E' la stessa ragione di Stato che fornisce la definizione di storiografia quale scienza strategica: «Costruire un discorso coerente che vada precisando i "colpi" di cui un potere è capace in funzione di dati di fatto, grazie a un'arte di "trattare" gli elementi imposti da un "environment"».[85] Certeau mette in rilievo qui il rapporto tra il voler fare della storia e l'ambiente in cui si opera. Essa formula dei modelli praxeologici.

Nella prefazione alla 2ª edizione de *La scrittura della storia*, Certeau parla del luogo presente, della particolarità del campo e degli scarti metodologici quali punti di partenza per l'analisi dell'operazione scritturistica[86] rispetto a una ricostruzione cronologica inadeguata in quanto legata alla «fiction» di una visione lineare del tempo. Vengono già enumerate le tre dimensioni che strutturano l'attività storiografica, ossia l'istituzione sociale, la procedura scientifica e la scrittura. Per Certeau esse sono le tre aree taciute in cui si coglie il lavoro dello storiografo nel suo porsi, come atto performativo prima ancora che nei suoi prodotti.

La storiografia agli occhi di Certeau è essenzialmente una pratica articolata in un contenuto e in una formalità. Quale formalità allora spetta all'attività dello storiografo il cui atto fondamentale è la scrittura, la scrittura di un assente, il passato? Abbiamo detto che Certeau struttura il lavoro dello storico su tre dimensioni fondamentali, il luogo di produzione, un insieme di procedure e un'attività scrittoria. A ben vedere le tre dimensioni su esposte sono

---

[84] CERTEAU, *La scrittura della storia*, op. cit., p. 7.

[85] Ivi, pp. 8-9.

[86] Ivi, p. XVI.

profondamente intrecciate tra di loro e la nozione di pratica può includere in sé la dimensione della relazione, della tecnica come della scrittura. Nell'esporre le problematiche che si sviluppano nei tre aspetti presi in considerazione nell'operazione storiografica, cercheremo di mettere in rilievo il carattere polare della finzione a cui il prodotto dell'operazione storiografica è continuamente teso in contrapposizione all'aspirazione di scientificità:

1) L'operazione storiografica è un prodotto di un luogo sociale, di un'attività di tipo industriale. È evidente il riferimento marxiano. Il luogo sociale, l'istituzione storica è il non-detto della pratica storiografica, la realtà con la quale lo storico deve continuamente confrontarsi nell'elaborazione delle questioni e nella propria produzione.[87] Essa è l'ambiente, il luogo che permette il reimpiego di materiale per produrre lavori di storia, i testi. Vediamo un passo dove si mette in connessione il fenomeno del reimpiego con la comunità di appartenenza dove ancora una volta si mostra l'analogia con l'esperienza spirituale. Il passo è preso da *L'absent de l'histoire* e riguarda la relazione tra gli autori spirituali (oggetto di studio del Nostro) e la loro tradizione, ma la riflessione tocca un nodo complessivo del pensiero del nostro:

> «Ogni esperienza spirituale che si esprime, dal luogo in cui si esprime, si trova in qualche modo "alienata" nel linguaggio. Prima di tutto, essa impiega le parole degli altri: essa ne subisce dunque i limiti forzati. Giovanni della Croce, Surin o l'uomo di oggi, non parlano che un linguaggio ricevuto da altri. Le parole – e le loro leggi – non si inventano. Sono "date" all'esperienza, che non esiste altrove se non là dove essa si dice. D'altra parte, questa espressione è sottomessa a un "passaggio obbligato", è cioè la selezione e la pressione di un gruppo. Essa non ha esistenza che in funzione del passaporto che gli consegna la comunità in cui essa è accettata. La letteratura spirituale lo mostra in mille maniere. Non c'è, propriamente parlando, esperienza individuale. Questa è un miraggio. O piuttosto, questa è ciò che il lavoro storico postula ma non enuncia mai, nella misura in cui non coglie che dei segni, cioè dei fatti di comunicazione. […] Uno scritto spirituale dà l' "io" dell'esperienza solo nel "noi" di un linguaggio; da questo punto di vista, l'autore o il soggetto non appare che sottomesso già alla legge di una comunità. Questo è ciò che fa

[87] Cfr. ivi, pp. 65-71.

> della sua esperienza un linguaggio. Ogni scritto è dunque di struttura "ecclesiale"».[88]

A commento di questo brano Trémolières parla di un'ecclesiologia silenziosa[89] in Certeau che egli vede come una vera inversione linguistica rispetto all'approccio di un altro storico della religiosità, Bremond, di cui parla ne *L'absent de l'histoire*.[90]

L'istituzione del sapere è il non-detto di ogni attività scientifica, il luogo della produzione dei discorsi scientifici. La nascita di discipline è legata a istituzioni di gruppi: un posto particolare nella redistribuzione dello spazio sociale:

> «L'istituzione sociale (una società di studi di …) rimane la condizione di un linguaggio scientifico (la rivista o il Bollettino, che succedono alle corrispondenze epistolari di un tempo e ne sono gli equivalenti). Dagli Observateurs de l'homme del XVIII secolo alla creazione della Sesta sezione dell'École Pratique des Hautes Études da parte dell'École des «Annales» (1947), passando attraverso le facoltà del XIX secolo, ogni «disciplina» conserva la propria ambivalenza, nel senso che essa è la legge di un gruppo e la legge di una ricerca scientifica».[91]

Non bisogna però intendere il rapporto tra l'istituzione del sapere e la produzione scientifica secondo la modalità di un rapporto di causa-effetto ma piuttosto come condizione di possibilità della prima per la seconda: «L'istituzione non si limita a dare un assetto sociale a una «dottrina», ma la rende possibile e la determina in modo surrettizio. Non che l'una sia la causa dell'altra! […] Bisogna piuttosto ricusare l'isolamento di questi termini, e di conseguenza la possibilità di riportare una correlazione ad un rapporto di causa-effetto».[92]

Per Certeau l'atto principale dello storico è di ricondurre delle idee a dei

---

[88] CERTEAU*, L'absent de l'histoire*, op. cit., pp. 44-45.

[89] F. TRÉMOLIÈRES, *Approches de l'indicible dans le courant mystique français (Bremond et Certeau lecteurs des mystiques*), «XVII Siècle», 207 (2000), pp. 273-298.

[90] Cfr. CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, op. cit., pp. 73-108.

[91] CERTEAU, *La scrittura della storia*, trad. it. cit, pp. 66-67.

[92] Ivi, p. 67.

luoghi. Ma allo stesso modo ogni operazione storica si articola su un luogo di produzione socio-economico, politico e culturale. Bisogna infatti ribadire che lo storico opera già immerso nella storia che interpreta. Allora comprendere l'operazione storica vorrà dire comprendere il rapporto tra un luogo e delle procedure di analisi stabilite dall'istituzione, dal gruppo degli storici. La relazione al corpo sociale diventa quindi centrale per lo storico, esso rappresenta il suo non-detto, un presupposto della sua attività, ciò che la sua scrittura non dice ma dal quale essa è permessa. Ne diventa anche il punto cieco perché il corpo sociale permette certe produzioni e ne vieta altre.

Abbiamo già rilevato come per Certeau l'attività storiografica parte da un presente. Questa relazione non ha solo un significato temporale ma anche sociale. E da questa relazione dipende l'accreditamento dell'opera di storia.

Lo storiografo non fa la storia ma fa della storia e solo in prossimità del potere istituito. Si richiama Machiavelli e Guicciardini. Con loro e più in generale con il movimento rinascimentale il discorso storico perde il riferimento teologico. Dal rapporto con il potere politico si evince la «fiction» da cui la storiografia si lascia caratterizzare in quanto il reale del discorso storiografico non viene dal suo oggetto di scrittura ma dalla determinazione di un posto presso il quale prodursi.[93]

La presenza del partitivo serve a spiegare la partecipazione dello storiografo a una posizione, quella del principe, che non gli compete. Questa situazione strutturale conferisce alla storiografia uno statuto ambivalente. La finzione a cui si accennava sta in questa statuto ambivalente per cui lo storiografo fa ciò che non corrisponde a realtà, *come se* (vedremo in che modo questo "come se" sarà un esercizio tipico di alcune correnti della spiritualità religiosa del XVI e del XVII secolo come quella calvinista) il potere dipenda dalla sua lezione. Finzione è in quanto mette in questione la possibilità di collegare l'analisi della politica con il potere di fatto: lo scarto tra le due attività è incolmabile. Questa finzione è il prodotto dell'attività storiografica e lo scarto emerso in rapporto all'esercizio del potere di fatto costituisce il luogo in cui la storiografica si produce. Che posto rimane allora al valore di scienza, quindi di

[93] Ivi, pp. 8-9.

realtà che la conoscenza storica può conferire? Ora il «gioco della finzione» riguarda il rapporto tra il soggetto, lo storiografo, nel suo rapporto di adeguazione e opposizione all'oggetto, il passato. Ma non è un passato con un suo «cominciamento» identificato che spiega il presente. Lo storiografo parte da determinazioni presenti, la verità della sua attività rinvia al suo stato di debito nei confronti dell'istituzione politica.

2) L'operazione storiografica è propriamente una pratica: questa dimensione comporta la mediazione della tecnica che è utilizzata per operare delle scelte di messa a parte dei dati. In questa selezione lo storico obbedisce a delle regole. Attraverso la tecnica, anzi le tecniche, lo storico trasforma la natura, compie degli artifici. Ma in verità, per Certeau c'è un condizionamento reciproco con la natura (da intendere anche in un senso temporale, «il divenire della natura»[94]) il cui materiale è oggetto di organizzazione da parte della storia. La storiografia sta su questo confine: «È su questa mutevole frontiera tra il dato e il creato, e in ultima istanza tra la natura e la cultura, che opera la ricerca».[95]

Il rapporto di trasformazione con la natura è l'aspetto scientifico dell'operazione storica. Esso si collega al lavoro di erudizione, «arte della decifrazione»[96] che adotta criteri di quantificazione, ossia di matematizzazione del materiale che viene organizzato dallo storico: «Tramite la cifra quest' "arte della decifrazione", esistono delle omologie tra l'erudizione e la matematica».[97]

Ieri come oggi lo storico ha a che fare con cifre, con numeri e un eventuale progresso della scienza storica non può non farne conto: «La trasformazione dell'«archivista» è il punto di partenza e la condizione di una nuova storia. Essa è destinata a svolgere lo stesso ruolo della «macchina» erudita del XVII e del XVIII secolo. Mi limiterò a un solo esempio: l'intervento del computer».[98] Non ci interessa qui approfondire la riflessione sul rapporto

[94] Ivi, p. 78.

[95] Ibidem, p. 78.

[96] Ivi, p. 84

[97] Ibidem, p. 84.

[98] Ivi, pp. 85-86.

particolare tra lo storico e l'informatica ma dobbiamo restare ancora un po' sul rapporto tra la storia, una scienza umana e la matematica, che l'uso del computer vuole rappresentare. Se il rapporto con le tecniche e le procedure scientifiche, attraverso la matematizzazione del lavoro storico, dà alla stessa pratica storica una garanzia di "scientificità", allo stesso modo tale rapporto implica l'emergere della finzione.

La quantificabilità della storia comporta la finzione ma la storiografia non può essere considerata una mera finzione alla stregua della letteratura in quanto adotta delle procedure scientifiche e le sottomette a verificazione. Non c'è una verità da far emergere, ma essa è una produzione possibile. Questa antinomia insita nell'epistemologia della scienza storica è ripresa in alcuni articoli pubblicati su «Nouvelles littéraires» e «Traverses», in relazione al contributo della scienza matematica per la trattazione storiografica. Lo storico si trova a lavorare tra i due poli dell'informatica e dell'antropologia, dell'uso delle tecnologie dei numeri e del «rumore oceanico della società».[99] Se tali tecnologie producono un linguaggio («i libri si sono riempiti di cifre»), le voci della società lo relativizzano. L'intento dello storico è di superare questo iato rendendo ragione degli eventi e questo significa rendere alla ragione un potere sul tempo. «Designare una finzione e distinguersene» così lo storico può rendere credibile il discorso e dargli dell'autorità.[100] L'analisi matematica attraverso la statistica, la sua autorità nell'ambito della scienza storica non è esente dalle dinamiche che Certeau descrive per la seconda al momento dell'applicazione dell'una sull'altra. In un articolo su «Traverses»[101] dedicato alla questione Certeau fissa tre aspetti fondamentali alla relazione tra le due discipline:

1) il rapporto tra la matematica e le sue condizioni di possibilità storiche;

2) le riduzioni tecniche che essa impone e dunque la relazione tra ciò che essa tratta e ciò che essa lascia al di fuori;

---

[99] M. DE CERTEAU, *De l'informatique à l'antropologie*, «Les nouvelles littéraires», 2567 (1977), p. 17.

[100] Ibidem, p. 17-18.

[101] M. DE CERTEAU, *Informatique et rhétorique: l'histoire*, «Traverses», 26 (1982), pp. 29-35.

3) il suo funzionamento nel campo storiografico: un modo di assistere ai ritorni della retorica in una pratica scientifica.

Sul primo aspetto Certeau rileva le origini lontane dell'idea di società matematizzabile, già presente in Platone ma che nel XVII secolo con John Claig e Condorcet ha avuto l'inizio di un vero e proprio potere. Per Certeau tre condizioni legano quell'idea a questa congiuntura storica: a) il progresso tecnico delle matematiche, b) organizzazione sociopolitica di un'amministrazione uniformante il territorio, centralizzante l'informazione e conferente il modello di una gestione generale dei cittadini, c) la costituzione di un'élite borghese che cresce in uno sviluppo dipendente dalla razionalizzazione della società: «La matematizzazione non scappa alla storia» come del resto lo storico che separa presente e passato e fa «della storia» continua a vivere in essa».[102]

Per quanto riguarda il secondo aspetto, anche a proposito dell'operazione selettiva svolta dalla matematica sui dati storiografici il discorso è articolato in tre punti: a) si agisce secondo ciò che si crede; b) la credenza può ricondursi a dei motivi di credere, c) questi motivi si riducono a delle probabilità. Ciò che Certeau intende rivelare in questo rapporto tra agire e credere è la trasformazione dell'oggetto di analisi in finzione (le probabilità), attuata dalla rigorosa novità del metodo. Oltre alle restrizioni esatte dal «lavaggio» dei dati si aggiungono quelle imposte dai limiti degli strumenti teorici escluse determinate categorie quali «un po'», «abbastanza», «forse». *La legge della credibilità è il nuovo nome della assimilazione della scienza storica*. Un quadro prestabilito, essenziale per costituire dei nuovi archivi che il computer utilizza, il computer che è dentro tale quadro che a sua volta protegge l'autonomia dell'ermeneutica; l'autorità, quella del computer, figura del potere tecnocratico per cui ogni libro di storia deve comportare una base statistica minimale per garantire la serietà dello studio: un modo di rendere omaggio al potere che Certeau accosta alla dedica al principe presente nei libri del XVII sec.; la citazione che fa credere, che ha autorità per sfuggire alla sentenza di finzione.

[102] Ivi, p. 29.

Il terzo aspetto concerne la retorizzazione della tecnologia o il ritorno del passato. Il «credere all'altro» si rivela essere la modalità per la quale si presenta il fantasma di una scienza con pretesa totalizzante e realista.

L'articolazione della riflessione di Certeau è volta a mostrare come il misto di scienza e finzione può costituire l'indice di uno statuto epistemologico proprio. Essa si presenta come un sapere prodotto dall'unione del discorso scientifico con il linguaggio ordinario, nella prospettiva cronologica là dove il passato si unisce al presente, dove infine le questioni che non hanno trattamento tecnico rinvengono in metafore narrative.

Nel lavoro dello storico, per riguardo all'aspetto delle procedure e dei modelli scientifici utilizzati, si assiste ad un *lavoro sul limite, sul margine*, volto a far emergere le differenze che costituiscono il medesimo fatto storico rispetto al reale e finalizzato alla utilizzazione dei diversi campi scientifici. Lavoro sui limiti per via della sua attenzione agli interstizi, all'*entre deux* costituito dalla messa in prova dei modelli forniti dalle altre discipline. Lo storico «crea così dei campi di sperimentazione epistemologica».[103]

Ciò che rileviamo è una messa in relazione di elementi contrari come le formalizzazioni scientifiche con gli oggetti non scientifici. La nozione di scarto gli serve in questa prospettiva per tenere a distanza le singolarità del passato dai mezzi di lavoro che lo costruiscono. Una strategia caratteristica della storiografia è di scegliere oggetti che hanno la sua forma. «La ricerca si dà oggetti che hanno la forma della sua pratica: essi le forniscono il mezzo per far emergere delle differenze relative alle continuità o alle unità da cui parte l'analisi».[104]

Si configura come pratica dello scarto, in quanto adotta diversi modelli senza privilegiarne uno ma verificandoli tutti su un campo che non è il loro. Pratica dello scarto anche in quanto rispetta le differenze metodologiche di ogni modello utilizzato pur costituendo con esse lo spazio di una rappresentazione su cui comporre lo scritto di storia. Infine, essa è un modo per interpretare la storia nella funzione fondamentale che ha svolto nei secoli, di essere cioè una

[103] CERTEAU, *La scrittura della storia*, trad. it. cit., p. 96.

[104] Ivi, p. 91.

critica della cultura.

3) L'operazione storiografica è, infine, una scrittura: è storio-grafia, atto di scrivere la storia: «Cosa fabbrica lo storico quando diventa scrittore?».[105] La scrittura nella modernità diventa organizzatrice di un luogo sociale. Una scrittura performativa con la funzione simbolica di dare al passato un linguaggio. Con la scrittura avviene una vera e propria trasformazione rispetto all'attività di ricerca: «Con il discorso, sembra imporsi una legge contraria alle regole della pratica».[106]

Con la scrittura ci ritroviamo davanti al problema fondamentale (oggetto sempre tenuto in vista nell'orizzonte delle sue analisi da parte di Certeau), del rapporto tra il reale e la ragione esposta in un linguaggio organizzato. La prima trasformazione operata dal discorso scritto è un'inversione cronologica rispetto ai tempi che hanno segnato l'attività di ricerca. Questa inizia nel presente per indagare nel passato, il discorso segue un ordine cronologico. Seconda trasformazione: la ricerca è di per sé un'attività interminabile, la scrittura di un testo ha un inizio e una fine. La terza metamorfosi a cui si assiste vede la scrittura come assente di lacune, essa rende presente l'assente che la ricerca coglie come il limite su cui investigare. Si opera dunque una sorta di inversione che, tuttavia, è sempre controllata dalla pratica da cui deriva. L'opera scritta si dissocia dal tempo che passa per rappresentare il tempo passato in un'immagine che è fittizia.

Anche la scrittura viene vista come una pratica. Questo significa che la storiografia sdoppia il tempo su cui e in cui lavora: il tempo delle cose e il tempo discorsivo. Quali vantaggi ne ha da questo tempo fittizio creato dall'organizzazione ragionata del materiale utilizzato per indagare il passato? Un primo vantaggio dato dal testo è di permettere la compatibilità di contrari. Leggiamo l'esempio dato da Certeau: «Prendiamo un esempio semplice: si può dire "il tempo è bello" o "il tempo non è bello". Queste due proposizioni non possono essere formulate insieme, bisogna optare per l'una o per l'altra. Se

[105] Ivi, p. 104.

[106] Ivi, p. 101.

invece si introduce la differenza di tempo, in modo da trasformare le due proposizioni in "ieri il tempo era bello" e "oggi il tempo non è bello", diventa legittimo formulare insieme l'una e l'altra».[107]

Dunque la storiografia si configura come una *complexio oppositorum*, un processo razionale che abbiamo già rilevato per la vita spirituale nel secondo capitolo. A spingere la storiografia in questa direzione è la stessa esigenza scientifica che contraddistingue l'attività di ricerca: «Ci si può chiedere cos'è che autorizza la storiografia a costituirsi in sintesi dei contrari, se non un rigore razionale».[108] Ciò che opera questa compatibilità è il carattere narrativo che il testo deve assumere in sé. La narrativizzazione del testo permette la terza trasformazione di colmare, nascondendole, le lacune insite nell'indagine del passato: «Essa è così lo strumento per eccellenza di ogni discorso che tende a «comprendere» posizioni antinomiche (è sufficiente che uno dei termini sia classificato come passato), a "ridurre" l'elemento aberrante (diventa un caso "particolare" che si inscrive come dettaglio positivo in un racconto), o a considerare come "mancante" (a un altro periodo) quello che sfugge a un sistema del presente e che vi raffigura un'estraneità».[109] Ma questa costruzione temporale operata tramite la scrittura comporta la finzione. A farne le spese è la stessa comprensione del reale che non viene, di fatto spiegato: «[…] il racconto non può conservare che l'apparenza del sillogismo; laddove spiega, è entimematico, «fa finta» di ragionare».[110] Posta in questa situazione contraddittoria, tra la finzione e l'esigenza scientifica, la storiografia si ritrova con uno statuto singolare che la differenzia dalla letteratura ma anche dalle discipline scientifiche.

Dalla divisione tra tempo reale e tempo del discorso arriva un altro effetto: la possibilità della divisione del tempo in periodi. Certeau ricorda che la direzione del tempo nella scrittura è invertito rispetto all'attività di ricerca. Dunque si pone il problema di dove far cominciare la scrittura, un punto zero da

[107] Ivi, pp. 104-105.

[108] Ivi, p. 105.

[109] Ibidem, p. 105.

[110] Ibidem, p. 105.

cui il discorso cronologico ha il suo inizio: «Se [l'inversione del tempo operata dalla scrittura] indica un'ambivalenza del tempo, pone in primo luogo qui il problema di un ri-cominciamento: dove comincia la scrittura? Dove si stabilisce perché vi sia storiografia?».[111] Essa si produce connettendo tra loro due poli: il tempo remoto da cui parte e il presente.

Vengono poste due prospettive. La prima: il presente viene considerato attraverso la linea semiretta in cui si situa il punto cronologico da cui si avvia la scrittura (per es. dal XVIII secolo in poi). La seconda: si considera sempre la semi-retta (detta qui «una serie finita») ma i poli restano incerti: si ricorre a un punto zero del tempo del racconto – punto inesistente – necessario alla storicizzazione del racconto. Una relazione necessaria e tacita del presente con questo punto zero iniziale, un «non-luogo fondatore»,[112] senza il quale (ritroviamo qui la categoria del *nicht ohne*) non ci sarebbe la scrittura storica.

Per Certeau, questo "altro" che emerge dal testo senza essere esplicitato è il punto di passaggio dalla pratica alla scrittura: «Uno zero del tempo articola una sull'altra. È la soglia che conduce dalla fabbricazione dell'oggetto alla costruzione del segno».[113] Certeau intende svelare nella scrittura la "presenza" dell'assente: «Un rapporto necessario con l'altro, con questo «zero » mitico rimane inscritto nel contenuto con tutte le trasformazioni della genealogia, con tutte le modulazioni delle storie drastiche o familiari di una politica, di un'economia o di una mentalità. Affinché il racconto «scenda» fino al presente, bisogna che venga autorizzato più in altro da un «niente» di cui già l'Odissea dava la formula: "Nessuno sa da solo chi sia suo padre"».[114] La considerazione di un punto zero che fa da origine in Certeau ha senz'altro diversi riferimenti: *Il grado zero della scrittura* di Rolands Barthes,[115] le riflessioni sul numero zero compiute da Frege nei *Fondamenti dell'aritmetica* (citate in nota da Certeau

[111] Ivi, p. 106.

[112] Ivi, p. 107.

[113] Ibidem, p. 107.

[114] Ibidem, p. 107.

[115] Per un confronto tra Certeau e Barthes vedi A. PANDOLFI, *Dialettica e costituzione del sapere storico tra Roland Barthes e Michel de Certeau*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1981, pp. 721-735.

stesso). Ma al di là dei riferimenti culturali (sempre molteplici nella mente del nostro autore che per tutta la vita fu un accanito e aggiornatissimo lettore di quanto usciva dalla produzione filosofica) ciò che preme sottolineare al Nostro è, costante, la presenza della legge dell'altro. Che conseguenza comporta questa origine non-detta e necessaria della scrittura? All'inversione di tempo e allo sdoppiamento che procede risulta un'inversione del senso contenuto nel racconto storico: «L'assenza con cui comincia ogni letteratura inverte (e permette) il modo in cui il racconto si riempie di senso e in cui il discorso fissa un posto al destinatario. […] Certo, contrariamente a quello che fa quando prende se stessa per oggetto, questa scrittura non confessa di essere "lavoro della negazione", anche se tuttavia ne fa testimonianza. La costruzione del senso si articola sul suo contrario».[116] L'altro che sembrava cancellato dalla scrittura ritorna come presupposto (esso diventa esplicito nel mito) e la scrittura storica diventa il marchio della sua legge. Immagine reale di questo altro sono i morti a cui la scrittura fa da tomba: «La scrittura non parla del passato se non per seppellirlo. È una tomba, nel duplice senso che, attraverso lo stesso testo, onora ed elimina».[117] Il lavoro della scrittura è volontaristico, e il suo fine è esorcizzare contro l'angoscia.

Il fine della pratica storica è la comprensione dei fatti storici. Sembra un'affermazione ovvia ma per Certeau l'ovvio è spesso occasione di esercizio critico e di riflessione. Egli, dopo aver ribadito lo stretto legame tra l'estraneo e la società, tra il passato e il presente, chiude il primo capitolo de *La possession de Loudun*, con un'affermazione che dà l'indicazione di un compito: «Ma, prima di tutto, bisogna provare a comprendere».[118] Ancora ne *La scrittura della storia*, nel capitolo intitolato *Questioni di metodo* esordisce con questa domanda: «Che fare in quanto storico, se non sfidare il caso, porre delle ragioni, cioè comprendere? Ma comprendere non significa rifugiarsi nell'ideologia, né dare un nome oscuro a quello che resta nascosto, bensì trovare nella stessa

[116] CERTEAU, *La scrittura della scrittura*, trad. it. cit., pp. 108-109.

[117] Ivi, p. 120.

[118] CERTEAU, *La possession de Loudun*, op. cit., p. 18.

informazione storica ciò che la renderà pensabile».[119]

5. Tra scienza e finzione

«*Facta*! Anzi, *facta ficta*! Uno storiografo non ha a che fare con quanto realmente è avvenuto, ma soltanto con i supposti avvenimenti: poiché questi soltanto hanno *prodotto delle conseguenze*: E così pure soltanto con i supposti eroi. Il suo tema, la cosiddetta storia del mondo, è costituito da opinioni intorno a supposte azioni e ai loro presunti motivi, che danno nuovamente occasione ad opinioni ed azioni, la cui realtà, però, subito evapora a sua volta e soltanto allo stato nebuloso *determina delle conseguenze* - un continuo generare e concepire fantasmi sopra le fitte nebbie della realtà insondabile. Tutti gli storici raccontano fatti che non sono mai esistiti, salvo che nella rappresentazione».[120] Nietzsche non è un autore molto citato da Certeau, tuttavia l'aforisma preso da *Aurora* può farci da introduzione alla tematica della finzione del discorso storico, dove si rileva un complesso rapporto con la verità a cui l'attività storica, come ogni attività intellettuale cerca di realizzare.

La verità, invece, oggetto cercato nel rapporto con il passato passa attraverso il concetto marxiano di produzione: «La produzione in effetti è il suo principio di spiegazione quasi universale, poiché la ricerca storica prende ogni documento come il sintomo di ciò che l'ha prodotto».[121] La storiografia è dunque legata a una produzione e a un luogo di produzione, quello dei documenti. Questo concetto esplicativo dunque ci riposta alla scrittura e a una questione sorta in Occidente attraverso di essa. La questione è quella della separazione tra la materia (i fatti) e l'ornamentum (il racconto dei fatti, «la messa in scena»). La scienza storica in un primo momento cerca la verità dei fatti ancorata a una concezione della verità come ciò che si manifesta. In un secondo momento, la verità cambia di statuto ed è considerata come ciò che è

[119] CERTEAU, *La scrittura della storia*, trad. it. cit., p. 125.

[120] F. NIETZSCHE, *Aurora*, Adelphi, Milano 1978, p. 186.

[121] CERTEAU, *La scrittura della storia*, trad. it. cit., p. 19.

prodotto. L'antica idea di causalità è assunta in quella di produzione (Certeau parla di "trasposizione") e ciò dà origine a due distinti problemi legati alla centralità del «quasi-concetto» (quasi per via della poca chiarezza che lo contraddistingue) di temporalità: il problema della genesi – rinvio dal fatto a ciò che l'ha reso possibile; e il problema della formazione di serie che invocano la cura di colmare le lacune nella coerenza tra i fenomeni. Questione ancora del «cominciamento» e dell'esigenza di un ordine. Lo storico non conoscendo la condizione fondamentale della propria ricerca, la temporalità nella quale è immerso, volge lo sguardo su ciò che accade in essa. Dunque, «a questo riguardo, la storiografia sarebbe solo un discorso filosofico che si ignora; essa occulterebbe i temibili interrogativi che porta sostituendoli tramite il lavoro indefinito di fare "come se" essa vi rispondesse».[122] Il riferimento a una produzione come la questione del «cominciamento» che Certeau collega al concetto foucaultiano di "archeologia" rievocano, nel rapporto in senso esplicativo con la storiografia, il concetto mai veraente colto e chiarificato di tempo, una presenza-assenza che ha il suo marchio nel testo scritto espresso dalla lacuna dei fatti:

> «Questa lacuna, marchio del luogo nel testo e messa in questione del luogo a causa del testo, rinvia finalmente a ciò che l'archeologia designa senza poterlo dire: il rapporto del *lògos* con una *archè*, «principio» o «cominciamento» che è il suo altro. […] L'*archè* non è niente di ciò che può essere detto. Solo esso si insinua nel testo tramite il lavoro della divisione o con l'evocazione della morte».[123]

La storia globale suppone una storia lineare, a senso unico. La scuola francese tendeva ad ignorare l'emergenza del nuovo per concentrarsi sui fenomeni di lunga durata dei cicli e delle tendenze, al fine di rilevare le costanti nell'azione umana. Gli scarti metodologici in particolare si riferiscono al contributo delle diverse discipline (approccio socio-espistemologico, storico, semiotico e psicanalitico sono quelli citati) allo studio dell'oggetto in questione. Già viene coinvolta la seconda dimensione della "pratica" in cui si ricorda

[122] Ivi, p. 20.

[123] Ivi, p. 23.

l'aspetto tecnico dell'attività storiografica riferito all'uso degli strumenti.

L'intento di Certeau è di vedere come la modernità ha trasformato questi termini rispetto alla tradizione giudea-cristiana nell'elaborazione della scienza storiografica mettendo in luce la valenza politica e linguistica di tale trasformazione.[124]

Il discorso della e sulla storia si articola dunque tra scienza e finzione. Più che una dialettica Certeau la avvicina a una relazione ossimorica per la quale tra i due termini lo spazio vuoto che li tiene uniti e li distanzia nel medesimo tempo non è mai riempito, lascia l'antinomia irrisolta. «La storia sogna di essere riconosciuta come scienza».[125]

Certeau attribuisce allo statuto epistemologico della storia una struttura ossimorica più che dialettica. Essa ha certamente la sua fondazione nell'esperienza spirituale e intellettuale, nel medesimo tempo, del rapporto con l'alterità. L'altro che già per quanto riguarda la storia non è un soggetto unico ma è rappresentato ora dal passato, ora dalla morte, ora dal diverso, fa da elemento di rottura con la tendenza alla onnicomprensività della storia restituendo ad essa l'insondabilità, «l'opacité» che costituisce la stessa forza di attrazione causatrice, provocatrice dell'avanzata dell'intelligenza.[126] Il negativo provoca e affascina, ha una forza di carattere estetico. L'altro, nelle sue diverse rappresentazioni, è un non-luogo, un'utopia nella sua esaustività e oggetto di desiderio nel medesimo tempo. Un desiderio che richiama da lontano l'eros platonico, la natura dinamica del sapere filosofico alla ricerca perpetua di ciò che gli manca.

Che la storia si ponga tra scienza e finzione è un aspetto che coinvolge il lavoro dello storico in tutte le sue dimensioni e mette in gioco il valore veritativo dello stesso discorso storico. Il rapporto con la finzione si articola per Certeau sotto quattro prospettive,[127] quattro modalità (mitica, letteraria, scientifica e

---

[124] Ivi, p. XVII.

[125] M. DE CERTEAU, *De l'informatique à l'anthropologie*, op. cit., pp. 17-22.

[126] Cfr. CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, op. cit., p. 88.

[127] CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, op. cit., p. 53-57.

metaforica) diverse che elenchiamo brevemente per vedere che concezione della verità può emergere da questo rapporto:

1- finzione e storia: la storia lotta contro la finzione che si esprime nei miti e nelle leggende. In questo modo crea uno scarto tra il dire e il credere comuni e nella differenza in cui si pone rispetto a questi viene accreditata come sapere. Non per questo ha la pretesa di dire la verità ma solo di rilevare l'errore, essa ha una funzione critica, il suo è un lavoro, ribadiamolo, della negazione, o come direbbe Popper, della falsificazione. La finzione dunque sarebbe ciò che la storiografia ha rilevato come erroneo, e così essa acquista una sua posizione.

2- finzione e realtà: tramite il lavoro di analisi e di interpretazione volti a rilevare gli errori il discorso tecnico si autorizza a parlare in nome del reale. La storiografia suppone dunque come vero ciò che non è falso. Il processo, logicamente illegittimo, è quello di provare degli errori e fare passare come reale ciò che ad essi si oppone. Così la finzione è portata dal lato dell'irreale e il discorso tecnico provvisto del privilegio di rappresentare il reale.

3- finzione e scienza: in questa terza fase la finzione, attraverso un giro abbastanza logico si ritrova nel campo della scienza. Al discorso (metafisico e teologico) sull'ordine del mondo in rapporto al suo principio la modernità sostituisce «scritture» organizzatrici di un ordine a partire da «coerenze» che si sono date. Esse non hanno la funzione di rappresentare le cose ma di fornire scenari in relazione non a ciò che esprimono ma a ciò che rendono possibile. La finzione si sposta dalla rappresentazione all'organizzazione della rappresentazione. La storiografia utilizza questo tipo di finzioni quando adotta i modelli scientifici delle altre discipline. Lo storico esercita a questo punto il sospetto sul ricorso alle procedure scientifiche. Questa «resistenza» si fonda, in definitiva, sul rapporto del discorso storico e il reale. Ciò che si denuncia e si combatte è la rottura dell'unione tra le parole e le cose.

4- finzione e il «proprio»: la finzione non è considerata dunque come un discorso univoco, il che vuol dire che non manca di «proprietà» scientifica. Comporta in sé una stratificazione di senso, dice una cosa per un'altra, ha una valenza metaforica. Il sapere deve analizzarla per ridurla o tradurla in elementi

stabili. Essa non rappresenta più un segno falso o irreale ma una deriva semantica.

La storiografia si situa dunque tra queste due dimensioni epistemologiche, quella della finzione che rinvia al racconto e quella della scienza che rinvia al discorso rigoroso. La scrittura della storia rappresenta un luogo dell'attività intellettuale che permette di pensare insieme due ambiti epistemologici considerati da sempre nella loro distinzione come lo sono le scienze umane dalle scienze esatte.

Per Maigret questo aspetto della riflessione sulla storiografia di Certeau manifesta il senso unitario, nel profondo, del sapere per il nostro autore, un'evocazione di quella «matrice hegeliana» di cui si parlava nel primo capitolo: «In fondo, Michel de Certeau si oppone alla stesso tempo all'idea che le scienze dell'uomo si eserciterebbero in uno spazio differente da quello delle scienze esatte e all'idea che i modelli dominerebbero completamente i fatti. La sua opera mette in mostra un'ambizione universale, quella di un'intellettuale di grande levatura: un progetto d'insieme e una lingua filosofica ereditata da Hegel (pensare tutte le variazioni, far giocare delle categorie generalissime come l'Altro e l'Universale) che si dispiegano di fatto nella conoscenza delle diverse scienze dell'uomo».[128]

L'assente della storia dà origine, infatti, lascia spazio, permette il dispiegarsi di una pluralità di operazioni scritturali dalle quali prende avvio il lavoro di lettura da parte del Nostro; ecco cosa afferma nelle prime pagine de *La culture au pluriel*, a riguardo della situazione culturale attuale che prende luogo nella scrittura a partire da una scomparsa: «Vorrei porre l'insieme sotto il segno di questa scrittura plurale. Quest'opera mira a una disappropriazione della cultura e contemporaneamente a un passaggio a delle pratiche significanti. […] Essa va verso una cancellazione della proprietà e del nome proprio. Questo cammino ci conduce, senza che ne sia ancora capace, verso il mare anonimo in cui la creatività mormora un canto violento. La creazione viene

[128] MAIGRET, *Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d'analyse de la modernité*, op. cit., p. 539.

da più lontano rispetto ai suoi autori, soggetti supposti, e deborda le loro opere, oggetti di cui la compiutezza è fittizia. Tutte le forme della differenziazione rinviano ogni luogo a un lavoro del suo altro. Questo lavoro, più essenziale dei suoi supporti o le sue rappresentazioni, è la cultura».[129] Con l'esplosione delle pratiche scritturali possiamo introdurci nell'esposizione della Fabula mistica, l'opera che raccoglie, nell'applicazione della pratica storiografica, il nucleo e il disegno essenziale della scrittura certeauiana.

6. Ricoeur interprete di Certeau

Un'interpretazione della concezione certeauiana della storiografia che viene da un'autorità nel campo filosofico come Paul Ricoeur è interessante per la centralità che essa dà al concetto di differenza-scarto e per la critica di astrattezza che ne fa. Egli parla di Certeau in *Il tempo raccontato*[130] e *La memoria, la storia e l'oblio*.[131] Certeau era già stato citato nel primo volume di *Tempo e racconto*[132] dove parla del rapporto tra storia e finzione. Ma alcune pagine esclusive a Certeau sono dedicate nel terzo volume[133] dell'opera nel capitolo intitolato "La realtà del passato storico" al § 2 dove, dopo aver ammesso l'impossibilità di pensare il passato sotto il segno del Medesimo si avvia a considerarlo sotto quello dell'Altro.

La considerazione dell'alterità come categoria per pensare il passato sarebbe presente in quegli storici interessati agli aspetti filosofici della ricerca storica nei quali, secondo Ricoeur si troverebbe, in gradi diversi, la tendenza teoretica a un'ontologia negativa della storia.

---

[129] CERTEAU, *La culture au pluriel*, op. cit., p. 11.

[130] Cfr. P. RICOEUR, *Il tempo raccontato*, trad. it. G. GRAMPA, Jaca Book, Milano 1988.

[131] Cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. it. D. IANNOTTA, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003

[132] Cfr. RICOEUR, *Tempo e racconto*, trad. it. cit., p. 242.

[133] RICOEUR, *Il tempo raccontato*, trad. it. cit., pp. 227 ss.

Certeau viene presentato come lo storico nel quale questa tendenza è operativa in modo più spiccato rispetto a tutti gli altri. Questa ontologia si configura come un'apologia della differenza ma con un contesto che è quasi opposto a quello degli autori precedenti. Il contesto in cui si articola il pensiero certeauiano sulla storia è quello di una sociologia della storiografia dove, come può sembrare, i suoi interrogativi si concentrano non sul metodo e nemmeno sull'oggetto stesso, la storia, ma sul lavoro dello storico stesso.

Fare della storia significa produrre e il non-detto di questa produzione è il luogo della produzione stessa. Infatti la storiografia, data la sua pretesa di scientificità crede di non essere soggetta a un luogo di produzione. Da questo assunto si forma l'ideologia di cui viene sospettata la storia, ideologia costituita dal desiderio di dominio da parte dello storiografo che si erige così ad arbitro del senso.

Da questa critica ideologica si costituisce una concezione dell'avvenimento come differenza. Partendo, secondo Ricoeur, dall'ammissione di questo desiderio di dominio si deduce che la costruzione dei modelli e la ricerca delle invarianti, dipendono dalla stessa critica ideologica. Occorre allora cercare uno statuto della storiografia meno ideologico. E questo è lo statuto di una storia che non costruisce solo modelli ma significa le differenze in termini di scarto rispetto ai modelli. La stessa modellizzazione produrrebbe questa messa in evidenza degli scarti.

Ricoeur ricorda che la concezione di differenza-scarto come scarto è presa dalla linguistica strutturale e dalla semiotica. Per Certeau questo concetto ha una posizione importante nell'epistemologia contemporanea della storia.

La differenza come scarto conduce a un'ontologia negativa del passato in quanto giocandosi nel lavoro sul limite – lo scarto diversamente dalle varianti è eterogeneo alle invarianti – che pone l'avvenimento in una posizione di scarto appunto rispetto al discorso storico. La critica che Ricoeur pone a questa teoria è essere insufficiente per l'indagine sull'essere del passato: «Tale versione della nozione di differenza come scarto ci offre forse una migliore approssimazione dell'avvenimento come ciò che è stato? Sì, fino a un certo

punto».[134] Egli critica l'astrattezza di cui è segnato il concetto di scarto, astrattezza che dovrebbe per Ricoeur occupare il posto del passato. La differenza-scarto può significare il passato solo rendendolo più opaco, e non sarebbe in questo più feconda che il concetto di differenza-variante da cui Certeau prenderebbe le distanze. Essa non offre che un negativo spogliato della stessa prospettiva temporale.

Ne *La memoria, la storia e l'oblio*, viene messa da parte questa critica. Certeau viene considerato in più luoghi del testo. A proposito del rapporto tra lo storico e gli archivi riprende la nozione certeauiana di archivio come "luogo sociale" e l'articolazione triadica dell'operazione storiografica come relazione tra un posto, delle procedure e la costruzione di un testo. Ma più importante è la posizione data a Certeau in relazione all'archeologia del sapere elaborata dall'autore a lui vicino, Michel Foucault. Per Ricoeur è nella prospettiva della spiegazione/comprensione in ambito storico che sta il punto forte della riflessione certeauiana indicato dal termine *pratica* (il filosofo fa riferimento alla *Scrittura della storia*, *L'absent de l'histoire* e un saggio dedicato all'opera Foucault). Viene ripresa dunque la questione della differenza-scarto rispetto ai modelli tratti dalle altre scienze. A partire da questo concetto collegato a quello della produzione di luogo Ricoeur nota la differenza fondamentale tra i due autori nell'attenzione che il nostro dà a un'antropologia filosofica connessa alla psicologia: «La vera ragione dello scarto di Michel de Certeau in rapporto a Foucault sarà da cercare nel radicarsi della ricerca del primo in un'antropologia filosofica, al cui interno è fondamentale e fondante il riferimento alla psicologia».[135] Il riferimento è all'ultima parte de *La scrittura della storia* intitolata *Scritture freudiane*. L'apporto della psicanalisi freudiana permetterebbe a Certeau, secondo Ricoeur, di comprendere il rapporto della costruzione del testo storico con la finzione, la favola, la leggenda appartenente a una tradizione. Il problema posto da Certeau in cui Ricoeur concentra il suo interesse riguarda lo statuto epistemologico del testo storico. La psicoanalisi diventa utile all'epistemologia storica che deve tenere conto di diverse maniere

[134] Ivi, p. 229.

[135] RICOEUR, *La memoria, la storia e l'oblio*, trad. it. cit., p. 290.

di fare storia portandola fuori dallo stesso discorso storico. Il merito di Certeau starebbe in questo spostamento della epistemologia della storia a cui consegue un'apertura amplificata della storia stessa e della sua modalità di spiegazione/comprensione.

La visione di Ricoeur ha certamente trovato un'ottima prospettiva della problematica quando afferma la centralità del concetto di differenza-scarto e dell'indagine sul mestiere dello storico. In effetti la riflessione di Certeau sulla storia, come già abbiamo avuto modo di rilevare all'inizio del capitolo, è una lunga e articolata analisi dell'attività dello storiografo, un'analisi che non manca tra molti aspetti anche di un sapore autobiografico. In questo certamente Certeau si ispira all'elaborazione di una scienza dell'esperienza allo stesso modo in cui il suo *alter-ego* Surin aveva cercato di elaborare una scienza sperimentale della vita spirituale.

L'esito filosofico del concetto di differenza-scarto che Ricoeur esprime con l'espressione *ontologia negativa del passato* non è infeconda se pensiamo al valore del negativo espresso coi concetti di alterità e di assenza che il Nostro fa circolare continuamente e dal cosiddetto lavoro sui limiti come lavoro della negazione. Ma può risultare riduttiva in quanto non evidenza in tale formula l'attività di correlazione che caratterizza l'attività storica in Certeau. Il rapporto con il passato si condiziona reciprocamente a quello con il presente, con il luogo di produzione del discorso storico. Uno e quest'ultimo realizzato nell'opera scritta la quale si presenta agli occhi del Nostro, come abbiamo visto, in veste di un *entre-deux*, un oggetto di mediazione che mette in atto ed esprime una relazione che la differenza-scarto non elimina ma, al contrario, pone in essere. Si può comprendere la critica di Ricoeur a Certeau a proposito dell'inaccessibilità in cui il passato viene a trovarsi così fortemente caratterizzato dalla differenza-scarto se consideriamo il "neutro intemporale" a cui Certeau fa riferimento ne *La possession de Loudun*.[136] Ma anche qui Ricoeur sembra non tener conto della posizione e del ruolo essenziale dell'opera storica di mettere in relazione un passato con un presente e ciò attraverso l'organizzazione del materiale documentario e il confronto con il

[136] CERTEAU, *La possession de Loudun*, op. cit., p. 8.

luogo presente in cui lo storico opera. La concezione del passato di Certeau si articola nella concretezza dell'esperienza umana del lavoro intellettuale. La trattazione della pratica storica (dove si gioca d'altronde il concetti di differenza-scarto) che ne fa ne *La memoria, la storia e l'oblio*, da questo punto di vista rende giustizia all'idea di relazione (con il suo termine composto di correlazione) espressa nei termini dell'apertura epistemologica operata dal Nostro.

Un'ultima nota riguarda il riferimento alla psicanalisi. Esso è certamente innegabile come abbiamo avuto modo di mostrare, seppur, principalmente, a un livello biografico nel primo capitolo del nostro lavoro. Tuttavia, la sua importanza collegata alla questione della finzione costeggiata dal discorso storico ci sembra limitata. Infatti la dimensione della finzione è rilevabile non solo a partire dalla costruzione del testo ma anche dalle altre due dimensioni dell'operazione storiografica, ossia la relazione al luogo di produzione e al ricorso pluriprocedurale permesso con il contributo dei modelli di altre discipline. Essa rappresenta un polo estremo con il quale il lavoro dello storico si trova a dover fare i conti nel complesso intreccio in cui Certeau analizza l'opera dello storico, come abbiamo cercato di dimostrare.

CAPITOLO QUARTO

Lo studio della mistica

1. Un'opera incompiuta

Si può considerare *Fabula mistica* come il punto di convergenza della vasta e dispersa opera del nostro autore. La via aperta da questo libro costituirebbe «un'antropologia storica dell'atto di credere, ben al di là del suo campo iniziale di applicazione».[1] In effetti l'opera raccoglie nella sua articolazione un'elaborazione dello studio della mistica in età moderna che tiene conto dei diversi campi epistemologici a cui Certeau ha prestato attenzione nel suo percorso applicandoli al campo della storia. Per Certeau, coerente alla sua epistemologia costituita dalla visione di un reale caratterizzato da un'opacità essenziale, tali campi appaiono già come dei luoghi di interrogativi che permettono di mostrare sotto angolature diverse un oggetto, un reale appunto, che verrebbe da essi circoscritto:

> «Occorre comunque un luogo dove possa comparire ciò che lo deborda. Per questo, vorrei indicare i pochi interrogativi in base ai quali si disegnano le facciate emergenti di quattro tipi di accostamento, come quattro lati di un'inquadratura: i rapporti della mistica «moderna» con un'erotica nuova, con una teoria psicanalitica, con la stessa storiografia, infine con la «fabula» (che rinvia nel medesimo tempo all'oralità e alla finzione). Quattro pratiche discorsive che organizzano un progetto di quadratura. Divenuta necessaria, la composizione del luogo si rivelerà incapace di "trattenere" il suo oggetto».[2]

Per il metodo adottato e per il suo contenuto *Fabula mistica* può essere considerata l'opera principale di Certeau e particolarmente preziosa per stabilire l'unità di un pensiero così sensibile a una pluralità di suggestioni che gli sono

---

[1] Così N. Wachtel citato in DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessée*, op. cit., p. 390.

[2] CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. cit., p. 39.

arrivate dalla cultura e dalla società come abbiamo avuto modo di mostrare nel suo tracciato biografico.

Un libro dunque sulla storia della mistica, più precisamente della scrittura mistica a cavallo tra il XVI e il XVII secolo. Essa nasce dalla ripresa di lavori passati che, come per altre pubblicazioni, Certeau aveva l'abitudine di rielaborare continuamente. Si presenta un percorso suddiviso in quattro parti: la prima definisce alcuni luoghi storici e simbolici in cui Certeau scorge le matrici della mistica moderna; la seconda parte racconta la nascita della nuova scienza; la scienza dell'esperienza mistica si distingue dalla teologia mistica, un aggettivo si trasforma in un sostantivo, una genesi considerata peculiare di questo periodo; la terza parte affronta un'analisi dell'atto da cui ha origine il linguaggio, una analisi dei fondamenti etico-antropologici del discorso mistico; nella quarta parte vengono presentate delle figure emblematiche, le «figure del selvaggio» nelle quali si rispecchiano i moduli dell'esperienza mistica e i suoi effetti tracciati nei capitoli precedenti; in ultimo, una breve ma non meno importante appendice riguardante un tema caro a Certeau, la poetica del corpo, sviluppato già a partire dalla sua riflessione sul discorso storico. Una traccia più sintetica dell'itinerario dell'opera viene data dallo stesso Certeau a proposito dei capitoli centrali del libro che raccolgono il nucleo del significato e dell'uso fatto della parola "mistica":

> «Sul terreno del linguaggio, l'evoluzione del termine "mistica" disegna davvero una forma nuova, a mo' di vecchia leggenda che ci racconta come, un tempo, un angelo tracciò nella neve i contorni della basilica da costruire. Ma il termine, delimitato dal dito dell'angelo sulla neve, è destinato a raccogliere varie pratiche dentro un medesimo spazio. Un nome (cap. III) e alcune pratiche (cap. IV): questa combinazione permetterà di precisare il luogo dove "la" mistica si costruisce (cap. V)».[3]

L'opera si vuole porre in continuità con un'altra opera che ha avuto notevole risonanza nell'ambito degli studi sulla storia della teologia e della spiritualità, *Corpus mysticum*, del suo maestro Henri de Lubac al quale tra l'altro Certeau aveva già dedicato un lungo saggio sul problema del linguaggio

[3] Ivi, p. 125.

mistico:[4] «Consideriamo la complessa evoluzione del termine "mistica" verso la fine del Medio Evo, dopo che esso ha già fatto numerosi viaggi. Della carriera medievale basterà ricordare una tappa sola, relativa all'espressione "corpus mysticum" (corpo mistico). È solo un "caso" fra altri, ma presenta il vantaggio di essere stato oggetto di una minuziosa analisi teologica, della quale la mia storia potrebbe essere il seguito».[5]

L'ultimo aspetto, non meno significativo è l'incompiutezza in cui l'opera si presenta al pubblico a causa della mancanza del secondo tomo che non venne alla luce a causa della scomparsa prematura dell'autore. [6]

Nei paragrafi seguenti procederemo dunque a presentare la struttura e il contenuto dell'opera, cercando di mettere in rilievo la dimensione relazionale dell'esperienza mistica che riteniamo essere l'aspetto più rilevante del pensiero dell'autore. La relazione con l'alterità divina, sociale e non da ultimo temporale è la categoria che permette a Certeau di rilevare nel discorso sul linguaggio dei mistici un'istanza etica ed esistenziale. Da questo punto di vista il capitolo V, che tratta della genesi dell'enunciazione mistica, sarà particolarmente

[4] Cfr. cap. 1.

[5] CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. cit., p. 125. La «minuziosa analisi teologica» è *Corpus mysticum* di de Lubac come indicato nella nota 2 del testo.

[6] Luce Giard, alla quale Certeau affidò la custodia del suo archivio, da tempo cura le edizioni delle sue opere. Il lavoro di edizione del II tomo ha richiesto tempo e ancora non è andato alle stampe. A riguardo è significativa una testimonianza della stessa Giard durante un colloquio presso «Esprit» nel decennale della morte di Certeau: «Egli [Certeau] voleva che fosse pubblicato il tomo 2 della Fabula mistica che lasciava incompiuto e che fossero riuniti gli studi su Surin, il suo "guardiano" e la sua "ombra" come diceva spesso. […] Il mio scopo era anche di definire dei principi di edizione abbastanza netti e durevoli per compiere (senza compierlo) il tomo II della *Fabula mistica* e l'edizione a venire mi ha preso parecchi anni, i risultati delle ricerche sul primo secolo della Compagnia, condotte con una rete internazionale, sono appena apparsi. Ora vedo più chiaro ciò che può essere fatto e per Surin e per la *Fabula*, spero di portare presto a termine il tomo 2, poi riunire in volume i grandi articoli di Certeau sulla storia della mistica e infine di compiere l'edizione di Surin. Così sarà resa una visibilità forte a quest'altra faccia, essenziale, del suo pensiero che *ha nutrito e generato tutto il resto*». L. GIARD e al., *Feux persistants. Entretien sur Michel de Certeau*, «Esprit», marzo (1996), p. 142-43. Il corsivo nella fine è mio.

illuminante per l'analisi compiuta del ruolo della volontà. All'esposizione del testo seguirà un paragrafo sulla "cartografia" disegnata da Certeau in testi diversi a proposito dell'esperienza mistica che pure si può evincere dalla lettura complessiva di *Fabula mistica* così mostrare la coerenza del pensiero dell'autore. Il capitolo terminerà con alcuni cenni all'istanza etica che Certeau stesso rileva in questo percorso.

2. *Fabula mistica*, la scienza di un indicibile

Nell'introduzione il lettore viene subito a contatto con la situazione contraddittoria in cui lo studio della scrittura mistica si imbatte: «Esiliato da ciò che tratta, questo libro si presenta nel segno di un'incompetenza. La scrittura che dedico ai discorsi mistici della (o sulla) presenza (di Dio) ha come statuto di *non esserlo*».[7] L'assenza del Dio unico percepita dal mistico è definita come una malattia, che corrisponde al desiderio di qualcosa di impossibile da raggiungere. Il mistico con la sua scrittura introduce in un'estraneità che non è quella del «cielo» né quella della «terra».[8] L'assenza dell'Uno non è inesistenza che lascia nell'indifferenza: se l'Uno è morto esso continua a farsi sentire.[9] Ma non si tratta solo di una scrittura nostalgica di qualcosa che non c'è più. Infatti essa instaura un terzo luogo diviso dalla realtà ordinaria del lettore nel quale far risiedere l'essenziale a cui il lettore stesso è invitato a introdursi: «I loro corpi, e i testi, formano una frontiera che divide lo spazio, trasformando il lettore in abitante di campagne o sobborghi, lontano dall'atopia dove fanno risiedere l'essenziale. Articolano così un'estraneità del nostro proprio luogo e, dunque, un desiderio di tornare a casa».[10]

La scrittura mistica suscita il desiderio di rientrare in se stessi e questo desiderio è l'effetto di una reciprocità; infatti è un altro a permettere l'entrata che

[7] CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. cit., p. 37.

[8] Cfr. ivi, p. 38.

[9] Cfr. ibidem, p. 38.

[10] Ibidem, p. 38.

però non è mai veramente effettuata se non con la morte che schiude il mistero. Al lettore delle cose spirituali è richiesto un lavoro di paziente attesa:

> «L'attesa laboriosa» davanti ai testi mistici permette infine di intravedere "una luce gloriosa che sgorga eternamente dalla porta della legge?" Il chiarore – allusione kafkiana alla *Sekina* di Dio della tradizione ebraica – potrebbe anche essere lo splendore di un desiderio venuto da altrove. Ma quel chiarore non si concede né al lavoro né all'età. È testamentario: il bacio di morte. Compare solo quando la porta si chiude davanti al morente, cioè nell'istante in cui la domanda si spegne, non da sola, ma perché mancano forze vitali che la sorreggano. La separazione allora si compie. Allora il guardiano si china, per gridare all'estenuato qual è la natura della sua attesa: "L'ingresso era fatto apposta per te. Ora me ne vado, e chiudo la porta". In attesa dell'ultima ora, la scrittura rimane. Nella regione di mezzo, il suo lavoro gioca sulla separazione inaccettabile e insuperabile. Esso dura (durerà) per tutti gli anni che si stendono dalla prima domanda dell'uomo di campagna al guardiano del suo desiderio, sino all'istante in cui l'angelo si ritira, deponendo la parola che mette fine alla pazienza. Infatti, perché si scriverebbe, vicino alla soglia, sullo sgabello indicato dal racconto di Kafka, se non per lottare contro l'inevitabile?».[11]

Con questi preliminari Certeau presenta dapprima le quattro angolature su cui costruisce il suo discorso sulla mistica moderna che abbiamo sopra elencato: un'erotica, il rapporto con la psicanalisi, il lavoro storiografico, l'analisi linguistica attorno alla fabula; quest'ultimo è il termine scelto per designare la natura del discorso mistico.

La prima angolatura riguarda i punti di incontro tra due linee storiche di traiettorie diverse: quella della religiosità europea e quella dell'erotica nel tratto che va dal XVI al XVII secolo. A una demistificazione religiosa si accompagna una mistificazione della donna amata. Alla parola divina si sostituisce il corpo il quale è visto come sfuggente similmente a Dio. L'assenza dell'oggetto del desiderio sviluppa due direzioni: una è la moltiplicazione delle operazioni l'altra il ritorno sul postulato dell'assenza. La mistica si pone nella seconda direzione. Il modo di procedere risulta tuttavia contraddittorio: infatti la moltiplicazione di tecniche mentali e fisiche al fine di dare un metodo alla vita spirituale diventa

[11] Ivi, p. 39.

primario rispetto al verificarsi di un avvento dell'«Imprevedibile». Con la loro scrittura si rendono «guardiani» dell'inaccessibile. Il rapporto con la parola è fondamentale: si cerca una comunicazione.

La seconda angolatura riguarda il confronto con la psicanalisi. Vengono elencate delle similarità tra i due campi non per fare della psicanalisi un criterio interpretativo della mistica ma per mostrare come certi temi della mistica, sotto altra forma siano stati ripresi dalla psicanalisi, per esempio «nel mettere sotto accusa i principi fondatori del sistema storico entro il quale sono ancora messi in pratica; […] nello specificare teoria e prassi mediante una problematica dell'enunciazione (l' "orazione" o il "transfert"), che sfugge alla logica degli enunciati e deve permettere la trasformazione dei "contratti" sociali, a partire da relazioni strutturanti dei soggetti; nel supporre che il corpo, lungi dal dover obbedire al discorso, sia di per sé un linguaggio simbolico e risponda direttamente di una verità (insaputa)» [12] e altri aspetti. Il confronto con la psicanalisi è servito a Certeau come spunto per evidenziare un aspetto di attualità della mistica.[13]

La mistica viene poi trattata come realtà storica, la quale, come ogni oggetto sotto questa prospettiva, è testimoniata da un complesso di documenti da interpretare. Qui si rilevano le analogie e le differenze tra il lavoro dello storico e l'esperienza del mistico. Le prime: l'amore per il dettaglio, la pratica di un «lutto», la produzione di un discorso sull'alterità. Le differenze: lo storico spiegando elimina l'alterità, il mistico vi fonda l'esistenza come questione del soggetto; il primo tratta il tempo come cronologia al fine di classificare dei dati; il secondo come elemento trasformante, alterità che questiona ancora il soggetto, l'istante temporale ha valore di cominciamento, termine che lo storiografo non può esibire perché non trova mai.

La quarta prospettiva prende in considerazione la distinzione che ha valso la creazione di universi culturali diversi, ossia il binomio oralità/scrittura. La parola parlata diventa fabula e la scrittura assume autorità. La questione che guida la trattazione allora riguarderà il destino che è stato riservato alla parola,

[12] Ivi, p. 44.

[13] Ibidem, p. 44.

alla parola dei mistici, dunque alla fabula mistica. Viene presentato come un racconto di viaggio dove attraverso apparati scientifici si vogliono cogliere oggetti determinati di una realtà inafferrabile.

Dopo la disposizione delle prospettive attraverso le quali analizzare l'oggetto, la mistica, Certeau traccia brevemente lo scenario del periodo preso in considerazione di cui viene tracciata una sintesi. Vengono così ripresi i temi che abbiamo già esposto a proposito dell'evoluzione della formalità delle pratiche in età moderna: la riutilizzazione della tradizione cristiana, gli stili di vita organizzati in pratiche, il tema dell'eresia e il suo spostamento dal margine all'interno del sistema religioso, la moltiplicazione delle rotture sociali e religiose, il riutilizzo della religione in campo politico, il ritiro in luoghi ritirati da parte dei gruppi spirituali, il sorgere dei mistici dagli stessi ambienti segnati da una tradizione umiliata.

3. Luoghi, non-luoghi dell'esperienza mistica

I primi due capitoli dell'opera descrivono gli effetti e le modalità dell'esperienza mistica di cui la scrittura vuole farsi testimone. Il problema, il limite su cui non tanto l'esperienza ma il discorso di essa si infrange (ma sul quale non cessa di lavorare) è costituito dall'alterità su cui si concentra l'attrazione e la retorica del discorso..

Nel primo capitolo vengono esposti e analizzati racconti del cristianesimo antico riguardanti la vita di santi che scelsero di vivere la loro santità facendo i folli nella società. L'intento è quello di cercare il luogo dello scarto, il pascaliano punto di fuga che fa sorgere queste figure. Nei racconti (una donna "idiota" in un monastero, un folle che ride prendendosi gioco di un saggio ad Alessandria d'Egitto, donne travestite da eunuchi) accanto a queste figure si trovano altri attori tipici: l'intellettuale che è il saggio, l'istituzione (con cui il saggio è relazione) e la folla nella quale i protagonisti agiscono. Essi si caratterizzano per il loro silenzio o per il comportamento stravagante (il folle della città), per il luogo dove dimorano di preferenza (in mezzo ai rifiuti o tra la gente abbietta) e si offrono al disprezzo della folla dalla quale si distinguono ma nella stesso

tempo fa a loro da polo di attrazione. Gli intellettuali, i saggi, riconoscono la santità di questi individui, ma quando sono certi di averli fatti rientrare all'interno dei circuiti stabiliti dall'istituzione, ecco che la loro figura scompare dalla scena (una se ne va dal monastero, l'altro morirà nel palazzo dell'autorità religiosa). Esso sono figure del margine, indicano una trasgressione rispetto alla società e la loro sistemazione negli spazi stabiliti dall'istituzione annulla la loro identità. La conciliazione tra essi e l'istituzione della società è vista come un atto di eccesso (di *hybris*) reso possibile solo dal riconoscimento divino (un angelo nel primo racconto annuncia al saggio la santità della monaca). Il folle è l'uomo sedotto dall'Altro, da un assoluto. Questo lo porta al margine, a divenire in un certo senso un assoluto pure lui, ossia, sciolto da ogni vincolo posto dalle relazioni della società. Questo Altro, l'innominabile, è ciò che interessa al saggio e attiva il suo desiderio di stare presso i folli nella speranza di conoscere il segreto della santità che viene ad essi attribuita.

La follia di questi personaggi però, precisa Certeau, non ha funzione simbolica, come i saggi vorrebbero credere, ma di rottura. Tuttavia la tensione da cui ha origine è già una contraddizione rispetto a questa funzione di rottura: l'annullamento delle differenze. Esso viene mostrato con il caso delle donne che si travestivano da eunuchi. Passare dalla distinzione, dall'alternativa *o…o* alla doppia esclusione *né…né* o la conciliazione *e…e*. Nella folla in cui questi personaggi dimorano si aboliscono le differenze. Qui si realizza lo spazio per l'unione nella differenza che l'opera dei saggi non ha realizzato. La folla diventa quel luogo corporeo, neutro rispetto ai discorsi di saggezza, pubblico, e originario in quanto è punto di partenza confuso da cui uscire con la propria identità.

In questa folla i protagonisti di questi racconti antichi si riconosco, trovando in essa un accesso al desiderio che anima la loro condotta. Ecco il quadro finale dato da Certeau di queste figure, mettendo l'accento sul loro rapporto con la moltitudine senza volto, da cui ogni individuo se ne stacca per fare la propria identità:

> «Ma i luoghi singoli e determinati non possono mai cancella re il rapporto con l'universale da cui "escono". Seduzione dell'origine impensabile? Le storie di follia simulata raccontano i traviamenti di luoghi che suscitano anti-eroi proprio perché, come la folla, essi sono

> votati ai compiti servili, a un'attività disseminata e a un'assenza d'identità. Testimoni fuggevoli, mediante la relazione corporea con la moltitudine senza nome, diventano gli enigmatici indizi della seduzione che la folla (diabolica e informe) esercita sulle forme simboliche della saggezza. […] La prassi dell'assoluto è a corpo perduto nella folla».[14]

La folla assume così una valenza ontologica in cui le categorie dell'origine e dell'alterità si ritrovano accostate in un'unica espressione: disseminazione in altri. Per spiegare questa espressione Certeau fa riferimento alla *hulé* plotiniana:

> «In questa folla potremmo svelare un omologo storico della "materia" (*hulé*) nella quale Plotino riconosceva il confine notturno e il "residuo" dell'avanzata analitica dell'intelligenza – una tenebrosa profondità delle cose che avrebbe insieme funzione di origine (la *materia/mater*) e di limite (l'altro) nel lavoro della distinzione, un indeterminato (*aoriston*) che lo spirito paventa come sua propria abiezione e caduta nel non-essere. Plotino designava questo in-forme "facendo combaciare" al neutro singolare dell'articolo (una categoria) il plurale neutro dell'aggettivo sostantivato "altro": *to alla*, il disseminato in altri».[15]

Nel secondo capitolo viene analizzato un quadro di Bosch, il Giardino delle delizie, considerato per via degli effetti che produce nell'osservatore una rappresentazione caratteristica dell'esperienza mistica. Questo quadro descritto nei minimi particolari e nell'architettura che esso nasconde fa scoprire un'assenza di senso. L'operazione che il Nostro vi scopre è quella di qualcosa che tradisce un segreto da svelare ma che in realtà indica già in ciò che mostra tutto quello che vuole significare. Ogni tentativo di rivelazione di un'ulteriorità che dimora dietro le immagini fantastiche e suggestive del quadro fallisce e di fatto, nella cronologia delle interpretazioni date è fallita. Alla funzione simbolica di indicare una verità che si possa tradurre in un discorso le forme operano una defezione del simbolico. Scompare quindi un'intelligibilità per lasciare spazio ad

[14] Ivi, p. 87-88.

[15] Ivi, p. 88.

un'estetica, l'unico discorso in cui il quadro può essere tradotto è quello costituito da una scrittura calligrafica e glossografica. Si assiste quindi a una mètamorfosi tipica della scrittura dei mistici: dal *lògos* e dal simbolismo alla poesia, dal sapere alle delizie, dal criterio del vero al criterio del bello. Nella sua organizzazione visiva poi, il quadro (attraverso gli sguardi rivolti agli osservatori da alcuni soggetti dipinti e soprattutto la sistemazione degli elementi all'interno del quadro che formerebbe un occhio) rimanda a chi lo guarda, lo spettatore si sente dunque visto e d egli , intento a scrutare il senso dell'opera viene in primo tempo invitato ad interrogarsi su se stesso. Nel quadro l'occhio entra in itinerari che lo conducono a perdersi; tornando in se stesso, il soggetto si ritrova.

Dunque siamo di fronte a un'immagine che fa perdere il senso di un discorso, come un paradiso perduto. Si opera una sottrazione illusiva (il quadro dà a supporre che ci sia qualcosa da decifrare) come nel caso dei folli. I dettagli del quadro diventano frammenti di un linguaggio inventato. Sempre analoga all'esperienza spirituale dei folli è la rottura, questa volta esplicitamente di carattere epistemologico operata dalla pittura boschiana, tra discorso e ragione, finzione e realtà. Da una ratio del significato si passa a una ratio della fabbricazione, cambia quindi il criterio di verità. Le forme che il quadro organizza hanno l'effetto di rimandare a un altrove che non ha luogo.

La scrittura mistica tra il XVI e il XVII secolo svilupperà procedure e stili in cui esprimersi. Da aggettivo utilizzato in determinati contesti per indicare il carattere segreto, magari referente di un insegnamento religioso o morale, la mistica diventerà un sostantivo che aprirà le porte alla costituzione di una scienza, la quale, tuttavia, avrà breve durata perché al metodo, uno dei due elementi costitutivi di qualsivoglia disciplina scientifica non seguirà il secondo, la delimitazione dell'oggetto di indagine che resta inevitabilmente inaccessibile.

Se i saggi attraverso i folli cercano invano di giungere a possedere l'altro che essi evocano lo spettatore del quadro di Bosch alla ricerca di un senso del medesimo viene rinviato alla sua interiorità: «Come se, interamente mutato in sibilla dalla bocca chiusa, in sfinge, esso dicesse allo spettatore: "Cosa dici tu, di ciò che sei, credendo di dire quello che io sono?". Ma è anche già troppo presupporgli lo statuto di enigma, enunciato che dice la "verità nella misura e soltanto nella misura in cui significa ciò che gli si fa raccontare. L'estetica del

Giardino non consiste nel fomentare le brillanze nuove di un'intelligibilità, bensì nello spegnerla».[16]

Il terzo capitolo tratta della formazione di questa scienza. Una delle questioni dominanti la mistica riguarda la produzione di un corpo. C'è un discorso ma manca un corpo sociale e/o individuale a cui fare riferimento. Certeau rileva come questa assenza caratterizza alle radici la storia e l'essenza del cristianesimo:

> «In effetti il cristianesimo si è istituito sulla *perdita di un corpo* – perdita del corpo di Gesù, raddoppiata dalla perdita del «corpo» d'Israele, di una «nazione» e della sua genealogia. Una scomparsa effettivamente fondatrice. Essa rende l'esperienza cristiana specifica rispetto alla certezza che tiene ancora il popolo giudeo ancorato nella sua realtà biologica e sociale, dunque in un corpo presente, distinto e localizzato, separato in mezzo agli altri dall'elezione, ferito dalla storia e inciso dalle Scritture. […] Nella tradizione cristiana, una iniziale privazione di corpo suscita incessantemente istituzioni e discorsi che sono gli effetti e i sostituti di tale assenza: corpi ecclesiastici, corpi dottrinali, ecc. Come "fare corpo" a partire dalla parola? La questione riporta a quella, indimenticabile, di un lutto impossibile: «Dove sei?». Entrambe mobilitano i mistici. E sono già di casa nei cominciamenti evangelici. Davanti alla tomba vuota, viene Maria di Magdala, la figura eponima dei mistici moderni: «Non so dove l'hanno messo». Interroga il passante: «Se l'hai portato via tu, dimmi dove l'hai messo». Questa domanda, articolata da tutta la comunità primitiva, non si limita a una circostanza. […] Con gli avvenimenti che sono echi venuti d'altrove, con i discorsi cristiani che codificano l'ermeneutica di nuove esperienze, e con le pratiche comunitarie che rendono presente una carità, essi «inventano» un corpo mistico – mancante e cercato – che sarebbe anche il loro».[17]

Una domanda, dunque, guida questo itinerario, «Dove sei?». A partire da questa situazione fondamentale Certeau si interroga sull'identità del corpo, «che cos'è il corpo?». La sua articolazione è costruita su tre poli: avvenimenti, discorsi simbolici, pratiche sociali. Essi si distinguono per il contenuto, le loro unità di base, una funzione propria e il riferimento. Attraverso gli avvenimenti

[16] Ivi, p. 114-15.

[17] Ivi, p. 127-27

passati, l'interpretazione operata con discorsi, e le pratiche comunitarie si costituisce il corpo mistico. L'articolazione del discorso è complessa, approfondendosi in analisi che adottano strumenti e termini della linguistica. Qui non possiamo che dare una sintesi che ne rilevi solo i passaggi principali.

Il *corpus mysticum* medievale evidenzia un momento di travaglio che porta a un'inversione di significati: se esso prima indicava l'Eucarestia ora indica la Chiesa. Si assiste a uno spostamento da uno schema ternario (tre corpi: storico, sacramentale, ecclesiale) a una suddivisione binaria (il corpo storico viene distinto dagli altri due che ne rappresentano l'effetto). Il termine mistico supera[18] questi due momenti e ne diviene termine mediatore. Esso è li terzo assente che congiunge i termini disgiunti. Quando poi la Chiesa comincia ad avvertire il bisogno di una riforma (XVI-XVII secolo) allora diventa il corpo mistico da costruire. Esso diventa altro dalle realtà visibili fino a perdere i suoi lineamenti. Esso diventerà uno scomparso. L'inversione di significato di cui Certeau analizza il passaggio è un tema che prende da un'opera di de Lubac, *Corpus mysticum*. Ma già l'intera impostazione del discorso da cui prende avvio studio, la questione del corpo, era già presente nel saggio che Certeau aveva pubblicato nella miscellanea dedicata al suo maestro, in cui si affronta proprio il "problema" del linguaggio mistico: «La storia del linguaggio è già la storia del pensiero. Il padre de Lubac lo ha mostrato di sovente. Così l'espressione "corpus mysticum", dopo aver lungo tempo designato l'Eucarestia, non viene, al termine di una lunga meditazione sui rapporti dell'Eucarestia e della Chiesa, a significare, "passato l'ambiente del XII secolo", il mistero della seconda e non più della prima. Di ordine semantico, questa modificazione ha naturalmente una portata teologica: essa segue, nel discorso cristiano, un sentiero della riflessione e uno spostamento di prospettive».[19]

Secondo spostamento: una strategia del visibile. Si assiste ad un evento: la tecnicizzazione delle élite, anche religiose, e la distanza che si forma sempre più ampia rispetto alle masse popolari. Se le une diventano le detentrici della

---

[18] Certeau indica questa azione con il termine *aufheben*. Cfr. ivi, p. 129.

[19] CERTEAU, *«Mystique» au XVII siècle. Le problème du langage «mystique»*, in AA.VV., *L'homme dévant Dieu*, op. cit, p. 267.

ragione discorsiva allora il mistero diventa ciò che non è segno visibile e quindi leggibile e che si stacca dall'istituzione per ritrovarsi come elemento della cultura popolare. Ma l'istituzione cerca di recuperare il mistico (pensiamo al primo capitolo sulle storie dei folli) e dall'altra parte di rendere visibile il più possibile la realtà religiosa stessa di cui l'istituzione si fa garante attraverso i suoi discorsi. La confessione assumerà così una funzione particolare tra le altre, quella di diradare l'opacità della società religiosa che sfugge alle autorità. La distinzione tra visibile e invisibile diventa centrale nei dibattiti teologici e l'opera dello pseudo-Dionigi sarà un punto di riferimento.

Il terzo spostamento a cui si assiste riguarda la crisi del simbolismo medievale. C'è una ristrutturazione del rapporto senso/fatto e della conseguente concezione della verità. La virtù di significare del linguaggio allegorico si flette e l'alleanza tra linguaggio e realtà con l'ockamismo si rompe. Il mistico mantiene una funzione mediatrice tra il visibile e l'invisibile, le due categorie che dominano il discorso teologico. Certeau a questo punto traccia il fondamentale passaggio dalla funzione aggettivale a quella nominale del termine mistica. Esso si comporta, infatti, dapprima come un aggettivo «conquistatore»: prima sinonimo di altri termini (come per es. spirituale) poi modo di interpretazione di una realtà. Diventa così una pratica, una maniera di insegnare e quindi di parlare, uno stile infine. Si intrecciano le connessioni con l'ermeneutica. La funzione di indicare un segreto determina delle problematiche: appare un'erotica della conoscenza. Mistico si identifica a uno straordinario che tuttavia inquieta, opposto all'ordinario. Si costituisce il sostantivo: esso, raccogliendo i riferimenti e le applicazioni precendenti va a costituire una scienza dello straordinario. I santi mistici vengono chiamati dottori e la teologia mistica di Dionigi a cui tutti vogliono somigliare sarà il punto di riferimento per la costituzione di una tradizione propria. Già in questo atto si compie a livello di scienze religiose la crisi dell'unità. La teologia si spezza in teologia positiva, scolastica e mistica. Da qui iniziano gli scontri con gli altri ordini epistemologici: si rimprovera alla mistica l'uso del linguaggio, il suo trattamento alternativo delle parole che la tradizione teologica ha formato.

La scienza mistica dunque nasce come pratica del linguaggio, una maniera di parlare, di trattare le parole ricevute dalla tradizione religiosa. Nel capitolo quarto vengono di conseguenza analizzate alcune delle principali operazioni di questa pratica con cui le altre teologie polemizzano: il postulato della rivelazione a cui si oppone la tradizione greco-romana del silenzio di fronte all'esperienza di Dio (entrambi sono dei poli della mistica cristiana); le operazioni sui frammenti linguistici di un'unità perduta, garantita nel passato medioevo dal latino a cui sempre più si sono accostate anche nel mondo dei dotti, le lingue vernacolari, quindi l'affermazione di un bilinguismo che ha anche una portata metafisica; transizioni e traduzioni delle opere scritte da cui si sviluppa il fenomeno socioculturale delle mescolanze di lingue, dove il parlare dei mistici svolge una funzione di tramite concretizzandosi come una vera e propria operazione di unità linguistica su lingue straniere; gli ascendenti teorici di un'arte di parlare, i quali si riferiscono a una pragmatica della comunicazione, ovvero a un'unità di tipo dialogico a cui contribuiscono gli insiemi dottrinali riguardanti la pratica della preghiera, per i quali l'esperienza ha origine dalla deontoligizzazione del linguaggio (c'è ancora un'unità ma a partire da una pluralità); la linguistica delle parole, ossia un complesso di considerazioni che hanno come testo ispiratore l'*Organon* di Aristotele; una pragmatica riferentesi ai metodi.

La trattazione continua su un esempio concreto di questo linguaggio, ossia il confronto tra due lettori di testi mistici Nicola di Gesù-Maria e Diego di Gesù, un confronto che riguarda le frasi mistiche di Giovanni della Croce paragonate con l'opera Teresiana. Nella figura dell'ossimoro, quale microlaboratorio linguistico si articola la fisionomia della maniera di parlare che è la mistica: il senso dell'unità spezzata, un senso che viene quindi opacizzato, l'indecenza del linguaggio e del suo uso che denota la separazione tra la performance e la competenza attraverso la quale manifestare la superiorità del locatore rispetto al sistema linguistico; le dissomiglianze corporee e bibliche a cui Diego dà la priorità e per le quali così il corpo diventa biblico, vale a dire, assume valore linguistico e di comunicazione della rivelazione. Dunque viene cambiato l'uso della Bibbia, ed infine il sostituto dell'origine cioè il tormento irrisolto di dire l'indicibile di un'esperienza.

A proposito dell'ossimoro citiamo questo passo in cui Certeau ne analizza con la solida meticolosità dell'erudito il tipo di figura retorica che esso indica e come esso "faccia corpo" con l'esperienza spirituale:

> «È un tropo. Sandaeus dirà chiaramente che le espressioni mistiche si formano "per tropos" e sono "tropicale loquutiones" (su queste maniere di parlare si esprime più ampiamente nel *Grammaticus profanus*). I tropi, che caratterizzano dunque le unità elementari del discorso mistico sono, secondo Du Marsais, "maniere di parlare" o figure "mediante le quali si fa assumere a una parola un significato che non è esattamente quello proprio di tale parola". Vengono chiamate "tropi", "dal greco *tropos*, *conversio*, la cui radice è *trepo*, *verto*, rivolto", perché, "quando si prende una parola nel senso figurato, per così dire la si rivolta, per farle significare ciò che non significa affatto nel senso proprio". Giro, rigiro, andamento, conversione, il tropo si oppone al proprio. È la maniera secondo la quale una parola si discosta dal suo significato". Tale processo di *scarto* non si fonda più, come l'allegoria tradizionale, su un'analogia e un ordine delle cose. Esso è un'uscita un esilio semantico, già estasi. In quanto "audacia inventrice" ("fingendi audacia"), va alla deriva verso la dissomiglianza. Questa devianza crea estraneità nell'ordine (o nel "proprio") della lingua».[20]

Questa figura retorica mette in atto una contraddizione di cui il Nostro cerca di chiarirne la natura richiamando anche la figura dell'antitesi hegeliana per distinguerla da essa:

> «L'ossimoro, prossimo all'antifrasi e al paradosso, "viola il codice" in un modo particolare. La contraddizione che pone, certo, non è "proclamata tragicamente" come nell'antitesi, ma "assunta in maniera paradisiaca"; ha valore di pienezza mentre, nell'antitesi, è tensione insormontabile. Da un lato, tuttavia, gli opposti che vengono ravvicinati dipendono ciascuno da scale o misure diverse. Sotto questo aspetto non sono veramente contrari, dei quali Aristotele dice giustamente che sono dello stesso genere (per es.: buono vs. cattivo). I termini combinati dall'ossimoro appartengono ciascuno a ordini eterogenei: la "crudeltà" non è paragonabile alla "pace", più di quanto non vi sia nella "bruciatura soave" ("cauterio suave") o "musica silenziosa" ("mùsica callada"). […] La combinazione dei due termini si sostituisce all'esistenza di un terzo e lo pone come assente.

[20] Ivi, p. 201-202.

> Crea un buco nel linguaggio. Vi incide il posto di un indicibile. È linguaggio che mira a un non –linguaggio. Anche per questo riguardo, esso "disturba il lessico". In un mondo che si suppone interamente scritto e parlato, dunque riconducibile a lessico, apre il vuoto di un innominabile, acuisce un'assenza di corrispondenza fra le cose e le parole».[21]

Tale assenza di corrispondenza tra il reale e il linguaggio che il parlare dei mistici manifesta già nel suo stile è uno degli aspetti principali, se non il più importante, almeno ai fini del nostro discorso, che gli studi certeauiani sulla mistica mettono in rilievo, un aspetto che ci riporta a quell'assenza dell'Uno che pure nella mancanza organizza il desiderio e la scrittura degli «anti-eroi» di Certeau.

A proposito è illuminante una pagina di Petitdemange in un articolo dedicato a una delle prime letture di *Fabula mistica*:

> «La dominante di questa epoca classica per Michel de Certeau […] è che si tratta di un tempo di una immensa e irrimediabile frattura, di un congedo dato all'unità medievale, di un allontanamento ancora dal regno più determinato della ragione dell'Aufklärung. Un inframmezzo [entre deux]. La frattura sarebbe il ritiro, la dissipazione dell'Unico, contemporaneo di una serie di frammentazioni e di lacerazioni sopravvenute nel mondo sociale e nella teoria. […] Questo smottamento dell'Uno che teneva un mondo dell'interiore rimette le cose e tutte le cose in una luce creduta; pure di fuori, esse sono da riutilizzare per significare. "Un divorzio tra le parole e le cose" sarebbe il segno di questa elusione dell'Uno, principio di intelligibilità e di coesione. […] La scomparsa dell'Uno si accompagna con un marchio, un tratto sul soggetto spettatore/attore. Una relazione si instaura che non c'era e deve sistemarsi, relazione tra un soggetto inatteso e un oggetto perso».[22]

4. La mistica: un rapporto comunicativo in atto

[21] Ibidem, p. 202.

[22] G. PETITDEMANGE, *L'invention du commencement. La Fable Mystique, de Michel de Certeau. Première lecture*, «Recherches de science religieuse», 71 (1983), pp. 505-06.

Nel cap. V di *Fabula mistica* Certeau affronta il problema che ritiene cruciale dell'esperienza e della scrittura mistica, quello della relazione, dimensione che si articola in una teoria e in una pratica della comunicazione. La questione specifica a cui vuole rispondere riguarda il modo in cui nasce la frase mistica. Si tratta di mettere in luce le radici etico-antropologiche dell'esperienza mistica. La questione, di fondamentale importanza in quanto ricerca la condizione di possibilità di comunicare un indicibile, conduce Certeau ad un'analisi dell'atto che pone l'inizio del linguaggio mistico e di conseguenza della scrittura:

> «Una sola problematica determina sia il modo di circoscrivere «ritiri» mistici sia lo stile delle procedure che vi permettono un «lavoro» dell'universale. Il loro problema riguarda essenzialmente la relazione. Essa mette in discussione una teoria e una prammatica della *comunicazione*. La mistica è l'anti-Babele; è la ricerca di un parlare comune dopo la frattura, l'invenzione di una lingua "di Dio" o "degli angeli" che copre la disseminazione delle lingue umane. Una topica relativa a tale ricerca organizza la scena mistica, esattamente come una topica delle relazioni del potere con lo spazio organizzava a Firenze la "scena del principe". Nel precisarla, si stabilisce una prima geografia dei luoghi».[23]

La mistica si presenta come l'anti-Babele: il luogo dove si dissolvono le differenze linguistiche per lasciare spazio a una lingua di Dio tra quelle umane. La comunicazione a cui volge la mistica, comunicazione con Dio, l'Assente per cui decidersi, è considerata da entrambi i lati della sua attuazione, espressi dai verbi che ne indicano il movimento: parlare e udire. Parlare e udire diventano dunque i verbi indicanti le azioni principali di una pratica, il dialogo. Il loro legame nell'esperienza mistica è determinato in successione: ed in ultima istanza va a riferirsi al medesimo soggetto, l'uomo spirituale: la voce attesa di Dio non si sente; dunque l'intento sarà di imparare ad ascoltare e qui si renderà presente il terzo soggetto agente, la guida spirituale. Alcune correnti (l'esempio

[23] CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. cit., p. 227.

citato è Calvino) si rifanno alle Scritture, «come se»[24] in esse Dio parlasse. Ma per i mistici la frattura rimane anche lì irrisolta. Essi non mettono in questione la logica delle affermazioni, il «detto», ma l'effettuazione orale, il «dire». Il campo di tale effettuazione è connotata dal termine esperienza distinta dai saperi costituiti. L'enunciazione dà alla mistica la sua forma mettendo al centro l'io, per aprire la questione basilare del dialogo.

La comunicazione designa un atto: il conversare. Certeau inserisce l'atto della comunicazione che contraddistingue la vita mistica in un contesto segnato da una frattura che la mistica potrebbe ricomporre. Certeau mette dunque in luce un iato sempre più insormontabile tra la parola divina e la parola umana che «un'impazienza mistica» intende superare.

L'enunciazione che produce il sapere spirituale, la scienza mistica, parte dal postulato che l'atto di conoscere ha il suo luogo nel campo della preghiera, in cui un'allocuzione è condizione del sapere. Questo sapere si interroga sulla natura della parola e della credenza che implica: «in che modo, l'allocuzione può far nascere un sapere dell'altro?».[25] Se l'invocazione, espressione tipica della preghiera, nel periodo medievale conserva il presupposto del legame tra parola e realtà (viene presa in considerazione a titolo emblematico la filosofia di sant'Anselmo), questo legame viene rotto dal XVI secolo in poi. Da qui, la condizione della conoscenza diventa il problema del pensiero mistico.[26]

Certeau opera una distinzione tra gli enunciati e l'enunciazione la quale non è solo il loro cominciamento ma soprattutto la loro questione. Si mette al

---

[24] Ivi, p. 229-30: «Quali che siano gli esiti che verranno aperti dalle «comunicazioni» mistiche, i due verbi *parlare* e *udire* designano il centro, incerto e necessario, attorno al quale si producono cerchi di linguaggio. A un secolo di distanza si potrebbero suggerire due punti di riferimento che indicano a quale esitazione crescente si accompagni il desiderio della Parola. Calvino, nel 1543, scrivendo la prefazione all'edizione dei Salmi, con un senso del pudore che è una caratteristica del suo stile assicura: «Dio ci mette le parole in bocca come se egli stesso cantasse dentro di noi». Il «come se» sottrae alla voce umana un canto divino che si è fatto scrittorio. È uno scarto che i mistici cercano di superare». L'altro punto di riferimento, dove è la voce che prevale sulla scrittura, è quello rappresentato da Angelo Silesio.

[25] Ivi, p. 230.

[26] Cfr. ivi, p. 231.

centro infatti l'io instaurato con le operazioni di scambio. Altro punto di focale importanza sono le procedure per l'organizzazione del campo dell'allocuzione connotato dall'«esperienza» che lo tiene distinto dai saperi costituiti. Questo spazio trasversale creato come non-luogo è lo spazio mistico, spazio a-topico accostato allo spazio utopico che appare nella letteratura di questo periodo. Trasversale in quanto tratta la questione trasversale rispetto alle scienze dell'effettuazione orale, dell'atto di parlare distinti dagli enunciati veri e propri e dalla loro verità logica. Nasce un modo nuovo di trattare la dottrina di fede. Vengono indicati quanto punti strategi di questa operazione: un atto presente di parola che si distingue e rimpiazza quanto è stato detto; la relazione illocutoria che rende effettivi i ruoli dell'io e del tu che l'io stesso implica; tra l'io e il tu si stabilisce una rete di convenzioni; una drammatica dell'allocuzione viene formata dagli elementi pragmatici della lingua.

La problematica conduce alla individuazione di certi dispositivi della performance del linguaggio, strumenti enunciativi che riguardano la costruzione del testo mistico: la cesura che si presenta come accordo su un volere; il luogo di locuzione (un posto vuoto) che è l'io; la rappresentazione dell'io con una figura narrativa.

La determinazione del volere (il *volo*) è il primo di questi dispositivi, un preliminare che rende possibili dei contratti enunciativi. Occorrono dei preliminari per poter intendersi. L'assenza degli a priori quali potevano essere la figura di un Parlatore universale, il legame delle cose con la realtà o l'esistenza di principi universali che garantiscano la verificazione degli enunciati stessi porta l'attenzione sulle pratiche che definiscono il senso delle parole. Si rende necessaria dunque una politica dell'enunciazione per ricomporre posti di comunicazione.

La prima condizione di possibilità per la creazione di questi luoghi di scambio è la costituzione di una esclusività, ossia «la relazione non tollera altro che persone interamente risolute».[27] L'a priori è costituito da un volere pratico, concreto, assoluto, necessariamente presente. Siamo di fronte per Certeau alla categoria heideggeriana del *Nicht Ohne*. Questo è il primo accesso ad ogni

[27] Ivi, p. 236.

parola. Nel linguaggio è espresso quindi un desiderio. Siamo qui in antitesi con l'apologetica che mira ad un volere dell'altro. Qui è il volere il punto di partenza di un discorso. Un verbo performativo, *volo*, un atto, designa questo a priori. Questo volere è assoluto, slegato da ogni determinazione, è distacco, liberazione. Estasi e ascesi qui, nella decisione coincidono. Solo "volendo" la comunicazione funziona.

Questo a priori è un «fuori testo», in contraddizione con i suoi effetti:«Fonda sulla sua istantaneità il tempo (gli sviluppi) di tali discorsi; sull'irripetibile di un presente, uno spazio testuale offerto a ritorni, ripetizioni e reversibilità delle letture; sullo svanire del sapere in un volere, l'esposizione didattica di un itinerario».[28] Le caratteristiche di questo volere sono fondamentalmente quattro:

1) è un verbo modale con la singolarità che instaura un sapere. Scompare il contenuto e i tempi diversi dal presente: il suo effetto esce dall'orbita dell'atto del volere. Questo movimento ha una natura tautologica. Se la questione è il sorgere del linguaggio mistico si formula allora la domanda: come può cominciare? Risposta: perché cominci «bisogna che da qualche parte ci sia *un qualche* cominciamento».[29] Inoltre tale verbo in questo caso non ha oggetto particolare (si rinuncia alla volontà di qualcosa) esso si trasforma nel suo contrario: diventa un non volere, distacco e abbandono eckartiani giocano qui un ruolo determinante.

2) l'intenzione del volere si pone rispetto al potere: volere è potere. Il volere e il suo vocabolario tra cui spicca la parola "intenzione" traccia la mappa della scrittura praticata dai mistici. La classificazione delle intenzioni è topografica: dispiegano uno spazio organizzato da operazioni. Certeau rimanda a Plotino e alla sua trattazione dell'interno dell'uomo costituito da ciò che dipende appunto dalla sua volontà. La volontà, l'interno viene quindi isolato, si ipotizza un'autonomia che la rende diversa dal desiderio dipendente dall'altro che lo determina. Questo interno corrisponde dunque all'affrancamento del principio etico:

[28] Ivi, p.238.

[29] Ivi, p. 240.

> «“Quand’anche mi dannasse, lo amerei”: da Ruysbroeck a Madame Guyon, si afferma questo volere “puro”. L’intenzione, per formarsi deve svincolarsi da ciò che le sfugge. Il postulato di qUesto luogo interiore non ha certo smesso di costituire problema. Già Plotino si è interrogato spesso sulla statuto e la localizzazione, nell’anima, della parte dove le cose dipendono da noi. Egli non si fondava sul desiderio, che dipende dall’altro, “ci trascina veRso l’esterno e comporta una mancanza (*to endéês*)”. I mistici capiscono perfettamente che il desiderio si dichiara al limitare del discorso quale impulso del suo sviluppo, ma con il *volo*, operazione e decisione del volere all’ “interno”, isolano l’ipotesi teorica e necessaria di un’*autonomia* che, invece, non dipende né dagli oggetti né dalle circostanze: Lo spazio dell’ “interno” corrisponde *all’affrancamento del principio etico*».[30]

Viene affermata la differenza tra la posizione del volere e la legge sia essa delle cose o della scrittura. Il preliminare del volere mantiene solo la prima intenzione, Dio, ossia niente o tutto. Questo fine è indeterminato: «Resta soltanto, a mò di assioma su cui si costruisce il sistema, l’atto che lega istantaneamente l’estremo ignoto dell’origine (una *voluntas*) all’estremo incerto del fine («tutto», «niente», ecc.)».[31]

3) il terzo aspetto riguarda la performance del soggetto: il volere compie ciò che dice ma esso, a differenza degli atti performativi (Certeau si rifa alle teorie di Austin e Searle) non dipende, come abbiamo visto, dalle circostanze. Esso è un caso performativo limite. Esso opera l’instaurazione di un posto, l’autonomia di un’interiorità, un’alterità a priori, solitudine che si imprime nel linguaggio senza articolarvisi. C’è perdita dell’identità, della stessa forma a priori dell’io.Un altro suo contrassegno è l’assentimento, un «sì» senza determinazioni. L’esclusione dell’esclusione diventa la cifra del soggetto mistico.

4) quarta caratteristica è la funzione del dire rappresentata dalla menzogna: il volere è già parlare e udire, identici nel sé dell’io. Esso dà luogo al soggetto parlante, restaura la possibilità di intendersi su una parola che viene da altrove. Il volere non ha per oggetto il dire, ma ne definisce l’atto. Questo

[30] Ivi, p. 243.

[31] Ibidem, p. 243.

volere però non vince la menzogna. Esso porta a una metaforizzazione del linguaggio in nome di qualcosa che non ne dipende. Utilizza il linguaggio e lo utilizza come mentitore. La menzogna non consiste più qui nel dire una cosa al posto di un'altra, ma nell'essere l'altro del linguaggio, una problematica che non dipenda dall'enunciato ma dall'enunciazione. Certeau intende affermare una volta per tutte quello che già i mistici comunicano con il loro linguaggio: l'inaccessibilità dell'indicibile. Luogo strategico dunque dove il dire si articola sul detto, nella menzogna si costruisce il discorso mistico.

Certeau ritrova il preliminare della volontà in tutta la letteratura mistica. Il *volo* stabilisce lo spazio da cui parlare. Questo spazio è individuato da un segno linguistico, l'io, che rappresenta il luogo di enunciazione, il luogo che «autorizza» il discorso: «Nel momento in cui si stabilisce una convenzione con i destinatari, nel destinatario (o autore) del discorso si aggiunge la necessità di *fondare il posto da cui parla*. Tale posto non è affatto garantito da enunciati autorizzati (o "autorità") sui quali il discorso poggerebbe, e neppure da uno statuto socialedel locatore nella gerarchia di un'istituzione dogmatica».[32] L'atto spirituale, atto di cominciamento, manifesta la necessità di un'istituzione da cui parlare, un luogo da cui parla lo spirito divino ma questa istituzione è in definitiva lo stesso dire: «Il suo valore [quello dell'io] proviene unicamente dal fatto che si produce proprio nel punto dove parla il locatore, lo Spirito, *el que habla*. La sola autorizzazione gli viene dall'essere il luogo di questa enunciazione "ispirata", designata anche conil termine "esperienza". Pretende di mettere in scena un atto presente di Dire. L' "io", nel testo, diventa sempre più sia l'indice che lo strumento della questione, anch'essa iniziale, che il discorso mistico deve assumersi: chi parla, e da dove?».[33]

Certeau porta come esempio di testi mistici che si accreditano unicamente con l'esperienza del locutore la prefazione de *La science expérimentale* di Surin e un passo delle *Moradas* di Teresa d'Avila. Essi intendono parlare delle cose della vita spirituale a partire dalla propria

[32] Ivi, p. 254.

[33] Ibidem, p. 254.

esperienza. Essa è indicata da Surin come una delle due vie (l'altra è la «via comune della fede») attraverso le quali conoscere le cose spirituali. Se la fede, nel testo di Surin fa riferimento all'insegnamento magisteriale, l'esperienza è invece connessa con la testimonianza del locutore. Nel passo citato dell'opera del Surin, già si precisa che il discorso proveniente dall'esperienza non è in contrasto con quello che viene dalla fede. Il primo serve al secondo. Commentando questo primo brano Certeau mette in luce il fatto che i mistici pretendono di testimoniare il medesimo Dio dell'insegnamento magisteriale, conservando quindi la stessa ispirazione pur parlando da un luogo diverso: «La fonte nata inattesa nella cantina deve dipendere dallo stesso Nome della casa dove compare».[34] La tradizione istituzionale e l'esperienza individuale diventano i poli del discorso che si articola nelle forme della poesia e del commento in prosa, due modi per esprimere nella costruzione del testo la sintesi del duplice compito di tenere insieme questi due elementi: «Fra i due poli si sviluppa un'intera retorica che mira a mantenere la possibilità, essenziale per il mistico, di dire l'Unico».[35]

Certeau prosegue con una analisi dettagliata di carattere linguistico finalizzata a mostrare le procedure usate nel testo del Surin per rendere credibile il luogo dell'io. L'aspetto più importante di queste procedure è il termine di relazione che le motiva, ossia il lettore a cui il testo si rivolge. Il volere dell'autore di comunicare la propria esperienza spirituale infatti nasce dall'aspettativa dell'ascolto da parte dei destinatari:

> «Questa condizione sembra perentoria. In realtà, è fragile quanto fondamentale. […] Senza dubbio il pubblico, proprio come la folla dove si perdevano i folli del Cristo, è per il testo mistico la figura reale del Dio che cerca e suppone l'*oratio* solitaria. Giacché, anche per l'orante, Dio deve essere lì e "rendersi attento" al discorso che gli è rivolto. La preghiera conta su questa aspettativa dell'altro. Tuttavia non ne è sicura. L'orante può pensare di non essere atteso, e che Dio

[34] Ivi, p. 256.

[35] Ivi, p. 257.

> si distolga da lui […]. L'*io* si mostra nella dipendenza dispetto all'altro».[36]

Per quanto riguarda il testo di Teresa d'Avila, Certeau approfondisce il tema dello spazio dell'enunciazione. Uno spazio immaginario, che Teresa rappresenta con un castello e le sue dimore, luogo metaforico a cui si identifica la configurazione dell'io e della volontà da cui nasce il discorso mistico: «Se nell'immaginario si considera anzitutto non un lessico (un materiale iconico, cose viste o sognate), ma la *spazialità* che specifica ogni immagine, e anche la capacità che l'immaginario possiede di produrre una scena a distanza dall'atto interiore, immediato, non più dispiegato; se si suppone che l'immaginario è spazio e, assai più, che crea spazio, allora si può dire che, per il *volo* e per l'*io*, è nel medesimo tempo la loro configurazione (teatro, metafora, artefatto) e il loro spazio di enunciazione (il luogo del dire per un dire che non ha luogo)».[37] Questo spazio immaginario è però il prodotto di una finzione, un finzione dell'anima, anima che è il vero oggetto dell'enunciazione mistica:

> «Enunciazione di che cosa? Teresa d'Avila lo precisa: dell'anima. Se il soggetto è una risposta alla ricerca di ciò che essa risponde, questo parlare interiore si chiama "anima". È un parlare che ignora ciò di cui è l'eco. Un "gemito", un "mormorio" al quale manca il suo spazio. L'anima, a questo riguardo, è, rispetto allo "spirito" ("el que habla"), "la medesima cosa" […]. L'immaginario fornisce a questo spirito un luogo metaforico – una "dimora presa a prestito". Si tratterà di una finzione dell'anima, della sua produzione in una "dimora" che non è la sua, il luogo fittizio che permette l'espressione di un parlare che non ha luogo proprio dove farsi udire».[38]

Ma quello che interessa a Certau non è tanto la creazione poetica quanto la sua funzione di instaurare, in prima e ultima istanza, come abbiamo visto per il testo del Surin, una comunicazione: « La finzione del "castello interiore", come l'isola dell'Utopia di Thomas More, non mette quindi in causa la creazione di un oggetto immaginario, bensì l'apertura di uno spazio al dire,

---

[36] Ivi, p. 263.

[37] Ivi, p. 265.

[38] Ibidem, p. 265.

all'anima e a una scrittura».[39] Il rapporto finzione-scrittura mistica ci riporta a quanto Certeau rilevava a proposito della finzione della scrittura storica.

Possiamo dire dunque che l'esperienza della prima è stato un luogo di riflessione per Certeau per pensare la seconda. Pur mantenendo le evidenti e insuperabili (per Certeau stesso) differenze tra i due modi di scrittura, a connetterli nell'ordine dell'analogia del loro prodursi sta una fondamentale esperienza a livello antropologico di comunicare ciò che di per sé non è ancora parola.

La centralità data all'esperienza, a un'azione discorsiva generata dal volere del soggetto, dipendente tuttavia da una radicale dipendenza all'alterità, permette a Certeau di parlare dell'esperienza della scrittura mistica come di un' «istituzione del dire» che rimanda a sua volta a una dimensione esistenziale fondata sulla relazione. L' "io", soggetto principale dell'azione, il quale manifesta nel discorso mistico tutta la sua autonomia, in realtà è posto come un *entre-deux* tra l'alterità divina, da cui attende la parola, e l'alterità umana da cui si presuppone l'aspettativa della stessa parola: «Quando l'autonomia dell' "interno", resa esplicita dal *volo*, si imprime nel linguaggio in un *io* locutore, appare legata a ciò che essa non è. L'io non è un proprio. Come nel bambino, la sua possibilità di parlare dipende da una parola che lo previene e da un'attesa che egli postula».[40]

5. Il mistico, una figura di alterità rispetto all'istituzione

L'ultima parte di *Fabula mistica* presenta delle figure storiche di mistici che vivono la fase immediatamente successiva all'istituzione della nuova scienza mistica. La loro presentazione risponde alla questione riguardante la sorte della parola mistica dopo il confronto con le istituzioni: «Che forma prende la parola mistica quando l'hanno fatta propria alcuni Ordini e una scienza? I

[39] Ivi, p. 266.

[40] Ivi, p. 263.

pochi sondaggi si collocano fra il 1600 e il 1660. Riguardano la situazione contraddittoria di una "tradizione" mistica […] ».[41] Certeau li presenta con l'attributo di "selvaggi" un'immagine intermediaria tra il soggetto mistico e il soggetto economico: «[Il selvaggio] come figura culturale (o epistemologica) prepara il secondo come rovescio del primo e, alla fine del XVIII secolo, scompare rimpiazzato dal primitivo, dal colonizzato o dal deficiente mentale. Nel XVII, è contrapposto ai valori di lavoro, economia scrittoria e classificazione territoriale e sociale che prendono posto grazie all'esclusione dei loro contrari: [il selvaggio] è senza produttività, o senza lettere, o senza luogo e senza "stato". I mistici si vestono di questo personaggio – come di un costume da clown – per trovare uno sbocco nella società che lo ha creato».[42] Tre esempi vengono mostrati: un giovane incolto che stupisce Surin per la conoscenza delle cose spirituali, un gruppo di gesuiti riformisti della provincia di Bordeaux che protestano contro la mondanizzazione del loro Ordine; Jean Labadie, un vagabondo tra i mondi religiosi del suo tempo alla ricerca della comunità delle origini.

La prima figura viene da una lettera del mistico Surin del 1630 narrante l'incontro e la conversazione con «un giovane sui diciotto-diciannove anni, estremamente semplice e grossolano nel parlare, del tutto illetterato», dal quale «ho saputo segreti meravigliosi».[43] Certeau dopo aver tracciato la diffusione del testo ne analizza il significato. Il giovane appare come una specie di «doppio» di Surin, il mistico nell'ascoltare i discorsi spirituali del giovane si sente a casa sua: «La povertà dell'illuminato è misteriosamente complice della sua. […] Parla in questa parola venuta d'altrove e della quale non si tratta più di sapere se appartenga all'uno o all'altro».[44] L'immagine dell'illetterato illuminato, immagine della saggezza popolare e allo stesso tempo dell'idiota, è un'immagine della mistica e del luogo marginale in cui è stata posta in alternativa all'istituzione

[41] Ivi, p. 284.

[42] Ivi, p. 283.

[43] Ivi, p. 288. La citazione della lettera è presa da J-J. SURIN, *Correspondance*, a cura di M. DE CERTEAU, Paris 1966, 140-143.

[44] Ivi, p. 315.

nella quale prendere cittadinanza: «Là dove vi era opposizione non solo tra il laico e il teologo prete, ma fra una scienza mistica e un sapere libresco, il contrasto propende sul versante sociale: la povertà, progressivamente, occupa il "posto" della mistica; e si vede attribuita una funzione di contestazione in una società dove ricchezza e cultura cessano di essere cristiane».[45]

I gesuiti riformisti del Bordolese appaiono anch'essi come figure di contestazione, richiamando l'Ordine alla fedeltà allo spirito delle origini. L'esito della loro impresa fallirà, alcuni rientrano nelle fila, altri sono ridotti al silenzio (come Surin), altri ancora come Jean Labadie usciranno dall'Ordine: «Vinti dunque, ma senza aver combattuto un Ordine al quale volevano appartenere, vi rappresentano una "resistenza" mistica la cui espressione sociale non è riconducibile né alla setta e nemmeno al gruppo di pressione, e il cui scacco d'altronde non impedirà che essa abbia tutta un posterità letteraria e spirituale».[46] Certeau per chiarire la contestazione di questi antenati ricostruisce il contesto storico della Compagnia di Gesù dell'epoca mettendone in luce il fermento spirituale e l'irrigidimento istituzionale. Certeau accosta queste figure a quelle dei folli del primo capitolo che, senza voler creare una nuova istituzione contrapposta a quella a cui appartengono, ne «introducono una differenza».[47] che non intende cancellare ma semmai articolare in una pluralità, l'unità dell'istituzione stessa.

L'ultima figura è quella di Jean Labadie[48] uno di questi gesuiti bordolesi che uscirà dalla Compagnia per cominciare un viaggio mistico e geografico allo stesso tempo per i luoghi della religiosità del suo tempo alla ricerca di uno spazio per dire la sua esperienza del divino. Egli rappresenta una di quelle figure che meglio hanno incarnato l'immagine del Pellegrino dell'opera di Silesio. Spirito alla ricerca di un luogo, quando passerà dal cattolicesimo alla confessione calvinista: «Cambiando comunione, non ho cambiato vocazione»

[45] Ivi, p. 320.

[46] Ivi, p. 332.

[47] Ibidem, p. 332.

[48] Certeau ha dedicato sempre a Jean Labadie la scrittura del suo profilo per il *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne, Paris, t. 9, 1975, col. 1-7.

come afferma lo stesso personaggio[49]. Prima di passare al calvinismo era già diventato prete secolare e aveva intrattenuto contatti con Port-Royal. La sua vita è segnata da viaggi continui invitato come predicatore e consultore delle chiese riformate. A Ginevra sviluppa il tema del millenarismo che lo porterà verso i movimenti settari. Partecipa, anche dopo l'abbandono della chiesa calvinista ai dibattiti sulla Scrittura. Infine fonda una sua comunità dove passerà l'ultimo tratto della sua vita. Labadie, per Certeau, attraverso i suoi viaggi e le sue "conversioni" si fa testimone di un'«invenzione» di quell'epoca, la scoperta dell'estensione dell'universo e della materia di cui parlano, tra gli altri, filosofi come Descartes e Leibniz. Ma se il desiderio dei filosofi era quello di ritrovare l'unità nell'estensione infinita dello spazio («È l'ambizione di Leibniz: riconciliare mediante calcolo e rapporto l' "infinito" delle particolarità») il lavoro dei mistici, e tra questi di un la badie, è un «lavoro del negativo» che prende corpo nel rifiuto di ogni luogo: «Passando il tempo a "sciogliersi" dalle identificazioni locali. Questa passione dello scioglimento (dell'ab-soluto) reitera a ogni tappa il gesto che dice: "non è questo", "non è questo", senza fine, finché mancano le forze. Questo gesto era l'impulso della vita mistica. Lo designava una parola sottile, un "niente" dell'Altro, un termine infinito, comune e ripetuto infinitamente: "Dio"».[50] La vita e l'opera di Labadie si pongono come testimoni, nell'ambito della spiritualità, dello spazio indefinito dell'estensione, del nuovo universo nel quale si è abbandonata la gerarchia degli esseri del medioevo e si sviluppa la nuova organizzazione economica della società. La scienza mistica che si era formata in questo secolo è già al suo tramonto, della «comunicazione» e del «dialogo» che ne avevano caratterizzato la formazione non resta che «il movimento puro di lasciare un sistema di luoghi per un "non so che", il gesto solitario di uscire».[51]

Le storie di questi «selvaggi», (al di là delle suggestioni provenienti dall'etnologia e in particolare dall'opera di Lévi-Strass che qui ci interessa è il

---

[49] Cfr ivi, p. 372. La citazione è presa da *Lettre de Jean Labadie à ses amis de la comunion romaine touchant sa Déclaration*…, Montauban, P. Braconier, 1651, *Au lecteur*.

[50] Ivi, p. 388.

[51] Ivi, p. 390.

costante lavoro di mediazione tra la spiritualità di un tempo e la cultura contemporanea) sono storie di «vinti»,[52] figure di tramonto di un'esperienza, quella mistica, che in un determinato periodo storico, quello a cavallo tra XVI e XVII ha preso una particolare consapevolezza di sé. Di essi la storia ha taciuto e che ora risalgono dai sotterranei come l'étrange di cui Certeau parlava nel primo capitolo de *La possession de Loudun*.

L'appendice intitolata Ouverture a una poetica del corpo è la risposta a una questione che era stata posta al termine del capitolo su Labadie, a proposito della possibilità e del modo di tracciare il seguito della mistica dopo tracciati biografici come quelli presentati nell'ultima parte dell'opera. La mistica infatti, dopo la scomparsa della scienza che ne porta il nome «non cerca più un luogo per perdersi [allusione al titolo della prima parte dell'opera *Un luogo per perdersi*], perché si perde dappertutto»; ora per Certeau, l'individuare in una vita singola la forma dell'esperienza mistica porta a mettere in questione l'elemento che manca in questa ricerca, il corpo. Il testo si presenta di per sé come commento a un poema di un'autrice mistica, Catherine Pozzi, che viene presa a paradigma del rapporto tra esperienza e scrittura mistica: «L'esperienza mistica ha dunque l'andatura di un poema, che si "sente", come si entra in una danza. Il corpo è "informato" (riceve la forma) di quanto così gli succede molto prima che l'intelligenza ne abbia conoscenza». Certeau disegna il percorso del testo: una prima consapevolezza della separazione dal soggetto al suo altro rende l'altro inconoscibile. Essa porta in secondo luogo a una autonegazione del soggetto che attende la propria ricostituzione da parte dell'altro:

> «La frammentazione del corpo e lo sgretolamento del tempo in istanti faranno inspiegabilmente posto alla "viva unità senza nome e senza volto". Di strofa in strofa, si disegna così un itinerario che è il senso dell'esperienza. Con certezza, ma senza causa né ragione, esso associa l' "io" spezzato alla sua ricreazione da parte dell' "altissimo amore". La verità che il canto ha disfatto (come la passione disfa una capigliatura) è sostituita da questa forma che orienta la storia d'amore verso il sole dove si compie e si perde: "Voi". Nella

[52] Ivi, p. 285.

danza dell' "io" e del "voi", uno dei partners si dissolve per rinascere dall'altro. Passione amorosa. Passione mistica».[53]

6. Una cartografia dell'esperienza spirituale

L'esperienza mistica in età moderna, la spiritualità religiosa agli albori di quell'epoca storica in cui si è verificata la spaccatura dell'unità che caratterizzava l'universo medievale è l'oggetto di studio che ha occupato Certeau lungo tutta la sua esistenza, come più volte abbiamo ribadito. *Fabula mistica* è l'opera dove raccoglie la sintesi delle sue ricerche sul modo di parlare, in particolare sulla scrittura dei mistici, nel quale si assiste a una progressiva presa di coscienza della propria singolarità fino al costituirsi di una vera e propria scienza, dottrina la quale avrà però breve vita. Il fenomeno preso in esame, della letteratura dei mistici nasce, come abbiamo visto, da un'esperienza, termine che diventa centrale nella dottrina degli autori considerati, in particolare Surin. Certeau, consapevole che la scrittura non è in grado di ripresentare nella sua realtà l'esperienza compiuta, è tuttavia intento a tracciare una mappa dei momenti che strutturano, senza mai essere definirla nella sua essenza, l'esperienza spirituale.

Il problema di fissare dei punti essenziali dai quali tracciare lo svolgersi dell'esperienza spirituale ha la sua ragione d'essere nella caratteristica principale di questo tipo di esperienza che riguarda il rapporto con l'Indicibile. Se è Indicibile, come può essere comunicato, come si può parlarne? Le «maniere di parlare», le pratiche linguistiche dei mistici hanno questa ambizione. Al linguaggio delle parole si aggiunge, trascurato da molti interessati dell'argomento e messo in opposizione con la questione di radicalità esistenziale posto dall'esperienza, il linguaggio del corpo: «Le "emozioni" dell'affettività e le mutazioni del corpo diventano così l'indicativo più chiaro del movimento che si produce al di qua o al di là della stabilità degli enunciati

[53] Ivi, p. 402-403.

intellettuali».[54] Posta l'analisi intellettuale di questa esperienza risultano dei paradossi che caratterizzano la mistica:

> «Per uno dei suoi aspetti, esso [il mistico] è dal lato dell'anormale o di una retorica dell'estraneo; per l'altro, dal lato di un "essenziale", che ogni suo discorso annuncia ma senza pervenire a enunciarlo. […] Altro paradosso:i fenomeni mistici hanno il carattere dell'eccezione, vale a dire dell'anormalità. Tuttavia, coloro che presentano questi fatti straordinari li vivono come le tracce locali e transitorie di un universale, come delle espressioni straripate dall'eccesso di una presenza mai posseduta. Infine, queste manifestazioni spesso spettacolari non cessano di rinviare a ciò che resta mistico, vale a dire nascosto. Come anche l'espressione "fenomeni mistici" fa coincidere due contrari: è "fenomeno" ciò che appare, un visibile; è "mistico" ciò che rimane segreto, un invisibile».[55]

La mistica sembra presentare per Certeau un oggetto di studio già di per sé sfuggente. Egli intende partire da quell'aspetto che appare più lontano da uno sguardo filosofico: i fenomeni del corpo. Essi indicano un evento, rompono con l'ordinario. [56] Il corpo del mistico diventa il nuovo spazio in cui si imprime una scrittura. Questo aspetto è stato trattato in modo particolarmente esauriente in un lungo passo del saggio *Le parler angélique. Figures pour une poétique de la langue* dove nel progetto di tracciare una storia e una fenomenologia storica delle figure angeliche in Occidente, scrive quanto segue a proposito del passaggio cronologico dall'oralità alla scrittura quale modo di intervento dell'angelo nella storia: «Un'altra opposizione permette una distribuzione diversa delle figure storiche dell'angelo. Come l'angelo parla, canta, soffia delle trombe o suona la viola così esso scrive, imprime, ferisce (d'amore o di giustizia) con delle freccie, delle lancie o degli stendardi aguzzi» Se l'angelo antico è soprattutto che parla, la tradizione medievale rileva una rottura:

> «Nel momento in cui il soffio, o la voce, attraversava le zone visibili e invisibili del medesimo mondo, nel momento in cui una

[54] M. CERTEAU, *Mystique*, in *Encyclopaedia universalis*, Paris, t.12, 1985², p. 875.

[55] Ivi, p. 875.

[56] Cfr. ibidem, p. 875.

> animazioni e musicale poteva dunque trasmettersi e passare le frontiere tra regioni diversificate di uno spazio cosmico, il tempo si mette a creare dei limiti insuperabili; necessita rottura. La scomparsa diventa l'evento decisivo. Questa rottura, la voce non la passa più. L'angelo scrittore marca il trionfo progressivo della storia su uno spazio attraversato da grandi pulsioni parlanti. La circolazione dei venti, dei soffi e delle musiche è interrotta dalle cesure di un nuovo ordine che è quello del tempo; vale a dire tramite le coincidenze successive tra ciò che scompare, una visione, e ciò che produce questa perdita, una scrittura. Come una fotografia, l'angelo demarca ormai delle articolazioni istantanee tra una visione evanescente (la "visio disparens") e un luogo estraneo di registrazione. Il corpo in effetti non conserva più una voce o un soffio che insinuerebbe una continuità dall'angelo all'anima; è un "libro" in cui resta la traccia di ciò che si perde, uno scrittorio "informato" di ciò che non parla più. L'angelo si ritira nel campo del visuale in cui l'istante della sua apparizione non può essere ritenuto né certificato; e l'umano si raccoglie nella realtà storica di una separazione che delle produzioni scritturali non cessano di raccontare in sintomi corporei. Il confronto nuovo dell'angelo scrittore e del corpo scritto non è solamente l'indice di una rottura interna nell'armonia musicale tra le cose e le parole, o nella concezione di un cosmo interamente "parlante". Tra vedere e scrivere si instaura una mutua relazione, e la frattura che sconnette dalla visione folgorante una scrittura umana segnala il potere che una nuova coscienza del tempo assegna alla morte. In effetti, è il tempo che sospende la parola dell'angelo e non ne ritiene che un chiaro che scompare, ma è la morte di già che dà la sua intensità e il suo carattere insuperabile a questo momento della scomparsa. Quando una scrittura angelica fa del corpo il blasone dello scomparso e cede alla "carne", una storicità umana e terrestre, il privilegio di essere il porta-segno (il significare) di ciò che non parla più. L'angelo scrittore attesta la sottomissione della parola cosmica a una lotta storica contro la morte; egli ricapitola (sarebbe questo un nuovo simbolo della lingua?) la coincidenza tra degli istanti visionari che non fanno che passare, e il lavoro, che essi inducono nel corpo, di produrre dei segni durevoli».[57]

L'orale e lo scritto, forme del discorso, modalità in cui un linguaggio prende forma, diventano figure tipiche adatte a rappresentare il rapporto di passaggio, di successione tra il momento dell'esperienza e il ritorno

[57] M. DE CERTEAU, *Le parler angélique. Figures pour une poétique de la langue*, «Actes semiotiques – Documents», VI, 54 (1984), p16-17.

sull'esperienza stessa al fine di ricercare l'oggetto, l'Amato nella vita dei mistici, che è andato perduto. Il corpo come la storia, diventa la pagina su cui questa esperienza si comincia a scrivere. Esso assume una posizione centrale. La scrittura mistica non intende solo definire la struttura di un esperienza. Essa indica dei percorsi (pensiamo al *Castello interiore* di Teresa d'Avila o alla *Salita al monte Carmelo* di Giovanni della Croce) indefiniti, come nel caso paradigmatico del poema di Catherine Pozzi commentato nell'appendice a *Fabula mistica*: «Ma il poema non si accontenta di dare struttura all'esperienza. Le permette innumerevoli variazioni. Crea un campo dove mille invenzioni sono possibili. […]. In questo spazio multiplo, percorsi e episodi tutti dipendenti dal movimento che precipita "me" verso "te" restano tuttavia imprevedibili».[58] Il testo della Pozzi è solo l'occasione per un discorso più ampio, che attraversa l'intera storia della mistica: «Dal poema di Catherine Pozzi, si fanno udire echi nei paesaggi storici più diversi. Questa poetica mistica, tradizione millenaria, passa di luogo in luogo e di età in età. […] Hadewijch, mistico e poeta, descrive questi camminatori che attraversano la storia, alla ricerca di quanto è loro avvenuto: "Si affrettano, coloro che hanno intravisto questa verità, sulla strada oscura, /Non tracciata, non indicata, tutta interiore"».

Ma l'*evento* è il vero fondamento di tale esperienza, essa comporta in sé un cambiamento. Questo momento fondamentale dell'esperienza in questione è stato ben articolato da Certeau nel capitolo su Labadie dove parla delle linee forza della mistica che sopravvivono in questa figura:

> «Pur essendo solo una figura fra tutti i passanti, Labadie nondimeno, col suo viaggio singolare, annoda alcune delle linee di forza essenziali alla "mistica" che si è costituita in "scienza" un secolo prima […]. Tre assi potrebbero definire il capovolgimento prodotto da un movimento rimasto fedele a quello della mistica, ma fuori del campo che essa presupponeva: l'idea di sacramento, la sorpresa del non-luogo, la pratica della conversione. […]. Si spacca l'idea sacramentale, come se il discorso simbolico che fondava la legittimità di una Chiesa, dopo essere stato linguaggio paradossale ("ossimorico") della coincidenza fra due contrari, Spirito e luogo,

[58] CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. cit., p. 404.

> lasciasse ormai, reliquia di una storia millenaria, solo la certezza originaria e soggettiva di una "vocazione". L'avvenimento sorge come sorpresa, ripetuta, dell'asenza di luogo: dolore che per la mente ha valore di conferma, ma che vi traccia dentro una privazione di corpo, identica alla privazione di luogo. Infine la conversione, che presuppone il paradigma occidentale di una verità unica e che pratica i cambiamenti di luogo (o di appartenenza) come maniera di traviarsi maggiormente dentro "la" (o "la sua") verità, cessa di essere un'immissione dei posti del senso nella circolazione sociale, per diventare gesto etico di una sfida che attraversava un deserto di senso».[59]

D'altra parte, se l'evento si configura con delle circostanze spazio-temporali non sono queste che circoscrivono il significato dell'evento stesso: «Questi "momenti" hanno come carattere di aprire una finestra nel luogo in cui si è, di dare un gioia nuova, di permettere la sua respirazione alla vita che si conduce. Sono delle esperienze decisive, indissociabili da un luogo, da un incontro o da una lettura, ma non riducibili a ciò che è stato il luogo di passaggio: il canto dell'uccello che scopre allo sciamano la sua vocazione; la parola che penetra il cuore; la visione che converte la vita…"Era *là*", può dire il mistico, poiché egli custodisce incise nella sua memoria le minime circostanze di questo istante. La precisione dei suoi ricordi, in ogni "vita" o "autobiografia" qualunque essa sia, lo mostra. Ma egli aggiunge: "Non è *quello*", poiché si tratta per lui di altra cosa rispetto a un sito, a un'impressione, a una coincidenza».[60]

Certeau insiste sul carattere alterante e rivelatore dell'esperienza spirituale. Se il problema, la questione centrale dell'uomo spirituale è quello di cercare Dio, considerato sempre come punto di riferimento, centro di unità, ciò che dà integrità e senso all'esistenza, percepita nella sua dispersione: «L'uomo per il quale tutte le cose sono Uno e che tutte nell'Uno le vede e tutte all'Uno le riferisce, quegli può rimanere tranquillo e in pace in Dio»,[61] di contro la definizione di un luogo in cui trovarlo, in cui circoscrivere l'esperienza di un

---

[59] CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. cit., p. 392.

[60] CERTEAU, *Mystique*, op. cit., pp. 875-76.

[61] J-J. SURIN, *I fondamenti della vita spirituale tratti da L'Imitazione di Cristo*, Città Nuova, Roma 1994, p. 149.

incontro con l'Indicibile è impossibile: «La sorpresa è estraneità. Ma anche liberazione. Essa porta in superficie un segreto della vita e della morte. Nella coscienza si insinua qualche cosa che non è essa, ma il suo annientamento, o lo spirito di cui sembra la superficie o un'insondabile legge dell'universo. Questo insospettato, che ha la violenza dell'inatteso, raduna tutti i giorni dell'esistenza, come il fischio del pastore raduna il gregge, e li riunisce nella continuità di una inquietante relazione all'altro».[62]

Ma l'evento resta evanescente. Passa e la sua posizione centrale nell'esperienza è riferita non solo a sé ma soprattutto all'itinerario che determina. La sua Assenza, modo nuovo successivo della sua Presenza, fa muovere la persona: «La Traccia percepita, legata a degli incontri, a degli apprendistati, a delle letture, estende la crepa di un'Assenza o di una Presenza in tutto il reticolo dei segni consuetudinari, che appaiono poco a poco incompresi. L'evento non può essere ridotto nella sua forma iniziale. Egli chiama un al di là di ciò che è stato solo un primo svelamento. Esso apre un itinerario».[63]

In cosa consiste questo itinerario? Esso è già ripresa di una ricerca che è ritorno ripetuto alle radici dell'esperienza vissuta, «alla ricerca di quanto è loro avvenuto».[64] Rappresenta il momento "critico", attivo, dove si mette in marcia un discernimento per ricostituire l'unità che l'evento ha determinato. Il mistico dunque relativizza tutto. In questo itinerario rientra anche il linguaggio e qui si instaura la questione di un cominciamento che ha come "dispositivo" fondamentale la volontà che pone l'origine del linguaggio. La ricostituzione impossibile di unità acquisita e persa nel medesimo tempo è il nodo di passaggio dall'esperienza alla scrittura, alla creazione di un linguaggio.

Questo passaggio impone la relazione con il contesto socio-culturale. L'uomo spirituale non è isolato. La sua singolarità è stabilita dalla relazione, non

---

[62] CERTEAU, *Mystique*, op. cit., p. 876.

[63] Ivi, p. 876.

[64] CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. cit., p. 404.

solo con l'altro ma con gli altri.[65] Ecco quanto afferma un allievo di Certeau, Lécrivain, a proposito delle relazioni umane non solo per quanto riguarda la mistica negli studi del suo maestro ma anche a proposito della storia e della teologia: «Egli è anche condotto a riflettere sulla parentela che esiste tra la storia e la teologia. Secondo lui, l'una e l'altra, come la mistica, sono in rapporto a un'origine mancante. Un tale ravvicinamento tuttavia non può essere che un'analogia, del fatto della presenza della fede nella teologia e del rapporto costitutivo di questo a un avvenire escatologico. In più, in questa apertura in tensione, al "senza di te" dell'atto di fede, occorre aggiungere il "non senza gli altri" di una pratica comunitaria».[66] Il problema del linguaggio mistico è quello di ogni linguaggio: effettuare una comunicazione, ancora di più, instaurare una relazione.

Il contesto culturale emerge dal linguaggio stesso del mistico che è sempre una riutilizzazione di elementi che vengono da una tradizione. In questo senso e a partire da queste circostanze il mistico inventa un linguaggio. Ma non è solo il corpo sociale con il suo patrimonio culturale a permettere al mistico di entrare in una comunicazione (la quale, ad ogni modo, resta, impossibile) ma lo stesso corpo del mistico opera una comunicazione, rappresenta il luogo privilegiato dal quale il linguaggio si articola. Qual è l'essenza del linguaggio mistico, il movimento che lo identifica? Esso confessa un essenziale sul modo di uno scarto.

Nell'articolo *L'expérience spirituelle* a cui abbiamo fatto dei cenni nel secondo capitolo a proposito della relazione spirituale, torna qui utile per riprendere le fila di questa mappa dell'esperienza interiore. L'articolo prende l'avvio da una problematica tipicamente spirituale: dove si trova Dio, dove localizzare nella sfera antropologica, l'esperienza del suo incontro. Essa è di primario interesse rispetto ai fini del nostro discorso e diventa particolarmente

---

[65] Cfr. CERTEAU, *Mystique*, op. cit., p. 877.

[66] P. LÉCRIVAIN, *Théologie et sciences de l'autre, la mystique ignatienne dans les «approches» de Michel de Certeau*, s.j., in B. VAN MEENEN, *La mystique*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2001, 74.

significativo per l'implicazione che rileva ancora una volta tra l'esperienza spirituale e il movimento della storia.[67]

Per descriverci allora in cosa consiste l'esperienza spirituale Certeau ci suggerisce l'immagine di una pratica monastica dei primi secoli: i monaci solevano passare la notte in piedi, all'aperto, a mani levate in direzione dell'oriente ad attendere la venuta del sole del mattino. La loro preghiera era il loro corpo in attesa e il desiderio che li animava. Dunque l'esperienza spirituale è caratterizzata da un'attesa che però non può essere a sua volta localizzata. Non possiamo dire che tipo di attesa sia, quale dimensione del nostro essere venga coinvolto principalmente, perché essa concerne l'essere umano nella sua interezza.

Tuttavia una geografia, che Certeau indica come utile e ingannevole nello stesso tempo, della esperienza spirituale ai fini di esplicitarla viene articolata e così vengono distinte tre trappe di una sorta di itinerario tracciato come una mappa.

La prima tappa è rappresentata dall'evento: improvvisamente accade qualcosa d'altro, uno squarcio, un'estasi. «Arriva qualcosa che sovverte l'esperienza così come noi la intendavamo. […] Avviene qualcosa che sorprende e che pone un inizio».[68] Eventi di storie personali e collettive. Certeau definisce questi momenti con espressioni come «rottura», «esplosione», «infrangersi di limiti».[69] Non siamo lontani dall'esperienza di rivoluzione di cui Certeau parlava ne *L'Étranger*. L'effetto sarà quello dello stupore. In questi momenti della storia di una persona o di un gruppo per Certeau l'esperienza spirituale ha un luogo.

La seconda tappa è la storia: l'inizio di un itinerario. Non possiamo identificare Dio con quell'evento, esso è solo un punto di partenza. E l'itinerario

---

[67] Presenterò in queste pagine il contenuto in sintesi di questo lavoro che ha la sua origine da una conferenza tenuta dall'autore in occasione del V° Congrès International Religieux nell'anno precedente la pubblicazione (1970) che ci illustra in modo particolarmente efficace la prospettiva antropologica entro la quale Certeau si pone per affrontare il tema dell'altro.

[68] CERTEAU, *Mai senza l'altro*, op. cit., p. 24.

[69] Ivi, p. 25.

è indefinito. Per tornare all'immagine dei monaci, questo itinerario è la ricerca vissuta come fatica di un desiderio che va sempre oltre le sue espressioni. È l'evento a rendere possibile il seguito. Certeau cerca di esplicitare questa relazione: «Non si può ricusare il riferimento a un evento, a un *kairos* ben preciso, a una Scrittura circoscritta, con il pretesto che c'è un al-di-là necessario. Il momento è proprio ciò che rende possibile il seguito. Ma il senso non può essere confuso con la lettera di un testo o con l'oggettività di un fatto: altri momenti e altri testi rendono intelligibile il primo».[70]

La localizzazione di Dio che per Certeau è «questione di assoluto, di verità, di un Infinito» diventa ancora impossibile.[71] L'infinito è appreso dal cammino indefinito che fa compiere. Infinito è lo spirito di questo itinerario indefinito che l'uomo è invitato a percorrere. Per esplicitare meglio il nostro rapporto con tale Infinito – la descrizione dell'esperienza spirituale è arrivata a questa formulazione dell'esperienza stessa – Certeau si fa aiutare da una citazione presa dai testi di tradizione musulmana che qualificano Dio come «più grande». Non semplicemente "grande" perché si situerebbe l'Infinito in un ordine di grandezze che è nostro e a cui Dio non appartiene. Non "il più grande" perché noi non possediamo tutta la gerarchia delle grandezze.

L'Infinito viene sperimentato per lo scarto che continuamente ci fa compiere da ciò che sappiamo di lui. «L'infinito è sperimentabile unicamente attraverso un passo in più».[72] Qui sta il legame con la morte la quale è vista come tensione che svela a noi l'inganno dell'oggetto del desiderio. Questa impossibilità di rimanere in quell'evento, in quel luogo in cui è stata vissuta l'esperienza di rottura è essenziale alla vita umana e forse, con la persuasione e la consapevolezza di tutta l'indecisione delle affermazioni riguardanti Dio, ancora di più alla natura di Dio.

---

[70] Ivi, p. 28.

[71] Cfr. ivi, p. 29.

[72] Ivi, p. 30.

Emerge alla fine una concezione della verità, come aveva già rilevato Mantuano,[73] che fa appello alla relazione, riportando a quella modalità di relazione spirituale che abbiamo descritto nel quarto paragrafo del secondo capitolo. Il legame tra la relazione con l'alterità (che ora è Dio, ora l'uomo, ora la storia, tutti volti dell'altro) e la concezione della verità è un aspetto che corre lungo l'opera di Certeau e che riguarda non solo la comprensione della mistica ma anche l'analisi della cultura e della società secondo quanto egli stesso nella *Culture au pluriel* dava ad intendere:

> «Una società risulta infine dalla risposta che ciascuno dà alla questione del suo rapporto a una verità e del suo rapporto agli altri. Una verità senza società non è che un'illusione. Una società senza verità non è che una tirannia. Così il duplice rapporto – agli altri e a una verità –misura la portata "filosofica" del lavoro sociale. Che questa riconciliazione sia un "lavoro infinito" che questa riconciliazione, Husserl lo diceva in un testo capitale. Essa è apparsa con "l'idea", secondo lui di origine greca, di creare una "comunità filosofante" tramite un incessante "movimento di educazione culturale". Questo "portere di creare delle culture è, a detta di Husserl, l'ambizione che l'uomo si è fissato in un momento della sua storia, alla quale egli pretendeva come al segno della sua dignità, e che rischia oggi, in Europa, di provocare il suo "tedio", come se faticasse lui stesso. Ma ogni azione, nella misura in cui essa riprende il lavoro di fondere una società su delle ragioni di vivere proprie a *tutti* e a *ciascuno*. A questo lavoro, gli compete, tra gli altri, di ricostituire nel linguaggio comune, attraverso una critica degli stereotipi tradizionali e dei poteri divenuti impensabili, i circuiti che rendono *possibile* una riconoscenza reciproca».[74]

Quello che il linguaggio mistico voleva affermare Certeau lo ritrova in alcuni luoghi della produzione filosofica, precisamente in Nietzsche e Heidegger:

> «In realtà le manifestazioni mistiche enunciano ciò a cui anche Nietzsche mirava ("Io sono un mistico, diceva, e non credo in niente)

---

[73] MANTUANO, *Pensare l'assenza. Storia, politica e mistica in Michel de Certeau*, op. cit., p. 369.

[74] CERTEAU, *La culture au pluriel*, n.e. a cura di L. GIARD, Christian Bourgois Éditeur, Paris 1980, pp. 30-31.

> quando rinviava a un al di là emergente nella parola: "*Es spricht*" scriveva ("Questo parla"); un non-soggetto (estraneo ad ogni soggettività individuale) demistifica la coscienza; le acque delle profondità rimosse ne turbano la chiara superficie. In *Sein und Zeit* (*Essere e tempo*), Heidegger si riferisce ugualmente a un *Es gibt* – chiò che non vuole solo dire "c'è", ma "questo dà": c'è del dato che è anche donante. È di questa perdita colmante che Surin parla dal lato suo quando mette il suo *Cantico spirituale* sotto il segno di un "infante perduto" e "vagabondo"».[75]

Per quanto riguardo la mistica a un evento segue una storia, al verificarsi di un'assenza segue una scrittura (e questo già in analogia alla storiografia), e nel cristianesimo da una conversione inizia un seguire. La riflessione spirituale, storica e teologica del nostro sembra unificarsi sotto l'egida di una rottura con il tempo che crea un nuovo tempo. Il rapporto con il «quasi concetto della temporalità» marca ormai in modo evidente l'unità del pensiero del nostro autore.

E' nostro parere, che la struttura del testo di *Fabula mistica* ripresenti a grandi linee ma in modo abbastanza preciso la struttura che Certeau ha disegnato per l'esperienza spirituale. Si parte nei primi due capitoli con la indicazione di un luogo in cui situare l'esperienza spirituale rappresentata ora dalla testimonianza dei folli, ora dalla contemplazione critica del Giardino delle delizie di Bosch. La follia e le delizie sarebbero due motivi riccorrenti della mistica a partire dai quali rintracciare l'intellegibilità (non stiamo parlando della seconda tappa) dell'evento che pone l'inizio dell'esperienza spirituale. La ricostruzione della nascita della scienza mistica intesa come pratiche di linguaggio e quindi dell'enunciazione mistica può riferirsi al secondo momento quello dell'itinerario che la rottura posta dall'evento ha instaurato. In ultimo, la presentazione di figure particolari di soggetti ci riportano al confronto con l'alterità della vita comune, dopo il percorso di indagine dell'Altro. L'appendice stessa sembra inserirsi in modo opportuno in considerazioni sulla centralità del corpo nella produzione del linguaggio spirituale.

---

[75] CERTEAU, *Mystique*, op. cit., p. 878.

7. Jacques Derrida su Michel de Certeau: il postulato mistico

Derrida conobbe personalmente Michel de Certeau come del resto Certeau fu un lettore interessato dell'opera del filosofo. Egli ha dedicato un breve saggio nel 1987, *Nombre de oui*, sviluppando in una prospettiva filosifca alcuni aspetti del suo pensiero e della sua ricerca.[76] Il tentativo di Derrida di approcciare il pensiero certeauiano si delinea, come egli stesso dichiara, sul modello di un'analitica trascendentale e ontologica a partire da alcuni passaggi chiave presi dalla *Fabula mistica* inerenti la trattazione della volontà, punto focale dell'esperienza mistica in un periodo circoscritto, quello del sorgere dell'epoca moderna. Il fine di questa analitica sarà di chiarire la struttura del cosiddetto "postulato mistico". Esso consiste nell'infinità essenziale di un "sì" sostantivizzato scorta in ogni enunciazione, affermativa o negativa, che sia per via del carattere performativo in cui questo sì viene situato, posizione che lo porta ad essere, di conseguenza, presupposto in ogni enunciato. Tale presupposizione, per Derrida, è la ragione probabile di questa infinità.

Uno dei punti chiave dello studio certeauiano della scrittura mistica per il filosofo è il caratteristico incrocio a cui si assiste in essa tra apertura e troncamento (*coupure*).[77] Si prende l'avvio dal passo di *Fabula mistica* dove Certeau parla della "performance" del soggetto che si dà per marchio un "sì", assoluto quanto la volontà, senza oggetti né fini.[78] Ne viene messo in luce il buco prodotto dal "sì" assoluto di Cristo (messo in rilievo dalla citazione di Paolo «In lui c'è stato solo il sì»[79]) nell'epistemologia ebraica segnata dalla distinzione. Viene citato un verso di Silesio dove si accosta al nome divino nella rivelazione del roveto ardente il consentimento, il sì di un volere che esprime il

---

[76] L. GIARD (a cura di), *Michel de Certeau*, Centre Georges Pompidou, Paris 1987, pp. 191-203.

[77] Cfr. ivi, p. 191.

[78] CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. cit., pp. 244-246.

[79] Ivi, p. 246. La citazione biblica è presa da II Corinzi 1,19.

punto focale della rivelazione «Dio dice sempre soltanto sì» giocando sul significante del nome di Dio - Jahvè - e dell'avverbio di affermazione - *Ja*. Il nome del Separato per eccellenza esprime così «l'esclusione dell'esclusione».[80]

Derrida mette in evidenza in questa intersezione, dal "sì", la parola fondamentale, per esprimere l'illimitato, l'infinito, l'essenza dello spazio divino. Il "sì" non fa riferimento a un metalinguaggio ma lo si evince già nella "performance" di un'enunciazione, come un'affermazione originaria. Ecco perché, esso rappresenterebbe il presupposto di ogni enunciazione: «Non c'è soggetto che non sorga dalla scena del "sì"».[81]

Il saggio del filosofo si articola in quattro questioni che mirano a disegnare come accennavamo prima ad una analitica - un discorso che vuole giungere alla visione delle «strutture, dei principi o degli elementi *semplici*»[82] - ontologica -ossia sull'essere di una presenza - o trascendentale - sulle condizioni di un oggetto per un soggetto; una analitica segnata tuttavia da un «quasi» che rivela l'impossibilità di una trattazione vera e propria di tal genere. Le questioni poste da Derrida più che giungere a una risposta mirano a rilevare già in se stessa il risuonare di questo "arci-originario" "sì" che muove il pensiero.

La prima questione punta sulla distinzione tra due tipi di sì che sembra emergere dalle pagine certeauiane. Una ripetizione del sì che si attua nella storia e una ripetizione che si verifica nello stesso spazio divino. Un "sì" originario come un "sì" che si ripete.

Con la seconda questione si riprende un'alternativa che Certeau si era posto dinanzi alla coincidenza che risultava tra il "sì" del volere e il nome di Dio. Lo spazio di questo interno del nome è spazio divino o nietzschiano? Derrida risale alle fonti di questa distinzione in particolare al *Canto del sì e dell'Amen* in *Così parlò Zarathustra* dove Nietzsche oppone il *Ja* etereo dell'affermazione innocente allo *Ja-Ja* dell'asino cristiano carico del fardello della responsabilità.

---

[80] Cfr. ibidem, p. 246.

[81] GIARD (a cura di), *Michel de Certeau*, op. cit., p. 192.

[82] Ivi, p. 202.

La domanda di Derrida è se a monte dell'alternativa non ci sia una radice comune, «una possibilità più "antica"».[83]

La terza questione fa leva sulla frattura tra il "sì" infinito e l'epistemologia ebraica da una parte, e la coincidenza tra il "sì" cristico e il non-nome dell'Altro. Derrida afferma che questa identità più che al rapporto di dipendenza tra cristianesimo e giudaismo apre al rapporto di identità tra il "sì" e un suo avvenimento, intronizzazione che ci rinvia a sua volta a un "quasi" accordante l'originarietà del *sì* «al racconto fabuloso o alla fabula inscritta nel "sì" come origine di ogni parola».[84] Derrida cita un lungo passo de *La stella della redenzione* di Rosenzweig sul carattere di "cominciamento" del "sì" che sembra anticipare straordinariamente le riflessioni certeauiane tanto che lo stesso Derrida si domanda quanto il "sì" di Rosenzweig sia ancora il "sì" ebraico o già il "sì" originario di cui rileva coincidenza e separazione dal suo altro.

Alla quarta questione Derrida si concentra sul rapporto tra il "sì" e la volontà per interrogarsi sulla loro comunanza. A questo fine sviluppa la sua risposta in tre passaggi. Inizia con il citare due autori di riferimento di Certeau che aiutano a chiarificare il rapporto tra i due elementi (meglio dire i due fondamenti) – il «sì» e la «volontà» -: Heidegger e Eckart. Del primo richiama la riflessione sulla natura del questionare che rinvia a una condizione di recettività e di ascolto, a un sì dunque. Da qui l'aggancio a Eckart e al suo concetto di *Gelazenheit*, che fa appello alla volontà.

Infatti, e siamo al secondo passo, il *Gelazenheit* eckhartiano, l'abbandono è il punto di partenza di un non-volere che si tramuta nel più incondizionato volere. Quindi Derrida riprende la pagina di Certeau in cui articola la dinamica interna della volontà del soggetto mistico che trapassa e si realizza come principio libero, slegato attraverso il volgersi da una totalità che lo riduce ad un a-volere. Così staccato da soggetti e oggetti esso circola attraverso momenti e luoghi.

Terzo passo: Derrida conclude rilevando la incommensurabilità della conseguenza, ossia l'impossibilità di identificare ogni metafisica della volontà,

---

[83] Ivi, p. 195.

[84] Ibidem, p. 195.

forma e struttura di pensiero tipico della modernità, poiché la volontà per sé si volge a non-volontà, il “sì” dà la promessa dello stesso infinito, l'incalcolabile.

Un'analitica trascendentale o ontologica può esserci solo nella dimensione del *quasi* poiché siamo di fronte a un assenza e all'impossibilità di articolare un discorso mancando la relazione di soggetto e oggetto.

Il “sì” originario assomiglia a un performativo assoluto (Derrida riprende la terminologia linguistica che adottava anche Certeau). Non è un atto, un evento ed è sottratto ad ogni teoria. Questa situazione lo lega a ogni sapere, a ogni storia e a ogni scrittura della storia. L'impossibilità di un'analitica trascendentale o ontologica si afferma in quanto il “sì” sarebbe sempre presupposto. Si rinvia così alle strutture. E ritroviamo in esse la ripetizione del “sì” come apertura troncante. Derrida suppone innanzitutto un *“*sì” arci-originario per distinguerlo dal “sì” comunque presupposto e per questo originario. Per la sua struttura esso è già una risposta e così è già, prima di tutto, secondo, derivante da un altro “sì” che fa da promessa. «Promessa di memoria e memoria di promessa».[85] La ripetizione, condizione di apertura del sì è anche ciò che lo minaccia di degenerazioni, quali l'oblio, la finzione, la fabula. Ma proprio per via di questa minaccia la promessa può fare il suo primo passo e sapere il secondo. In conclusione dunque in questa minaccia si crea la possibilità della coincidenza tra troncamento e apertura.

Il breve saggio di Derrida, sul quale ci siamo dilungati, ci offre un esempio particolarmente forte della fecondità filosofica degli studi certeauiani, in particolare del capitolo quinto di *Fabula mistica* dedicato al primato della volontà nella genesi del discorso mistico. Gli autori che egli prende in considerazione (Eckhart, Heidegger, Nieztsche) sono autori ai quali Certeau per primo si riferisce nella ricerca di tracce della mistica nella cultura contemporanea. Ma più ancora il saggio ha una sua importanza per la centralità che ha dato al valore ontologico del «sì», un aspetto del discorso mistico che può rappresentare il punto di partenza per fare qualche accenno a un abbozzo di elaborazione etica che si può rilevare dalle pagine di Certeau.

---

[85] Ivi, p. 202.

Certamente, il linguaggio mistico è accompagnato da un'istanza etica, che sembra essere la vera origine dello statuto di questo linguaggio teso ad uscire dalla gabbia (secondo un'immagine wittgensteiniana), imposta dai principi di identità e di contraddizione. Ecco cosa afferma a proposito della scrittura di Silesio:

> «Così, a partire da una struttura binaria ricevuta dalla tradizione (per esempio: Dio vs. uomo, padre vs. figlio, angello vs. uomo), gli "aforismi" effettuano l'inversionedei rapporti gerarchici, negano di volta in volta il principio di contraddizione o il principio di identità, e pongono l'inclusione reciproca dei termini. Torturano l'ordine del senso. […] Un irrepremibile volere crea senza sosta una distanza tra il soggetto e i suoi oggetti – "non è questo" -, e ha per effetto la permanente torsione in cui questi oggetti sono colti. […] Questa è la figura poetica di un'etica, se per "etica" si intende l'avanzata che nonsi conforma a un ordine delle cose e di cui il criterio non è più la legge (burrascosa o pacificante) della realtà. Un irriducibile eccesso oppone alla stessa gerarchia celeste un "volere" che niente soddisfa più e che anima il "dovere" per l'uomo di essere "più che divino"».[86]

Questa etica tracciata da queste «figure di superamento» (come Certeau intitola il paragrafo del saggio da cui abbiamo preso la citazione) quali sono i mistici, non va considerato come una forma di titanismo o di un'ascesi meramente negativa, originata da un bisogno di espiazione. L'ascesi del mistico, il suo "annientarsi" non è tanto illusione utopistica; Certeau definisce questa ascesi contrassegnata da una disposizione all'ospitalità. Così ne parla a proposito dei folli nel primo capitolo di *Fabula mistica*: «Quest'ascesi diversa è ospitalità. Non l'ospitalità che distribuisce dono, bensì quella messa in atto dall'ospite quando «riceve»: nel corpo e nel tempo perduti attraverso i mercati o la cucina, egli prende su di sé ciò che all'altro manca […]. Al posto del circuire che domina e inventaria le sue conquiste, un'accoglienza fisica del respinto dell'altro».[87]Ospitalità dunque che significa fare spazio all'altro. La solitudine del mistico è inizio di un cammino che non rifiuta la società ma gli va incontro

[86] CERTEAU, *Le parler angélique. Figures pour une poétique de la langue*, op. cit., pp. 21-22.

[87] CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. it. cit., pp. 86-87.

(pensiamo al tracciato biografico di un Labadie), come allo stesso il parlare del mistico presuppone l'intento di una comunicazione. Benché marcato dal carattere di eccessività (un altro modo di esprimere l'atto fondamentale di superarsi) il silenzio della vita spirituale che invita a rientrare in se stessi per arrivare all'oggetto del proprio desiderio, l'infinito, già pone interrogativi che rinviano a una reciprocità, come Certeau rilevava a proposito del passo delle *Moradas* di Teresa d'Avila che ha commentato nel sesto capitolo di *Fabula mistica*:

> «Trattato dell'anima, dell'orazione e del discorso (o itinerario) mistico s'inscrive sena alcun dubbio in una lunga tradizione, socratica e spirituale, del "conosci te stesso», ma la sposta in partenza traducendola in altre due domande: "Chi altro abita in te?" e "A chi parli?". Una problematica dell'essere e della coscienza è deviata di colpo verso l'enunciazione, cioè verso una struttura dialogale dell'alterazione – "Tu sei l'altro di te stesso". L'anima diventa il luogo dove tale *separazione dal con sé* è l'esito di un'*ospitalità*; di volta in volta "ascetica" e "mistica", che *fa posto* all'altro. E poiché quest' "altro" è infinito, l'anima è uno spazio infinito dove entrare e ricevere […]».[88]

Questo movimento ascetico ed etico insieme non è isolato a una sfera meramente spirituale senza che la dimensione intellettuale ne venga esplicitamente coinvolta. Troviamo considerazioni analoghe in un saggio dedicato a Pascal in cui il nostro autore analizza la scrittura del filosofo: «Che *pensare* voglia dire *passare*, eccesso verso l'altro, e finalmente estasi mortale dell'identità, questi è il senso – o il movimento e la direzione – del cammino. Il gesto pascaliano s'inscrive nei contenuti del testo. Un campo semantico religioso è attraversato da questa maniera di pensare che produce come suo effetto "un Dio perduto" e una verità che "erra sconosciuta tra gli uomini».[89] Se l'avanzata del pensiero può passare attraverso e superare lo spirito della religione come, in modo analogo i mistici intendono "superare" la religione istituzionale, non tanto per fondare una nuova religione (perfino il vagabondo La

[88] Ivi, pp. 271-72.

[89] M. DE CERTEAU, *L'Étrange secret*, in F. BOLGIANI (a cura di), *Mistica e retorica*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1977, p. 122.

badie, fondatore di una sua chiesa, confessa di non aver «cambiato vocazione»), ma per fondare tutto in quell'infinito *insaisissable* che è Dio, attraverso un «affrancamento del principio etico», assoluti, sciolti-da, in fondo liberi, allora Certeau può parlare ancora della mistica, quale è venuta a configurarsi con una sua consapevolezza agli albori della modernità, come un fenomeno che "resiste", continuando il suo percorso, davanti alla cultura contemporanea occidentale segnata dalla crisi di un mondo un tempo unificato dalla religione:

> «È mistico colui o colei che non può fermare il cammino e, con la certezza di ciò che gli/le manca, di ogni luogo e oggetto, sa che *non* è *questo*, che qui non si può risiedere né contentarsi di *quello*. Il desiderio crea un eccesso. Eccede, passa e perde i luoghi. Fa andare più lontano, altrove. Non abita da nessuna parte. […] Di questo spirito di superamento, sedotto da un'origine o fine imprendibile chiamata Dio, nella cultura contemporanea, sembra sussistere soprattutto il movimento di partire incessantemente come se l'esperienza conservasse solamente la forma del non potersi più fondare sulla credenza in Dio, e non il contenuto mistico tradizionale. […] Il viaggiatore, disancorato dall' "origine" della quale parlava Hadewijch, non ha più fondamento né fine. Abbandonato a un desiderio non può più parlare a qualcuno. Sembra divenuto *infans*, privo di voce, più solitario e sperduto di una volta, o meno protetto e più radicale, sempre in cerca di un corpo o di un luogo poetico. Continua dunque a cammina, a tracciarsi in silenzio, a scriversi».[90]

[90] CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, op. cit., pp. 404-405.

CONCLUSIONE

L'unità del pensiero di Certeau può cogliersi solo attraverso attraverso i luoghi più frequentati della sua attività intellettuale. A nostro parere, il cristianesimo, la storiografia e la mistica rappresentano quei campi che hanno marcato il suo percorso biografico e le sue riflessioni in modo profondo e continuativo. Questi campi di studio e di riflessione sono tra loro interrelati da un'unica questione che li attraversa: il rapporto con l'altro.

Il rapporto con l'altro è per Certeau un aspetto fondamentale dell'esistenza umana: non si può vivere senza l'altro. Questo rapporto è, allo stesso tempo, il nodo principale dell'interpretazione dell'esperienza cristiana, la condizione di possibilità dell'attività scientifica e storiografica in particolare e il presupposto della *Fabula mistica*.

Dalla riflessione sulla crisi del cristianesimo contemporaneo Certeau fa emergere due aspetti importanti: l'essenziale legame del cristianesimo con la storia e la duplice tensione che abita il rapporto con l'altro. La questione da cui parte è di carattere religioso, ma il discorso che sviluppa implica aspetti etici e antropologici. Il cristianesimo fa riferimento a un evento che fa la sua comparsa nella storia come una novità che compie una rottura con la tradizione da cui sorge e inaugura un altro itinerario. In senso analogo esso è sperimentato come una chiamata dalla quale ha inizio un itinerario. Ma questo evento e questa chiamata si vivono in un istante, e in questo senso appaiono evanescenti. L'esperienza cristiana si allontana, nel corso della storia, dalla sua origine ma senza prescindere da essa. L'assenza e la necessità che caratterizza questa relazione non riguarda solo il rapporto del cristiano con il Dio invisibile, «estraneo» perché mai veramente colto, ma anche il rapporto con la società, con il «reale», oggetto della conoscenza, con gli altri. L'intento profondo che anima il discorso di Certeau è di affermare quanto l'esperienza del credente sia anche un'esperienza profondamente umana. La necessità di «fare corpo» con la storia nasce da questa duplice tensione che anima il rapporto con l'altro.

La ragione per la quale Certeau può passare a considerare il rapporto con la storia sta nel fatto che tale relazione rende esplicita la duplice tensione in cui è strutturata l'esperienza cristiana. Infatti, la storia, identificata nel passato

che lo storiografo vuole raccontare, è l'assente, studiato attraverso le tracce che ha lasciato coi documenti del passato e confrontandosi con il mondo presente in cui vive colui che «fa della storia». La posizione dello storico e della sua opera è di mediazione tra una realtà presente da rendere intelligibile attraverso un passato da raccontare e interpretare. Inoltre, la «pratica» storiografica comporta uno statuto epistemologico ambivalente, posto tra la scienza e la finzione: la scientificità è raggiunta attraverso il ricorso a metodi di indagine rigorosi, provenienti dalle scienze esatte ed è volta ad eliminare la finzione insita nel racconto storico. Per via dell'alterità inafferrabile del passato e messa alla prova dei metodi di ricerca utilizzati l'attività dello storiografo è chiamata da Certeau un «lavoro sui limiti», un «lavoro del negativo». La negatività di cui è segnata l'epistemologia della storia di Certeau e la centralità della pratica storiografica nel suo pensiero sono confermate anche dalla lettura compiuta sull'autore da Ricoeur.

Lo studio della mistica rappresenta il campo di indagine a partire dal quale Certeau ha maturato la sua epistemologia della storia. Ma non solo. La letteratura mistica infatti è stato l'oggetto delle ricerche di una vita, ed esse hanno profondamente influenzato il pensiero del nostro autore. Il tema dell'alterità che ricorre di continuo negli scritti certeauiani è tratto da questa letteratura. Nei suoi studi sulla mistica Certeau intende mostrare come la spiritualità religiosa dell'epoca moderna, una spiritualità in un tempo di crisi (immancabile per Certeau il riferimento al tempo presente), non rinunci alla relazione e alla comunicazione dell'esperienza che la caratterizza. Il silenzio e la solitudine, ma ancora di più l'estraneità che diventa stranezza nelle figure dei folli («figure di eccesso» come le chiama Certeau) contraddistinguono la vita del mistico. Ma la «fabula mistica» presuppone la presenza di interlocutori, a cui volontariamente si rivolge. All'interlocutore divino con cui il mistico si rapporta, si aggiunge l'interlocutore umano nella persona del lettore. Il racconto dell'esperienza spirituale parla di una dinamica storica analoga all'esperienza credente e all'esperienza di ogni uomo che vive l'incontro con l'alterità. L'esperienza del mistico non contraddice ma conferma la duplice tensione del rapporto con l'altro già emersa nella riflessione sul cristianesimo.

Attraverso il percorso che abbiamo affrontato ci pare di poter indicare l'unità del pensiero di Michel de Certeau in questa "filosofia" della relazione, che abbiamo riscontrato negli ambiti più significativi della produzione certeauiana. Filosofia indicante forse più una passione e la ricerca di una saggezza pratica che un organico sistema di pensiero. La passione di ricercare dei modi di praticare le relazioni con le varie facce dell'alterità (la storia, la società, Dio).

Il pensiero di Certeau ha la forma di un viaggio che attraversa le diverse discipline, le diverse culture e varie prospettive di pensiero (da Hegel alla psicanalisi per citare due esempi lontani tra loro). Sostenere una certa unità concettuale di una simile esperienza non può che dare adito a delle perplessità. L'unità che qui sosteniamo si regge sulla ricorrenza dell'uso di certe categorie come l'assenza e l'alterità e la struttura della relazione che ne consegue. Infine, anche se non da ultimo, l'istanza etica fondata su una essenziale disposizione all'*accoglienza* può essere considerato il sigillo di questo percorso.

Alcuni interrogativi possono essere formulati, al termine del nostro percorso. L'alterità è una figura centrale del pensiero certeauiano, essa assume un ruolo di protagonismo nella storia dell'uomo; in questo senso l'identità sembra essere messa in ombra dalla presenza forte, eccessiva di ciò che viene ripetutamente definito un assente. Non si rinuncia in questo modo alla stessa tensione che caratterizza la relazione? Quanto deve "patire" l'identità? Dobbiamo rilevare, forse, una certa passività nonostante i diversi intenti? Gli «anti-eroi» di Certeau, i mistici, possono essere veramente un modello? Un'etica dell'accoglienza come la abbozza Certeau può veramente portare alla «reciprocità che ci chiama ad esistere»

Certeau si confronta con altre discipline e la pluralità di strumenti di indagine di cui si serve condiziona fortemente la sua riflessione epistemologica: ma è possibile costituire da tanti frammenti, un'unica visione? Se non è possibile – non sarebbe questo il problema fondamentale per Certeau data la sua concezione del reale come oggetto assente – non ne consegue un pensiero frammentato come il suo oggetto e in definitiva poco o per nulla intelligibile?

La posizione netta di Certeau sulla crisi del religioso nel mondo contemporaneo e utopica a proposito del ruolo dell'istituzione religiosa la quale

dovrebbe mirare ad accogliere l'alterità che la minaccia, rinviano al rapporto del Nostro con un mondo che gli era particolarmente vicino, oggetto di attenzione non solo intellettuale ma anche esistenziale. Sono posizioni la cui eccessività può irritare o essere considerate semplicemente ingenue. Sarebbero forse, più comprensibili alla luce della stessa passione e dell'ottimismo che hanno animato Certeau nel suo costante confronto con quanto la modernità gli proponeva, a costo forse di rischiare di cadere in una sterile dispersione? Ma allora, l'eccesso di attenzione per alterità non rischia di giustificarsi da se stesso?

Questi sono alcune questioni che possono accompagnare la lettura critica delle pagine certeauiane, portandoci a conoscere una fine e appassionata testimonianza di dialogo tra il pensiero contemporaneo e la spiritualità religiosa. Una vita che ha partecipato attivamente in un periodo di crisi e di cambiamenti culturali, politici e religiosi come è stato quello del *post* '68 senza mai voler rinunciare all'incontro con persone e avvenimenti nuovi, nella fiducia "eccessiva", della possibilità di aprire nuove vie.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Per la bibliografia completa delle opere di Michel de Certeau rinviamo a L. GIARD, *Bibliographie complète de Michel de Certeau*, «Recherches de science religieuse», 76 (1988), pp. 405-57.

1. Opere originali di Michel de Certeau citate nel testo

Les lendemains de la décision. La 'confirmation' dans la vie spirituelle, «Christus», 4 (1957), pp. 187-205.

'Mystique' au XVII siècle. Le problème du langage 'mystique', in AA.VV., *L'homme devant Dieu. Mélanges à Henri de Lubac*, tomo 2, Aubier, Paris 1964.

La «clavis lycaei» du père Barthélemy Des Bosses, «Archives de philosophie», 44 (1966), pp. 571-93.

De la participation au discernement. Tâche chrétienne après Vatican II, «Christus», 13 (1966), pp. 518-37.

L'expérience spirituelle, «Christus», 68 (1970), pp. 488-498.

Art. *Mystique*, in *Encyclopaedia universalis*, tomo 8, Paris 1971, pp. 873-78.

L'absent de l'histoire, Mame, s.l. 1973.

Le christianisme éclaté, in coll. con J-M. DOMENACH, Seuil, Paris 1974.

Art. *Labadie* (Jean de), in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tomo 9, Beauchesne, Paris 1975.

L'Étrange secret, in F. BOLGIANI (a cura di), *Mistica e retorica*, Leo Olschki Editore, Firenze 1977.

L'histoire: science et fiction, «Les Nouvelles littéraires», (1977), pp. 17-22.

De l'informatique à l'anthropologie, «Les Nouvelles littéraires», 55 (1977), pp. 17-22.

L'écriture de l'histoire, Gallimard, Paris 1978².

Qu'est-ce qu'un séminaire?, «Esprit», (1978), pp. 176-81.

La culture au pluriel, a cura di L. GIARD, Christian Bourgois Éditeur, Paris 1980.

Croire: une pratique de la différence, «Documents de Travail et pré-publications», (1981), pp. 1-2.

La Fable mystique. XVI-XVII siècle, Gallimard, Paris 1982.

La folie de la vision, «Esprit», (1982), pp. 89-99.

Informatique et rhétorique: l'histoire, «Traverses», (1982), pp. 29-35.

Le parler angélique. Figures pour une poétique de la langue, «Actes sémiotiques», 6 (1984).

L'actif et le passif des appartenances, «Esprit», (1985), 155-71.

La faiblesse de croire, a cura di L. GIARD, Seuil, Paris 1987.

L'expérience religieuse, 'connaissance vécue' dans l'Église, «Recherches de science religieuse», 76 (1988), pp. 187-211.

Le judaïsme dans le monde chrétien, «Recherches de science religieuse», 76 (1988), pp. 234-235.

L'invention du quotidien. I Arts de faire, a cura di L. GIARD, Gallimard, Paris 1990.

La possession de Loudun, Gallimard/Julliard, Paris 1990.

L'Étranger ou l'union dans la différence, a cura di L. GIARD, Desclée de Brouwer, Paris 1993.

La prise de parole et autres écrits politiques, a cura di L. GIARD, Seuil, Paris 1994.

Histoire et psychanalyse entre science et fiction, a cura di L. GIARD, Gallimard, Paris 2002².

2. Altre opere di Michel de Certeau utilizzate

Texte ancien. Le progres de l'homme spirituel, «Christus», 1 (1954), pp. 89-104.

Les pèlerins d'Emmaüs, «Christus», 4 (1957), pp. 56-63.

Aspects de la prière, «Christus», 4 (1957), pp.132-141.

La prière des ouvriers, «Christus», 4 (1957), pp. 413-427.

L'expérience du salut chez Pierre Favre, «Christus», 5 (1958), pp. 75-92.

L'Ascension, «Christus», 6 (1959), pp. 211-20.

Des enfants avisés, «Christus», 10 (1963), pp. 165-77.

Expérience chrétienne et langages de la foi, «Christus», 12 (1965), pp. 147-63.

Ouverture sociale et rénouveau missionnaire de l'école chrétienne, «Christus», 12 (1965), pp. 554-71.

La rénovation de la vie religieuse, «Christus», 13 (1966), pp. 101-19.

L'universalisme ignatien: mystique et mission, «Christus», 13 (1966), 173-83.

La solitude, une vérité oubliée de la communication, in coll. con F. ROUSTANG, Desclée de Brouwer, Paris 1967.

L'altérité diabolique. A propos du film «L'exorciste», «Etudes», 119 (1975), pp. 407-420.

Histoire et corps, «Esprit», (1982), pp. 179-85.

Jouer avec le feu, introduzione a M. CIFALI, *Freud pédagogue? Psychanalyse et éducation*, Intereditions, Paris 1982.

Historicités mystiques, «Recherches de science religieuse», 73 (1985), pp. 325-353.

L'invention du quotidien. II Habiter, cuisiner, in coll. con L. GIARD e P. MAYOL, Gallimard, Paris 1994.

3. Traduzioni in italiano utilizzate delle opere di Michel de Certeau

Politica e mistica. Questioni di storia religiosa, trad. it. A. LOALDI, Jaca Book, Milano 1975.

La scrittura della storia, trad. it. A. JERONIMIDIS, "Il Pensiero Scientifico" Editore, Roma 1977.

Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo, trad. it. R. ALBERTINI, Il Mulino, Bologna 1987.

Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (secoli XVI-XVII), a cura di C. OSSOLA, trad. it. M. D. DE AGOSTINI, Leo Olschki, Firenze 1988.

Mai senza l'altro. Un viaggio nella differenza, a cura di E. BIANCHI, trad. it. V. LANZARINI, Edizioni Qiqajon, Magnano 1993.

L'invenzione del quotidiano, trad. it, M. BACCIANINI, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

La lanterna del diavolo, trad. it. M. E. Craveri, Ed. Medusa, s.l. 2002.

4. Studi su Michel de Certeau citati nel testo

A partir de Michel de Certeau: de nouvelles frontières, numero monografico della rivista «Rue Descartes», 25 (1999).

Michel de Certeau, histoire/psychanalyse, mises è l'épreuve, numero monografico della rivista «Espaces Temps. Les Cahiers», 80/81 (2002).

J. AHEARNE, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Polity Press, Cambridge 1995.

F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Éditions La Découverte, Paris 2002.

C. GEFFRÉ (a cura di), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Cerf, Paris 1991.

G. GENNA, *De Certeau e il Satana laico: il frastuono dell'umanità*, in M. DE CERTEAU, *La lanterna del diavolo*, trad. it. M. E. CRAVERI, Edizioni Medusa.

L. GIARD (a cura di), *Michel de Certeau*, Centre Georges Pompidou, Paris 1987.

L. GIARD (a cura di), *Le voyage mystique, Michel de Certeau*, Recherches de science religieuse/Cerf, Paris 1988.

L. GIARD, *Michel de Certeau*, in *Encyclopédie philosophique universelle. III Les œuvres philosophiques*, Puf, Paris 1992, pp. 3112-13.

L. GIARD – H. MARTIN – J. REVEL, *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Jerôme Million, Grenoble 1991.

L. GIARD – J. AHEARNE – D. JULIA – P. MAYOL – O. MONGIN, *Feux persistants. Entretiens sur Michel de Certeau*, «Esprit», (1996), pp. 131-54.

P. LÉCRIVAIN, *Faire de l'histoire et de la théologie avec Michel de Certeau*, «Archives de philosophie», 63 (2000), pp. 249-53.

- *Théologie et science de l'autre. La mystique ignatienne dans les «approches» de Michel de Certeau*, in B. VAN MEENEN (a cura di), *La mystique*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2001, pp. 67-85.

L. MANTUANO, *Lo straniero o l'unione nella differenza. Sulla teologia di Michel de Certeau*, «Asprenas», 42 (1995), pp. 21-36.

- *Pensare l'assenza. Storia, mistica e politica in Michel de Certeau*, «Asprenas», 45 (1998), pp. 341-72.

- *Michel de Certeau: una cartografia dell'alterità*, «Dialoghi», 1 (2003), pp. 102-7.

É. MAIGRET, *Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d'analyse de la modernité*, «Annales», 3 (2000), pp. 511-49.

A. PANDOLFI, *Dialettica e costituzione del sapere tra Roland Barthes e Michel de Certeau*, «Rivista di filosofa neoscolastica», 73 (1981), 721-35.

G. PERROTTI, *La "Fabula mistica" di Michel de Certeau*, «Filosofia e teologia», 4 (1990), pp. 207-12.

G. PETITDEMANGE, *L'invention du commencement. La Fable Mystique, de Michel de Certeau. Première lecture*, «Recherches de science religieuse», 71 (1983), pp. 497-520.

- *Michel de Certeau et le langage des mystiques*, «Etudes», 130 (1986), pp. 379-93.

- *«Extase blanche» un texte de Michel de Certeau*, «Etudes», 147 (2003), pp. 293-296.

F. TREMOLIÈRES, *Approches de l'indicible dans le courant mystique français (Bremond et Certeau lecteurs des mystiques)*, «XVII siècle», (2000), pp. 273-98.

5. Altre opere utilizzate

G. BERNANOS, *Dialogues des Carmélites*, Seuil, Paris 1949.

S. BORUTTI, *Il sentimento dell'altro. Il caso dell'antropologia*, «Fenomenologia e società», 26 (2003), pp. 3-17.

M. CACCIARI, *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano 1998 (n.e. riveduta e ampliata).

M. CACCIARI – R. PANIKKAR – E. SALMANN – A. VERGOTE, *Il centro è il confine. Interviste su cristianesimo e modernità*, a cura di G. RUGGERI, Servitium, Gorle 2002.

A. CAMUS, *Lo straniero*, trad. it. A. ZENI, Bompiani, Milano 1995.

F. CHIEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, NIS La nuova Italia Scientifica, Roma 1994.

C. DELACROIX – F. DOSSE – P. GARCIA, *Les courants historiques en France. 19-20 siècles*, Armand Colin, Paris 1999.

H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. II. Da Saint-Simon ai nostri giorni*, a cura di E. GUERRIERO, trad. it. F. DI CACCIA e G. CATTANEO, Jaca Book, Milano 1984.

- *Memoria intorno alle mie opere*, a cura di E. GUERRIERO, trad. it. E. BRAMBILLA, Jaca Book, Milano 1992.

- *Paradossi e nuovi paradossi*, trad. it. E. BABINI, Jaca Book, Milano 1989.

- *Paradosso e mistero della chiesa*, trad it. T. DAVID e A. CIVITA, Jaca Book, Milano 1979.

- *Il mistero del soprannaturale*, trad. it. G. BENEDETTI, Jaca Book, Milano 1978.

M. DELBRÊL, *Nous autres, gens des rues*, Seuil, Paris 1966.

B. F. FAVRE, *Mémorial*, a cura di M. DE CERTEAU, Desclée de Brouwer, Paris 1960.

I. KANT, *Critica del Giudizio*, trad. it. A. GARGIULO, Editori Laterza, Bari 1997.

M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. A. Bonomi riv. da C. Carbone, Bompiani 1993.

F. NIETZSCHE, *La gaia Scienza*, trad. it. F. MASINI e M. MONTINARI, Adelphi, Milano 1965.

- *Aurora*, Adelphi, Milano 1978.

M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, a cura di E. MAZZARELLA, Guida Editori, Napoli 1980.

G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. E. DE NEGRI, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1996.

J. LE GOFF – P. NORA (a cura di), *Faire de l'histoire*, I vol., Éditions Gallimard, Paris 1974.

H. LAUX, *La raison mystique*, «Archives de philosophie», 63 (2003), pp. 218-27.

L. MANTUANO, Esercizi di assenza: intorno alla definizione della mistica, «Bollettino della società filosofica italiana», 172 (2001), pp. 15-28.

G. PAGANINI (a cura di), *Storia della filosofia*, Vol. XI, Tomo 1, *La filosofia della seconda metà del Novecento*, Piccin Nuova Libreria, Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi, Società Editrice Libraria, 1998.

W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, trad. it. G. Pontoglio, Morcelliana, Brescia 1991.

P. RICOEUR, *Il tempo raccontato*, *** Jaca Book, Milano 1998.

- *La memoria, la storia, l'oblio*, ***, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

F. ROUSTANG, *Le troisième homme*, «Christus». 13 (1966), pp. 561-67.

J-J. SURIN, *La guida spirituale alla perfezione*, a cura di M. DE CERTEAU, trad. it. G. FERRERO, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988.

- *I fondamenti della vita spirituale tratti da L'imitazione di Cristo*, a cura di G. MUCCI, trad. it. T. MARINI, Città Nuova, Roma 1994.

INDICE

INTRODUZIONE 1
Fine e progetto del presente lavoro 1
CAPITOLO PRIMO Michel de Certeau: la vita e l'opera 6
1. Introduzione 6
2. I primi studi e l'entrata nella Compagnia di Gesù 7
3. Echi hegeliani nell'opera di Certeau 10
4. Il maestro: Henri de Lubac 20
5. La formazione storica: alle fonti della storia della Compagnia di Gesù 25
6. L'attività nelle riviste 31
7. L'*École freudienne*: l'incontro con la psicanalisi 35
8. Nel campo della linguistica 38
9. *La prise de parole* e il '68. I rapporti con le istituzioni politiche 41
10. A margine delle istituzioni del sapere. Il soggiorno americano 46
CAPITOLO SECONDO La riflessione sul cristianesimo 51
1. Il cristianesimo nella crisi attuale 51
2. Il cristianesimo e la società 55
3. Cristianesimo e intellettualità 67
4. La modalità di una relazione 76
CAPITOLO TERZO La riflessione sulla storia 89
1. La storia. Un discorso sull'assente 89
2. Assenza ed estraneità 101
3. Pensare la pratica 109
4. L'operazione storiografica 125
5. Tra scienza e finzione 138
6. Ricoeur interprete di Certeau 143
CAPITOLO QUARTO Lo studio della mistica 148
1. Un'opera incompiuta 148
2. *Fabula mistica*, la scienza di un indicibile 151
3. Luoghi, non-luoghi dell'esperienza mistica 154
4. La mistica: un rapporto comunicativo in atto 163
5. Il mistico, una figura di alterità rispetto all'istituzione 172

6. Una cartografia dell'esperienza spirituale 177
7. Jacques Derrida su Michel de Certeau: il postulato mistico 188
CONCLUSIONE 195
NOTA BIBLIOGRAFICA 199
1. Opere originali di Michel de Certeau citate nel testo 199
2. Altre opere di Michel de Certeau utilizzate 201
3. Traduzioni in italiano utilizzate delle opere di Michel de Certeau 202
4. Studi su Michel de Certeau citati nel testo 202
5. Altre opere utilizzate 204
INDICE 207