

Un paseo por la ciudad con Michel de Certeau y San Pablo

Harry O. Maier

San Pablo aparece rara vez en el pensamiento de Michel de Certeau. Sería vano buscar extensas referencias paulinas en los índices de sus obras; las citas, cuando aparecen, son más evocadoras que analíticas y exegéticas. No conozco ningún estudio que se haya ocupado de la relación de Certeau con San Pablo y el presente ensayo no es tanto un estudio del tratamiento que da a San Pablo como una lectura de San Pablo empleando algunos de sus conceptos.¹ En este sentido, este artículo despliega la propia hermenéutica de Certeau sobre las Escrituras, un conjunto de textos infinitamente productivo, que nunca llega a una meta sino que está siempre en camino, un acervo cuya lectura nos sitúa siempre en medio como interlocutores en vez de estabilizadores de la doctrina y la tradición.² Con la ayuda de categorías clave en el pensamiento de Certeau, mostraré en primer lugar cómo San Pablo se inserta en la ciudad de sus contemporáneos, pero la usa en su propio beneficio con el fin de formular una manera particular de vivir una identidad cívica imperial, lo que abrirá el camino para plantear cómo Pablo invita a su audiencia no tanto a caminar como a tropezar y cómo su presentación de la cruz representa para él a la vez una exigencia y una reinterpretación de una forma de creencia débil. Por último, consideraré cómo San Pablo, el loco según Cristo, invita a una locura que cuestiona el sentido común. La teología mística de San Pablo de la participación en Cristo cimienta su llamamiento a estar completamente presente pero vivir “como si no.” A lo largo de esta exposición espero descubrir la riqueza de recursos que Certeau proporciona para el estudio del apóstol y sus escritos.

TÁCTICAS PAULINAS Y ESTRATEGIAS IMPERIALES. San Pablo es un táctico:

¹ Los estudiosos dividen las trece cartas que forman el *corpus* de cartas de San Pablo en el Nuevo Testamento en: cartas admitidas cuya autoría paulina no se cuestiona (Romanos, 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses, Filemón), cartas discutidas, acerca de cuyo origen los exégetas siguen debatiendo (Efesios, Colosenses, 2 Tesalonicenses), y cartas bajo pseudónimo, que se cree con mayor certeza que no fueron escritas por San Pablo (1 y 2 Timoteo, Tito). Mi ensayo se centra en el *corpus* admitido. Para un estudio ampliado de los mismos temas, véase H. MAIER, *Picturing Paul in Empire: Imperial Image, Text and Persuasion in Colossians, Ephesians and the Pastoral Epistles*, Bloomsbury T&T Clark, Londres, 2013.

² M. DE CERTEAU, ‘Comme une goutte d’eau dans la mer’, en M. DE CERTEAU Y J.-M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Seuil, París, 1974 [disponible en castellano, *El estallido del cristianismo*, trad. de Miguel de Hernani, Sudamericana, Buenos Aires, 1976, pp. 75-94].

En una palabra, hermanos, el tiempo apremia: en adelante lo que tenga mujer vivan como si no [*hōs mē*] la tuvieran; los que lloran como si no lloraran, los que se alegran como si no se alegraran; los que compran, como si no poseyeran, los que aprovechan de las cosas del mundo como si no las aprovecharan. Pues la representación de este mundo se está acabando (1 Cor. 7, 29-31).

En esta provocativa cita descubrimos a San Pablo organizando una práctica de la vida cotidiana. En términos de Certeau, para hacer uso de códigos culturales, guiones y planos y vivir en ellos, pero en términos idiosincrásicos que al mismo tiempo están marcados por ellos y se les resisten, describe una táctica de lo cotidiano en medio de estrategias sociales generales de organización y control.³ Es, en palabras de San Pablo, “como si no [*hōs mē*].” Certeau señala la fe cristiana como el resultado de

el proceso de la muerte (la ausencia) y la supervivencia (la presencia) de Jesús [que] continúa en cada experiencia cristiana: Lo que este suceso hace posible es diferente cada vez, como un nuevo alejamiento del evento y una nueva forma de suprimirlo. Un evento así es una inter-locución (algo ‘entre-dicho’) en la medida en que no se dice ni se da en ningún sitio en particular, excepto en la forma de esas interrelaciones constituidas por la red de expresiones que no existirían sin él.⁴

Para San Pablo, el mundo no ha pasado, ni pasará, pero “es pasajero”, es decir, que *está* pasando. Vivir “como si no”, por lo tanto, significa una presencia y una ausencia que reproduce la resurrección en el incluso-ahora-todavía-no de la escatología del apóstol. La inter-locución paulina es la del Espíritu, un pago inicial o de fianza en el aquí y ahora como garantía para cuando llegue la restitución de todas las cosas en un futuro inminente (2 Cor. 1, 22; 5, 5). Es esta presencia y ausencia lo que da forma al camino paulino en la ciudad y anuncia su peculiaridad. De ahí surge toda una red de expresiones, tanto teológicas como sociales, que de otro modo no sería posible.

La imagería y el vocabulario imperiales para organizar e identificar las pretensiones y el alcance universales del Evangelio constituyen un hilo conductor que recorre las cartas del apóstol. El proyecto teológico y social de San Pablo es predicar la Buena Nueva por todo el Imperio Romano en previsión del fin del mundo, con el fin de demostrar que Dios no es solamente el Dios de los judíos, sino también de los no judíos (Rom. 3, 29). A través de este evangelio, el objeto de San Pablo es demostrar que no es por la obediencia a la ley, sino por la fe que

³ M. DE CERTEAU, *The Practice of Everyday Life*, trad. de S. Rendall, University of California Press, Berkeley, 1984, 29-42 [disponible en castellano, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1996. En adelante IC seguido de número de página].

⁴ M. DE CERTEAU, ‘How is Christianity Thinkable Today?’ en G. WARD (ED.), *The Postmodern God. A Theological Reader*, trad. de F. Bauerschmidt, Wiley-Blackwell, Oxford, 1997, pp. 145-146.

Dios cumple sus promesas a Israel de que todas las naciones de la tierra serán bendecidas por los descendientes de Abraham (Gal. 3, 6; 9, 16; Rom. 4, 13-25). Predicando los actos de Dios en la muerte y resurrección de Jesús trata de persuadir a los politeístas grecorromanos de adorar al Dios de Israel. Como proclamación universal, la visión de San Pablo se suma a otras afirmaciones universales de su tiempo promovidas por el estoicismo, el platonismo medio, el judaísmo filosófico helenístico de Filón y demás; pero la de Pablo se diferencia de estas propuestas en que la suya es apocalíptica (1 Cor. 15, 20-28; 1 Tes. 4, 13; 5, 11): el mundo se acerca a su fin y el medio que Dios utiliza para señalar el fin de la era presente es la predicación de la muerte y resurrección de Jesús que hace San Pablo, quien combina de forma única declaraciones universales con la teología apocalíptica.

Lo hace a través de un astuto empleo del lenguaje imperial y las imágenes de la victoria romana. Su proclamación es un evangelio (*euangelion*), un término que se encuentra en la Septuaginta (Is. 52, 7), pero que se utiliza de manera crucial para aclamar el reinado del emperador como portador de la Buena Nueva a los habitantes de la tierra y anunciar el fin del mundo; el término que usa para la iglesia (*ekklēsia*) es la misma palabra que alude a una asamblea ciudadana; saluda a los filipenses que creen en Cristo como titulares de una ciudadanía (*politeuma*) en el paraíso (Fil. 3, 20); se describe en términos diplomáticos como designado por Dios para el “ministerio de la reconciliación” (2 Cor. 5, 18); se imagina a sí mismo como un prisionero de Cristo, exhibido en un triunfo imperial (2 Cor. 2, 14); e incluso su proclamación de Jesús como el hijo de Dios, a pesar de su evidente linaje davídico y mesiánico, se hace eco de la afirmación del emperador en el Imperio oriental como el hijo que ha sucedido a su padre divinizado, y difícilmente podría haber sido escuchada sin relacionar una cosa con otra. Todos los que abrazan su Evangelio disfrutan de una nueva identidad universal. “Los que os habéis bautizado consagrándoos al Mesías Jesús os habéis revestido del Mesías. Ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer” (Gal 3, 28). La iglesia de Cristo, al igual que el propio imperio, es un reino sin límite geográfico, económico, o de género. San Pablo compara la Segunda Venida con la recepción de una visita imperial; cuando Cristo llegue los creyentes serán arrebatados en las nubes para recibir a Cristo, a quien conducirán a la tierra tal como los ciudadanos acompañan a dignatarios que visitan su ciudad (1 Tes. 5, 17). Mientras tanto, San Pablo los compara con legionarios armados con “la coraza de la fe y el amor, con el casco de la esperanza de la salvación” (1 Tes. 5, 8).

En todo lo anterior, San Pablo actúa como un usurpador. Para Certeau, la usurpación describe un procedimiento social de lectura en la que el lector da un significado al texto no previsto por el autor: “[el lector] inventa en los textos algo distinto de lo que era su ‘intención’. [...] Combina sus fragmentos y crea algo que desconoce en el espacio que organiza su capacidad de permitir una pluralidad indefinida de

significaciones” (IC 182). Este proceso no está reservado a los expertos, sino a todos los consumidores culturales. San Pablo usurpa, apropiándose los, un repertorio de términos e ideas políticas imperiales con el objetivo de reutilizarlas para los fines idiosincrásicos de sus propias comunidades cristianas. Los propagandistas imperiales, desde arquitectos y artistas a poetas e historiadores, exaltaron el derecho de Roma a ampliar su misión imperial universal en virtud de su labor por designio divino de civilizar y poner orden en sus territorios más remotos.

Algunos estudiosos afirman que la apropiación de términos e imágenes cívicas por parte de San Pablo muestra su oposición al Imperio Romano.⁵ Como judío del siglo primero, se habría opuesto de hecho al violento y politeísta edificio de la dominación romana, pero, de acuerdo con Certeau, la usurpación del apóstol va más allá de indicar una oposición y expone una forma alternativa de practicar la vida cotidiana, ya que se ocupa de un grupo de creyentes habitualmente marginados con una nueva identidad más elevada. Si no tuviéramos otros medios para determinar el segmento demográfico típico que San Pablo describe con este repertorio de vocabulario, podríamos pensar que el apóstol se dirige a los pudientes del mundo imperial romano. Pero los creyentes típicos de Pablo son artesanos; las casas en las que viven son cuartos estrechos y atestados encima de las tiendas en las que ejercen su oficio, o habitaciones alquiladas, probablemente no mayores de 30 metros cuadrados.⁶ Son esclavos y libertos; su existencia se define por su sumisión a gentes de más alto rango y a menudo viven en un nivel de mera subsistencia; no tienen acceso al tipo de vida típico en el que suelen darse todos estos términos elegantes.⁷ Desde el punto de vista de Certeau, el caminar paulino en la ciudad imperial es una práctica de vida reescrita sobre una página de élite. En términos de Certeau, San Pablo crea entidades o “cuerpos” —sociales, eclesiásticos, textuales, el propio cuerpo de Cristo— escribiendo “de forma palimpsestica.”⁸ Su presencia es una ausencia; acuñan la identidad mientras la borran. San Pablo expresa un llamamiento a otra forma de ser dentro de la ciudad que se basa en el lenguaje y la imagen de la ciudad, pero la proclama en otros términos y con otro resultado. El objetivo aquí no es tanto la oposición como la adaptación para fines particulares que ponen trabas a una cultura imperial organizada según un *modus vivendi* imperial.

Por medio de la usurpación, San Pablo desestabiliza las estrategias cívicas de organización y comprensión imperial. Así, en otra apropiación de estrategias políticas y de la idea de la ciudad-estado como espacio de

⁵ Para más referencias, D. LULL, ‘Paul and Empire’, *Religious Studies Review* 36 (2010), pp. 252-62.

⁶ P. OAKES, *Reading Romans in Pompeii: Paul’s Letter at Ground Level*, Augsburg Fortress, Londres/Minneapolis, 2009, 46-97.

⁷ Para la demografía económica, J. MEIGGITT, *Paul, Poverty and Survival*, T&T Clark, Edimburgo, 1998.

⁸ G. WARD, ‘Michel de Certeau’s “Spiritual Spaces”’, *New Blackfriars* 79 (1998/932), pp. 414-460 en la p. 434.

las prácticas de élite de gobierno, San Pablo se abre un espacio que él llama “el cuerpo de Cristo” (Rom. 12, 4-8; 1 Cor. 12, 12-31). El motivo del cuerpo es instructivo, porque Pablo toma el término del ámbito de los ideales cívicos, en el que el cuerpo político se había convertido en un tropo consolidado para la época en que el apóstol escribía. Este motivo sufre una revisión fundamental que convierte el espacio de la ciudad en nuevas prácticas de la iglesia como terreno de disidencia. En el pasaje en el que exhorta a los corintios cristianos faccionalistas a desistir de la competencia entre sí sobre dones espirituales, aprovecha el motivo político del cuerpo para representar a los creyentes corintios como el cuerpo de Cristo (1 Cor. 12, 12-26). Siguiendo el modo en que los retóricos de la época empleaban la comparación, pide a sus seguidores que imaginen un cuerpo en el que cada parte necesita a las otras, pero trastocando las expectativas normales con el argumento de que es el miembro menos ensalzado el que recibe la mayor atención: “los miembros del cuerpo que se consideran más débiles son indispensables, y a los que consideramos menos nobles los rodeamos de más honor. Las partes indecentes las tratamos con mayor decencia [...] Dios organizó el cuerpo dando más honor a lo que carece de él” (1 Cor. 12.23-24).

En un mundo donde el capital simbólico se gana por medio del honor, San Pablo invierte la ecuación de modo que los despreciados y los débiles reciben el más alto estatus. Para el apóstol, no hay iglesia sin el otro y aquí, en 1 Cor. 12, el vecino menos apreciado es aquel a quien él más favorece. De acuerdo con Certeau “espacio es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas conflictuales o de proximidades contractuales [...] *el espacio es un lugar practicado* [...]” (IC 129).

Una “unidad polivalente de programas discordantes” representa para Certeau la iglesia como el espacio donde los miembros no viven ajenos a los otros.⁹ Esto, como señala Jeremy Ahearne es una articulación de creencias en el sentido anatómico de articulaciones conectadas entre sí en una unidad diversa.¹⁰ El espacio que el cuerpo de Cristo abre es, en el sentido de Certeau, el espacio ausente de la resurrección, que el Espíritu llena, a la espera del regreso de Cristo, en un mundo que ya está pasando pero que aún persiste y se vive en compañía de otros. Las tácticas paulinas representan una nueva espacialidad con prácticas de la vida cotidiana que aprovechan estrategias recibidas y las reconfiguran para expresar una ruptura y una nueva forma de ocupar el mundo: ya no — como si no— perteneciendo los unos a los otros.

⁹ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, ed. de L. Giard, Seuil, París, 1987, pp. 112-13 [disponible en castellano, *La debilidad de creer*, trad. de Víctor Goldstein, Katz, Madrid, 2006. En adelante DC]. Para un estudio de su eclesiología en este sentido, J. AHEARNE, ‘The Shattering of Christianity and the Articulation of Belief’, *New Blackfriars* 77 (1996/909), pp. 493-503, en las pp. 497-499.

¹⁰ J. AHEARNE, ‘The Shattering of Christianity and the Articulation of Belief’, pp. 500-502.

LA FÁBULA ILUSORIA DE SAN PABLO. Uno de los pocos pasajes en que Certeau cita a San Pablo, aparece en un estudio de la conversión. Certeau entiende los textos cristianos como la respuesta a una llamada: “El ‘Sígueme’ procede de una voz que ha sido eclipsada, irrecuperable para siempre, desaparecida en los cambios que le superpone su eco, ahogada en la multitud de los que responden.” No es nada más que “la traza de un tránsito [...] Nada más que un nombre sin un emplazamiento.” Los escritos que surgen de este espacio forman una interminable “serie de escuchas –seguimientos– cambios, ya modulados de cien maneras diferentes, y nunca con un término estable ante ellos.”

El Nombre que instituye esta serie designa a la vez (y solo) los diferentes elementos que deja surgir tras él y todo aquello que lo refiere a su otro en un movimiento de escuchar y seguir al Padre. Jesús es el factor desconocido que desaparece de esta relación ‘llamada-conversión’ a la que se refiere. Él mismo entra en esta relación que plantea unos términos indeterminados: es un sí (2 Cor. 1, 19), una respuesta relativa al Innombrable que llama, y es el continuamente ‘convertido’ hijo del Padre inaccesible que le dice ‘ven’.¹¹

Es necesario citar tan ampliamente a Certeau para entender que el “sí” que oye es también un desafío a cualquier orden fijo y atemporal de creencia y de autoridad institucional. En otro ensayo titulado *La miseria de la teología* describe el llamamiento del teólogo a “un trabajo de *sin razón [dérason]* respecto del orden constituido por una razón establecida” (DC 256). Su crítica al cristianismo de su tiempo tal como lo representaba la Iglesia Católica es que su cambio de la locura por el orden establecido es una traición al evento por el que se orienta. De hecho, aduce que el corolario de la ciudad secular es la fiesta de los locos. Una ruptura es esencial para el cristianismo:

[La expresión de la comunidad cristiana] se constituye socialmente porque hay algo más que decir. Asimismo, si bien no puede reducirse al hecho de ser marginal (situada fuera de las áreas de trabajo), de hecho se margina a sí misma. Algún tipo de ruptura le es esencial. Para que una expresión sea posible, se debe crear un espacio de expresión y, para ello, se debe abrir una brecha en el cuerpo social.¹²

No hay lugar de descanso para la fe cristiana; no en un conjunto de prescripciones éticas sobre el que los cristianos no pueden ponerse de acuerdo en ningún caso, ni en una serie de dogmas que están históricamente condicionados y sujetos a interpretaciones rivales, y por lo tanto no en una autoridad institucional que podría gestionar conflictos sobre creencias, pero nunca eliminarlos.¹³ Para Certeau, la creencia es por

¹¹ M. DE CERTEAU, “The Work of an “Excess””, en G. WARD (ED.), *The Certeau Reader*, trad. de F. Bauerschmidt, Wiley-Blackwell, Oxford, 2000, p. 227; DC 287.

¹² M. DE CERTEAU, ‘A Body Undone: Vanishing Expressions and Anonymous Practices’, en G. WARD (ED.), *The Certeau Reader*, p. 221; DC 278.

¹³ Para Certeau esta incapacidad refleja lo que Jeremy Ahearne llama “el

tanto débil en el sentido de que no toma impulso en un lugar de descanso, sino que continúa desarrollándose como un evento de llamada-conversión.¹⁴ El principio del movimiento cristiano es “*un acontecimiento evanescente*” (DC 287). Carece, pues, de lugar o dirección estables, salvo en el caso de la dirección tomada bajo las condiciones históricas de la llamada del Evangelio, oída donde uno se encuentra a sí mismo, y reconocida así, como el rastro de una llegada y partida; en su *Wirkungsgeschichte*. F.C. Bauerschmidt llama acertadamente a esta visión de la teología un “viaje Abrahámico” y “una práctica de partida.”¹⁵

Todas estas observaciones de Certeau tienen un talante profundamente paulino. San Pablo llama a esta locura necesidad (*mōria*).

Pues el mensaje (*logos*) de la cruz es locura (*mōria*) para los que se pierden [...] ¿Acaso no ha convertido Dios en locura (*emōranen*) la sabiduría mundana? Como, por la sabia disposición de Dios, el mundo con su sabiduría no reconoció a Dios, dispuso Dios salvar a los creyentes por la locura (*tēs mōria tou kērygmatos*) de la cruz [...] Pues la locura (*mōron*) de Dios es más sabia que los hombres, y la debilidad de Dios más fuerte que los hombres (1 Cor. 1, 18, 20-21).

Estas declaraciones de Pablo a los corintios quedan en una sección de la carta (cap. 1-4) en la que rechaza el faccionalismo basado en la lealtad a diferentes apóstoles, a través del cual los cristianos tratan de obtener honor y estatus, el más determinante patrimonio cultural en el mundo antiguo desde el punto de vista social. Para los desposeídos, una forma alternativa hacia un codiciado estatus, de otro modo inaccesible a los marginados, debe haber proporcionado una razón tentadora para unirse a un nuevo movimiento.

San Pablo se apresura a instruir a los seguidores en la “debilidad de la fe”, que, como recuerda a su público, es la norma y no la excepción entre ellos:

Observad, hermanos, quiénes habéis sido llamados: no muchos sabios en lo humano, no muchos poderosos, no muchos nobles; antes bien, Dios ha elegido a los locos del mundo para humillar a los sabios, Dios ha elegido a los débiles del mundo para humillar a los fuertes, a los plebeyos y despreciados del mundo ha elegido Dios, a los que nada son, para anular a los que son algo (1 Cor. 1, 26-28).

Es la misma lógica que San Pablo despliega para persuadir a los creyentes que compiten acerca de sus dones espirituales: aquí, como hemos visto, las partes “menos nobles [*atimotera*]”, “menos decentes

desmoronamiento del cristianismo contemporáneo” en la cultura secular, pero también refleja la condición previa para la creencia cristiana, J. AHEARNE, “The Shattering of Christianity and the Articulation of Belief”, pp. 493-95.

¹⁴ DC 282-291; también M. DE CERTEAU, ‘How is Christianity Thinkable Today?’, pp. 142-145.

¹⁵ F.C. BAUERSCHMIDT, ‘The Abrahamic Voyage: Michel de Certeau and Theology’, *Modern Theology* 12 (1996/1), pp. 1-26; “departure”, pp. 10-15.

[*aschemōna*]” obtienen un favor mayor. El alfa privativa gramatical griega significa aquí más que “menos” o que un antónimo que define un contrario: expresa la negación de la cruz y la inversión del orden del mundo, la nueva lógica que la cruz reclama con su interrupción del sentido común y la razón. Esto es, en términos de Certeau, un mito o una fábula que interpreta una nueva llegada, de tal modo que establece lo transitorio del orden presente. El “sí” de Dios es, pues, en el sentido de Certeau una partida y también un “no”: “para anular [*ta mēonta*] a los que son algo” (1 Cor. 1, 28) y por lo tanto constituye una ruptura de relaciones preexistentes.

La noción de fábula de Certeau es fundamental aquí. Fábula, como señala Ahearne, “implica a la vez ficción (las fábulas se apartan de los regímenes autorizados de la verdad) y también oralidad (se apartan de las economías oficiales de la escritura).”¹⁶ Las fábulas al tiempo hablan y no saben lo que dicen. “La ‘fábula’ es pues habla plena”, escribe Certeau, “pero que debe esperar la exégesis docta para que sea ‘explícito’ lo que dice ‘implícitamente’”; exégesis que él llama una “argucia” porque la investigación erudita “se da por adelantado, en su objeto mismo, una necesidad y un sitio”, lo que es una ilusión, pues “está segura de poder siempre poner la interpretación en el no saber que mina el decir de la fábula” (IC 173). El “*logos tou staurou* [el mensaje de la cruz]” es una fábula en este sentido: nos habla tanto *desde* y *del* evento de desaparición antes de que la exégesis lo reinterpreté y llene sus lagunas de significado con firmes conclusiones exegéticas y resultados interpretativos. Este discurso por tanto “anula a los que son algo.”

La tentación de los corintios, como la de los teólogos, de establecer un nuevo orden basado en los apóstoles es, pues, la tentación de confundir el evento con algo sustancial. “¡Ya estáis saciados! ¡Ya os habéis enriquecido!” reprende San Pablo a los corintios que buscan razones para la jactancia y la posición (1 Cor. 4, 8). Sin embargo él mismo exagera su propia anulación:

Pero pienso que a nosotros los apóstoles Dios nos ha exhibido los últimos, como condenados a muerte [...] Nosotros por el Mesías como locos, vosotros por el Mesías prudentes; nosotros débiles, vosotros fuertes; vosotros estimados, nosotros despreciados [...] Somos la basura [*perikatharmata*] del mundo, el desecho [*peripsēma*] de todos hasta ahora (1 Cor. 4, 9-13).

Así, para Pablo la ruptura, la *ta mēonta*, es más que una ausencia platónica del ser: la ruptura tiene el olor de la basura. Los corintios son la escoria de la ciudad que hace que los que no ven por donde andan tropiecen y que otros se rían de quien quisiera encontrar algo valioso en tal montón de basofia. Son gente desechable. En consecuencia, no hay aquí apoyo firme, ni resorte para mover el mundo de alguna manera centrada en la creencia firme, es decir, el sistema cultural imperial de

¹⁶ J. AHEARNE, *Michel de Certeau: Interpretation and its Other*, Stanford University Press, Cambridge, 1995, p. 60.

honoros y estatus. El evangelio de Pablo es más bien algo que carece de coordenadas o transacciones seguras. La cruz ilusoria de San Pablo, en la que una tragedia y una humillación se convierten en una fábula de creencia, es la única cosa que hace creíble la fe de los corintios, y por lo tanto se dirige a ellos con un sí que es a la vez una renuncia. Para ser lo que son solo deben reconocer su anulación y así convertirse en el vivo símbolo de un evento de muerte y resurrección: aquello que deshace lo que es.

Ser el cuerpo de Cristo es encarnar una fábula tanto como proclamarla. La teología de la iglesia de San Pablo ha sido llamada una teología de participación.¹⁷ Ser un seguidor de Cristo es para San Pablo “ser en Cristo [*en Christō*]”, en un sentido a la vez locativo y adverbial (por ejemplo, 2 Cor. 5, 17; Fil. 2, 5). Hay una transferencia espacial a través de la unión con Cristo en el bautismo (Rom. 6, 1-11) de una esfera (el pecado, la carne, la muerte, etc.) a otra (la rectitud, el espíritu, la vida). Estar en Cristo es practicar una muerte que es también una resurrección (Gal. 2, 20). Todo el proyecto paulino se basa en este evento de transferencia desde las perspectivas escatológica, sociológica y antropológica. La congregación —el cuerpo— de creyentes es la señal del próximo y ya visible futuro y de la quiebra del viejo presente. La vida, la práctica, el espacio “en Cristo” es una obra de *locura*.¹⁸

“COSAS QUE NINGÚN OJO HA VISTO Y NINGÚN OÍDO HA OÍDO”. Al comienzo de *La fábula mística. 1*, Certeau cita una biografía de la *Historia Lausiaca*, que relata la historia de una virgen que se hizo pasar por loca y endemoniada, pero es reconocida en última instancia por el candidato más improbable, un venerado santo y ermitaño, Piterum, como una Amma, una madre espiritual. En el momento crítico de la historia, el monje pide entrar al monasterio de las mujeres, donde aparece la mujer y el santo le pide su bendición. Certeau llama especialmente la atención sobre la cita paulina citada por la biografía: “si uno se considera sabio en las cosas de este mundo, vuélvase loco para llegar a sabio” (1 Cor. 3, 18).¹⁹ La presencia de este pasaje en la biografía indica cómo la historia revela una relación de alteridad (cordura/locura; idiotez/conocimiento; orden/caos; etc.).

Certeau utiliza el estudio de casos para inaugurar su examen de la construcción de discursos místicos en los siglos XVI y XVII. A través de una especie de arqueología de una heterología, plantea la aparición de tal discurso como consecuencia del creciente dominio de la razón en la

¹⁷ E. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress Press, Londres y Philadelphia, 1973, pp. 447-473; A. SCHWEIZER, *The Mysticism of Paul the Apostle*, trad. de W. Montgomery, John Hopkins University Press, Baltimore, 1998², pp. 101-160.

¹⁸ *Déraison* en el original.

¹⁹ M. DE CERTEAU, *The Mystic Fable. Vol. 1. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, trad. de M. Smith, University of Chicago Press, Chicago, 1995 [disponible en castellano, *La fábula mística*, trad. de Laia Colell, Siruela, Madrid, 2006, pp. 40-41, 44. En adelante *FM*].

modernidad temprana, y también de distintos modos de fractura social resultantes de transformaciones en la política, la cultura y el conocimiento.²⁰ Sin embargo, si su proyecto arqueológico es lo que Bauerschmidt llama “un plan heterológico,” el Dios de Certeau “que elude todo discurso, no es ‘el Otro’.” “En otras palabras, Dios no es un Otro subsumido por ‘el otro’.” Bauerschmidt sondea las exploraciones teológicas de Certeau a lo largo de su carrera y advierte que el jesuita, en su estudio de temas seculares, genera “una conciencia aguda y creciente de que Dios no podía pensarse adecuadamente dentro del ámbito de la alteridad.”²¹

La mujer loca de la *Historia Lausiaca* es una muestra de este Dios que está en otra esfera, para Certeau el “*más grande*”²² que no puede ser subsumido por la alteridad.²³ Al final de la historia, cuando ella descubre que no puede soportar la nueva devoción que la afirmación del santo le ha valido, deja el convento; nadie sabe a dónde fue, donde se ocultó, y cómo murió. Aunque Certeau no establece la conexión, la desaparición de la mujer loca es análoga a la ausencia actual de Cristo resucitado:

ya no está aquí. ‘Se lo han llevado’ [...] No por dejar de ser el viviente, permite este ‘muerto’ reposar a la ciudad que se erige sin él. Asedia nuestros lugares. No cabe duda de que una teología del fantasma sería capaz de analizar cómo resurge en una escena diferente de aquella de la que desapareció. Sería la teoría de un nuevo estado (FM 11).

Comparando a Dios con el fantasma del padre de Hamlet, Certeau comenta que “del mismo modo, el ausente que ya no está ni en el cielo ni en la tierra habita en una extraña tercera región (ni uno ni otra). Su ‘muerte’ lo ha situado en este espacio intermedio. A modo de aproximación, ésta es la región que nos señalan hoy los autores místicos” (FM 11-12).

Certeau, escribiendo desde un terreno secular, donde parece imposible el discurso sobre Dios, descubre aquí otra posibilidad en esta tercera región. “Al igual que la antigua Esfinge, la mística sigue siendo el punto de encuentro con un enigma. Puede ser situada pero no clasificada.”²⁴

De nuevo hallamos aquí el rastro de un gesto paulino. De hecho el mismo San Pablo habla desde esa tercera región, habiendo viajado al “tercer cielo”. Su relato (2 Cor. 12, 1-10) viene después del llamado “discurso del loco” en 2 Cor. 11, 16-33. En este punto San Pablo se opone a quienes llama irónicamente “superapóstoles [*hoi hyperlian apostoloi*]” (2

²⁰ Véase también, M. DE CERTEAU Y M. BRENNER, ‘Mysticism’, *Diacritics* 22 (1992/2), pp. 11-25 en las pp. 13-15.

²¹ F. C. BAUERSCHMIDT, ‘The Otherness of God’, *South Atlantic Quarterly* 100 (2001/2), pp. 349-362, en la p. 352.

²² *Plus grande* en el original.

²³ M. DE CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Seuil, París, 2005 (1969), p. 7.

²⁴ M. DE CERTEAU Y M. BRENNER, ‘Mysticism’, p. 24.

Cor. 11, 5; 12, 11), que tratan de desacreditarlo refiriéndose a sus propias capacidades espirituales superiores (2 Cor. 10, 8-12), utilizando el personaje de un necio que se jacta de su sufrimiento, con el fin de revelar la locura de su Evangelio, centrado en su debilidad, frente a la “sabiduría” de los que se jactan de poderes espirituales. De este modo, San Pablo revela que no solo él mismo sino también todos los que, como él, viven el orden resucitado están en la “extraña tercera región” de Certeau. Así, al transmitir la historia de su viaje celestial se refracta a sí mismo, adoptando la forma del relato de una tercera persona (“Sé de un cristiano que hace catorce años –no sé si con el cuerpo o sin él, Dios lo sabe– fue arrebatado hasta el tercer cielo”, 2 Cor. 12, 2), para situarlo en una región de transición (“no sé si con el cuerpo o sin él, Dios lo sabe”), donde “escuchó palabras inefables, que ningún hombre puede pronunciar” (2 Cor. 12, 4). “No sé si con el cuerpo o sin él, Dios lo sabe” asigna a San Pablo un espacio que como la propia situación de Dios, está en una ubicación paradójica más allá de la alteridad. De hecho, San Pablo regresa repetidamente a este espacio: en el “discurso del loco” aporta una lista de cosas de las que presumir. Mientras que sus oponentes toman partido por las maravillas y visiones, la jactancia de San Pablo opta por representar el sufrimiento de fracasos y debilidades: azotes, golpes, lapidación, naufragios, robos, sentirse en peligro, etc. (2 Cor. 11, 21-29) y concluye con la imagen ridícula de él mismo escapando por poco de ser detenido en Damasco al ser descolgado en una cesta por una ventana de la muralla (2 Cor. 11, 32-3). Las tribulaciones y el descenso en la cesta del apóstol expresan la violencia y la humillación de la cruz, la fuente de todo ese discurso insensato (1 Cor. 1, 18). “¿Alguien enferma sin que yo enferme? ¿Alguien tropieza sin que yo esté en ascuas? Si toca presumir, presumiré de mi debilidad” (2 Cor. 11, 30-31). En su “tercer espacio” celestial, es en la ausencia/presencia (“en”, “fuera”, “no lo sé”), donde habla Cristo resucitado. El apóstol aprende “ahí” que la fuerza de Dios se perfecciona en la debilidad de Pablo (2 Cor. 12, 9). Esta es la misma estrategia que sigue en 1 Cor. 4, 8-12, donde también disputa contra fatuos. En ambos casos, la retórica de San Pablo crea un conjunto de prácticas espaciales marcadas por la locura.

“¿Alguien tropieza sin que yo esté en ascuas?” En otro pasaje dice: “me hice débil con los débiles para ganar a los débiles” (1 Cor. 9, 22). Certeau identifica dos tendencias en las tradiciones místicas, la primera hacia “la radicalidad del exilio,” y la segunda “relaciona la llamada con una praxis, el mensaje con el trabajo y la comunidad cívica, el reconocimiento del absoluto con una ética y la ‘sabiduría’ con las relaciones fraternales [...]” La primera es la de la gnosis y la segunda la del *ágape*.²⁵ San Pablo encarna y defiende ambas. Él es el extraño radical, el apóstol que viaja a través de los terrenos agrestes enumerados en 2 Cor. 11, 1-29, que tiene el alimento sólido de las enseñanzas divinas de la persona espiritual que ofrecer a los corintios que, por su división en

²⁵ M. DE CERTEAU Y M. BRENNER, ‘Mysticism’, pp. 23-24.

facciones, se muestran inmaduros, carnales, capaces solo de digerir leche (1 Cor. 2, 14; 3, 3). San Pablo exhorta a sus seguidores a abrazar el discurso de la cruz y así compartir su exilio como aquellos que en el bautismo han muerto con Cristo y ahora viven la vida resucitada en el incluso ahora y todavía no, que es el mundo “pasajero.” Y él es también el apóstol que toma prestado el lenguaje de la esfera política para describir la vida ética de sus iglesias como la de una comunidad cívica. La reformulación radical de San Pablo de la imagen cívica, al privilegiar lo impresentable en el cuerpo de Cristo (1 Cor. 12, 12-31), lleva directamente a su descripción del *ágape* como la principal praxis a la que sus seguidores deben aplicarse (1 Cor. 13, 1-13).

Caminar con Michel de Certeau en la ciudad de San Pablo es presenciar cómo un apóstol usurpa el orden cívico romano y verlo dar forma a las prácticas de la vida cotidiana en sus iglesias con una lógica que es insensata, en realidad una locura. Aunque Certeau rara vez menciona a San Pablo, nos ofrece una perspectiva para la comprensión de la imaginación social y teológica del apóstol. Sus estudios ayudan a mostrar cómo la teología mística de San Pablo y su formulación de la iglesia como cuerpo de Cristo configuran las tácticas del santo y le ayudan a crear un espacio que está a la vez dentro y fuera de lugar para un conjunto de prácticas religiosas y sociales. Como teólogo, geógrafo social, historiador y filósofo, Certeau ha dejado un rico patrimonio para el estudio del apóstol de los gentiles y de sus enseñanzas.

Traducción de Carlos Valero Serra