
Clío, entre Freud y Lacan

El gesto psicoanalítico en Michel de Certeau*

ANDRÉS FREIJOMIL

Resumen

A partir de los años 1970, el historiador francés Michel de Certeau (1925-1986) comenzó a indagar la naturaleza epistemológica de la historiografía a partir de varios campos del saber. Uno de los más importantes ha sido, sin duda, el psicoanálisis. A lo largo de una serie de ensayos publicada en revistas como *Annales*, *Action poétique* o *Lettres de l'École*, de Certeau examinó el legado freudiano, discutió con el Foucault de *Historia de la locura* y la tradición antropológica de Géza Roheim. De tal modo, lejos de aplicar el psicoanálisis a la historia, de Certeau más bien propuso resituarse sus espacios metodológicos a fin de “elucidar” la especificidad de cada disciplina.

Palabras clave

Historiografía – Psicoanálisis – Michel de Certeau – Sigmund Freud – Epistemología

Abstract

Since the 1970s, the French historian Michel de Certeau (1925-1986) started to explore the epistemological nature of historiography from various fields. One of the most important was undoubtedly the psychoanalysis. Throughout a series of essays published in journals such as *Annales*, *Action poétique* or *Lettres de l'École*, de Certeau examines the legacy of Freud, discusses with the Foucault of *History of Madness* and the anthropological tradition of Géza Roheim. Thus, far from applying psychoanalysis to history, de Certeau would rather relocate their methodology spaces to “clarify” the specificity of each discipline.

Key Words

Historiography – Psychoanalysis – Michel de Certeau – Sigmund Freud – Epistemology



Recibido con pedido de publicación el 17/6/2009

Aceptado para su publicación el 1/3/2010

Versión definitiva recibida el 4/4/2010

Andrés Freijomil es investigador del Centre de recherches historiques

EHESS, Paris

freixomil@gmail.com

FREIJOMIL, Andrés “Clío, entre Freud y Lacan. El gesto psicoanalítico en Michel de Certeau”, **prohistoria**, Año XIV, número 14, Rosario, Argentina, primavera 2010, pp. 75-100.

* Cabe señalar que este texto es la versión corregida, aumentada y puesta al día de un capítulo de mi tesis de maestría en Investigación Histórica, defendida en febrero de 2005 en la Universidad de San Andrés. Agradezco de este modo los cuidadosos comentarios que recibí en aquel momento de mi director, Darío Roldán, y luego de los miembros del jurado, José Emilio Burucúa y Roberto Di Stefano. Asimismo, no puedo dejar de agradecer la atenta lectura que Lila Caimari y Elías Palti han hecho de este texto en los momentos liminares de su primera versión y el esclarecimiento de varios *enjeux* del psicoanálisis que recibí de Miguel Leivi durante el curso narrativo de la tesis. Aunque, vale aclararlo, ninguno de ellos podría ser responsable de los caminos que tomó la investigación y de las afirmaciones cuya paternidad me atribuyo.

No hay tal yo de conjunto.

Jorge Luis Borges

Uno de los campos del saber más recurrentes con el que suele asociarse la figura del historiador francés Michel de Certeau es el psicoanálisis. No obstante, de Certeau nunca ha sido psicoanalista en el sentido clásico del término.¹ Es decir, si por éste entendemos al profesional que practica el psicoanálisis en tanto terapéutica, cualquiera sea la corriente a la que pertenezca,² diremos que de Certeau jamás lo ha sido ni ha reclamado serlo. Sin embargo, no haberse convertido en un profesional del psicoanálisis durante la época en que Jacques Lacan llevó a cabo el control efectivo de esta disciplina en Francia, no implicaba ningún serio impedimento para ingresar a la *École Freudienne de Paris* (en adelante, EFP) que fundó en 1964³ sino, precisamente, su condición de posibilidad. Tal es así que ese año de Certeau ingresó a la EFP en calidad de miembro cofundador junto a intelectuales como François Roustang, Cornelius Castoriadis, Michèle Montrely, Félix Guattari y Luce Irigaray, entre muchos otros, y allí permaneció hasta que el mismo Lacan decidió disolver la institución en 1980. Un período dentro del cual el psicoanálisis francés, luego de la descomposición de la *Société française de psychanalyse*, pasó a convertirse en un fenómeno masificado y representado por grupos muy heterogéneos que acusaban una nueva “base social” compuesta por sacerdotes y pastores, filósofos y psicólogos.⁴ Y a esta inscripción corporativa (que no deja de ser un efecto de la democratización universitaria y de la autonomización de los estudios de psicología de principios de los años 1960) de Certeau le agregó la enseñanza del psicoanálisis dentro del ámbito propiamente universitario en el “experimento” universitario de Paris VIII-Vincennes a través de los seminarios que allí dictó entre 1968 y 1971.

De este modo y desde un punto de vista estrictamente institucional, han sido éstas las únicas relaciones que unieron formalmente a Michel de Certeau con el psicoanálisis. Se trata de una inserción que se produjo, pues, en un tiempo convulsivo para la disciplina

¹ Sobre la naturaleza de la “profesión” de analista y sobre los debates a que ha dado lugar, cfr. MARTENS, Francis “Psychothérapie”, en BRUYER, Raymond –director– *Les Sciences humaines et les droits de l’homme*, Pierre Mardaga, Bruselas, 1984, pp. 111 y ss.

² Cuando decimos “corrientes” en psicoanálisis, nos referimos, básicamente, al conjunto de escuelas que “se valen simultáneamente de un *método clínico* centrado sobre la cura por la palabra (psicoanálisis) y una *teoría* que supone una referencia común a la sexualidad, al inconsciente y a la transferencia”, términos sobre los cuales se fundan las diferencias entre las principales tendencias, todas descendientes del sistema de pensamiento creado por Sigmund Freud (freudismo clásico). Entre las más importantes se suelen contar el annafreudismo, el kleinismo, la *Ego Psychology*, los llamados Independientes, la *Self Psychology* y el lacanismo. Cfr. ROUDINESCO, Elisabeth *¿Por qué el psicoanálisis?*, Paidós, Buenos Aires, 2000 [1999], pp. 106-107. Traducción de Virginia Gallo.

³ Fundada el 21 de junio de 1964 bajo el nombre de *École Française de Psychanalyse*, luego tomó el nombre de *École Freudienne de Paris*, conservando las mismas siglas.

⁴ ROUDINESCO, Elisabeth *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia III (1925-1985)*, Fundamentos, Madrid, 1993 [1986], p. 62. Traducción de Ignacio Gárate y Ana Elena Guyer.

cuyos cambios sociopolíticos y generacionales provocaron de una manera particularmente acentuada un serio influjo en la teoría lacaniana. Así, organizada al margen de la *International Psychoanalytical Association*, esta generación de “psicoanalistas” de la EFP reivindicaba para sí la gracia de su anonimato y su aislamiento francés, al tiempo que, como contrapartida, se adjudicaba un fuerte cosmopolitismo y una seria apertura hacia las doctrinas extranjeras. En ese marco, Lacan, en calidad de padre fundador, fue convirtiéndose en aquello que François Roustang más tarde llamó, irónicamente, *honnête homme*, es decir, el gentil mundano del siglo XVII distinguido por sus maneras y formas de su *esprit*.⁵ Sin embargo, como consecuencia de la evolución interna de la EFP y de sus frecuentes rupturas ideológicas, Lacan también habría de convertirse en el “Amo Absoluto”, es decir, en la figura esencialmente dogmática de un “maestro”, tal como severamente lo definió Mikkel Borch-Jacobsen con un guiño kojéviano-hegeliano.⁶ En todo caso, es dable reconocer que los nuevos miembros disfrutaron de una extendida legitimación intelectual dentro de la EFP que supieron tender más allá del mero círculo de la propia institución.⁷

Con todo y pese a sus naturalezas bien diferentes, existen importantes analogías institucionales que el funcionamiento de la EFP sugiere con respecto a la Compañía de Jesús, la orden religiosa de la cual Michel de Certeau formaba parte desde 1950. Por cierto, la descentralización y la autonomía son dos elementos que facilitaron decididamente el devenir intelectual y narrativo de un de Certeau cada vez más plural y multifacético, al menos durante los tiempos en que Pedro Arrupe gobernó la Orden como Preósito General (1965-1983).⁸ Digamos entonces que si bien en su caso el sacerdocio jesuita constituía una permanencia institucional y en buena medida inseparable de su cosmovisión sobre la realidad, el psicoanálisis se convirtió en una de las herramientas intelectuales a las que acudió para comprenderla.⁹ Es por ello que su ingreso a la EFP puede ser entendida como

⁵ ROUSTANG, François *Lacan, del equívoco al callejón sin salida: Siglo XXI*, México, 1989 [1986], p. 14. Traducción de Juan Diego Castillo, Ana María Martínez Camarena y Fernando M. González.

⁶ Cfr. BORCH-JACOBSEN, Mikkel *Lacan. El Amo Absoluto*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995 [1991]. Traducción de Teodoro Pablo Lecman.

⁷ Tal como lo describe Elisabeth Roudinesco, sus miembros “no tenían que rendir cuentas a nadie, podían elegir libremente un analista o no hacerse un análisis. Además, tenían derecho a ser analistas sin verse obligados a reclamarle a la *École* una garantía sobre su práctica. Eran reconocidos como miembros sólo por un trabajo querido por ellos. De este modo, gozaban de una gran libertad, a la vez que disponían de un mínimo de pertenencia [...] Si querían títulos, corrían el riesgo de ocupar una función de lacayo o cortesano, pero si aceptaban permanecer como miembros con pleno derecho, seguían siendo simplemente unos sujetos comprometidos con la aventura lacaniana”. Cfr. ROUDINESCO, Elisabeth *La batalla de cien años...*, cit., p. 61.

⁸ Cf. MARION-VEYRON, Régis “Jésuites et psychanalyse. Une acculturation contemporaine?”, en *Choisir*, Ginebra, mayo de 2005, pp. 17-21.

⁹ Tan sólo a modo de ejemplo, digamos que en la “Introducción” a *La fábula mística*, Michel de Certeau es bastante explícito respecto de los usos que ha hecho del psicoanálisis en sus investigaciones sobre la historia y la literatura mística de la primera modernidad: “Diecisiete años de experiencia en la Escuela Freudiana de París no han generado una competencia que bastaría con ‘aplicar’ a un terreno histórico, sino una atención a los procedimientos teóricos (lacanianos y freudianos) capaces de poner en juego lo que ya antes había articulado el lenguaje de los místicos, capaces de desplazar o redoblar sus efectos y de ser tomados en los

una suerte de continuidad con respecto a la Compañía puesto que, más allá de la relativa flexibilidad institucional que ambos cuerpos compartían (al menos en su primera época), lo cierto es que el psicoanálisis, sobre todo el lacaniano, participó de sucesivas refundiciones en cuyo espíritu han intervenido muchos rasgos religiosos o seudoreligiosos. Un hecho que incluso lo convertía en un interesante “vaso comunicante” entre el estructuralismo y la espiritualidad cristiana a la que de Certeau venía contribuyendo con varias investigaciones desde finales de los años 1950.¹⁰ Así, pese al ateísmo declarado del propio Lacan y a su promoción, según Jacques-Alain Miller, de un “psicoanálisis laico”, es innegable que su discurso remite a varios tópicos de la teología cristiana, tal como permite entrever la formulación de sus términos más clásicos como *Nombre-del-Padre*, *Escritura* o *Letra*, el *Gran Otro*, sus referencias eruditas a San Agustín, a Santa Teresa de Ávila, a Pascal o a Bossuet, e incluso su concepto de inconciente, no menos homologable con la naturaleza infinita y omnipresente del Dios cristiano.¹¹ Analogías que, a su vez, permanecen íntimamente vinculadas con el debilitamiento de las prácticas religiosas del mundo contemporáneo y con los resabios de un cristianismo que decididamente comenzaba a subsistir sólo bajo la marca de lo cultural y próximo a una imagen de Dios estilizada por la mera devoción individual, una crisis a la que no han sido ajenos los mismos sacerdotes.¹²

Con todo, y pese a las analogías presentes en ambos contextos institucionales, debemos recordar que, en Michel de Certeau, el psicoanálisis representó una inscripción diferente a la que mantuvo con la Iglesia o la comunidad jesuita. A este respecto, el mundo religioso fue para de Certeau, por su afiliación como sacerdote jesuita y por la particular “obediencia” que lo unió a la Compañía de Jesús hasta su muerte, una estructura simbólica y un campo de acción a partir del cual o frente al cual elaboró una poética que luego hizo transitar por diferentes territorios epistemológicos al tiempo que, a partir de los años 1970, la fue alejando de un mero lugar teológico o espiritual. En el caso del psicoanálisis, diremos que, lejos de una “psicología histórica” tal como fue empleada por Robert

giros que producen al actualizarse”. Cfr. CERTEAU, Michel de *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Siruela, Madrid, 2006 [1982], p. 18. Traducción de Laia Colell Aparicio. Epílogo de Carlo Ossola.

¹⁰ Cf. WILLAIME, Jean-Paul “Les pasteurs et les sciences humaines: l'exemple de la psychanalyse”, en AA. VV. *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, Labor et Fides, Ginebra, 1985, p. 99. Postface de Pierre Bourdieu.

¹¹ Según el filósofo François Regnault: “Lacan declara que Dios, que pasa en general por ser el Otro, el Otro del Otro, de los Otros, de todo otro, Dios es inconsciente. Por otra parte no se causa, en ningún sentido de causar [...] Dios es por lo tanto la mirada fuera del lenguaje sobre la no-relación (sexual) que no está suspendida más que al lenguaje...”. Cfr. REGNAULT, François *Dios es inconsciente. Estudios lacanianos en torno de Santo Tomás de Aquino*, Manantial, Buenos Aires, 1993 [1986], p. 12. Traducción de Inés Bari.

¹² Como señala Elisabeth Roudinesco: “pese a la esperanza que suscita una compatibilidad posible entre la moral cristiana y el descubrimiento del inconsciente, la penetración del psicoanálisis en la vida religiosa siempre supone el riesgo de provocar la ruptura de los sacerdotes con la religión”. Cfr. ROUDINESCO, Elisabeth *La batalla de cien años...*, cit., p. 202.

Mandrou¹³ o de un psicoanálisis jungiano bien propio de un Alphonse Dupront,¹⁴ fueron el freudismo y el lacanismo los que ocuparon en su obra, ya desde mediados de los años 1960,¹⁵ la forma de un verdadero enclave intelectual que no siempre resultó explícito y que podría ser entendido como una fuente de interpretación teórica y como un conjunto de psicologemas a los cuales recurrió para dar cuerpo a los principales tópicos de su interés. Además, creemos entender que se trata de una “forma de proceder” que mucho lo acerca al mismo tratamiento que Jacques Lacan utilizaba con las referencias eruditas en que se apoyó para construir sus refundiciones teóricas. Es decir, es posible observar cómo los diversos préstamos conceptuales y las alusiones nominales de otros pensadores a menudo le sirven a de Certeau para desplazarse a otra parte, por caso, a varias disciplinas y, como consecuencia, a otros espacios institucionales: “...pensar es pasar; es interrogar este orden, asombrarse que esté ahí, preguntarse qué lo volvió posible, buscar, recorriendo sus paisajes, los trazos de los movimientos que lo han formado, y descubrir en estas historias supuestamente yacientes ‘cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo’”.¹⁶ Así, en relación directa con esta tradición, podríamos decir que en de Certeau el psicoanálisis ha sido, primordialmente, una postura intelectual que tampoco fue ajena a toda una generación de intelectuales católicos, muchos de ellos también jesuitas. Según la historiadora Luce Giard, su ingreso al psicoanálisis se produjo a principios de los años 1960 de la

¹³ Cfr. MAÎTRE, Jacques “L’Histoire psychologique en France (1968-1997)”, en *Revue belge d’histoire contemporaine*, Vol. XXIX, núm. 3-4, Bruselas, 1999, pp. 429 y ss.

¹⁴ Según el historiador Jacques Le Brun “Michel de Certeau se mantuvo extremadamente reservado, por no decir más, frente a las referencias al psicoanálisis jungiano que Dupront multiplica en sus artículos sobre psicología colectiva. Y lo explica claramente. Si el ‘pánico’ o ‘el alma aterrorizada del colectivo’ que Dupront hace surgir de la historia toma a veces ‘el aspecto de un referente, de un significado, o de un suelo de la historia’, ocurre, a los ojos de Michel de Certeau, ‘por una suerte de ficción que se apoya en las perspectivas más discutibles de Otto y de Jung’. El ‘pánico’ no es aquí más que el nombre dado a lo desconocido que una ‘inmensa erudición cultural’ encuentra a su paso, el signo de su propio límite”. Cfr. LE BRUN, Jacques “Questions à Hervé Martin” (a propósito de su contribución “Michel de Certeau et l’institution historique”), en GIARD, Luce; MARTIN, Hervé et REVEL, Jacques –directores– *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*. Jérôme Millon, París, 1991, p. 103. Texte établi et présenté par Luce Giard et Pierre-Jean Labarrière. Salvo especificación contraria, todas las traducciones del francés y del inglés me pertenecen.

¹⁵ El primer texto donde Michel de Certeau expone explícitamente por primera vez su punto de vista sobre el psicoanálisis es, sin duda, “Psychologie ou spiritualité”, publicado en la revista *Recherches et débats* del Centre Catholique des Intellectuels Français, titulada “De l’entreprise à l’État” en diciembre de 1965 [núm. 53, pp. 172-184]. Digamos que “Psychologie ou spiritualité” era, en realidad, el título que llevaba la sección “Débat” de este número y donde también habían participado el jesuita Louis Beirmaert y el psicoanalista Jean Cravreul.

¹⁶ CERTEAU, Michel de “La risa de Michel Foucault”, en *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, Universidad Iberoamericana-ITESO, México, 1995 [1984], p. 40. Traducción de Alfonso Mendiola. La frase entrecorillada pertenece a Foucault. Recordemos, por otra parte, que *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* no es una obra publicada por de Certeau. Se trata de un *recueil* póstumo construido enteramente por su albacea y principal especialista de su obra, Luce Giard, trabajo que ya cuenta con dos ediciones diferentes (Gallimard, París, 1987 y 2002), así como la versión española publicada por la Universidad Iberoamericana de México (1995 y 2003) que sigue los cambios de la primera.

mano de un religioso y psicoanalista de su orden, Louis Beirnaert, algo que, por cierto, es corroborado por François Dosse:

“...para de Certeau, el saber psicoanalítico es un continente que atraviesa con el fin de ir más lejos en la comprensión de la experiencia espiritual de los místicos, sin por ello encerrar esa interpretación en esquemas de aplicación clínica que pretendieran darle un sentido último. Es en la búsqueda de una articulación de lugares entre los Ejercicios Espirituales y el psicoanálisis, que de Certeau encuentra en Louis Beirnaert al hermano mayor que lo precede y anima en la productividad de este punto de vista...”¹⁷

Tal es el modo en que la “poética de la historia” certaliana encontró en el psicoanálisis un emplazamiento interpretativo al modo de herramienta teórica. Un entramado donde confluyeron elementos de dos prácticas, la religiosa y la historiográfica, bajo el marco “histórico” que Freud le dio al estudio de sus casos. Según sea el interés de cada ensayo, de Certeau acentuó o aminoró la presencia de alguno de estos tres bordes, pero siempre con el motivo subyacente de mostrar cómo el oxímoron que opone un *decir* a un *hacer* permanece fiel a la noción de *alteridad*.

El campo del arte

Los estudios publicados sobre el psicoanálisis en Michel de Certeau distan mucho de ser sistemáticos y aún no existe un trabajo de conjunto que indague ese derrotero. Con todo, el trabajo más preciso a este respecto continúa siendo el de la historiadora Luce Giard, “Un camino sin trazar” (“Un chemin non tracé”) que sirve de introducción a la segunda edición francesa (2002) y española (2003) de *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Otro agudo trabajo aunque poco exhaustivo es el del psicoanalista Juan Alberto Litmanovich, *Cuando el archivo se hace acto. Ensayo de frontera, entre dos, psicoanálisis e historia: Michel de Certeau y Jacques Lacan* (Ediciones de la Noche, México, 2000). Una importante antología fue publicada por la revista de ciencias sociales *Espace Temps* en un número doble (núm. 80/81, 2002) titulada “Michel de Certeau: histoire/psychanalyse. Mises à l'épreuve”, dirigida por Patrick Garcia, Christian Delacroix y François Dosse. Este trabajo, rico en contribuciones, responde al contexto de publicación de la biografía intelectual de Michel de Certeau por este último (*Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, París, 2002), la cual representa el primer trabajo que se lleva a cabo con miras a un público general y no exclusivamente académico. Cabe señalar, asimismo, las contribuciones de Mirelle Cifali y de Anne-Marie Chartier en el dossier “Michel de Certeau, une poétique du savoir” del número 7 de la revista *Le Bloc-notes de la psychanalyse*

¹⁷ DOSSE, François *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, París, 2002, p. 319. También puede consultarse la versión española de Claudia Mascarua conocida como *Michel de Certeau. El caminante herido*, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, México, 2003.

(1987). Finalmente, podemos señalar el excelente número monográfico (25) de la revista *Rue Descartes* del Collège International de Philosophie de Paris, “À partir de Michel de Certeau: de nouvelles frontières” (Presses Universitaires de France, Paris, 1999), dirigido por María Letizia Cravetto y donde algunas contribuciones remiten al vínculo certaliano entre historia y psicoanálisis. Frente a estos trabajos y dentro del marco que impone un artículo, nuestro objetivo es más modesto. El ensayo que presentamos aquí no pretende rastrear todos los usos que Michel de Certeau ha hecho del psicoanálisis en su vastísima obra, sino tan sólo indagar la forma en que interrogó los lineamientos teóricos que tanto la historiografía como el psicoanálisis comparten en calidad de discursos científicos. Es por ello que, a partir de dos de sus ensayos más representativos (y dejando fuera, por ejemplo, el vínculo entre la mística y el psicoanálisis), únicamente propondremos algunas líneas de análisis y, luego, las consecuencias epistemológicas que, a nuestro juicio, se desprenden de la relación que de Certeau establece entre ambos modelos teóricos.

Sigmund Freud y el saber histórico

Al parecer, la Viena de fin de siglo ha sido un ámbito muy propicio para el descubrimiento del inconsciente. Como señala Carl Schorske, frente a una sociedad como la austríaca, jaqueada por un movimiento católico y nacionalista antisemita, un Freud judío no podía sino retrotraerse socialmente, al tiempo que aislarse como científico y procurarse una cierta introspección como pensador.¹⁸ No obstante, más allá del perímetro vienés, Zaratustra había dejado ya los rastros de una precariedad que anunciaba el ocaso de la razón como categoría digna de confianza. La muerte del Dios nietzscheano era la muerte de un sujeto que, devenido en la fragmentación, huía de sí mismo. La experiencia temporal ya no ofrecía ninguna solución de linealidad ni los hechos que el historicismo pretendía encadenar en un horizonte de sentido lograban acumularse.¹⁹ Lo precario y lo caduco se apoderaban de la sociedad y la reprimían en un sujeto profundamente escindido, presa de unas contradicciones cuyo desciframiento Freud decidió llamar psicoanálisis.

Ahora bien, el interés que en Freud ha despertado la historia, de algún modo, se inscribe casi naturalmente en su teoría del inconsciente en virtud de la carga histórica que tendrá para el sujeto su remisión al pasado infantil. En otras palabras, el peso que tendrá para cada “analizante” la resolución o no del Complejo de Edipo en tanto prueba históricamente construida por él mismo. Con todo, se trata de un pasado psíquico, regido por el inconsciente y desprovisto de cualquier tipo de temporalidad. Es así como Freud, al establecer la dimensión histórica de un psiquismo donde el presente se interroga acerca de sí mismo dilucidando el sentido del pasado, desbarataba el templo evolucionista que partía del pasado para darle un sentido al presente. Ya en una carta dirigida a Wilhelm Fliess en

¹⁸ SCHORSKE, Carl “La cultura estética en Austria, 1870-1914”, en CASULLO, Nicolás –director– *La remoción de lo moderno. Viena del 900*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1991, pp. 57-72.

¹⁹ RELLA, Franco *El silencio y las palabras. El pensamiento en tiempos de crisis*, Paidós, Barcelona, 1992 [1981], pp. 73 y ss. Traducción de Andrea Fuentes Marcel.

1897 Freud afirmaba: “en el inconsciente no hay ninguna huella de la realidad” y tal como Peter Gay lo puso de manifiesto, el nuevo sentido del freudismo concluía que “no existe modo de diferenciar la verdad de la ficción cargada emocionalmente. Freud estaba listo para aplicar la lección de escepticismo metódico que recogió de su experiencia clínica. Las ‘revelaciones’ de sus pacientes eran, por lo menos en parte, producto de su imaginación”.²⁰ No obstante, en 1913, Freud elaboró una nueva conceptualización del pasado donde el psicoanálisis se habilitaba para descifrar la génesis de grandes instituciones culturales como la religión, la etnicidad, el derecho o la filosofía, es decir, el origen de un pasado propiamente histórico, compuesto por los mitos y las leyendas que las sociedades construyen y que luego devienen en imaginario popular.²¹ De algún modo, a lo largo de esta frontera a menudo se cruzarán un pasado atemporal y otro de carácter histórico con el fin de componer matices de referencia para uno y otro tiempo que Freud empleó para el tratamiento de sus “casos” y de sus ensayos “históricos”.²² A este respecto y según las referencias de James Strachey, las alusiones a la idea de “verdad” como retorno de lo pasado, datan de sus textos más tempranos y aparecen en sus trabajos sobre las neuropsicosis de defensa (1896) para luego ser exploradas en la *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) y en *El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen* (1907). Sin embargo, fue en *Construcciones en el análisis*²³ donde Freud logró sistematizar el concepto de verdad a partir del distingo entre *interpretación* que “se refiere a lo que uno emprende con un elemento singular del material: una ocurrencia, una operación fallida, etc.” y *construcción*, es decir, cuando se le presenta al analizado “una pieza de su prehistoria olvidada”, siempre en lo referido a la práctica de la escucha. En este sentido, el analista funcionaría como un arqueólogo debido a que “extrae sus conclusiones a partir de unos jirones de recuerdo, unas asociaciones y unas exteriorizaciones activas del analizado [...] Es sólo una cuestión de técnica analítica que se consiga o no traer a la luz de manera completa lo escondido”.²⁴ No obstante, cuando la rememoración de los acontecimientos infantiles no permite la reconstitución de ese pasado, el analista se ve obligado a construir una memoria conjetural para el paciente a fin de que logre llenar las lagunas que provoca el olvido y así pueda disponer de algún tipo

²⁰ GAY, Peter *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Traducción de Jorge Pitiagorsky, Paidós, Barcelona, 1989 [1988], p. 123.

²¹ FREUD, Sigmund “El interés por el psicoanálisis”, en *Tótem y tabú, y otras obras*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986 [1913], pp. 165-192. Traducción de José Luis Etcheverry. Cfr. la ilustrativa entrada ROUDINESCO, Elisabeth “Psicoanálisis e historia”, en BURGUIÈRE, André –director– *Diccionario de Ciencias Históricas*, Akal, Madrid, 1991 [1986], pp. 571-574. Traducción de E. Ripoll Perelló.

²² Esta relación resultará explícita en la segunda parte de su obra *Moisés y la religión monoteísta* (1934-1939): “Por los psicoanálisis de personas individuales hemos averiguado que sus tempranísimas impresiones, recibidas en una época en que el niño era apenas capaz de lenguaje, exteriorizan en algún momento efectos de carácter compulsivo sin que se tenga de ellas un recuerdo conciente. Nos consideramos con derecho a suponer lo mismo respecto de las tempranísimas vivencias de la humanidad entera”. FREUD, Sigmund *Moisés y la religión monoteísta*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, p. 125. Traducción de José Luis Etcheverry.

²³ FREUD, Sigmund “Construcciones en el análisis”, en *Moisés y la religión...*, cit., 1937, p. 263.

²⁴ FREUD, Sigmund “Construcciones en el análisis”, cit., pp. 261-262.

de cura.²⁵ De acuerdo con Jean-Bertrand Pontalis, esta construcción hipotética “no llevará necesariamente a recuerdos que emerjan, pero producirá una convicción capaz de suplir la falla de lo que podríamos llamar ‘memoria histórica’”.²⁶ De algún modo, la necesidad por contar con una historia lo menos lacunar posible (que en mucho nos remite a la precisión positivista que reinaba en Freud), fue uno de los puntos que Michel de Certeau tuvo en cuenta en el momento de hacer teoría de la historiografía y cuyo trabajo sería unir lo real con el discurso, “y en las partes en que esa unión no puede ni pensarse, hacer *como* si los uniera”.²⁷

En busca de un padre para la historia

Posiblemente, el ensayo que mejor refiera lo que Michel de Certeau como “teórico de la historia” buscaba en Freud sea el que en 1978 escribió para la obra colectiva dirigida por Roger Chartier, Jacques Le Goff y Jacques Revel, *La nouvelle histoire*.²⁸ Allí, señalaba que Freud había intervenido de un modo casi “quirúrgico” no sólo en la historia, sino en el correlato de una historiografía, borrando una serie de fronteras, muy caras luego para el establecimiento de una práctica historiadora: “[Freud] insinúa en la historiografía el suspenso de la novela policíaca y la inquietud de la novela fantástica. Reintroduce las luchas míticas en la cientificidad. Re-embuja el saber, incluso el apacible cubículo de los historiadores que suponen que el pasado está fragmentado y en orden en los archivos”.²⁹ Así, según entiende de Certeau, son cuatro las principales “operaciones” que el freudismo llevó a cabo en este sentido. En primer lugar, al sortear los obstáculos que separaban la psicología individual de la colectiva, Freud no hizo sino reintroducir al hombre dentro una historicidad que se quería social. Por otro lado, deshaciendo los límites entre lo normal y lo anormal, logró erradicar el carácter científico de una región de lo “patológico”. En tercer lugar, también consiguió historizar la idea de *crisis* al darle un estatuto dentro de aquella construcción que hace el sujeto de su propio pasado. Finalmente, estableciendo un lugar para el analista donde la *ficción* de su interpretación adelantaría en buena medida los modos en que procedería el historiador ante ella. Tal es así que, al borrar los límites

²⁵ Cfr. ACEITUNO, Roberto “Trauma, memoria y transmisión. Notas sobre historia y psicoanálisis”, en *Revista de la Academia*, núm. 10, Santiago de Chile, primavera de 2005, pp. 177-183.

²⁶ NORA, Pierre y PONTALIS, Jean-Bertrand “Pensar la historia. Diálogo entre un historiador y un psicoanalista”, en *Zona Erógena*, núm. 36, Buenos Aires, 1997.

²⁷ CERTEAU, Michel de *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana-ITESO, México, 1993 [1975], p. 13. Traducción de Jorge López Moctezuma. Para una lectura pormenorizada de los usos y apropiaciones que Michel de Certeau ha hecho de Freud y de Lacan, RABANT, Claude “Michel de Certeau, lecteur de Freud et de Lacan”, en *EspaceTemps*, núm. 80/81, titulado “Michel de Certeau: histoire/psychanalyse. Mises à l'épreuve”, 2002, pp. 22-26.

²⁸ Cfr. CERTEAU, Michel de “Histoire et psychanalyse”, en LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger y REVEL, Jacques –directores– *La nouvelle histoire*, Retz CEPL, París, 1978, pp. 477-487.

²⁹ CERTEAU, Michel de “Psicoanálisis e historia”, en *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, cit., p. 83.

entre un pasado y el presente, entre lo mismo y lo otro y, en definitiva, entre el sujeto y su objeto de análisis, la “operación” de Freud no llegó a convertirse en practicante, pero sí en pionera de un proceder historiográfico.³⁰ En este sentido, abriría un camino, dado que “aún construida y verificable dentro de los límites de un campo particular, no estaría anclada allí, sino destinada a renovar otros campos para los cuales Freud, sin embargo, ya no dispone de los ‘elementos’ necesarios tal como la información de primera mano y el control técnico”.³¹

De este modo, de Certeau no sólo estaría desplazando, implícitamente, a Ranke del lugar que ocupa como padre de la moderna disciplina histórica, sino que, además, le encontraría rápidamente un sucesor. Mientras que para “el noble sueño” de la tradición alemana que inaugura Ranke, la disciplina marca un quiebre entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, distancia que le asegura una suerte de imparcialidad en la percepción histórica de los hechos, para el Freud de *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), por ejemplo, esa distancia no se mantendría puesto que, como advierte de Certeau, “la vida social que postula desde el comienzo la constitución del sujeto por medio de una referencia al otro y al lenguaje, presenta sólo unidades sociales cada vez más amplias que obedecen a las mismas leyes”.³² Sin embargo, se trata de una ruptura que Ranke instala en beneficio de una objetividad, mientras que de Certeau, aprovechando la “elucidación” freudiana, sitúa el quiebre en el seno mismo de dos frentes: por un lado, dentro de la propia subjetividad, en un *yo historiador* cuya estabilidad ya no puede sostenerse y, por otro, en el discurso histórico a través de la imposibilidad que tiene de decir lo mismo que representa. Pese a ello, se trata de una tradición cuyo cuestionamiento, por supuesto, no inauguró de Certeau ni tampoco su propia época, sino que había comenzado a principios de siglo y, por cierto, no sólo en Francia.³³ En todo caso, lo notable de su planteo es que coloque en ese lugar fundacional al propio Freud o mismo, que hable en nombre de él. Como señala Paul Ricœur, he aquí el principal factor que separa a de Certeau de Foucault, es decir, “que arraigue su búsqueda en una *antropología filosófica* cuya referencia a la psicología es fundamental y fundadora”³⁴ y la cual sería utilizada, como veremos más adelante, para demostrar que las llamadas *ficciones teóricas* deben entenderse como el escenario caótico

³⁰ CERTEAU, Michel de “Psicoanálisis e historia”, cit., p. 83.

³¹ CERTEAU, Michel de “Psicoanálisis e historia”, cit., p. 83.

³² CERTEAU, Michel de “Psicoanálisis e historia”, cit., pp. 82-83.

³³ Recordemos que aquello que criticaron en 1920 la *Revue de Synthèse* y *Annales* en los años 1930 no era el positivismo, sino la escuela metódica liderada por Lavissee, Seignobos, Haphen y Sagnac quienes apelaron a la programática de Ranke para efectivizar un discurso nacionalista y harto científico, elementos no del todo presentes en la teoría de la historia rankeana. Por otra parte, quien sí estableció una crítica directa a los presupuestos de Ranke y, más generalmente, a todo el historicismo alemán, fue la tradición anglosajona, en especial a través de Charles Beard y R. G. Collingwood. No obstante, la coyuntura donde de Certeau se inscribe es la de la crítica epistemológica de los años 1970, la cual intentaría revisar las “lagunas” teóricas que los representantes de *Annales* habrían dejado fuera de aquella crítica a la historia “historizante”.

³⁴ RICŒUR, Paul *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000, p. 260.

de una historiografía que “aunque no exprese abiertamente su origen psicoanalítico no deja de ser el signo de una deuda y una tarea freudiana”.³⁵

Pero lo interesante aquí es percibir lo que subyace bajo este verdadero exhorto. De hecho, de Certeau no sólo indagó la instancia crítica del discurso histórico, sino que además llevó su recensión a todo el cuerpo institucional que lo produce.³⁶ En este sentido, es dable pensar si no se tratará únicamente de extender esa crítica a toda idea de corporación y para la cual el análisis discursivo sólo devendría en justificación teórica, por caso *ficción teórica* de un objetivo que parece tan político como ideológico. Es como si de Certeau utilizara su cuestionamiento de la historia cientificista para volcar su objeción hacia una historiografía francesa más reciente, por caso la *annaliste*, la cual mientras creía salvar a la historia de los peligros del objetivismo, buscaba otra manera de recuperar la totalidad del pasado y olvidaba reflexionar sobre la naturaleza *institucional* de su práctica. Tal es así que cuando alude a la creación de la IPA en 1910 y cuestiona el desarrollo de un psicoanálisis institucionalizado, no sólo alude al corporativismo que expulsó a Lacan (y que trajo como consecuencia la creación de la EFP), sino que también suena como una respuesta para una historiografía que se niega a hacer, tomando el vocablo del teórico australiano Ian Buchanan, “meta-historiografía”: “Las creaciones, enredos y escisiones de las sociedades psicoanalíticas confirman la importancia de una frontera entre la historia y el psicoanálisis. El rechazo a conceder valor teórico a los problemas institucionales, la voluntad de alojarlos fuera del análisis como una ‘desgracia’ o una necesidad social sin pertinencia lleva en cada ocasión a construir una representación ideológica o ‘mística’ del inconsciente”.³⁷ Por otro lado, la inherencia de los patronazgos dentro de aquellos circuitos académicos e institucionales sufrió un profundo quiebre a partir del Mayo Francés que, según señala de Certeau, permitió que el psicoanálisis avance por el vacío que dejaron el estructuralismo y el existencialismo. Recordemos que de Certeau publica este trabajo diez años después de los “acontecimientos”, un tiempo durante el cual ha producido ya buena parte de sus ensayos teóricos sobre la historia. No obstante, su crítica de la historiografía y su puesta a punto con el psicoanálisis también se ampara, cautelosamente, por detrás de la revisión general que había comenzado a hacer la llamada “tercera generación” *annaliste*.

Desde 1969, historiadores como André Burguière y Jacques Revel habían tomado el control de *Annales* mientras se dieron al replanteo de los determinismos económicos y “totalizantes” de Braudel, sin duda, el símbolo más fuerte del “patronazgo” académico desde la década de 1950. En este sentido, mientras de Certeau historiza el psicoanálisis y establece una paternidad freudiana para la historiografía, por detrás de ese discurso continúa destramando aquellos mecanismos institucionales que, pese a su aparente revisionismo, no dan muestras de una verdadera indagación sobre su producción científica. Nada tiene

³⁵ CERTEAU, Michel de “Psicoanálisis e historia”, cit., p. 95.

³⁶ Cfr. los argumentos de MARION-VEYRON, Régis “L’antipsychiatrie revisitée par l’oeuvre de Michel de Certeau”, en *L’évolution psychiatrique*, núm. 69, Lausanne, 2004, pp. 113-127.

³⁷ MARION-VEYRON, Régis “L’antipsychiatrie revisitée...”, cit., p. 86.

de azaroso, por cierto, que refiera esta misma crítica en un libro como *La nouvelle histoire* (que intentaba dar cuenta de ese revisionismo) y la introduzca allí como el resto de una urgencia que ya no puede ser eludida. Pero tampoco es azaroso que en 1978 de Certeau publique una nueva edición de *La escritura de la historia* e incorpore un prólogo donde la *escritura* ya no sólo se presenta como claramente “conquistadora”, sino que también interviene en un nuevo funcionamiento que inaugura nada menos que Américo Vespucio al darle su nombre a la *nuova terra*: “Lo que se esboza es una colonización del cuerpo por el discurso del poder, la *escritura conquistadora* que va a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental”.³⁸ Como señala Carla Freccero, lo que en realidad hace de Certeau con esta alegoría es, ante todo, indicar cómo el mecanismo freudiano de un retorno de lo reprimido opera en las exclusiones de la historiografía y de cómo el encuentro entre los europeos y los indígenas americanos ha producido la escena inaugural de la moderna subjetividad textual de Occidente.³⁹ Escena que funda la presencia de una *alteridad* y donde “partiendo de la ruptura entre el sujeto y el objeto de su operación, entre un *querer escribir* y un *cuerpo escrito*, la escritura fabrica la historia occidental”.⁴⁰ Doble hallazgo, entonces: un Freud pionero de la práctica historiadora y un Américo Vespucio promotor de una práctica de la escritura. Linaje que de Certeau extendió retrospectivamente a fin de darle a las prácticas institucionales una historicidad política tan oculta como arraigada mientras construía sus propios cuadros genealógicos.

El arcano de la historiografía

No obstante, para conocer la manera en que Michel de Certeau utilizó las premisas del freudismo en aras de comprender sus modos de hacer historia, debemos retrotraernos a su ensayo “Lo que Freud hace con la historia. A propósito de *Una neurosis demoníaca del siglo XVII*”, publicado originalmente en *Annales ESC* en 1970 y luego reproducido en *La escritura de la historia*. Se trata, en realidad, de una conferencia que de Certeau expuso el 12 de octubre de 1968 en un Congreso que la EFP organizó en la ciudad de Estrasburgo y cuyo tema giró en torno de las relaciones entre “Psicoterapia y Psicoanálisis”. El texto, sobre cuya primera versión el mismo Lacan emitió un comentario en el marco del Congreso, está basado en un artículo que Freud escribiera en 1923 y cuyo nombre de Certeau reproduce en el título del trabajo. En conjunto, allí se esfuerza por desentrañar las estrategias discursivas que reviste el oficio del historiador a partir de lo que sería su primer modelo operativo, es decir, el procedimiento textual que Freud utiliza con los documentos históricos cuando extrae de ellos piezas de “verdad” a la luz del psicoanálisis. Sin embargo, el examen que de Certeau hizo del ensayo no fue el del historiador ni el del “psicoanalista” de

³⁸ CERTEAU, Michel de *La escritura de la historia*, cit., p. 11.

³⁹ FRECCERO, Carla “Toward a Psychoanalytics of Historiography: Michel de Certeau’s Early Modern Encounters”, en *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 100, núm. 2, titulado “Michel de Certeau—in the Plural” y editado por Ian Buchanan, Durham, Carolina del Norte, Spring 2001, p. 369.

⁴⁰ CERTEAU, Michel de *La escritura de la historia*, cit., p. 12.

la EFP y mucho menos el que podría hacer, en caso que lo fuese, el del filósofo, sino que se trata, simplemente, del estudio hecho por un “teórico del psicoanálisis” profundamente interesado en dar cuenta de la trama oculta que se desarrolla tras el “comportamiento” de la historiografía como disciplina.

Así, su interés parece cifrarse en la “región” que ocupa la historia en el trabajo que Freud efectúa como psicoanalista o en los diversos usos que hace de la disciplina, una mirada hasta entonces inédita en el mundo de los historiadores y que de Certeau “conduce” subrepticia y nuevamente hacia el ámbito de lo institucional. Sin embargo, tampoco es un tratamiento meramente descriptivo de un “caso”. En realidad, su principal objetivo consiste en observar el funcionamiento de la historiografía desde un estratégico “afuera” institucional, el suyo propio, desde el cual no emplearía los métodos propios del historiador. Y se apresura por aclararlo con una de sus habituales *captatio* en el cuarto párrafo del texto: “No tratamos de deducir de los conocimientos obtenidos de Freud su ‘concepción’ de la historia, ni tratamos de medir los resultados de la interpretación freudiana de acuerdo con los métodos actuales de la investigación histórica [...] Preferimos examinar su trabajo en un caso particular. Corremos el riesgo de suscitar algunos problemas a los que no podremos darles una verdadera posición científica, y mucho menos tendremos la ilusoria presunción de resolverlos”.⁴¹ Y para convalidar su rol de “alteridad” se vale de, al menos, dos elementos: de un ensayo como el freudiano que no pertenece al ámbito propiamente historiográfico y de una idea pluridisciplinaria que intente “captar las constelaciones epistemológicas que se dan a sí mismas y recíprocamente una nueva precisión de sus objetivos y un nuevo estatuto para sus procedimientos”.⁴² De este modo, de Certeau, al publicar su trabajo en *Annales* pone en marcha lo que parece ser un texto “inaugural” dentro de la tradición interdisciplinaria de los *annalistes*, pero de notoria distancia epistémica con respecto a la revista. Con todo, no debemos olvidar que esta contribución, junto con el ensayo “La operación histórica”, publicado en la obra colectiva *Hacer la historia* que Jacques Le Goff y Pierre Nora editaron cuatro años después,⁴³ le significó una especie de legitimación intelectual

⁴¹ CERTAU, Michel de *La escritura de la historia*, cit., p. 274.

⁴² CERTAU, Michel de *La escritura de la historia*, cit., p. 277.

⁴³ En 1974, los historiadores Jacques Le Goff y Pierre Nora publicaron una antología de textos fundamental que se proponía dar cuenta de la renovación historiográfica bajo el signo de la escuela de *Annales*, obra que, con el permiso de Michel de Certeau, llevaría por título *Hacer la historia* en alusión al título de un artículo suyo publicado en 1970 (“Faire de l’histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens”, en *Recherches de science religieuse*, Vol. LVIII, pp. 481-520), luego reproducido, con modificaciones y una importante supresión, en *La escritura de la historia* como capítulo I. El mismo de Certeau colaboraría en la antología preparada por Le Goff y Nora con un texto que abriría el primer tomo titulado “Nuevos Problemas”. Se trata del importante ensayo “La operación histórica” donde retoma, establece y sistematiza el encuadre teórico de “Hacer la historia”. Cuando de Certeau publicó *La escritura de la historia* en 1975 también incluyó ese trabajo, pero con una importante modificación: a las dos primeras partes (“Un lugar social” y “Una práctica”), le agregó una tercera (“Una escritura”) que ya tenía escrita para el volumen colectivo, pero que, por problemas de espacio, no pudo incluir. Este “nuevo” apartado lo lleva a modificar el título del capítulo (II) por “La operación historiográfica”.

más allá de la EFP que en 1975 dio sus frutos: la publicación de *La escritura de la historia* en la colección “Bibliothèque des Histoires” de la célebre editorial Gallimard.

Recordemos que para llevar a cabo *Una neurosis demoníaca del siglo XVII*, Freud se apoya en un manuscrito fragmentario del siglo XVIII (*Trophaeum Mariano-Cellense* o Trofeo de Mariazell, proveniente del monasterio del mismo nombre) donde alude a la historia del pintor Christopher Haitzmann, quien atacado por visiones y convulsiones en 1677 y ocho años después de haber firmado un pacto con el demonio, fue curado a fuerza de exorcismos. El descubrimiento de Freud consiste en haber interpretado la presencia del diablo como una sustitución del padre de Haitzmann, entendiéndolo, además, que el pintor jamás se hubo curado puesto que siguió frecuentando visiones malignas, en especial cuando se embriagaba. Recordemos, asimismo, que el interés de Freud por los milagros, los santos y las posesiones demoníacas ya lo había manifestado en su correspondencia con Fliess y su entonces prometida, Martha Bernays, especialmente desde su breve pero significativa estancia en París entre octubre de 1885 y febrero del año siguiente. Allí se había dirigido con la intención de conocer las experiencias que sobre la histeria realizaba Jean-Martin Charcot y de allí se fue con las ideas de éste bajo el brazo. Por cierto, retomando a Schorske: “El uso de este marco analítico permitió a Freud la satisfacción de utilizar la ciencia moderna para refutar las nociones religiosas católicas [...No obstante] Los estudios históricos de Freud sobre la cultura católica medieval proporcionaron un mapa de carreteras inestimable para comprender los síntomas histéricos observados en los pacientes que llegaron a su consulta durante la década de 1890”.⁴⁴ Del mismo modo, en una sesión del 27 de enero de 1909 celebrada en la Sociedad Psicoanalítica de Viena,⁴⁵ Freud declara que “en el diablo no veía sólo la esencia de la misma sexualidad humana (la libido única), sino un fantasma construido según el modelo de un delirio paranoico”.⁴⁶ Así, desde un punto de vista tradicional, *Una neurosis* vendría a inscribirse en la reducción que Freud hace de la demonología para convertirla en un objeto científico y observable a partir de las enfermedades neuróticas.

Ahora bien, lo que Michel de Certeau vio en esta apropiación fue la *repetición* o la existencia permanente de un “contenido”, es decir, una *representación* cuya imagen en la edad clásica francesa era Satán y en el siglo XX, las enfermedades orgánicas. Este uso de la idea de repetición, que ya había sido aplicado por Michel Foucault en 1961 para la noción de locura, pero con un uso más diferido hacia lo propiamente “histórico”, cumplía, según de Certeau, una doble misión para el “psiquismo” del Trofeo de Mariazell: por

⁴⁴ SCHORSKE, Carl *Pensar la historia. Ensayos sobre la transición a la modernidad*, Taurus, Madrid, 2001 [1998], p. 328. Traducción de Isabel Ozores.

⁴⁵ Se trata de un comentario que Freud realizara a partir de las observaciones que el editor austriaco Hugo Heller presentó sobre la apariencia exterior del diablo surgido de un fragmento de la *Historia Eclesiástica* del Obispo sirio Marcellus de Apamée (s. IV) y reproducida en la *Historia del diablo* de Gustav Roskoff (*Geschichte des Teufels*, Leipzig, 1869).

⁴⁶ ROUDINESCO, Elisabeth y PLON, Michel *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1998 [1997], p. 444. Traducción de Jorge Pitiagorsky.

un lado, actualizaba una lógica en el presente a fin de recuperarla para el pasado y, por otro, implicaba la construcción de un nuevo tiempo histórico que daba cuenta de aquella “verdad histórica”. Y para demostrarlo, observa que Freud convierte “la superficie plana” del manuscrito de Mariazell en un documento plausible de ser comprendido a la luz del esclarecimiento analítico o *Aufklärung*.⁴⁷ Y lo cierto es que el vienés actuaba como un verdadero historiador. Así, en su obsesión por encontrar el documento preciso o la pista que lo llevara a confirmar una sospecha, antes de escribir siempre construía un “inventario exacto de los fenómenos” porque “consideraba necesario apoyarse en una documentación abundante, más aún, erudita”. Es decir, Freud se autorizaba el uso del manuscrito al modo de una terapéutica, procedimiento similar al que apelan los historiadores al relevar los documentos del pasado, de lo cual también se desprendería que la historia aparezca como reprimida por el presente. Nos enfrentamos así a una especie de tiempo proustiano que repetiría el pasado, pero “dentro” del presente. De este modo, la eficacia de la historia se produce sólo cuando los fragmentos de la existencia pasada son restituidos al presente que asistimos, tal el funcionamiento del inconsciente freudiano. Al principio del ensayo, de Certeau dice: “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 la alteridad y su peligro, para no guardar del pasado, sino fragmentos empujados en el rompecabezas de un presente”.⁴⁸ Es decir, el discurso de la historia intenta “borrar” todo rastro de un “otro”, pero conserva, contra la voluntad de los investigadores, los fragmentos que denuncian la existencia de su presente, razón por la cual incorporarán dentro de sí las inevitables huellas de esa tautología. Es por ello que, para de Certeau, un hecho histórico no sólo es un acontecimiento debidamente seleccionado e interpretado como relevante por el historiador.⁴⁹ Por cierto, si bien la selección se opera a partir de una norma de objetividad que incluye elementos de interpretación, lo “objetivo” y lo “subjetivo” continúan fuertemente imbricados. Por su parte, lo que de Certeau desvelaría es el factor intencional de semejante operación. El historiador ya no sólo hace historia, sino que deliberadamente construye una historia que dice más sobre el presente que sobre el pasado que intenta referir y no precisamente por aquella idea que arroja Marc Bloch⁵⁰

⁴⁷ Si bien *Aufklärung* es una expresión que en filosofía se utiliza para remitir a la especificidad de la Ilustración en Alemania hacia el siglo XVIII (tal como en francés se apela a *Lumières* y en inglés a *Enlightenment*), en Freud el término tiene un significado cuya mejor traducción en español sigue siendo “esclarecimiento” (*élucidation* es el sustantivo empleado por de Certeau). En todo caso, hemos de entenderlo bajo la forma de una explicación formal basada en la observación y la experiencia como por ejemplo la indagación de un conflicto entre una fuerza represora y una fuerza reprimida.

⁴⁸ CERTEAU, Michel de *La escritura de la historia*, cit., p. 273.

⁴⁹ Recordemos que una definición por el estilo, donde la subjetividad está ya indisolublemente presente en esa selectividad, fue uno de los principales postulados de las conferencias de Edward H. Carr, dictadas en la Universidad de Cambridge entre enero y marzo de 1961. CARR, Edward H. *¿Qué es la historia?*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993, pp. 9-40. Traducción de Joaquín Romero Maura.

⁵⁰ BLOCH, Marc *Introducción a la historia*, FCE, Buenos Aires, , 1990 [1949], pp. 34-41. Traducción de Pablo González Casanova.

sobre cierto pasado útil en la comprensión del presente. En realidad, el pasado, construido y narrativo, no puede escapar del presente que lo construye y se convierte, de algún modo, en una forma de presente. De este modo, el acontecimiento dispondrá de historicidad no sólo cuando el investigador lo seleccione como tal, sino cuando lo fabrique científicamente. En este sentido, según de Certeau, “el caso Haitzmann se convierte en histórico en el momento en que se inscribe dentro de una problemática de la historia, problemática que Freud no puede dejar de manifestar con su trabajo interpretativo”⁵¹ y no meramente por estar fechado en el siglo XVII. Y es en este momento cuando el historiador intenta “ocultar” su propio trazo en la escritura de la historia. El “corte epistemológico” que asume Freud al separar una forma de pensar la *Aufklärung* con su manera de practicarla, observa de Certeau, está “destinado finalmente a dar cuenta de una doble relación, estructural, que excluye la posibilidad de una conclusión definitiva”.⁵² Apertura que, para el caso de la historiografía, permite, sin duda, componer una producción académica autogenerativa cuya solución de continuidad la ofrecen, alternativamente, los trabajos monográficos y las grandes síntesis con que cada generación de historiadores se autoriza, no sin riesgos, una mirada hacia el pasado, un “movimiento circular entre la praxis de la investigación (acto) y la teoría de su objeto (ciencia)”. Tal es así que “el trabajo de la historia (*Geschichte*) no cesa de ocultar lo que era legible, debido al gesto mismo que desmultiplica lo simple para descubrirlo. Las explicaciones efectúan un despliegue de los contrarios, y debido a esto multiplican las representaciones, es decir, rompen el *Urbild* (imagen primitiva) en mil facetas cuando lo repiten dentro de un lenguaje ‘analítico’”,⁵³ dado que cuando un investigador introduce un conflicto histórico dentro del marco simbólico y social que le ofrece su lenguaje científico lo que hace, ciertamente, es fragmentarlo y oscurecerlo. En definitiva, “la historia sería una iniciación progresiva a estas estructuras propias de asilos, cada ‘discurso’ social borra los síntomas que le han permitido nacer”,⁵⁴ algo que ocurre, esencialmente, porque para de Certeau “hacer historia” no es otra cosa que producir lo histórico “dentro” del texto.

La incidencia antropológica

Por otra parte, este ensayo de Michel de Certeau vendría a inscribirse en el seno mismo de varias tradiciones intelectuales que interpretaron de diferente manera, no sólo este artículo de Freud, sino las modalidades de la locura, de un modo u otro, a la luz de la psicología y la antropología. Por un lado, dentro del campo del psicoanálisis, el estudio de Freud fue revisado tanto por la corriente “etnopsicoanalítica” (dentro de la llamada “Izquierda Freudiana”), como por la clínica kleiniana. Con respecto a la primera, su principal figura,

⁵¹ BLOCH, Marc *Introducción a la historia*, cit., p. 278.

⁵² BLOCH, Marc *Introducción a la historia*, cit., p. 285.

⁵³ BLOCH, Marc *Introducción a la historia*, cit., p. 284.

⁵⁴ BLOCH, Marc *Introducción a la historia*, cit., p. 285.

el antropólogo Géza Roheim (1891-1953), a quien de Certeau dedica una larga referencia en una de sus notas,⁵⁵ observó que, en realidad, el diablo no era un sustituto del padre, sino una especie de superyó.⁵⁶ En este sentido, es necesario recordar que la teoría ontogenética de Roheim (y junto con la de Wilhelm Reich y Herbert Marcuse) formó parte de un movimiento antropológico cuyo contexto original debe precisarse en la primera posguerra y el auge del nazismo (1923-1933) y se oponía al funcionalismo de Malinowski y a la corriente “Cultura y Personalidad” de Margaret Mead, así como también al denominado “neofreudismo culturalista”. Con respecto a esta interpretación, de Certeau insistió en que al argumento de Roheim “se le escapa” un problema, para él esencial, referido a la idea de sustitución y desplazamiento. Por tanto, entiende que el tratamiento “historiográfico” que Roheim hace de los hechos que Freud describe sobre Haitzmann, permite verlos sólo como “míticos o fantasmagóricos” lo cual no deja de considerarlos *ab intra* de la formulación freudiana y así evade lo que para de Certeau es uno de los mayores hallazgos de *Una neurosis*: la forma en que Freud incorpora la *ficción* en el seno mismo de un discurso positivista.⁵⁷ Este juego dialéctico, que el mismo de Certeau parece practicar cuando introduce en el texto freudiano una interpretación crítica de la historiografía dentro del propio seno de la revista *Annales*, sitúa (como en todos sus trabajos) un conflicto estético que no se corresponde con el lenguaje habitualmente empleado por los historiadores. Es decir, frente al discurso que rige en los medios académicos, signado por un afán de posibilidades empíricas donde por lo general las cuestiones ligadas con el estilo quedan engañosamente en un segundo plano, de Certeau opone un trabajo que critica implícitamente ese tratamiento e invierte las figuras. Más preocupado por las formas poéticas de un contenido que por el propio contenido en tanto depositario de algún tipo de verdad, será él mismo quien intente colocar ese axioma en el interior del discurso del historiador, es decir, apelando al lenguaje poético en su escritura y demostrando con él cuánto deben los investigadores a la persuasión literaria de la ficción. Esto, no obstante, nos introduce en una de las tautologías en que suele caer el propio de Certeau cuando procede a relativizar cualquier tipo de verdad: mientras le niega una jurisdicción en el ámbito de los contenidos, se afana por asignarle un estatuto verosímil al miramiento de las formas, al menos a partir de una cierta retórica.⁵⁸ En otras palabras,

⁵⁵ BLOCH, Marc *Introducción a la historia*, cit., p. 279.

⁵⁶ ROHEIM, Géza “Psicología e historia o ‘La tragedia humana’”, en *Psicoanálisis y antropología. Cultura, personalidad y el inconsciente*, Sudamericana, Buenos Aires, 1973, pp. 626-628. Traducción de Aníbal Leal. Con todo, aclaremos que Roheim no pretende con ese trabajo hacer una teorización de largo alcance sobre el caso Haitzmann, sino simplemente, tomarlo para demostrar que “el pacto con el Diablo es en realidad un pacto con el superyó”, cosa que sólo utiliza para ilustrar su análisis del drama filosófico *La tragedia humana* del poeta húngaro Imre Madách.

⁵⁷ En el último capítulo de *La escritura de la historia* [IX], “La ficción de la historia. La escritura de ‘Moisés y el monotéismo’”, de Certeau será particularmente agudo respecto de las “ficciones teóricas” freudianas.

⁵⁸ Con respecto a ello, Ciro Cardoso observa que cuando de Certeau apela excesivamente a “lo particular” como “límite de lo pensable”, cae en la debilidad de comprender al mundo histórico como un espacio contingente y rebelde a la ley, posición que colocaría su pensamiento junto al de Paul Veyne y frente a concepciones

sin negar la necesaria existencia de una “verdad” en el proceder poético del historiador, coloca su discurso en el desgarro que supone la ficción de tal creencia.⁵⁹

Por otro lado, con respecto al enfoque kleiniano, el trabajo de Ida Macalpine y Richard Hunter (que de Certeau critica duramente hasta considerarlo un “bazar oriental” por su pretensión de erudición “cientista” y no “científica” muy propia de la filosofía de las religiones)⁶⁰ entiende que Haitzmann era, en realidad, un esquizofrénico y que la interpretación freudiana reside más en la muerte del propio padre de Freud (1896) que en la del padre del pintor bávaro.⁶¹ Por el contrario, de Certeau refuta el argumento kleiniano con los argumentos propios de un lacaniano muy teñido de antropología “levistraussiana”: “el sentido de un elemento sólo es accesible a través del análisis de su funcionamiento dentro de las relaciones históricas internas de una sociedad, es decir en la medida en que este elemento se toma como un término inscrito dentro del sistema de un lenguaje”.⁶² De allí que sea posible observar, en este caso, el influjo directo de la antropología de Lévi-Strauss quien, hacia 1962, ya afirmaba que “el historiador se esfuerza en restituir la imagen de las sociedades desaparecidas tales como fueron en instantes que, para ellas, correspondieron al presente [...] Se diría que, a juicio (de los filósofos), la dimensión temporal disfruta de

teóricas como las de Edward H. Carr y Pierre Vilar quienes prefieren vincular la dinámica de las estructuras con la sucesión de los acontecimientos (CARDOSO, Ciro Flamarión *Introducción al trabajo de la investigación histórica. Conocimiento, método e historia*, Crítica, Barcelona, 1989 [1981], pp. 131-134). Por caso, en las ocasiones en que de Certeau se dispuso a *hacer historia* propiamente dicha, también apeló a un lugar social e institucional, ejerció una práctica científica indudable y lo hizo con una escritura que “atrapaba” la temporalidad de sus premisas.

⁵⁹ Tratamiento de una *verdad* que Henri-Iréné Marrou no deja de criticarle a un de Certeau lector de Roland Barthes. Para Marrou, “el hecho de que la verdad histórica sea siempre parcial y fragmentaria y esté sujeta a condicionamientos perentorios, no impide que, al igual que toda disciplina científica, la historia logre su cometido: elaborar un conocimiento *verdadero* de la realidad del pasado”. Cfr. MARROU, Henri-Iréné *Del conocimiento histórico*, Per Abbat, Buenos Aires, 1985 [1954], pp. 218-219]. Traducción de Stella Abreu.

⁶⁰ CERTEAU, Michel de *La escritura de la historia*, cit., p. 279.

⁶¹ Cfr. MACALPINE, Ida y HUNTER, Richard *Schizophrenia 1677. A psychiatric Study of an Illustrated Autobiographical Record of Demoniacal Posesión*, Dawson and sons, Londres, 1956. La obra incluye la traducción al inglés y la versión facsimilar del manuscrito Trophaeum Mariano-Cellense.

⁶² CERTEAU, Michel de *La escritura de la historia*, cit., p. 279. Cabe aclarar que, en de Certeau, la idea de “poética” (remita ya a la historia, a la teología o a la antropología) es mucho más sensible a la manera en que se desplazan las especulaciones teóricas por el *espacio* del texto que a los *tiempos* con que juegan entre sí. Se trata de una “teoría del espacio” que, para el ámbito de un cierto debate posmoderno, Ian Buchanan denominó “heterofenomenología” y que Mireille Rosello puso en relación con el discurso hipertextual, aunque siempre a partir de la lectura que se desprende de *La invención de lo cotidiano* (1980), por caso, su libro más frecuentado en el ámbito anglosajón. Esta última, tomando un paralelo entre la percepción del viajero que se aleja permanentemente del paisaje que observa y el *screener* (el que “visiona la pantalla”), Rosello observa la manera en que de Certeau entiende ese espacio, es decir, como el punto de partida que utilizan los cuerpos para crear *escritura*. De allí que la historia y los mapas estén íntimamente entrelazados y constituyan una forma de vagabundear por encima de lo real. Cfr. ROSELLO, Mireille “Los mapas del *screener*. El ‘Wandersmänner’ de Michel de Certeau y el detective hipertextual de Paul Auster”, en LANDOW, George P. –director– *Teoría del hipertexto*, Paidós, Barcelona, 1997 [1994], pp. 147-187. Traducción de Patrick Ducher.

un prestigio especial, como si la diacronía fundase un tipo de inteligibilidad, no sólo superior al que aporta la sincronía, sino sobre todo de orden más específicamente humano”.⁶³ Influjo que, por otra parte, ya le había significado a Lacan, a partir de la publicación de *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), desarrollar una refundición teórica de conjunto de la doctrina freudiana donde el complejo de Edipo podría entenderse como un pasaje de la naturaleza a la cultura y donde la figura paterna juega un rol primordial y conflictivo: es tanto protectora como prohibitiva.⁶⁴

La ilusión historiográfica

Michel de Certeau, muy atento a esta fuerte revalidación del “padre” en la teoría lacaniana y a cuatro años de haber ingresado a la EFP, incorporó en su ensayo con especial entusiasmo la idea de *sustituciones del padre* que Freud acuñó para interpretar el caso Haitzmann. Y, por cierto, fue el propio Lacan quien señaló esta primacía cuando comentó su ponencia en el marco del Congreso de Estrasburgo.⁶⁵ Así, luego de que el diablo tomó el lugar de su padre, Haitzmann se recluye en el monasterio de Mariazell cuya comunidad pasa a ocupar una nueva sustitución. Este paso significativo “del uno (el diablo) al múltiple (los Hermanos de la Congregación)” es “un duelo imaginario (el pacto con el diablo) que se transforma

⁶³ LÉVI-STRAUSS, Claude *El pensamiento salvaje*. Traducción de Francisco González Arámburo, FCE, Madrid, 2002 [1962], p. 371.

⁶⁴ Precisamente, como reacción a las teorías kleinianas que privilegiaban la relación de la madre con el niño, Lacan posicionará al *padre simbólico* entre ambos y lo convertirá en la personificación de la misma ley, la cual representa el ingreso del sujeto en el orden social gobernado por el lenguaje. En otras palabras, “la verdadera función del Padre, en el fondo, es la de unir (y no la de oponer) un deseo a la ley” y permitir que el niño adquiera su propia identidad dentro de un sistema de parentesco, a diferencia del *padre imaginario* que funciona como el agente de una privación y el prototipo divino y omnipotente de las religiones (LACAN, Jacques “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos II*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1987 [1966], p. 804. Traducción de Tomás Segovia y Armando Suárez). Esta refundición teórica (en una clara derivación de la teología cristiana) que Elisabeth Roudinesco llamó “primer relevo ortodoxo del freudismo”, apareció inicialmente bajo el sintagma *nombre del padre* en 1953 y luego fue convertido en concepto (ya como *nombre-del-padre*) en 1956.

⁶⁵ Señala Lacan: “Es muy sorprendente ver en Freud el polimorfismo de esta relación con el padre. Todo el mundo suele decir que el mito de Edipo va de suyo; en cuanto a mí, exijo ver. La neurosis demoníaca es, en lo referido a este tema, muy importante. La posesión del siglo diecisiete debe comprenderse en un determinado contexto con relación al padre que incluso afectaría las estructuras más profundas. Pero la pregunta que Usted nos hace consiste en conocer dónde se encuentra ahora esta cosa. Creo que en nuestra época, la huella, la cicatriz de la evaporación del padre, es lo que podríamos poner bajo la rúbrica y el título general de una segregación. Creemos que el universalismo, la comunicación de nuestra civilización homogeneiza las relaciones entre los hombres. Pienso, por el contrario, que aquello que caracteriza nuestro siglo, y no podemos no percibirlo, es una segregación ramificada, reforzada, coincidente en todos los niveles que no hace más que multiplicar las barreras, dando cuenta de la esterilidad asombrosa de todo lo que puede ocurrir en un campo; creo que es allí donde es necesario ver el nervio de la cuestión que usted ha suscitado”. Cfr. LACAN, Jacques “Intervention sur l’exposé de Michel de Certeau: ‘Ce que Freud fait de l’histoire. Note à propos de «Une névrose démoniaque au XVII^e siècle»””, en *Lettres de l’École Freudienne de Paris*, núm. 7, 1969, p. 84.

en la ley de una sociedad (la comunidad)”.⁶⁶ Es decir, mientras el diablo ocupa la función de un *padre imaginario* y como tal es portador de una imago basada en el *fantasma* de esa figura, la comunidad de la Orden funcionará como el *padre simbólico* que instituye la ley dotando a Haitzmann de una nueva identidad, o sea, renombrándolo como Hermano Crisóstomo. Una lucha entre el *deseo* por “transgredir” a partir de las tentaciones diabólicas y el “comprometerse a practicar una ley común a la cual se *abandona*” con lo cual no hace sino ingresar en una “sociedad” dotada de lenguaje: “el silencio postrado (propio de su idea obsesiva) que guardaba durante el invierno vienés se convierte en un discurso (articulación de palabras), porque después de mayo de 1678 encuentra al fin palabras, él, que no lograba expresarse”. Sin embargo, “son palabras que dicen la misma cosa al desmultiplicarla y ocultarla. En lo sucesivo, le es preciso entregarse ‘en cuerpo y alma’ para recibir el privilegio de ser hijo”,⁶⁷ con lo cual de Certeau introduce una nueva escansión para esa ley que implica aquel padre plural: el *ocultamiento*, dado que la comunidad religiosa también está unida por un *padre imaginario* y omnipotente compuesto por el Dios cristiano y bajo el cual Haitzmann se refugia con un solo motivo: “no ser abandonado”. De todos modos, lo que de Certeau intenta demostrar con esta revisión es que en la naturaleza de cualquier *pacto* siempre inscribe una *forma del saber* signada por una “seguridad de existir” para todo el que aplique la ley. Estas formas son las estructuras sociales e ideológicas que actualmente regulan la “normalidad” del sujeto e imprimen una conducta socialmente preconcebida. Por ello, “que las mil formas actuales de las instituciones hagan de lo ‘normal’ una máscara de la norma oculta, es algo menos visible y más difícil de descubrir”,⁶⁸ movimiento al cual, por supuesto, no escapa la historiografía.

La institución del saber (y en especial la académica como cualquier otra entidad normativa) también establece leyes que deben ser cumplidas y, a su manera, también construye una idea de “normalidad” que le ofrece la garantía de continuar existiendo.⁶⁹ Según de Certeau, “la historia puede considerarse como una sucesión de terapéuticas” representadas por devociones y pactos ocultos, de hecho, “cada nuevo uso nos presenta una ‘salud’ o una lucidez que han sustituido a las formas anteriores de la misma enfermedad. Este proceso

⁶⁶ CERTEAU, Michel de *La escritura de la historia*, cit., p. 286.

⁶⁷ CERTEAU, Michel de *La escritura de la historia*, cit., p. 286.

⁶⁸ CERTEAU, Michel de *La escritura de la historia*, cit., p. 288.

⁶⁹ Como señala Catherine Liu: “El trazado que realiza Lacan de los cuatro discursos (el del maestro, la universidad, la histeria y el analista) invita al esfuerzo de una explicación para asumir el discurso de la universidad. Este discurso es el espacio en donde todas las formas de la complejidad y la ambigüedad son trazadas sobre el campo del conocimiento. Como un pálido y domesticado doble, el discurso de la universidad reproduce la extrañeza de lo heterogéneo y lo radicalmente diverso. Michel de Certeau señaló un camino de salida para este punto muerto mediante una historiografía que, atendiendo tanto a la escritura como a la historia, demostrará que es posible tratar psicoanalíticamente temas de estudio turbulentos sin luchar bajo la sumisión, con el fin de cumplir con el orden institucional del día: su obra es la que abrió el camino para las que siguieron”. LIU, Catherine “Lacan’s afterlife: Jacques Lacan meets Andy Warhol”, en RABATÉ, Jean-Michel –director– *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 254.

va desplazando progresivamente las manifestaciones de una misma tensión; gracias a él se mantienen y fundamentan las diferencias socioculturales y la diversidad de la historia, objeto de la historiografía”.⁷⁰ Es, en este sentido, que “el ‘padre’ nunca muere”, lo cual equivale a decir que la muerte es una permanencia de su ley. Por este motivo, al entender la historiografía y su producción regenerativa dentro de este mismo tipo de *continuum*, de Certeau no haría sino alojarla en el *orden imaginario* lacaniano que implicaría la institución del saber, donde la ley si bien existe siempre se muestra inaccesible. Es decir, pese a que las reglas metodológicas nos proporcionan diferentes postulados (leyes) para una investigación encuadrada técnicamente, existen movimientos indefinidos, circulares, que “ocultan” las huellas de su práctica. Al colocar lo subyacente de una actividad historiográfica en lo *imaginario*, de Certeau sugiere un mar de lucha donde la formación del yo quedaría sujeta al estadio del espejo. Y como tal, se convierte en la sede de todas las resistencias dado que en el orden imaginario lacaniano prima, básicamente, la *ilusión* de una totalidad, de una autonomía o una semejanza, al tiempo que siempre se sumerge en las apariencias y el engaño. De este modo y como apelando a la homofonía derrideana *différance* (también sensible a la antropología de Lévi-Strauss y según la cual la “grafía” de la escritura es objeto de un movimiento que marca un “diferimiento” entre su presencia y su funcionamiento), de Certeau enuncia que “el procedimiento científico no depende únicamente de la ley que exhuma y manifiesta. Una *diferencia*, que por definición nunca se puede localizar, separa al discurso establecido por un acto del *sabio*, de la ley que une a la ciencia con las formas sucesivas de una necesidad de protección”.⁷¹ Es por ello que la palabra “historia” se presenta ambigua y “nunca es segura”,⁷² dado que siempre oscila entre la leyenda de su textualidad con el riesgo de convertirse en un “otro” cuando se objetiva en el presente del historiador que la fabrica. Nuevamente, nos encontramos con el oxímoron entre lo que se dice con lo que se hace, por ello cabe pensar si esta desconfianza hacia la utópica armonía entre un “historiar” y un “teorizar” de Certeau no la resuelve con el recurso, casi occamista por cierto, de la micro-observación empírica de un mundo de cosas individuales sometido al conocimiento y a la voluntad de Dios. Por tanto, *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*,⁷³ la “experiencia” es la única garantía que tenemos para certificar una evidencia y como el pasado es irrecuperable, sólo podemos contentarnos con reconocerlo a través del lenguaje, tal como ocurre en la praxis analítica puesto que es “un acto arriesgado, que nunca elimina a la sorpresa. No se puede identificar con la ejecución de una norma. La ambigüedad de una serie de palabras no se quita con la sola ‘aplicación’ de

⁷⁰ LIU, Catherine “Lacan’s afterlife...”, cit., p. 254.

⁷¹ LIU, Catherine “Lacan’s afterlife...”, cit., p. 290. Las itálicas pertenecen a de Certeau.

⁷² “L’histoire n’est jamais sûre”, tal es el primer subtítulo de la introducción de su obra *La posesion de Loudun* (Julliard, París, 1970) donde la presencia de Freud y de Foucault son fundamentales para su trabajo como historiador de las posesiones demoníacas del caso Loudun, ocurridas a principios del siglo XVII durante el ministerio del Cardenal Richelieu.

⁷³ No deben multiplicarse las entidades más de lo necesario.

una ley. El saber nunca garantiza a este ‘beneficio’”.⁷⁴ Sin embargo, de Certeau culmina el texto proponiendo algo así como un “plan de evasión” de tinte casi erasmiano, es decir, una *táctica* similar a la practicada por el Hermano Crisóstomo en Mariazell: *convertir la libertad en locura* ante una ley que “lo obligaba a depender de un padre nuevo”.

El fantasma de Foucault

Por otro lado, es indudable que los trabajos del primer Foucault (1961-1969) ya venían marcando un giro fundamental en la “arqueología” de la locura llegando, incluso, a trazar más tarde una divisoria entre aquellos que se consideraron o no foucaultianos. Si bien en este ensayo de Certeau prefiere dedicarle tan sólo una accidental pero necesaria cita a pie de página, es imposible soslayar la enorme inspiración que tanto el temprano *Enfermedad mental y personalidad* (1954) como, por supuesto, *La historia de la locura en la época clásica* (1964) habían ejercido sobre su propia concepción del tema. Este efecto, que se desprende a partir de la incorporación tácita de varias premisas foucaultianas en sus ensayos, entendemos que se presentó de alguna manera ineludible cuando de Certeau en 1968 ofreció por primera vez el texto en Estrasburgo. Es necesario reconocer que allí utilizaba una concepción de la historia signada por dos elementos ya muy foucaultianos: una construcción emplazada en la dimensión que ofrecía el psiquismo enunciada por Foucault en 1954 y, por otro lado, una idea de repetición que también se encontraba presente en el núcleo de su tesis de 1961 sobre la locura.⁷⁵ No obstante, pese a que de Certeau emplea una “nueva” noción de historia a partir de Foucault, ésta le permitió generar una lectura más emparentada con el freudismo y el ámbito propiamente historiográfico. Creemos entender que es aquí donde se aloja la principal contribución de Michel de Certeau con relación a Foucault y donde radica lo verdaderamente novedoso de su “micro-teorización” del texto freudiano. Así, mientras Foucault remite a las diversas representaciones de su objeto en el devenir histórico, de Certeau intentaría dar cuenta en su análisis de las prácticas a que él mismo recurre y dentro de las cuales se encontraría esa heterodoxia foucaultiana instaurando un nuevo rumbo para la investigación. Es decir, mientras Foucault se concentra en las formas de la locura, de Certeau contempla el “cómo hacer” de esas formas. Ahora bien, lo que sí reconocerá de manera explícita en Foucault es, en cambio, que “La historia de la locura recuerda que el sueño y la locura habían devenido, para el romanticismo alemán, en horizonte de algo ‘esencial’. La sinrazón profetizaba entonces ese ‘esencial’ por el pathos lírico o en una literatura del absurdo”.⁷⁶ A este respecto, recordemos que Foucault, al convertir la locura en un producto de la cultura y separarla de la sinrazón, daba cuenta de las “particiones” que se producían en el interior de aquélla, es decir, entre

⁷⁴ CERTAU, Michel de *La escritura de la historia*, cit., p. 291.

⁷⁵ GROS, Frédéric *Foucault y la locura*, Nueva Visión, Buenos Aires, “Claves”, 2000 [1997], pp. 27 y ss. Traducción de Horacio Pons.

⁷⁶ CERTEAU, Michel de “El sol negro del lenguaje: Michel Foucault”, en *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, cit., p. 12.

los que la consideraban o bien una enfermedad mental o bien una apertura creativa: “la necesidad de la locura a lo largo de la historia de Occidente está vinculada con ese gesto de decisión que separa un lenguaje significativo que se transmite y acaba en el tiempo del ruido de fondo y de su monotonía continua; resumiendo, está vinculada con la posibilidad de la historia”.⁷⁷ Por su parte, de Certeau observó ese mérito foucaultiano de reconocer el destino ya trazado (*pathos*) que la locura implicaba para la literatura de los siglos XIX y XX, sin embargo, no compartió, junto con Derrida⁷⁸ y el mismo Lacan, el uso que allí haría de la “sinrazón” por la negatividad implícita que este término conlleva. Es decir, si el Foucault de *La historia de la locura* cree en “la verdad de la razón”, de Certeau advirtió que ese destierro del vocablo contribuye a localizarlo en un “afuera” cuando, en realidad, forma parte de la misma razón en tanto “verdad interna” y cuya representación no es otra que la muerte, por caso, su principal negatividad. Sin embargo, no olvidemos que esta zona lejana y oscura del sujeto, que bajo el influjo heideggeriano vía Lacan se presentó más bien cercana y nítida tanto en Foucault como en él mismo, fue finalmente recuperada, según reconoce de Certeau, en *Las palabras y las cosas* y *El nacimiento de la clínica*.

Asimismo, en otro texto también de 1970, de Certeau reconoció en Foucault un valor de signo con respecto a una relación con el otro que la historiografía tradicional no había considerado digna de atención. Con un gesto inaugural, Foucault colocaba al otro en el seno de los procesos científicos en el mismo instante en que la investigación “regresaba a los objetos que ya no comprende”. Sin embargo, al ocuparse de la locura como “un objeto perdido por la historia que no se lo puede suprimir”, Foucault abriría una contradicción que, según de Certeau, dejó sin resolver: “el esfuerzo del autor para devolver a la locura su lenguaje propio tiene que resultar un fracaso y contradecirse; el autor vacila entre la ‘recuperación’ de la locura bajo el signo de un nuevo tipo de comprensión y el crecimiento indefinido del signo abstracto (la locura) destinado a designar un casillero vacío incapaz de ser llenado por la historiografía”.⁷⁹ De este modo y retomando una vez más el ensayo de Derrida, de Certeau postula que el objetivo enunciado por Foucault de hacer una “historia no de la psiquiatría, sino de la locura misma, en su vivacidad, antes de toda captura por el saber” culmina en el fracaso de su vacilación. Es decir, lo que Foucault no parece resolver es, precisamente, su propio lugar en el discurso que elabora, indecisión que le trae como consecuencia un dilema acerca de qué es realmente la locura: o se la recupera con algún tipo de saber o se le reconoce la imposibilidad de ser confesada por el silencio a que fue sometida por la razón clásica. El problema surge cuando Foucault intenta escapar, infructuosamente, del paradigma racional que ha establecido el sentido y del cual él mismo ha partido: por caso, resulta sumamente complejo huir del Tribunal de la Razón. Esta crítica,

⁷⁷ FOUCAULT, Michel “[Préface] *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’époque classique*”, en *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, París, 2001 [1957], texto núm. 4, p. 191.

⁷⁸ DERRIDA, Jacques “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989 [1967], pp. 47-89. Traducción de Patricio Peñalber.

⁷⁹ CERTEAU, Michel de “Hacer la historia”, en *La escritura de la historia*, cit., p. 56.

que se coloca en el centro de las divergencias en torno del *cogito*, de alguna manera, vuelve a reunir el pensamiento de Michel de Certeau junto al de Lacan y Derrida quienes, en oposición al postulado foucaultiano,⁸⁰ no excluían a la locura del ámbito filosófico que fundó el cartesianismo. Como dice de Certeau, sólo queda “un hueco abierto delante de la razón científica bajo la forma de objetos que la razón rodea sin decidirse a atacarlos”. Así, ese absolutismo del cual es presa la locura y que no la deja escapar, sugiere el mismo tipo de trampa que el sentido le tenderá a Foucault cuando intente construir un nuevo tipo de lenguaje para la “sinrazón”: no puede sino quedar atrapado por la mera negatividad que le impone su propia práctica. Cuestión que nos reenvía a la “operación” que, en este caso, realizaría el típico historiador de las ideas.⁸¹

Por cierto, el apremio de la historiografía por encontrar necesariamente aquel tesoro escondido, le impone siempre una creencia inicial, al modo de una verdadera fe religiosa, que tras el documento se oculta un resto que el lenguaje dejó en la espesura del olvido. Por lo tanto, “el comentador ‘traduce’ en nuevas formulaciones el ‘resto’ del significado o el ‘residuo’ latente en el significante. Tarea indefinida, pues, cada vez, uno se da de antemano lo que pretende encontrar en esta reserva ilimitada de ‘intenciones’ enterradas bajo las palabras y en ese capital inagotable de palabras más ricas que los pensamientos que las reúnen”.⁸² Y para dar cuenta de esa imposibilidad o, al menos, de ese juego que realiza el investigador cuando le impone su sentido a los discursos que releva del pasado, apela al tipo de trabajo que representa *El nacimiento de la clínica*, y cita de este texto su proyecto, “un análisis estructural del significado, que escaparía a la fatalidad del comentario dejando en su adecuación de origen significado y significante”.⁸³ Precisamente, ese residuo, ese trozo de muerte inscripto como en una estela dentro del discurso de la heurística o ese buscar la traza de una verdad implícita pero no revelada aún, es lo que conduce a de Certeau a pensar ese procedimiento como análogo al practicado por la historia de la ciencia, la filosofía de la historia o, naturalmente, la exégesis bíblica y al hacerlo, se coloca en la mediatriz de la crítica manifiesta que la filosofía derrideana también venía haciendo del psicoanálisis lacaniano desde fines de los años 1960.⁸⁴

⁸⁰ Respecto de la discusión entre Michel Foucault y Jacques Derrida en torno de, esencialmente, la historicidad del discurso filosófico, CAMPILLO, Antonio “Foucault y Derrida: historia de un debate –sobre la historia”, in *Διαίμων*, *Revista de Filosofía*, núm. 11, Murcia, 1995, pp. 59-82.

⁸¹ Respecto de la relación entre el discurso historiográfico en Foucault y de Certeau, cf. CLARK, Elizabeth A. *History, theory, text. Historians and the Linguistic Turn*, Harvard University Press, Cambridge, 2004, p. 123.

⁸² CERTEAU, Michel de *La escritura de la historia*, cit., p. 14. El resaltado es nuestro.

⁸³ CERTEAU, Michel de *La escritura de la historia*, cit., p. 14.

⁸⁴ Recordemos que Lacan, a fin de expoliar la segunda tópica freudeana (yo, superyó y ello) del campo biológico y psicológico, apeló a las categorías de la lingüística saussureana, pero invirtiendo sus términos. Si para Saussure el signo lingüístico suponía la armonía entre el *significado* (su lado abstracto, inmaterial y por lo tanto ausente de cualquier tipo de identificación) y el *significante* (su cara fonológica, o sea, la imagen acústica de ese sonido, su representación psíquica y no el sonido en sí), para Lacan era la primacía de éste último lo que determinaba los actos, las palabras y el destino del sujeto sin que éste lo supiera. En efecto, para

La historia, ¿formas de una paranoia?

Ahora bien, según de Certeau, “la reserva ilimitada de ‘intenciones’ enterradas bajo las palabras” que preservan para sí los investigadores, recurre a una realidad que ellos intuyen *a priori*, es decir, van al encuentro de un “algo” previamente delimitado y para descubrirlo, reformulan la zona oscura del *significado* a partir de la sugerencia residual que les ofrece el *significante*. Como consecuencia, tanto el historiador, el filósofo de la historia como el exégeta, terminan por darle a sus reconstrucciones del pasado una rica peculiaridad que, inevitablemente, rompe la armonía entre el significado y el significante que tuvieron esos signos en su propio tiempo. Con ello, de Certeau revalidaría en nombre de la postura derrideana aquella armonía saussureana que alguna vez el signo “histórico” contuvo en el pasado. Sin embargo, como la exhumación de ese pasado corre por cuenta de un historiador que trabaja esencialmente con el *discurso* de los documentos históricos (despojados de tal armonía en el presente de investigación), la historia termina resultando la construcción de otra escritura dispuesta en una nueva relación entre el significado y el significante cuya primacía la ejerce el segundo, es decir, la narración. Y esto ocurriría porque dentro del texto, el historiador no reconstruye el tiempo histórico, sino que *construye* otro nuevo y diferente. Se convierte así en el hacedor de una flamante memoria social donde el pasado y el presente se confunden: una sana distorsión del pasado se vuelve irremediable y el devenir de otra representación del mundo se trama en el interior mismo de una experiencia subjetiva y colectiva muy otra. Retomando el caso Haitzmann: “A la regla que esquiva una borrachera a escondidas, la sustituye una ciencia autorizada sólo por el sujeto como último recurso. A una locura que estaba antes de la ciencia, se opone, en Freud, una ‘locura’ que habla en lenguaje científico. El sabio que ‘se permite’ se combina con la ciencia que ‘permite’”.⁸⁵ De esta manera, el historiador se comprime en la contradicción de un “saber” que lo modifica en el preciso momento que se dispone a referir qué ha ocurrido tras la opacidad del documento. El yo cartesiano del historiador tradicional que piensa y que, por consiguiente, existe, se convierte en de Certeau, bien lacaniano aquí, en un yo que desea, que se resiste a la muerte y que frente a esa inmensa carga de ausencia, se desespera por recobrar un tiempo del que sólo consigue restituir fragmentos para y en un nuevo horizonte de sentido. Por lo tanto, como dice el mismo Lacan, “la historia no es el pasado. La historia es el pasado historizado en el presente porque ha sido vivido en el pasado”.⁸⁶

Lacan no existe ninguna interdependencia entre ambos, por el contrario, son los significantes las unidades básicas del lenguaje por lo que conforman el núcleo central del *orden simbólico*. En este sentido, Derrida le reprocha a la metafísica occidental en general y a Lacan en particular, entre otras cosas, el que se apoyen demasiado en la primacía fonológica de la lingüística saussureana y que se muestren insensibles frente a la importancia que para Freud tuvo la escritura. DERRIDA, Jacques “El cartero de la verdad”, en *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, Siglo XXI, México, 1986 [1985], pp. 153-232. Traducción de Haydée Silva y Tomás Segovia.

⁸⁵ CERTEAU, Michel de *La escritura de la historia*, cit., p. 291.

⁸⁶ LACAN, Jacques *El seminario, Libro 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*, Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 27. Traducción de Rithee Cevasco y Vicente Mira Pascual. Revisión de Diana Rabinovich. Texto establecido por Jacques-Alain Miller.

Finalmente, nos preguntamos hasta qué punto este tipo de historiador que expone de Certeau no sería sino un cierto “yo” (*moi*) lacaniano donde el “sujeto” (*sujet*) se aliena de sí mismo, transformándose en el *otro* que necesita ser para recuperar en el presente los fragmentos de un pasado que se extravía por los laberintos del documento. Y avanzando un poco más, bien podríamos arriesgar que el conocimiento histórico supondría una estructura similar a la paranoica, puesto que, en última instancia, sólo accede a la complejidad de aquellos universos históricos de sentido mediante un documento que ya no pertenece a su horizonte de inteligibilidad: un “yo historiador” constituido por el *estadio del espejo*, objeto frente al cual registra una suerte de *fascinación* por la imagen especular que de un cierto sí mismo le brinda la historia. No obstante, ese pasado se ofrece como un cuerpo fragmentado y su representación en la *escritura* no sería más que la *ilusión* de una *síntesis* que haría las veces de totalidad. De este modo, la imagen de aquella integridad aparente que se ve reflejada en el espejo de la historia, rivalizaría con un historiador que nada puede hacer frente a un pasado siempre sumido en el cenáculo de lo *real*, en términos lacanianos, lo incognoscible e imposible. En suma, si el “yo” es la sede de todas las resistencias del sujeto, el investigador, al disputarle al tiempo un pasado que no puede sino *hacer* de nuevo *en el texto*, ¿hasta qué punto no fortalecería esa resistencia? En todo caso, más allá de las derivaciones que pueda suscitar la crítica que realiza de Certeau (que acaso no deja de ser lacaniana, sin olvidar la traza derrideana), lo que nos resulta significativo es aquel oxímoron que señala entre la *práctica* de un Foucault historiador y el *discurso* que intenta elaborar, de cómo lo *real* se le escapa por entre las ausencias que finalmente enuncia y dota de sentido racional: “la ‘razón’ científica está indisolublemente unida a la realidad que encuentra a su sombra y su otro, en el momento en que los excluye”⁸⁷ o como dice Derrida, “sólo se puede protestar contra ella en ella, sólo nos deja, en su propio terreno, el recurso a la estratagema y a la estrategia”. Finalmente, la historia se convierte en lo que para Michel de Certeau es un “trabajo sobre el límite”: si bien no escapa de la racionalidad, sí logra crear estrategias que le permiten evadir el imperialismo de su orden. De alguna manera, de Certeau se ubicaría aquí en un punto de ruptura epistemológico, en un momento en que se aleja del primer estructuralismo y se acerca a ese deconstruccionismo mediante el cual entre el sujeto que habla y la palabra que enuncia surge una reserva mental que le significa una estrategia o una estratagema que, como dice Derrida, le sirve para determinar el fin del discurso filosófico. Punto que también es sustancial para comprender por qué, en 1980, de Certeau se apropia de este concepto para referir las tácticas del *braconnage* que utilizará el “hombre sin atributos” en *La invención de lo cotidiano*.

⁸⁷ CERTEAU, Michel de *La escritura de la historia*, cit., p. 291.