

LA ESCRITURA DE LA HISTORIA DESPUÉS DE FREUD

Gerardo González Chauvet
Juan Capetillo Hernández

La relación del psicoanálisis con el pensamiento contemporáneo es múltiple y compleja, por lo que su influencia se puede reconocer en el centro de muchas disciplinas y corrientes discursivas centrales en el pensamiento del último siglo. En el presente artículo se ofrece una reflexión de ida y vuelta entre historia y psicoanálisis. Primero, acerca de la influencia que el pensamiento freudiano ha tenido sobre el campo de la historiografía. En paralelo, debemos señalar la importancia de la historicidad para el psicoanálisis. Esto se relaciona con un hecho crucial: el sujeto historiza dentro y fuera del acto analítico. En este artículo presentaremos algunos de los desarrollos teóricos que han explorado la relación entre ese acto de simbolización historizante y la tarea del historiador.

Sin embargo, el problema no es nada simple. La historia del sujeto no es tan sólo el relato de una biografía. La escritura autobiográfica antes es lectura de una posición en la propia historia; esto es, lectura y reposicionamiento frente a las huellas del Otro, del Otro en el tiempo. Tal como se expresa en el acto analítico, la escritura de la historia siempre es una re-escritura, que abarca todos los campos de la experiencia vivida, sus huellas, así como los eventos simbólicos que nacen del encuentro abierto con lo inconsciente. Esto llega eventualmente a dar nuevo lugar a lo que se encontraba pre-escrito, de suerte que el acto analítico se opone a la obediencia, y se adentra en la narrativa poética de las aspiraciones anímicas más genuinas. No es que la verdad del deseo se encuentre previamente ahí, esperando a ser descubierta. En el acto analítico, así como en la historiografía, la escritura es creativa. Esto tiene efectos históricos para la vida y las costumbres del sujeto, o del historiador y su mundo.

¿Entonces, qué ha hecho la historiografía al haberse confrontado con el descubrimiento y la obra freudiana? Antes de responder a ello, recordemos que el propio Freud participó de los métodos de la historiografía, tal como lo muestran dos importantes textos suyos, *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*¹, así como

¹ Sigmund Freud (1914), "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico", en *Obras Completas*, Vol. 14 (Buenos Aires: Amorrortu, 2000), pp. 1-64.

*Presentación autobiográfica*². En estos trabajos Freud establece los hechos que considera necesario aclarar para defender su legítimo papel como inaugurador del campo psicoanalítico. Esto le permite autorizarse para diferenciar su proyecto de investigación frente a las propuestas teóricas de Jung y Adler, quienes se apartaban de los fundamentos empíricos y conceptuales constitutivos del freudismo. El problema debía despejarse, quien se apartara de los principios fundamentales del psicoanálisis, debía darle otro nombre a su práctica y a sus elaboraciones teóricas. Freud defiende de esa manera el camino que se encuentra determinado a seguir.

En dicho acto de escritura, Freud entrelaza los acontecimientos de carácter histórico con los problemas teóricos y prácticos que se discutían en torno al descubrimiento de actos anímicos inconscientes. Frente a ello, Freud asume la vocación de observar, analizar y describir los fenómenos clínicos que le interpelaban, renunciando a la tentación de extraer consecuencias teóricas apresuradas. Freud consideraba que sus adversarios se apartaban de dicha cautela, eligiendo en cambio el regreso al camino de las especulaciones, apartándose así de las tareas propuestas por él.

Jung, por ejemplo, abandonaba el concepto freudiano de lo inconsciente en favor de aquello que el romanticismo alemán entendía bajo dicho vocablo. Resulta comprensible que, para alguien como Jung, el descubrimiento freudiano representara sólo un primer paso en la exhumación de un concepto mucho más amplio y misterioso. Pero por eso mismo, Freud no podía ver en ello otra cosa que una vaga noción, inmensamente menos definida que la suya, con la que se daba nombre a fenómenos bien específicos. En cambio, Jung encontró en la noción de lo inconsciente un argumento para revivir antiguas posiciones metafísicas. Por tanto, no hay duda de que la psicología jungiana terminó por ser algo del todo distinto del psicoanálisis, cosa que el propio Jung terminó incluso por defender. La separación de las aguas estaba dada, y era un hecho histórico que había que historizar.

¿Cómo no ver en ello un singular ejemplo de cómo las motivaciones historiográficas siempre son algo más que la presunta intención objetiva, es decir, la pura intención por dar a conocer los hechos materiales del acontecimiento? La historiografía contemporánea, muchas veces influenciada por la revolución freudiana, aunque no sólo por ello, ha dejado atrás el prejuicio positivista que sostenía la ilusoria expectativa de

² Sigmund Freud (1925 [1924]), "Presentación autobiográfica", en *Obras Completas*, Vol. 20 (Buenos Aires: Amorrortu, 1998), pp. 1-70.

suprimir la subjetividad del historiador en el registro de los hechos históricos. Los acontecimientos nunca son meramente objetivos. Dado que no hay escritura carente de palabra, la historia es del sujeto, incluso cuando en ella perviven motivos e intenciones de carácter inconsciente.

¿Entonces, en qué se ha convertido la historiografía cuando ya no aborrece la subjetividad que la motiva, por la que adquiere su forma eminentemente narrativa? En sus aportaciones a la historia del psicoanálisis, Freud comienza por aclarar el propósito que lo mueve a la investigación, y con ello esclarece la naturaleza misma del campo que trataba de abrir mediante la exploración empírica por medio de una exposición histórica de las experiencias que le condujeron a sus primeros descubrimientos. Para ello había que combatir las especulaciones apresuradas de sus oponentes, quienes optaban por desbordar el sentido inédito de los conceptos freudianos fundamentales. Se trata, pues, de un buen ejemplo donde salta con evidencia aquello que la historiografía enfrenta. Esto es, acontecimientos en los que cuajan una compleja amalgama de planos intencionales y materiales. Los acontecimientos históricos solo pueden ser concebidos en relación con una ensambladura compleja de motivaciones subjetivas, conscientes e inconscientes, de suerte que la escritura de la historia termina por revelarse antes como un acto anímico que como una práctica de la ciencia.

Y bien, que la historiografía contemporánea pueda concebir de esta manera su praxis también se debe, como adelantábamos más arriba, a la innegable huella que el psicoanálisis imprimó en el pensamiento del siglo XX. Veamos ahora algunas muestras de esta impronta con mayor detenimiento.

Comencemos por recordar la famosa metáfora *escritural* que Freud ocupa en su *Nota sobre la pizarra mágica*³. Ahí el aparato anímico es presentado como un juego de múltiples registros superpuestos, cada uno con propiedades diversas para el funcionamiento de la memoria. Dicho escrito sirvió a Jacques Derrida como punto de partida para elaborar conceptos clave para su obra. La importancia que tiene la influencia de Freud en el pensamiento de Jacques Derrida es amplia, y aterriza en nociones como la *escritura* y la *diferencia*, que han tenido una influencia considerable en los abordajes contemporáneos relativos a la historicidad.⁴ Como es sabido, la propuesta de Derrida está

³ Sigmund Freud (1925 [1924]), "Nota sobre la pizarra mágica", en *Obras completas*, Vol. 19, Amorrortu, Buenos Aires, 2004, pp. 239-248.

⁴ Jaques Derrida, "Freud y la escena de la escritura", en *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989), pp. 271-317.

entramada con la preocupación heideggeriana por la temporalidad del “existente” (*Da-sein*), tal como es problematizado en *Ser y tiempo*⁵. Efectivamente, la condición humana se encuentra atravesada por el lenguaje, y el lenguaje soporta la condición histórica del deseo humano. En Derrida convergen dos de las obras más influyentes del siglo XX, la de Freud y la de Heidegger. Derrida, incorpora la problematización freudiana de los registros de la memoria a los problemas filosóficos abordados por Heidegger, imprimiendo así una ineludible serie de consecuencias que transformaron las preguntas y las tareas del pensamiento. La historiografía tenía que verse reconfigurada por todo ello.

Ahora bien, con Freud podemos ir incluso más allá de esta revolución histórica de la filosofía y reconocer, como parte del problema señalado, que dicha historicidad no es del orden de lo meramente consciente. La historicidad del ser humano no se limita al relato que reconocemos como el relato que hacemos de nosotros mismos, o nuestras ideas y creencias. El sueño da cuenta narrativa de lo inconsciente como retorno de lo reprimido, y esa estructura determina una forma específica de relación con un inmenso material histórico, cuyos efectos pueden reconocerse en todas aquellas formaciones psíquicas motivadas por actos anímicos inconscientes. Ahora bien, esto no es exclusivo de la historicidad del síntoma personal del neurótico. También la historia colectiva, en la que estamos implicados, posee esta estructura, tal como Freud lo afirma y analiza en las tesis con las que explica el carácter histórico del pueblo judío, en *Moisés y la religión monoteísta*⁶.

En ese importante trabajo, Freud redefine la concepción clásica del carácter como *costumbre* enlazándola con la idea del retorno de lo reprimido. Toda nueva ley es histórica, sea la de Moisés o cualquier otra, e instituye o impone un reordenamiento de lo aceptable y lo no aceptable en los actos humanos. Esto define formas deseables y formas no deseables de comportamiento, que no son necesariamente asumidas como tales, por lo que más que quedar superadas, el efecto de la represión retorna de múltiples formas en el carácter de cada pueblo. No entraremos en los detalles del tema, pero muchos historiadores se han detenido a revisar esa doctrina polémica. Para algunos, Freud sencillamente parte de una serie de inferencias falsas o cuestionables, pero para otros, ésta es una tesis crucial para el entendimiento de la condición histórica del ser en el mundo.

⁵ Martin Heidegger (1927), *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2003).

⁶ Sigmund Freud (1939 [1934-1938]), “Moisés y la religión monoteísta”, en *Obras completas*, Vol. 23, (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), pp. 1-132.

De los muchos historiadores que han prestado atención al tema, señalaremos la obra de algunos que han defendido el valor del pensamiento freudiano para el desarrollo presente y futuro de la historiografía. No expondremos ampliamente sus trabajos, pues sólo tenemos aquí la intención de señalar su relevancia e invitar a su lectura.

El primero trabajo que hemos de considerar es el de Yosef Hayim Yerushalmi, quien en 1982 fue invitado a participar en un Grupo de Investigación sobre el Estudio Psicoanalítico del Antisemitismo. El grupo estaba conformado por más de quince psicoanalistas que necesitaron de un historiador para que su esfuerzo se orientara. Dicho acontecimiento representó para Yerushalmi, historiador especializado en el estudio de los judíos sefarditas, un vuelco que conmovió los cimientos de su pensamiento, cosa que él mismo afirma en su introducción a la publicación de las conferencias con las que dio a conocer sus reflexiones sobre la importancia de la tradición judía en la formación de Sigmund Freud, y de su impronta en el desarrollo del psicoanálisis.⁷

Su aguda investigación se sirve del conocimiento directo e histórico del pueblo judío, para adentrarse, por una parte, en la relación de Freud con el judaísmo de Jacob Freud, demostrando una participación profunda en el ejercicio tradicional de la hermenéutica bíblica. Yerushalmi da cuenta de la cercanía de los Freud con esa herencia, opinando que el laicismo de Sigmund Freud no deja de ser una genuina expresión de su particular judaísmo. Por otra parte, Yerushalmi no cae en el error de hacer del psicoanálisis una presunta “ciencia judía”.

El libro de Yosef Hayim Yerushalmi es un libro inteligente, más resulta obvia la carga polémica que todo el tema conlleva. Sin embargo, es correcto afirmar que Yerushalmi no muestra en ningún momento un tono explicativo que pretenda ingenuamente una verdad histórica objetiva (tremenda quimera), pero su condición como sujeto histórico lo lleva a exponer una lectura, legítima, de la relación de Freud con lo judío, tema que efectivamente fue crucial para Freud, también en tanto sujeto histórico.

Desde luego, Yerushalmi no habla como psicoanalista, pero sí en diálogo con el pensamiento de Sigmund Freud. Naturalmente, nosotros no pretendemos abordar el tema judío, dado que el psicoanálisis no se interesa directamente por ello. En todo caso, como “psicoanálisis en extensión”, forma parte de las influencias que el psicoanálisis ha tenido

⁷ Yosef Hayim Yerushalmi, *El Moisés de Freud, Judaísmo terminable e interminable* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1993).

sobre la historiografía contemporánea. Sin embargo, dado que el tema tiene un interés histórico amplísimo, no es extraño encontrar otro historiador, también judío, interesado en las ideas freudianas en torno a la historicidad.

Nos referimos a la obra de Jan Assmann⁸, especialista en historia antigua, con importantes estudios que abordan el pasado de Egipto, Israel y Grecia. Su trabajo se nutre de las ideas freudianas sobre la historia, que son analizadas por él a partir de la doctrina de la historicidad de la propia comprensión judáica tradicional⁹. Según la interpretación de Assmann, la forma de historicidad que Freud describe en su trabajo sobre Moisés tiene una semejanza considerable con el modo en que el mismo problema es tratado en el *Deuteronomio* de la Biblia. Si ya Yerushalmi resulta polémico, la lectura de Assmann va más allá. El primero nos propone un Freud que participa como persona en el judaísmo a partir de la relación con su padre. Por su parte, Assmann defiende una impronta bíblica en la teoría psicoanalítica de la historia, al tiempo que nos invita a atribuir una inesperada riqueza conceptual, en relación a la historicidad, al pensamiento inscrito en uno de los libros del *Pentateuco*. Queda claro que su tesis es audaz, pero no pueden desconocerse los finos argumentos con los que lo expone.

Respirando fuera de dicho problema, podemos ahora comentar la obra de un autor que tomó una ruta muy distinta de aproximación a la obra Freudiana¹⁰. Nos referimos al trabajo del historiador italiano Carlo Ginzburg, a quien debemos una escritura de la historia que defiende cierta científicidad del oficio a partir de una filiación con importantes ingredientes freudianos.

Ginzburg es ampliamente conocido por un trabajo en el que la represión opera como factor dinámico de la historia. En *El queso y los gusanos, el cosmos según un molinero del siglo XVI*¹¹. Ginzburg se adentra en el retorno de un discurso que la violencia del Santo Oficio no logró sofocar enteramente. Un importante ensayo teórico-metodológico precede el relato de la vida de Menocchio, un humilde molinero que no tenía desarrollada la capacidad de callar aquello que pensaba sobre el origen del

⁸ Jan Assmann, *Historia y mito en el mundo antiguo, Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia* (Madrid: Gredos, 2011).

⁹ Jan Assmann, "Monoteísmo, memoria y trauma. Reflexiones acerca del Moisés de Freud", en *Religión y memoria cultural* (Buenos Aires: Lilmod, 2008), pp. 69-88.

¹⁰ Carlo Ginzburg, "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en *Mitos, emblemas, indicios* (Barcelona: Gedisa, 1999), pp. 138-175.

¹¹ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos, el cosmos según un molinero del siglo XVI* (Barcelona: Península, 2008).

cosmos y sus criaturas, y esto a pesar de conocer las consecuencias que los Inquisidores habrían de imputar, tras condenar las herejías confesadas.

Si bien es cierto que la historiografía de otro tiempo mereció el reproche de haberse dedicado a la pura “visión de los vencedores”, cayendo en el servilismo a la “gesta de los reyes”, no es menos cierto que muchas aportaciones de la historiografía contemporánea se adentran en el relato de lo nimio y lo ignorado; incluso de lo acallado, encubierto y proscrito. Así, Ginzburg da cuenta de un retorno de lo reprimido, cuyo registro se debe al propio ejercicio de la represión, dado que si el caso de Menocchio nos es conocido, es porque se lo encontró documentado en los propios archivos de la Inquisición. De esta manera nos enteramos de la importante vida clandestina que tenían múltiples ideas de origen pagano en el discreto interior de los molinos, que servían como buhardillas en las que se reunían las ideas prohibidas pero arraigadas en las costumbres del pensamiento iletrado del pueblo. Partiendo de la *Microhistoria* de Menocchio, Ginzburg nos abre un significativo relato sobre la vida secreta de las ideas proscritas por el dogmático poder de la Iglesia, todo ello en la Italia del siglo XVI.

Pero es en otro trabajo donde Ginzburg se adentra más hondamente en lo que para él reúne al psicoanálisis con el acto historiográfico. En el ensayo *Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales*¹² Ginzburg presenta su llamado *método indicial*, no como una creación original, sino como el rescate y refinamiento de una antiquísima facultad humana que se encuentra también en la forma de proceder de las indagaciones psicoanalíticas. Esto último lo ha destacado el propio Ginzburg al señalar a Freud, junto con Sherlock Holmes y los cazadores nómadas, como uno de los más representativos intérpretes de tal clase de indicios.

Finalmente, para terminar nuestro recorrido, recordaremos la importancia que debemos atribuir al pensamiento del historiador jesuita, Michel de Certeau. La relación de este autor con el psicoanálisis es de lo más estrecha que se pueda esperar. Comencemos por recordar que Michel de Certeau fue miembro de la Escuela Freudiana de París desde su misma fundación, en 1964, en la que participó ampliamente. Sin embargo, a pesar del vivo interés que prestó al pensamiento freudiano en cercanía de Lacan, y a pesar de haberse analizado, De Certeau nunca pretendió formarse como analista, permaneciendo siempre claro de su oficio como historiador. Ahora bien, para entender de qué manera

¹² Ginzburg, Carlo, *Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales*, Gedisa, Barcelona 1999, pp. 138-175.

incorpora el psicoanálisis a su reflexión sobre el oficio del historiador conviene tener en cuenta un artículo de Alfonso Mendiola¹³ en el tema que vertebra la obra del historiador jesuita. En su trabajo, Mendiola explica por qué De Certeau entendía su trabajo como una *antropología histórica de las creencias*. Esto nos devuelve al problema de las religiones y las creencias que en ellas toman cuerpo, penetrando en la subjetividad de una época y en el carácter de los pueblos. De Certeau sigue a su manera la línea que va de *Tótem y Tabú*¹⁴ a *Moisés y la religión monoteísta*¹⁵, pasando por el estudio de un curioso artículo de Freud, *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII*¹⁶. Con esto en mente es más fácil entender la aproximación con la que De Certeau aborda la existencia histórica de las prácticas místicas, ante las cuales asume una gran cautela, evitando reducir el problema a una explicación metafísica. Para Michel de Certeau, la creencia es un pacto con el otro, una promesa que se establece por el crédito que obtiene una idea cuando el sujeto asume la custodia de la palabra recibida. Esto es lo que teje la tradición, de la que se desprende la subjetividad misma y su relación con la ley. Más que una intelección del mundo, la creencia es el mundo mismo en el que se teje el lazo con el otro y con el tesoro del lenguaje. De este modo, las creencias no son incuestionables, ya que su fundamento es más afectivo que judicativo.

Orientando su escritura con la intención de elaborar una antropología histórica de las creencias, De Certeau abandonó pronto sus primeros intereses como historiador de la patrística y se adentró en el estudio del caso de un jesuita místico de Burdeos, Jean-Joseph Surin quien cayó en la locura después de haber sido el exorcista de las religiosas poseídas en el monasterio de Loudun¹⁷. Para De Certeau, la narración de Surin sobre su propio proceso de locura es un documento análogo al famoso escrito de Daniel-Paul Schreber¹⁸. El primero relativo a la mística del siglo XVII, y el otro escrito a comienzos del siglo XX. En ambos casos encontramos la locura engarzada de forma íntima con el tejido de las condiciones históricas del discurso, entreverando la vida pulsional con las creencias, y éstas con el tejido de las aspiraciones del deseo humano, tanto en lo que tienen de consciente como en lo que tienen de inconsciente. Pero la obra

¹³ Alfonso Mendiola, "Hacia una antropología histórica de la creencia", en *Michel de Certeau, un pensador de la diferencia* (México: Universidad Iberoamericana, 2009), pp. 41-60.

¹⁴ Sigmund Freud (1913 [1912-1913]), "Tótem y tabú", en *Obras Completas*, Vol. 13 (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), pp. 1-164.

¹⁵ Freud, *op cit.* "Moisés y la religión monoteísta"

¹⁶ Michel De Certeau, "Lo que Freud hace con la Historia, en *La escritura de la historia*, (México: Universidad Iberoamericana, 2006), pp. 273-292.

¹⁷ Michel De Certeau, *La posesión de Loudun* (México: Universidad Iberoamericana, 2012).

¹⁸ Daniel-Paul Schreber, *Memorias de un enfermo de nervios* (México: Sexto Piso, 2008).

de Michel de Certeau no puede explicarse fácilmente, hace falta adentrarse en la singular fuerza expresiva de su letra para verla escapar de la fijación de su resumen, análisis o comentario.

Lo que llamamos espontáneamente historia no es sino un relato. Todo comienza con la presentación de una leyenda, que disponen los objetos “curiosos” en el orden que es preciso leerlos. Es lo imaginario que necesitamos para que el *en otra parte* repita solamente el *aquí*. Se impone un sentido recibido en una organización tautológica que no dice otra cosa sino lo presente. Cuando recibimos el texto, ya se llevó a cabo una operación que eliminó a la alteridad y su peligro, para no guardar del pasado, integrados en las historias que toda una sociedad repite en las veladas, sino fragmentos empotrados en el rompecabezas de un presente.¹⁹

Así es como comienza Michel de Certeau el texto que lleva por título «Lo que Freud hace con la historia. A propósito de *Una neurosis demoniaca en el siglo XVII*». En dicho trabajo, De Certeau se adentra en el caso del pintor bávaro, Christoph Haitzmann, quien nos legó el relato de lo que para él siempre fue un auténtico pacto con el demonio. En 1922 Sigmund Freud analizó este caso²⁰, sirviéndose para ello de los escritos y dibujos dejados por el pintor como testimonio de su historia, así como de los relatos anexos, escritos por los religiosos que asistieron al exorcismo vivido por el pintor. De Certeau comenta el trabajo de Freud, y abre el problema en direcciones diversas, tejiendo un puente entre el análisis freudiano, el uso de los archivos y el trabajo anímico de la historia. Lamentablemente, este no es el espacio apropiada para exponer a fondo dicho tema.

Como puede verse, la relación entre psicoanálisis e historia es amplia y compleja. En este ensayo sólo estamos señalando algunos de los autores más significativos de la influencia que la obra freudiana ha tenido sobre la historiografía del siglo XX. Queda en manos del lector la bibliografía con la que pueda adentrarse en el problema para formar su opinión en relación al posible valor de cada uno de tales autores.

¹⁹ Michel De Certeau, “Lo que Freud hace con la historia a propósito de *Una neurosis demoniaca en el siglo XVII*”, en *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana, 2006).

²⁰ Sigmund Freud (1923 [1922]), “Una neurosis demoniaca en el siglo XVII”, en *Obras Completas*, Vol. 19 (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), pp. 67-106.