

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Enrique González Torres
RECTOR

José Ramón Ulloa Herrero
VICERRECTOR ACADÉMICO

Arturo Sáenz Ferral
DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE
ESTUDIOS INTERDISCIPLINARES

Araceli Téllez Trejo
DIRECTORA DE
DIFUSIÓN CULTURAL

Perla Chinchilla Pawling
DIRECTORA DEL
DEPARTAMENTO DE HISTORIA

Rubén Lozano Herrera
COORDINADOR DE PUBLICACIONES
DEPARTAMENTO DE HISTORIA

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

Héctor M. Acuña Nogueira
RECTOR

Miguel Agustín Limón Macías
DIRECTOR DE RELACIONES EXTERNAS

Hilda Elena Hernández Carmona
Jefa de la Oficina de Difusión de la
Producción Académica

Manuel Verduzco Espinosa
COORDINADOR EDITORIAL

MICHEL DE CERTEAU

194.1
C418h
2^a ed.
C. 1

HISTORIA Y PSICOANÁLISIS ENTRE CIENCIA Y FICCIÓN

Nueva edición, revisada y aumentada
precedida de
"Un camino sin trazar"
por Luce Giard

Traducción de Alfonso Mendiola y Marcela Cinta



FONDO ARCA SEMINARI
COMPAÑÍA DE JESÚS

UNIVERSIDAD
ALBERTO
HURTADO
BIBLIOTECA

S41ASR/2004.014126

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA. DEPARTAMENTO DE HISTORIA
INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

Título original en francés:

*Histoire et psychanalyse entre science et fiction
(nouvelle édition revue et augmentée)*
Éditions Gallimard, 2002 (Folio histoire, 116)
ISBN 2-07-040493-5

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

Certeau, Michel de, 1925-1986

Historia y psicoanálisis

1. Psicohistoria.
2. Historia – Aspectos psicológicos.
3. Psicoanálisis. I. Mendiola, Alfonso. II.t.

D 16.16 C4718.1995

Traducción de los caps. I-VI y IX-X, Alfonso Mendiola
de "Un camino sin trazar" y caps. VII-VIII, Marcela Cinta.
Portada: Ana Elena Pérez

2a. edición en español, 2003

D.R © Universidad Iberoamericana, A.C.
Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
01210 México, D.F.

D.R © Instituto Tecnológico y de Estudios
Superiores de Occidente, A.C.
Periférico Sur 8585
45090 Tlaquepaque, Jal.

ISBN 968-859-511-X

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

Un camino sin trazar, por Luce Girad	VII
El recorrido de las disciplinas	IX
Lugares de elección y de composición	XIII
El encuentro con el psicoanálisis	XVIII
Psicoanálisis e historia de la espiritualidad	XXVI
Sobre la edición de esta obra	XXXI
I. La historia, ciencia y ficción	
"Ficciones"	1
Lo legendario de la institución	4
Científicidad e historia: la informática	8
Ciencia-ficción, o el lugar del tiempo	16
II. Psicoanálisis e historia	
Dos estrategias del tiempo	23
Freud y la historia	23
Tradiciones	25
Derivas nacionales	29
Desplazamientos y perspectivas	31
III. La "novela" psicoanalítica. Historia y literatura	
Presupuestos históricos	41
De la "científicidad" a la "novela"	42
Una tragedia y una retórica de la historia	43
La biografía anti-individualista	46
Una estilística de los afectos	49
El poema y/o la institución	51
Creer en la escritura	54
IV. La risa de Michel Foucault	
Una práctica intelectual	63
Prácticas del poder	64
V. El sol negro del lenguaje: Michel Foucault	
El sol negro	75
Del comentario al "análisis estructural"	76
	79

po, pero una razón que no renuncia a eso que ella es aún incapaz de alcanzar, una razón en su movimiento ético. Sería en consecuencia la vanguardia de las ciencias como la ficción de lo que ellas logran parcialmente. Una afirmación de científicidad gobierna el discurso que, en sí mismo, conjuga lo explicable con aquello que no lo es aún. Lo que ella cuenta ahí es una ficción de la misma ciencia.

Manteniendo siempre su función tradicional de ser una "conjunción", la historiografía une así la cultura –lo legendario– de un tiempo con lo que en ella ya es controlable, corregible o prohibido por unas prácticas técnicas. Ella no puede ser identificada con estas prácticas, pero es producida por lo que ellas trazan, desplazan o confirman en el lenguaje recibido de un medio. Después, el modelo tradicional de un discurso global, simbolizador y legitimador se vuelve a encontrar en ella, pero trabajado por instrumentos y controles que pertenecen al aparato productor de nuestra sociedad. Por esto ni la narratividad totalizante de nuestras leyendas culturales ni las operaciones técnicas y críticas pueden ser, sin arbitrio, consideradas como ausentes o eliminables de lo que llega a ser una representación, un texto o un artículo de historia. En este rodeo, cada una de estas representaciones, o la masa que ellas forman en conjunto, podría ser comparada con el mito, si se define el mito como un relato atravesado por las prácticas sociales, es decir un discurso global articulador de prácticas que él no cuenta pero que debe respetar y que, a la vez, le faltan y lo vigilan. Nuestras prácticas técnicas son frecuentemente también mudas, circunscritas y tan esenciales como lo eran antiguamente las de la iniciación, pero a partir de ahora ellas son de tipo científico. Es en relación con ellas como se elabora el discurso histórico, que les asegura una legitimidad simbólica pero sólo "respetándolas". El discurso histórico es necesario para la articulación social de las prácticas y sin embargo es controlado por ellas; así él sería el mito posible en una sociedad científica que rechaza los mitos, la ficción de la relación social entre prácticas determinadas y leyendas generales, entre técnicas que producen lugares y leyendas que simbolizan el efecto del tiempo. Concluiré con una fórmula. El lugar instaurado por unos procedimientos de control es el mismo historicizado por el tiempo, pasado o futuro, que ahí se inscribe como retorno de "lo otro" (una relación con el poder, con unos precedentes, o con unas ambiciones) y que, al "metaforizar" así el discurso de una ciencia, lo convierte al mismo tiempo en una ficción.

II PSICOANÁLISIS E HISTORIA

El psicoanálisis se articula sobre un proceso que es el centro del descubrimiento freudiano: el retorno de lo rechazado. Este "mecanismo" pone en juego una concepción del tiempo y de la memoria, en el que la conciencia es a la vez la *máscara* engañadora y la *huella* efectiva de acontecimientos que organizan el presente. Si el pasado (que tuvo lugar y forma parte de un momento decisivo en el curso de una crisis) es *rechazado, regresa*, pero subrepticiamente, al presente de donde él ha sido excluido. Un ejemplo, que le gustaba mucho a Freud, representa esta vuelta-regreso que es la astucia de la historia: después de haber sido asesinado, el padre de Hamlet regresa en una escena distinta, pero con forma de fantasma, y es entonces cuando se convierte en la ley que su hijo obedece.

Dos estrategias del tiempo

Hay una "inquietante familiaridad" de este pasado que un ocupante actual expulsó (o creyó expulsar) para apropiarse de su lugar. El muerto habita al vivo. Remuerde (mordedura secreta y repetitiva). También la historia es "caníbal", y la memoria se convierte en el campo cerrado en donde se oponen dos operaciones contrarias: el olvido, que no es pasividad, perdida, sino una acción contra el pasado; la huella del recuerdo, que es el regreso de lo olvidado, es decir una acción de ese pasado siempre obligado a disfrazarse. Con mayor generalidad, todo orden autónomo se constituye por medio de lo que elimina, y produce un "resto" condenado al olvido, pero lo excluido se insinúa de nuevo en ese "limpio" lugar; se infiltra ahí, lo inquieta, vuelve ilusoria la conciencia que tiene el presente de estar en "su casa", la habita a escondidas, y este "salvaje", este

"obsceno", esta "basura", esta "resistencia" de la "superstición" inscribe ahí, sin que lo sepa o en contra del propietario (el *yo*), la ley del otro.

La historiografía se desarrolla a la inversa en función de una ruptura entre el pasado y el presente. Es resultado de las relaciones de saber y poder entre dos lugares supuestamente distintos: por una parte, el lugar presente (científico, profesional, social) del trabajo, el aparato técnico y conceptual de la investigación y de la interpretación, la operación de describir y/o de explicar; por otra parte, los lugares (museos, archivos, bibliotecas) donde se guardan, yacentes, los materiales que hacen el objeto de la investigación, y, secundariamente, desplazados en el tiempo, los sistemas o los *eventos* pasados de los cuales estos materiales permiten el análisis. Una frontera separa la institución actual (que fabrica representaciones) de las regiones antiguas o lejanas (que las representaciones historiográficas ponen en escena).

Incluso si el análisis historiográfico postula una continuidad (una genealogía), una solidaridad (una pertenencia) o una complicidad (una simpatía) entre sus operadores y sus objetos, establece entre los unos y los otros una *diferencia*, marcada por otra parte, desde el principio, por una voluntad de objetividad. El espacio que organiza es a la vez dividido y jerarquizado. Incluye "lo mismo" (el presente de una práctica) y "lo otro" (un "pasado" estudiado). Esta frontera atraviesa, por una lado, la práctica, donde el aparato de la investigación se distingue del material tratado y, por otro lado, la puesta en escena escriturística, donde el discurso del saber interpretativo domina el pasado representado, citado, sabido.

Por lo tanto, el psicoanálisis y la historiografía tienen dos maneras diferentes de distribuir el *espacio de la memoria*. Piensan de manera distinta la relación del pasado con el presente. La primera reconoce a uno *en el otro*; la segunda pone a uno *al lado del otro*.

El psicoanálisis trata esta relación bajo el modo de la imbricación (uno en el lugar del otro), de la repetición (uno reproduce al otro bajo otra forma), del equívoco y de la equivocación (¿qué está "en el lugar" de qué? Hay en todas partes juegos de máscaras, cambios de situación y ambigüedades). La historiografía considera esta relación bajo el modo de la sucesión (uno después de otro), de la correlación (proximidades más o menos grandes), del efecto (uno sigue al otro) y de la disyunción (o uno o el otro, pero nunca los dos a la vez).

Así dos estrategias del tiempo se enfrentan, aunque ellas se desarrollan sobre el terreno de preguntas análogas: buscar principios y

¹ En francés, Michel de Cereteau, escribe *ob-scéne*, para jugar con la idea de escena teatral y de esta manera recordar la imagen del pasaje de Hamlet. (N. del T.).

criterios en nombre de los cuales comprender las diferencias o asegurar continuidades entre la organización de lo actual y de las configuraciones antiguas; dar valor explicativo al pasado y/o volver al presente capaz de explicar el pasado; volver a traer las representaciones de ayer o de hoy a sus condiciones de producción; elaborar (¿de dónde? ¿cómo?) las maneras de pensar y por lo tanto de superar la violencia (los conflictos y los azares de la historia), incluyendo la violencia que se expresa en el pensamiento mismo; definir y construir el relato que es, en las dos disciplinas, la forma privilegiada que se da al discurso de la elucidación. Los cruzamientos y los debates de estas dos estrategias desde Freud (1856-1939) precisan las posibilidades y los límites de renovación que su reencuentro ofrece a la historiografía.¹

Freud y la historia

La "elucidación" (*Aufklärung*) de Freud se sostiene sobre dos pilares que construyó sucesivamente y que consideraba como igualmente fundamentales y fundadores: *La interpretación de los sueños* (1900) y, por otra parte, *Tótem y tabú* (1912-1913), libro donde, dirá en 1914, "intento aplicar el método analítico a problemas que, relacionados con la psicología de los pueblos, nos hacen remontarnos a los orígenes de las instituciones más importantes de nuestra civilización: organización política, moral, religión, pero también a la prohibición del incesto y al remordimiento".² La elucidación gira en torno a dos escenas: una individual y otra colectiva. Toma por turnos la forma (biográfica) de unas

¹ Sobre los diferentes temas tratados, se encuentran indicaciones bibliográficas detalladas en las obras siguientes: Zevedi Barbu, *Problems of Historical Psychology*, New York, Grove Press, 1969; Alain Besançon, *Histoire et expérience du moi*, Paris, Flammarion, 1971; Alain Besançon (ed.), *L'histoire psychanalytique. Une anthologie*, Paris, Mouton, 1974; Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, 3^a ed., Paris, Gallimard, 1984; Alphonse Dupront, "L'histoire après Freud", en *Revue de l'enseignement supérieur*, núm. 44-45, 1969, pp. 27-64; Saul Friedländer, *Histoire et psychanalyse*, Paris, Seuil, 1975; Max Horkheimer, "Geschichte und Psychologie", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, tomo I, núm. 1-2, 1932; Bruce Mazlish, "Clio on the Couch", en *Encounter*, tomo XXXI, núm. 3, 1968; Bruce Mazlish (ed.), *Psychoanalysis and History*, New York, Grosset and Dunlop, 1971; H. Meyerhoff, "On Psychoanalysis and History", en *Psychoanalysis and Psychoanalytic Review*, tomo XLII, núm. 2, 1962; Cushing Strout, "Ego Psychology and the Historian", en *History and Theory*, tomo VII, núm. 3, 1968; Hans-Ulrich Wehler (ed.), *Geschichte und Psychoanalyse*, Cologne, Kiepenheuer, Witsch, 1971; F. Weinstein y G. Platt, "History and Theory: the Question of Psychoanalysis", en *Journal of Interdisciplinary History*, tomo II, núm. 4, 1972; Benjamin Wolman, *The Psychoanalytic Interpretation of History*, New York, Basic Books, 1971.

² Freud, "Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique", en *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1966, p. 113.

"historias de enfermos" con las *Krankengeschichten* (1905-1918), traducida al francés bajo el título de *Cinco psicoanálisis*, o la de la "novela histórica" con *Moisés y el monoteísmo* (1939), en la que el título original precisa que se trata de la relación de un hombre, "Moisés", con la configuración histórica del monoteísmo judío.³

Las intervenciones de Freud en la historiografía son casi quirúrgicas. Estas operaciones presentan un cierto número de características:

A) Invalidan la ruptura entre psicología individual y psicología colectiva.

B) Consideran lo "patológico" como una región donde los funcionamientos estructurales de la experiencia humana se exacerbán y se revelan. Desde este punto de vista, la distinción entre normalidad y anormalidad sólo es fenomenal; fundamentalmente, no tiene pertinencia científica.

C) Perciben en la historicidad su relación con las *crisis* que la organizan o la desplazan. Descubre en los eventos decisivos (relacionales y conflictuales, originariamente genealógicos y sexuales) los puntos de construcción de *estructuras psíquicas*. Las confirmaciones que le aporta la terapéutica le permiten concentrar su análisis en tres direcciones: a) la búsqueda, en el adulto, de las determinaciones que remontan a las "escenas primitivas" vividas por el niño, suponiendo al niño (este epígono alojado hasta ese momento en los bastidores) un papel central en la historia; b) la necesidad de postular, en el origen de los pueblos, una violencia genealógica (una lucha entre padres e hijos) de la que el rechazo es el trabajo de la tradición (ella oculta el cadáver), pero de la que los efectos repetitivos son visibles a través de sus camuflajes sucesivos (hay huellas); c) la seguridad de encontrar, en todo lenguaje, "pequeños trozos de verdad" (*Stückchen Wahrheit*),⁴ pedazos y restos relativos a esos momentos decisivos cuyo olvido se organiza en sistemas psicológicos y cuya reminiscencia introduce posibilidades de cambio en un estado presente.

D) Modifican el "género" historiográfico al introducirle la necesidad, para el analista, de *marcar su lugar* (afectivo, imaginario, simbólico). Hacen de esta explicación la condición de posibilidad de una lucidez, y sustituyen así al discurso "objetivo" (el que aspira a decir lo real) con un discurso que adquiere forma de "ficción" (si, por "ficción", se entiende el texto que declara su relación con el lugar singular de su producción).

Curiosamente, algunas de estas posiciones fueron invertidas por los avatares de la tradición psicoanalítica o de sus aplicaciones. Algu-

nos ejemplo muy claros lo demuestran. El freudismo ha sido reducido a la psicología individual y a la biografía. Ha sido limitado a lo "patológico" (por ejemplo, la historia económica o social dejará de la brujería o del nazismo un "resto"—inexplicado y anormal que ella abandona al psicoanálisis). O más aún ahí donde, para Freud, los desplazamientos de las representaciones se fundan sobre conflictos originarios, se ha supuesto la inmemorial ubicuidad y estabilidad de "símbolos" o de "arquetipos" escondidos detrás de los fenómenos. De la misma manera, la división del sujeto entre el principio del placer (*Eros*) y la ley del otro (*Thanatos*) —división insuperable que, en la obra de Freud, desde *Más allá del principio del placer* (1920) hasta *El malestar en la cultura* (1930), que tiene la forma de una alienación de la necesidad por la sociedad y de una frustración constitutiva del deseo— ha sido "olvidada" por las terapéuticas que aspiran a "integrar" al yo en la sociedad. Quizás esta posteridad "traiciona" a Freud en los dos sentidos del término: ella lo desvía y lo revela. Esta recepción es similar a la teoría que, en *Moisés y el monoteísmo*, Freud hizo de la tradición, que oculta o invierte aquello que ella pretende reproducir, y todo eso en su nombre. Cualquiera que sea la recepción del freudismo, es necesario recordar al menos dos tesis freudianas que importan más directamente a la historia. Dos textos esenciales serán suficientes para indicarlas.

1. En "Psicología colectiva y análisis del yo" (1921), escrito a propósito de la *Psicología de las masas* de G. Le Bon, Freud sostiene firmemente que "la actitud del individuo en relación con sus padres, con sus hermanos y hermanas, con la persona amada, con su médico, en resumen, con todas las relaciones que hasta el presente han sido objeto de las investigaciones psicoanalíticas pueden, a justo título, ser consideradas como fenómenos sociales".⁵ Ellas sólo se distinguen de los fenómenos tratados por la psicología colectiva por un "factor numérico", no pertinente desde el punto de vista de las estructuras psíquicas. La vida social que postula desde el comienzo la constitución del sujeto por medio de una referencia al otro (los padres, etcétera) y al lenguaje, presenta solamente unidades sociales cada vez más amplias que obedecen a las mismas leyes. Freud se autoriza, por lo tanto, a atravesar con su aparato analítico las disciplinas que se repartieron los fenómenos psíquicos según un corte (entre "individuales" y "colectivos") que precisamente rechaza y entiende transformar.

2. Estos campos constituidos por las disciplinas, no están menos especificados por técnicas propias. A este respecto, Freud tiene una competencia desigual, que no puede recaer, al menos teóricamente,

³ *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1973; *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, 1967.

⁴ *Der Mann Moses*, en *Gesammelte Werke*, tomo XVI, p. 239.

⁵ "Psychologie collective et analyse du moi", en *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1967, p. 83.

sobre el objeto con que el psicoanálisis mismo se define, como toda ciencia. Él viene de una de esas disciplinas. ¡Sus primeros trabajos trataban de la anguila (1877) o de la acamaya (1882)! Es médico psiquiatra. Efectúa primero la "conversión" psicoanalítica sobre el material y en función de los métodos de su especialidad. Más tarde lo extiende, a partir de 1907 (a los cincuenta y un años), al estudio de textos literarios,⁶ luego, a partir de 1910 (a propósito de las "palabras primitivas" y de Leonardo de Vinci), a la etnología y a la historia.⁷ Pero, como lo precisa el prefacio de *Tótem y tabú* (1913), libro que marca la segunda etapa de la conquista psicoanalítica, no tiene más, desde ese momento, "un dominio suficiente de estos materiales [etnológicos] que están en espera (*harrenden*) de una elaboración [psicoanalítica]". Construida y verificable en un campo particular, su teoría no estaría anclada ahí, sino destinada a renovar otros campos en los que Freud, sin embargo, ya no dispone más de los "elementos" necesarios de una información de primera mano y de un control técnico. El material (*Materiel*) proveniente de estas regiones extranjeras y reunido por sus exploradores es para él, a la vez, lo que le "falta" al analista y a lo que le "falta" un tratamiento teórico (freudiano) susceptible de "unificar" la "diversidad" de los hechos y de "iluminar" su "oscuridad".⁸ Éstas son "minas", dice Freud, "tesoros" a explotar. Él los trabajó, devorando los estudios de Smith, Wundt, Crawley, Frazer, etcétera, o los documentos del siglo XVII, las investigaciones eruditas sobre la Biblia, etcétera, —pero sin la "seguridad" profesional que le daba su primer terreno—.

Al extender las perspectivas teóricas fuera del campo donde fueron elaboradas y permanecían sometidas a una verificación, no se pasan, como lo dice Canguilhem, de las "teorías" científicas a las "ideologías" científicas.⁹ El caso es frecuente. A veces el mismo Freud estaba indeciso acerca del estatuto de sus investigaciones sociohistóricas y, al final de su vida, declaraba, irónico, escribir las fumando su pipa, a manera de pasatiempo. Así trazaba la rasgadura de una ambigüedad sobre sus cuadros analíticos. Corresponde a su posteridad aceptar el reto teórico que propone. En historia, fue pionero, pero no practicante, a pesar de su pasión por colecciónar "antigüedades" o, desde su adolescencia, de lo extenso de sus lecturas en este dominio. Además de un conjunto coherente de hipótesis teóricas verificables,

⁶ *Délires et rêves dans la "Gradiva" de Jensen*, Paris, Gallimard, 1971.

⁷ "Des sens opposés dans les mots primitifs", en *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1971. Y *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1971.

⁸ En español en el original (N. del T.).

⁹ *Totem et Tabou*, Paris, Payot, 1965, prefacio.

¹⁰ [Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Urin, 1977].

también insinúa en la historiografía el suspenso de la novela policiaca ("¿Quién mató a Harry?") y la inquietud de la novela fantástica (hay un fantasma en la residencia). Reintroduce las luchas míticas en la científicidad. Reembuja el saber, incluso el apacible cubículo de los historiadores que suponen que el pasado está fragmentado y en orden en los archivos. El rigor de hacer historia emerge con todos sus peligros. Medio siglo después de que Michelet lo dijo, Freud observa que en efecto los muertos "se ponen de nuevo a hablar".¹⁰ No como lo creía Michelet, por la evocación del "profeta" que sería el historiador: "eso habla", sin que lo sepa, en su trabajo y en su silencio. Estas voces cuya desaparición es el postulado de todo historiador y a las cuales sustituye su escritura, remuerden el espacio de donde ellas son excluidas y hablan aún en el texto-tumba que la erudición levanta en su lugar.

Tradiciones

En 1919, prologando *Le Rituel* de T. Reik (que consideraba *Tótem y tabú* como "la obra más importante que el psicoanálisis haya producido en el dominio de las ciencias humanas"), Freud hacía el balance de las investigaciones desde la obra de O. Rank y H. Sachs, *De l'importance de la psychanalyse pour les sciences humaines* (1913): "La mitología, la historia de la literatura y la de las religiones parecían ser los dominios más fácilmente accesibles". Felicitaba a Reik, cuya obra constitúa el primer volumen de una "psicología de las religiones", de haber "mantenido sin cesar en el pensamiento las relaciones entre los tiempos prehistóricos y los primitivos de hoy, así como las relaciones entre los productos de la creación cultural y las concepciones sustitutivas de los neuróticos".¹¹ Por lo tanto, un informe triunfal, en lo que respecta a la tarea de "someter al material etnológico y prehistórico a la reflexión psicoanalítica". Los primeros éxitos de "las tentativas de invasión del psicoanálisis".¹²

Estos tres dominios ("la mitología, la historia de la literatura y la de las religiones") ocupan ya las reuniones de los miércoles por la noche en la casa de Freud (a partir de 1902), y después en la Sociedad psicoanalítica de Viena (fundada en 1908).¹³ En el inicio, Rank (secretario del grupo), Adler, Federn, Sachs, Schilder, Steiner y otros más, luego Reik, Tausk, Lou Andreas-Salomé tratan, en estas reuniones, del incesto, del símbolo, de los mitos, de Wagner, de Nietzsche, etcétera.

¹⁰ Citado por Roland Barthes, *Michelet*, Paris, Seuil, 1965, p. 92 [Michelet, tr. de Jorge Ferreiro, México, FCE, 1988].

¹¹ Theodor Reik, *Le rituel. Psychanalyse des rites religieux*, Paris, Denoël, 1974, pp. 23, 25.

¹² "Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique", op. cit., p. 112.

¹³ *Les premiers psychanalystes*, I: 1906-1908, Paris, Gallimard, 1977.

Pronto esas "aplicaciones" del psicoanálisis se convierten en el objeto de discusiones más amplias o de correspondencias con Abraham (Berlín), Ferenczi (Budapest), Groddeck (Baden-Baden), Jung (Zurich), Jones (Londres), Putnam (Boston), etcétera. En tanto que relatos, esos análisis desvían el estudio de "caso" hacia la biografía, hasta el "retrato psicológico" del presidente Wilson, trabajo tardío y bicéfalo de Freud y W. C. Bullitt.¹⁴

La creación de la Asociación Psicoanalítica Internacional (1910), dotada de un "jefe", provista de medios de control y destinada a "favorecer la ayuda mutua de sus miembros"¹⁵, no impidió a estas investigaciones (y más particularmente, como dice Freud, a "las aplicaciones del psicoanálisis a la ciencia del lenguaje y a la historia") diferenciarse, hasta oponerse cada vez más. Tres elementos (precisamente históricos) parecen haber desempeñado el papel más importante en esas divergencias: 1. la relación de los autores con la persona de Freud (la teoría analítica tiene por fundamento la irracionalidad y la particularidad de una transferencia sobre el otro, y por lo tanto la singularidad de la psicología de Freud); 2. la relación de dependencia entre una teoría de la historia y la elucidación, por el analista, de su referencia a la institución psicoanalítica (esta asociación somete a sus miembros a la ley de toda sociedad, aspecto frecuentemente ocultado por la teoría); 3. la lógica de las situaciones sociopolíticas y nacionales en las que la posición del analista ("sujeto que supone saber") se echó a andar (la presión social es más fuerte que la "familia" freudiana o que una sociedad internacional).

Del primer elemento, demasiado complejo para exponerlo de manera resumida, retengamos al menos dos hechos; por una parte, ha historizado la teoría al reintroducir en todos los debates conceptuales (por ejemplo, sobre Adler, Jung, etcétera) la particularidad de las relaciones personales con Freud, y luego al darle a los eventos singulares y contingentes la función de explicar (o simplemente de designar) las fracturas de la "ciencia";¹⁶ reciprocamente, trajo consigo una *mitificación* de la historiografía debido a que el relato del pasado se convirtió en la transposición novelada de combates entre los dioses de la actualidad psicoanalítica (Freud y sus "hijos", en *Tótem y tabú*; Freud delante de Adler y Jung, en la "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico", etcétera). La teoría oscila entre el hecho biográfico que la fragmenta y la representación mítica que enmascara las condiciones

de su producción. Por un lado, se confiesa cuarteada por los conflictos (pero, por este hecho, no es reducible a un sistema). Por el otro, la interpretación de los orígenes lejanos metaforiza las querellas intestinas (pero este desplazamiento de una escena presente a una escena pasada o primitiva también sugiere analogías de funcionamiento entre las representaciones colectivas y las historias del sujeto).

El segundo elemento es el más cuestionante. En efecto, la institución mediatisa la relación del analista con la historia general. Además, regresa al mismo análisis a la organización de poderes que lo hacen posible y lo sostienen (por ejemplo se necesita ser miembro de una Sociedad para "ejercer"; la "libre palabra" del cliente supone una posición social del analista y un contrato financiero, etcétera). En suma, en el campo analítico, ella es el retorno (enmascarado) de la violencia que ahí se hace palabra y que se encuentra de esta manera rechazada como violencia física y cuerpo a cuerpo.¹⁷ Por la institución, "inconsciente social del psicoanálisis" (R. Castel), la historia (política, social, económica, hasta étnica) retorna al espacio insular del discurso o de la cura. Así, las creaciones, enredos y escisiones de las sociedades psicoanalíticas, desde hace sesenta años, relatan los procesos de la teoría con su exterioridad, que frecuentemente ella niega. Es sin embargo en estos debates en donde se deben investigar los verdaderos comienzos de una historia psicoanalítica.

Un test, si eso es necesario, confirma la importancia estratégica de este lugar sobre las fronteras de la historia y del psicoanálisis. El rechazo a conceder valor teórico a los problemas institucionales, la voluntad de tenerlos fuera del análisis como una "desgracia" o una necesidad social sin pertinencia lleva en cada ocasión a construir una representación ideológica, doctrinal o "mística" del inconsciente. Se puede, a partir de ese rechazo, suponer en todo individuo la presencia (ignorada) de constelaciones simbólicas, arquetípicas o imaginarias que el analista inventa como cielo, de lo cual él está consciente, de una realidad inmemorial y universal. Ahí donde el psicoanálisis "olvida" su propia historicidad, es decir su relación interna con los conflictos de poder y de lugar, se convierte o en un mecanismo de pulsiones, o en un dogmatismo del discurso o en una *gnosis* de símbolos.

Derivas nacionales

Por último intervienen las situaciones nacionales, que envuelven en sus aguas los discursos y los métodos provenientes de Viena. Recordá-

¹⁴ Le Président Thomas Woodrow Wilson. *Portrait psychologique*, Paris, Albin Michel, 1968.

¹⁵ "Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique", op. cit., p. 112.

¹⁶ De aquí la importancia de las *Correspondencias*, narratividad transversal en relación con los discursos científicos.

¹⁷ Se dijo a justo título que el psicoanalista es un médico que tiene horror a la sangre.

ré tres casos típicos –dejando de lado la Alemania nazi de la que los analistas judíos debieron escapar, y donde el *Reichsführer* M. Goering (primo del otro), encargado de la terapéutica nacional, controló pronto la Sociedad Alemana de Psicoanálisis (mucho tiempo, demasiado tiempo dirigida por Jung) para conducirla, por ejemplo, a elaborar una tipología de los sueños según las razas.

En la URSS, desde 1920, un comité de la Asociación Psicoanalítica Internacional está en relación con Viena. De Moscú, M. Wulff (que se instalará posteriormente en Jerusalén) sostiene la compatibilidad de Marx y de Freud. En 1923, Trotsky la confirma, haciendo del freudismo una variante del “materialismo dialéctico” de Pavlov, aun cuando “el método de Pavlov es la experimentación, y el método de Freud, la conjectura, en ocasiones fantástica”: “En el fondo, la teoría psicoanalítica”, escribe en 1926, “está basada en el hecho de que el proceso psicológico representa una superestructura compleja fundada sobre los procesos fisiológicos en relación con los que este proceso se encuentra subordinado”.¹⁸ A. Luria prolongará sus perspectivas. Pero, a partir de 1930, la crítica soviética da vuelta. En 1933, en el artículo “Psicoanálisis” de la *Enciclopedia médica* soviética, V. Vnukov discute las “pretensiones” del psicoanálisis de “tener derecho a resolver problemas que tienen una gran carga cultural e histórica”, cuando el análisis es “inherente a la democracia burguesa”. Es bajo el estalinismo que, por decisión del Partido (1936), se fija la psicología sobre la razón consciente y práctica, el freudismo se verá como ultraindividualista (art. “Freudismo”, en *Bolshaiia Entsiklopediia*, 1935) y completamente erróneo, incapaz de “aprehender los procesos y necesidades psíquicas como productos del desarrollo social e histórico” (art. “Psicoanálisis”, *ibid.*, 1940, escrito por Luria, que se alineó a las consignas políticas).¹⁹ Esta “pseudociencia”, tratada de “americana” y de “reaccionaria” (1948), es por lo tanto excluida de la historiografía por la historia soviética, y sólo la desestalinización atemperó la excomunión.

En los Estados Unidos, donde Freud fue invitado en 1909 (con Jung y Ferenczi), él tiene el sentimiento de que por fin al psicoanálisis se le otorgó la consagración universitaria que le fue rechazada en Austria. La “causa” del psicoanálisis hace progresos rápidamente en los Estados Unidos. Dos asociaciones psicoanalíticas se fundan ahí desde la primavera de 1911. Estadounidenses como Kardiner parten a formarse a Viena,²⁰ e incluso algunos maestros como Frink. Bajo la autoridad

¹⁸ Léon Trotsky, *Littérature et Révolution*, Paris, Julliard, 1962, pp. 379-383.

¹⁹ Ver V. Schmidt, *Éducation psychanalytique en Russie*, 1924; M. Wulff, “Die Stellung der Psychoanalyse in der Sowjet Union”, en *Psychoanalytische Bewegung*, 1930; Joseph Wortis, *Soviet Psychiatry*, Baltimore, Williams and Wilkins, 1950.

²⁰ Abram Kardiner, *My Analysis with Freud*, New York, Norton, 1977.

dad de J. J. Putnam (Harvard), el freudismo se implanta y se redefine con una configuración *made in USA* en la que el positivismo experimental de una neurología psiquiátrica cohabita con las “curaciones del alma” espirituales organizadas por el Emmanuel Movement en contra de la “American Nervousness” y con las seductoras psicologías de W. James o de Bergson.²¹ La adopción de los métodos vieneses deja intacta la confianza estadounidense en los recursos profundos del ego y en la capacidad que tiene la sociedad de garantizar la *self-expression* de los individuos al integrarlos. Aún se comprobará eso cincuenta años más tarde en la obra de N. O. Brown,²² en la que el rechazo de toda representación tiene el estilo de un *revival*.

El privilegio concedido a la historia personal apunta, en consecuencia, menos a una reducción del psicoanálisis a una terapia individual, que a una representación de un tipo de sociedad. Así, las sutiles biografías de E. H. Erikson²³ presentan el modelo *social*, medio político, medio religioso, del pionero que, liberado de la ley del padre, supera la antinomia entre la rebelión y la sumisión. En esos espejos de una mística USA, la separación con relación a Freud tiende, primeramente, a la reestructuración de una transmisión psicoanalítica por una experiencia nacional. La relación que estos textos mantienen con la historia no se mide solamente en el conocimiento (insuficiente) de los archivos, sino en el hecho de que ellos simbolizan una historicidad americana (aun si no son pensados como tales). Debido a eso la biografía prospera. Da lugar a una serie de investigaciones teóricas,²⁴ en cursos y coloquios.

Poco a poco, sin embargo, el estudio se extiende a las genealogías familiares y a las estructuras comunitarias,²⁵ como consecuencia de cruzamientos entre una historia de los sistemas de parentesco, una antropología del Edipo y una generalización de la “novela familiar” freudiana. Esta expansión es por otra parte, en historia, un efecto del psicoanálisis más antropológico que se arraiga en las primeras asociaciones

²¹ Nathan G. Hale Jr., *Freud and the Americans*, Oxford, Oxford University Press, 1971; y James Jackson Putnam and Psychoanalysis, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971.

²² Norman O. Brown, *Love's Body*, New York, Random House, 1966 (tr. *Le corps d'amour*, Paris, Denoël, 1968).

²³ Erick H. Erikson, *Young Man Luther*, New York, Norton, 1958 (tr. *Luther avant Luther*, Paris, Flammarion, 1968); y *Gandhi's Truth*, *ibid.*, 1969 (tr. *La Vérité de Gandhi*, Paris, Flammarion, 1974).

²⁴ John A. Garraty, *The Nature of Biography*, New York, Knopf, 1957; Philip Reiff, *Freud: The Mind of a Moralist*, New York, Viking, 1959; Cushing Strout, *op. cit.* (nota 1), pp. 281-296, etc.

²⁵ Ver Lloyd Demause, *The History of Childhood*, New York, Psycho-History Press, 1974; John Demos, *A Little Commonwealth: Family Life in Plymouth Colony*, Oxford, Oxford University Press, 1970.

ciones (vienesa, berlinesa, frankfortiana o húngara) y que el exilio ha llevado a los Estados Unidos. La gran obra de G. Róheim, por ejemplo, nació en Hungría cerca de Ferenczi, se desarrolló a partir de 1938 en los Estados Unidos donde, primero, se alejó un momento de las sociedades tradicionales para afrontar la cuestión nazi.

El psicoanálisis americano fue, en efecto, muy pronto sobredeterminado por la experiencia de los emigrados, sobre todo judíos y alemanes, perseguidos por el nazismo. A partir de 1942, los institutos de investigación lo dirigen tanto sobre fenómenos de opinión como sobre el caso Hitler: Erikson, M. Jahoda, N. W. Ackerman, B. Bettelheim, etcétera, y están llenos de referencias. Adorno lo dirá: "la esencia de la historia" se revela en Auschwitz.²⁶ Pero, desde 1931, en distinta manera por supuesto, para Reich, Fromm, Adorno, Marcuse (que no se interesan por Freud hasta su llegada a Estados Unidos), Horkheimer, etcétera, todos refugiados, pensar la historicidad es pensar la relación de la razón con esta violencia que se dio ahí; en particular, en proximidad con el marxismo, es pensar el fracaso del proletariado más evolucionado de Europa –y por lo tanto de la revolución misma– ante el fascismo. Una reflexión crítica se apoya sobre el psicoanálisis: el análisis "político psicológico" del Reich, que reconoce en el fascismo una "expresión de la estructura caracterológica irracional del hombre medio", y sobre todo las formas religiosas y/o políticas de la "necesidad de autoridad";²⁷ la simbólica de Fromm que recurre contra la alienación social a una antropología pietista;²⁸ el combate de Marcuse contra la "sobrerrepresión" tecnocrática de la libido, en una sociedad en donde "el anonimato" retira, por otra parte, su pertinencia al "conflicto modelo" que es para Freud la lucha entre padres e hijos;²⁹ etcétera. El duelo de una revolución –una desgracia de la historia– obsesiona a esos diagnósticos que quedan privados de terapéutica. Sólo Reich (que ha penetrado a Marx y a Freud, recorrido la URSS y los Estados Unidos, y en todas partes fue rechazado) quiso, hasta la locura, intentar una imposible mutación biológica de la humanidad.

²⁶ Günter Rohrmoser, *Das Elend der Kritischen Theorie*, Fribourg, Rombach, 1970, p. 20.

²⁷ Wilhelm Reich, *La Psychologie de masse du fascisme* (1933), Paris, Payot, 1972 [*Psicología de las masas del fascismo*, tr. de Roberto Bein, Barcelona, Bruguera, 1980].

²⁸ Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York, Farrar and Rinehart, 1941.

²⁹ Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963 [*Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*, tr. de Juan García Ponce, México, Joaquín Mortiz, 1965] y "Le vieillissement de la psychanalyse", en *Culture et société*, Paris, Minuit, 1970 [*Cultura y sociedad*, tr. de E. Buligón y E. Garzón Valdés, Buenos Aires, Sur, 1978]. Ver Carl y Sylvia Grossman, *The Wild Analysts*, New York, Braziller, 1965; Paul Robinson, *The Freudian Left*, New York, Harper, 1969.

En Francia, un triple obstáculo cierra la puerta a Freud y sobre todo a la parte sociohistórica de su obra: el gran patronato de la Escuela Psicológica y Psiquiátrica de París (Charcot, Clairambault, Janet, Ribot) no deseaba recibir nada del extranjero y, además, circunscribía lo importante a lo individual; una tradición moralista condenaba el "pansexualismo" freudiano; una resistencia lingüística y cultural –nacionalista y chauvinista durante y después de la guerra– rechazaba un germanismo que se consideraba excesivo, oscuro y "wagneriano". Por otra parte, a excepción de Marie Bonaparte, no hay durante mucho tiempo ningún discípulo de Freud en Francia (él mismo sólo pasará algunas horas en París en 1938), y la Sociedad de Psicoanálisis de París no se funda hasta 1926. De Viena a París, ningún vínculo histórico cercano. La apertura, en Francia, es primero realizada por los literatos (el primer artículo favorable es de Albert Thibaudet);³⁰ el interés de André Breton (que Freud no tomaba en serio), de Jules Romains, de André Gide, Jacques Rivière, Pierre-Jean Jouvet, etcétera, precede al de los psiquiatras (como es hoy el caso en los Estados Unidos, en relación con Lacan). Poco a poco asimilado por la científicidad francesa, el conjunto de documentos freudianos llega al fin (en traducciones dispersas y fragmentarias), separado de su contexto (largo tiempo desconocido). Por ello, es el texto el que es objeto de interpretaciones y de disputas, hasta (incluida también) la revolución del "retorno a Freud" emprendida por Jacques Lacan. Es de esta ruptura de donde nace, primero (1953), la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (Lacan, Lagache) en oposición a la Sociedad Psicoanalítica de París y al Instituto de Psicoanálisis de París (Nacht), luego (en 1964) la Escuela Freudiana de París (Lacan).³¹ Pero en esas tradiciones, nadie o casi nadie se ha dedicado a elucidar el extraño silencio que cubre a los años de Ocupación, tiempo rechazado, periodo cuya proximidad lo hace sumamente peligroso para no ser "olvidado" por el mismo psicoanálisis.

La historiografía, fuertemente profesionalizada, estaba sólidamente sometida al patronazgo de metodologías económicas, culturalistas, y hasta de inspiración marxista. A pesar de las investigaciones anteriores importantes (Georges Devereux, Alain Besançon)³² que permanecieron marginales en la disciplina, se necesitó el impacto de Mayo del 68 para que con Marcuse, Reich, etcétera, los trabajos etnohistóricos de Freud adquirieran pertinencia y produjeran efectos teóricos en el

³⁰ Albert Thibaudet, "Psychanalyse et critique", en *Nouvelle revue française*, abril 1921. Por otra parte, él destaca (p. 467) la "figura curiosamente nacionalista" de la ciencia psicológica francesa.

³¹ Ver más adelante en el capítulo X.

³² Georges Devereux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, New York, Humanities Press, 1967. Y Alain Besançon, *Le Tsarévitch immolé*, París, Plon, 1967.

análisis de las instituciones psiquiátricas, del derecho, del "orden médico", de la historia y de las sociedades psicoanalíticas mismas. Alojado en el vacío que dejaron las filosofías de la conciencia (Sartre, etcétera) y, desde 1968, avanzando ahí donde el estructuralismo se desmorona, el psicoanálisis francés agrieta hoy todo el campo de las ciencias humanas, y hasta su vulgata, al replantearles la cuestión del sujeto. De ese expansionismo en todas direcciones, podríamos destacar dentro de las variantes dos posiciones que vienen de tradiciones filosóficas muy antiguas. Una de ellas, en figura antropológica, sería en historia el retorno de una casi-ontología, que persigue un saber que hace presente al yo en los símbolos que sostendrían toda experiencia humana. La otra, al definir al sujeto a partir del lugar en el que la institución del lenguaje se articula sobre la organización biológica, tomaría finalmente la forma que le ha dado Lacan en el más notable (y el más historiográfico) de sus seminarios (1959-1960): una "ética del psicoanálisis".

Desplazamientos y perspectivas

En 1971, por primera vez, el Congreso Internacional de Psicoanálisis se llevó a cabo en Viena. Regreso a los orígenes. Cerca de tres mil analistas se reunieron alrededor del departamento-museo de la Berggasse, ante el mobiliario carmesí del maestro desaparecido, su sofá, sus baratijas. El universo reunido ahí era el del Oeste, mientras que una peregrinación marxista hubiera reunido al universo del Este, pero en la misma tierra germánica, centro bicéfalo de estos imperios. En Viena, el silencio del lugar, análogo al silencio del *corpus freudiano*,³³ hacía hablar a una muchedumbre. Pero sólo la ovación dada a la hija del fundador, Anna Freud, pudo silenciar los rumores disonantes que atestiguaban a la vez un suceso internacional y, como en *Tótem y tabú*, el despedazamiento de la obra por la "horda" de los herederos. El psicoanálisis entró en la historia. De ahora en adelante le pertenece. Sus relaciones con la historiografía por lo tanto se encuentran modificadas. Los desplazamientos que se produjeron autorizan a subrayar tres orientaciones actuales:

1. Una historia del psicoanálisis

El psicoanálisis de los fundadores hacia de la historia una región por conquistar. Hoy, la historia deviene una relación del psicoanálisis con-

³³ *Gesammelte Werke*, Londres, 18 vol., 1940-1952.

sigo mismo, de su origen con sus desarrollos, de sus teorías con sus instituciones, de la relación transferencial con las filiaciones, etcétera. Desde luego, sigue siendo pertinente inscribir los destinos personales en una genealogía más amplia; de vincular a Freud con una tradición judía morava que marcó el sabatismo;³⁴ o de reconocer los vínculos de Lacan con el surrealismo o con toda una línea cristiana que sustituye al *logos* por el cuerpo faltante. Pero un psicoanálisis de la historia se elabora más bien de un modo interno, con el trabajo necesario de elucidación de las pérdidas de la teoría en lo que concierne: a) las relaciones de transferencia y conflicto a partir de las cuales se construyen los discursos analíticos; b) el funcionamiento de las asociaciones o escuelas freudianas y, por ejemplo, las formas de agregación y de poder que capacitan para "obtener" la posición de psicoanalista; c) las posibilidades de los procedimientos analíticos en las instituciones psiquiátricas donde, saliendo de los laboratorios destinados a una clientela escogida, se encuentran las alianzas administrativas de la política y de la terapéutica al mismo tiempo que el rumor popular de la locura. En relación con esto, la experiencia de La Borde abre otra historia psicoanalítica. No se trata más de "aplicar" el psicoanálisis, sino de poner al día "una subjetividad revolucionaria" y de "comprender este punto de ruptura en el que, precisamente, la economía política y la economía libidinal no son más que una".³⁵

2. Una biografía autocritica

El interés por la biografía se encuentra desde los orígenes: en las "sesiones del miércoles" se estudiaba a Lenau, Wedekind, Jean-Paul, K. F. Meyer, Kleist, Leonardo de Vinci... Y continúa siendo muy importante. La biografía sigue siendo una *autocrítica* de la sociedad liberal y burguesa en función de la unidad que ella ha constituido. El individuo, figura epistemológica e histórica de la modernidad occidental, base de la economía capitalista y de la política democrática, deviene él mismo la escena en la que se deshacen las evidencias de sus productores y beneficiarios (clientela de las curaciones o héroes de la historiografía). Nacida de y en la *Aufklärung*, la obra de Freud invierte el gesto instaurador de la conciencia ilustrada. A Kant, que declaraba los derechos y los deberes de esa conciencia –"una plena libertad" y responsabilidad,

³⁴ Un dicho sabático decía: "La ley se cumple por la transgresión".

³⁵ Gilles Deleuze, prefacio a Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspéro, 1974 [Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones, pról. de Gilles Deleuze, tr. de Fernando Hugo Azurra, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976]. Ver también *Recherches*, núm. 21 titulada "Histories de La Borde", 1976.

una autonomía del saber, la posibilidad de un "camino" que permita al hombre "salir de la minoría de edad"³⁶, le responde el análisis freudiano con el regreso del adulto a su "minoría de edad" infantil, del saber a los mecanismos pulsionales que lo determinan, de la libertad a la ley del inconsciente, y del progreso a los eventos originarios.

Sobre el lugar recortado por una ambición, la biografía psicoanalítica opera una inversión o constata una erosión de sus postulados. Como la mística de los siglos XVI y XVII en el campo de una tradición religiosa *recibida*, debilita desde el interior la figura histórica y social que es la unidad-patrón del sistema donde el freudismo se desarrolla. Aun si las coerciones sociales la reducen a la apología del individuo, en principio esta biografía tiene forma de autocrítica, y su narratividad, valor de anti-mito, como el *Don Quijote* en la España de los hidalgos. Queda por saber qué diferencia (que no tendría más necesidad de ser "biográfica") anuncia o prepara esta maquinaria.

3. Una historia de la naturaleza

Al regresar al individuo a lo que, otro (o el inconsciente), lo determina sin él saberlo, el psicoanálisis regresó a las configuraciones simbólicas que articulaban las prácticas sociales en las civilizaciones tradicionales. El sueño, la fábula, el mito: estos discursos excluidos por la razón ilustrada se convierten en el espacio mismo donde se elabora la crítica de la sociedad burguesa y tecnológica. Sin duda los teólogos del freudismo se dan prisa en transformar estos lenguajes en positividades. Pero lo importante no está ahí. Al retomar como instancia simbólica los mitos y los ritos rechazados por la razón, una crítica freudiana puede hoy *parecer* una antropología. De hecho, ella abre algo que podría llamarse una nueva historia de la "naturaleza" y que introduce en la historicidad: a) la persistencia y las remanencias de la *irracionalidad*, violencia en el trabajo en el interior mismo de la científicidad o de la teoría; b) una dinámica de la *naturaleza* (las pulsiones, los afectos, lo libidinal) articulada sobre el lenguaje –lo que contradice las ideologías de la historia que privilegian las relaciones del hombre con el hombre y restringen a la naturaleza a ser sólo un terreno pasivo, indefinidamente entregado a las conquistas científicas y sociales–; c) la pertinencia del goce (orgiástico, festivo, etcétera) que reprime una ética del progreso, que es increíblemente ascética, y en consecuencia la subversión que el principio del placer insinúa en el sistema de una cultura.

³⁶ "Qu'est ce que 'Les Lumières'?" (diciembre 1784), tr. en *La philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, pp. 83-92.

Estas cuestiones aquí planteadas, sembradas en la historiografía, ya producen en ella efectos que por el hecho de no expresar abiertamente su origen psicoanalítico no dejan de ser signos de deudas y de tareas freudianas.