



## Historia y Psicoanálisis: Encuentros y Desencuentros<sup>1</sup>/History and Psychoanalysis: Encounters and Collisions

Mariano Ben Plotkin<sup>1</sup> (IDES/CONICET-Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina)

### Resumen

Concentrándose en dos textos clásicos de Freud: *Totem y Tabú*, e *Historia de una neurosis infantil* (el caso del “Hombre de los Lobos”), este trabajo compara los métodos de aproximación al pasado de la historia y del psicoanálisis focalizando en cuestiones tales como los conceptos de temporalidad, el uso de analogías y las ideas mismas de devenir histórico. Se evalúan también los aportes que ambas disciplinas pueden hacerse mutuamente.

**Palabras Clave:** Psicoanálisis, historia, temporalidad

### Abstract

Focusing on two of Freud’s classic texts: *Totem and Taboo*, and *History of an Infantile Neurosis* (the case of the “Wolf Man”), this paper compares the methods of approaching the past used by historiography and psychoanalysis. It concentrates on issues such as the concepts of temporality, the use of analogies and the very ideas of historical development. We also evaluate the contributions that both disciplines can make to each other

**Keywords:** Psychoanalysis, history, temporality

Aunque son sabidos los esfuerzos de Freud por ubicar al psicoanálisis entre las *Naturwissenschaften* (ciencias naturales) y las *Kulturwissenschaften* (ciencias de la cultura) (Assoun 1993, caps. 1 y 2), constituyendo lo que podría caracterizarse como un “saber intersticial”, lo cierto es que el sistema creado por Freud no tiene una ubicación precisa dentro del campo general de las ciencias, aunque ha influido sobre todo entre las segundas<sup>1</sup>. Junto a las especulaciones biológicas fuertemente influenciadas por la matriz evolucionista, Freud –siguiendo los paradigmas científicos propios del siglo XIX–, insistió en encontrar analogías y ejemplos en la literatura, la poesía y la historia<sup>2</sup>. Richard Armstrong ha señalado que la historiografía decimonónica alemana, y en particular el análisis crítico de fuentes clásicas asociado al historiador Barthold Niebuhr, formaban parte del “archivo cultural” de Freud, al tiempo que su interés por el pasado humano (la prehistoria, sobre todo) así como su afán coleccionista de antigüedades no serían independientes del origen y desarrollo del psicoanálisis (Armstrong 2005). Freud era tributario de tendencias científicas propias del siglo XIX que, a diferencia de las más actuales, enfatizaban las explicaciones diacrónicas, es decir, históricas (Kitcher 1995; 61). Por su parte, Yosef Yerushalmi sostiene que, de una manera o de otra, el historicismo ha sido una característica dominante

del pensamiento judío moderno desde comienzos del siglo XIX, y que la inclinación histórica (historical bent) del psicoanálisis, tanto en su dimensión teórica como terapéutica, ha sido constitutiva de su propia naturaleza (Yerushalmi 1991, p. 19).

Freud reconocía dos dimensiones en la práctica psicoanalítica: una asociada a la interpretación y la otra a la “construcción”. Refiriéndose a la segunda, sostenía: “Su [del psicoanalista] tarea es hacer surgir lo que ha sido olvidado a partir de las huellas que ha dejado tras sí, o más correctamente, *construirlo*.” (Freud 1937, p. 33, subrayado en el original). Esta tarea de “construcción” o “reconstrucción” sería análoga a la tarea del arqueólogo con la que constantemente establecía analogías, pero también a la del historiador. Por lo tanto, la tarea psicoanalítica se aproximaría a la historiográfica tanto desde su dimensión interpretativa como desde la constructiva. Sin embargo, las simetrías entre historia (entendida ésta en su doble sentido: como la sucesión de eventos ocurridos en el pasado y como historiografía, es decir, como disciplina que construye una narración acerca de los mismos a partir de la interpretación de fuentes diversas) y psicoanálisis no son para nada simples ni lineales. En esta presentación intento reflexionar sobre estas complejas relaciones centrándome en dos textos de Freud: “Historia de una neurosis infantil” (1918) (el caso del “Hombre de los Lobos”) y “Totem y Tabú” (1913). La elección de estos textos se basa en que, por un lado, ambos interactúan por motivos que se verán más abajo; y, por otro lado, en el hecho de que mientras el primero se trata de un caso concreto analizado por Freud, es decir, muestra el psicoanálisis freudiano “en acción”, el segundo está construido por una serie de hipótesis generales sobre el origen de la civilización en las que Freud articula antropología, historia y psicoanálisis. Cada uno de estos textos, por lo tanto, da cuenta de

dimensiones distintas de la mirada freudiana sobre la realidad y son representativos de las mismas. Quisiera aclarar que, como es obvio, mi discusión se centrará en el psicoanálisis tal como lo concebía Freud y no en las elaboraciones post-freudianas.

## Psicoanálisis y temporalidad

La temporalidad y la historicidad son constitutivas del saber y de la práctica psicoanalíticas. En términos generales podría decirse que la misma se basa en encontrar *en y desde* el presente vestigios del pasado que, una vez interpretados, contribuyan a explicar el presente y a operar sobre él. Es a través de la comprensión y reconfiguración del pasado por medio de las técnicas de interpretación y (re)construcción que el paciente analítico puede actuar en el presente y proyectarse hacia el futuro, lo que llevaría implícita una dimensión emancipatoria ya que, al trabajar sobre el pasado, el paciente puede desvincularse de los aspectos del mismo que lo condicionan y, por lo tanto, abrirse a nuevos universos de opciones. Por otro lado, podría decirse que la práctica del psicoanálisis contiene en su interior tanto una(s) teoría(s) de la historia -en tanto otorga un valor particular a ciertos períodos, momentos y, agregaríamos, contenidos de ese pasado individual (Roth 1987, p. 17)-, como una filosofía de la historia implícita en sus conceptos de temporalidad y agencia que serán discutidos más abajo<sup>3</sup>.

Las “fuentes” privilegiadas del psicoanálisis son los sueños – descritos en algún momento como el “camino real que conduce al inconsciente”-, y el producto de las asociaciones libres y los actos fallidos, cuya interpretación permite “desenterrar” y descifrar trazos de memoria reprimidos. Sin embargo, como señala perceptivamente Armstrong, la

psique freudiana tiene que dar cuenta no solamente de su pasado individual, sino también del pasado filogenético (Armstrong 2005, p. 135). Volveré sobre este punto.

Más allá de la teoría de la historia implícita en la (re)construcción histórica de la biografía individual y la recuperación de la memoria reprimida, el psicoanálisis ofrece, además, una filosofía general de la historia. Textos tales como “Tótem y Tabú” (1913), “Malestar en la cultura” (1930) y “Moisés y la religión monoteísta. Tres ensayos” (1939) no deberían ser vistos como ejemplos de “psicoanálisis aplicado” o como meras incursiones hacia terrenos ajenos a su área de acción, sino que forman una parte esencial, fundante, del saber psicoanalítico. Estos textos agregan una dimensión social al psicoanálisis como forma de conocimiento en tanto muestran que, por un lado, no puede estudiarse el destino del individuo por fuera del pasado de la humanidad y, por otro lado, que la psicología individual *es*, por necesidad, social (Plon 2005, p. 152).

Sin embargo, según señalara Michel de Certeau, las intervenciones “historiográficas” de Freud interpelan el discurso propiamente historiográfico al cuestionar los fundamentos del género, debido a la necesidad por parte del analista de “marcar su lugar” (afectivo, imaginario, simbólico) sustituyendo, por lo tanto, el “discurso objetivo” de la historiografía por otro que adquiere la forma de “ficción” en tanto declara su relación con el lugar singular de su enunciación. La historiografía y el psicoanálisis, sostiene De Certeau, tienen dos formas diferentes de pensar las relaciones entre pasado y presente. Donde la historiografía conceptualiza la relación de eventos en forma de sucesión (una cosa ocurre después de la otra), de correlación, de efecto y de disyunción, el psicoanálisis encontraría imbricación, repetición, equívoco y equivocación (De Certeau 1995, pp. 78-79).

Las tensiones entre historia y psicoanálisis se dan también en otra dimensión: la temporalidad, y es este uno de los puntos donde el psicoanálisis plantea no solamente una teoría sino también una filosofía de la historia. La historiografía parte de la base de la existencia de una temporalidad lineal en la que los sucesos más recientes pueden ser interpretados a la luz de los más remotos. Aun cuando la historiografía se ocupa muchas veces de procesos que se desarrollaron casi por fuera del “tiempo histórico” o con temporalidades múltiples como es el caso de la *longue durée* braudeliana frente a la *histoire événementielle* (política y diplomática), la linealidad temporal sigue constituyendo la arcilla básica sobre la cual se construye el relato historiográfico. La temporalidad freudiana es, por otro lado, bien distinta de la historiográfica ya que viola las nociones convencionales sobre la linealidad del devenir, cuestionando al pasado su estatuto de tal (Armstrong 2005, p. 136).

La temporalidad psicoanalítica es múltiple debido a la tensión existente entre la dimensión consciente que se desarrolla en el tiempo histórico y el inconsciente que no reconoce temporalidad; y porque lo reprimido retorna luego como síntoma originando una suerte de circularidad histórica. Por otro lado, los períodos de “latencia” (tanto individuales como colectivos) quedarían por fuera del tiempo histórico. En la temporalidad freudiana el pasado es presente y actúa sobre él, siendo el ejemplo más claro de esto el fenómeno de la transferencia que puede ser definida como “pasado en acción”. Sin embargo, una de las tareas del psicoanalista-arqueólogo sería, precisamente, poner las cosas en su lugar. El trabajo de “construcción” realizado por el psicoanalista consistiría en la construcción de una narrativa de las memorias reprimidas por el paciente la cual debe ser a la vez “creíble y completa” (Freud 1937, p. 3370). La labor terapéutica se basaría entonces en “liberar el fragmento de verdad histórica de sus distorsiones y sus relaciones con el presente y hacerlo remontar al momento del pasado al cual

pertenece (Freud 1937, p. 3372). La labor constructiva del psicoanálisis tendría por objeto encontrar una verdad en el “discurso del neurótico” y, a partir de ahí, despegar el pasado del presente permitiendo, por lo tanto, la comprensión del mismo; es ahí donde residiría la dimensión emancipatoria del psicoanálisis<sup>4</sup>.

### **El “Hombre de los Lobos”: Neurosis e Historia**

En la práctica psicoanalítica tal como la concebía Freud, existe un “tiempo de la neurosis” que puede o no coincidir con el del análisis. En el caso del “Hombre de los Lobos”, Freud analiza la neurosis infantil del paciente no cuando ésta realmente ocurría, sino quince años más tarde; es decir, analiza en el adulto la neurosis del niño que, a su vez, explica la del paciente adulto que fue la que lo puso en contacto con Freud para efectuar el tratamiento. En este caso paradigmático se ponen de manifiesto buena parte de los fundamentos teóricos del psicoanálisis. James Strachey caracterizó este caso como el “más elaborado y sin dudas el más importante de todos los casos clínicos de Freud” y el que, incidentalmente, permitió reforzar sus certezas sobre la importancia de la sexualidad infantil contra los cuestionamientos realizados por Alfred Adler y Carl G. Jung. Esta constatación lo llevó, paradójicamente, a revivir la llamada “teoría de la seducción” que supuestamente había abandonado en 1897. Volveré más abajo sobre este importante punto.

Sergei Pankejeff (el Hombre de los Lobos) era un joven ruso de familia adinerada, cuyo patrimonio se perdería completamente como resultado de la Gran Guerra y de la Revolución de 1917. Su acercamiento inicial a Freud se produjo en 1910 luego de haber pasado por distintas formas de terapias e internaciones, y su tratamiento duró hasta 1914, cuando Freud lo dio por terminado. Sin embargo, Freud tardó cuatro años más en publicar el caso.

Tres cuestiones merecen destacarse. En primer lugar, el tratamiento del caso es contemporáneo a la escritura y publicación de “Tótem y Tabú”, texto al que me referiré luego y con el cual se podría decir que el caso “interactúa”. En segundo lugar, como ya se dijo, la historia publicada por Freud no hace referencia a la neurosis que el paciente padecía en el momento de su tratamiento, sino a la que había padecido en su infancia. Por lo tanto el caso publicado tiene un objetivo que podríamos caracterizar como “historiográfico”. Por otro lado, la temporalidad fue introducida por el propio Freud como herramienta terapéutica. Viendo los escasos avances producidos en el tratamiento, Freud fijó una fecha fija e inamovible para su terminación<sup>5</sup>. Frente a esta certeza de un final anunciado, según el relato freudiano, el paciente comenzó a producir material de una riqueza tal que permitió la conclusión del tratamiento y la remoción de los síntomas en un tiempo breve. Finalmente, el caso cobró relevancia porque, a pesar de que Freud lo dio por terminado, Pankejeff, que vivió en Viena hasta fines de la década de 1970, continuó llevando una vida miserable y volvió a ser re-analizado en diversas ocasiones<sup>6</sup>.

No es este el lugar para describir los detalles del caso que son bien conocidos, sino que me concentraré en algunos puntos que considero relevantes para mi argumentación. En un primer nivel podría decirse que Freud opera aquí como una suerte de detective-historiador: a través de indicios del presente reconstruye el pasado. Sin embargo, el caso presenta múltiples niveles de temporalidad que chocan con la imaginación historiográfica. La historia clínica del Hombre de los Lobos gira alrededor de un sueño tenido cuando niño contado por el paciente adulto: el famoso sueño de los lobos blancos estáticos que, sentados en las ramas de un árbol, miran al niño-soñante a través de la ventana de su cuarto. Freud fecha este sueño (por medio de métodos que el historiador Carlo Ginzburg ha asociado con el “paradigma indiciario”) (Ginzburg 1989)

poco antes del cuarto cumpleaños del paciente. Sin embargo, Freud muestra que por medio de los mecanismos de condensación y desplazamiento descritos en “Interpretación de los sueños”, el sueño en cuestión remitía de manera distorsionada a un evento traumático ocurrido cuando el paciente tenía alrededor de un año y medio de edad: la observación de sus padres llevando a cabo un coito “more ferarum”. En otras palabras, un recuerdo contado en la adultez sobre un sueño ocurrido a los 4 años abrió la posibilidad al psicoanalista para construir una narrativa sobre eventos ocurridos en un pasado aun más remoto.

La temporalidad historiográfica se da en dos momentos: el del historiador y el de los hechos que se historizan. La temporalidad psicoanalítica, por lo contrario, se manifiesta en una multiplicidad de momentos: el del presente y el de los múltiples pasados que se transforman en otros tantos presentes a partir de los cuales las fuentes y los indicios se reinterpretan y reconfiguran. Podría decirse que, de alguna manera, las “fuentes” que utiliza el psicoanálisis tienen carácter “performativo” puesto que estarían en constante movimiento entre pasado y presente, constituyendo a ambos<sup>7</sup>. Sin embargo, como señala Joan Scott, no se trata de que para Freud el pasado esté siempre al acecho (*haunts*) del presente, sino que en la mirada psicoanalítica los tiempos del pasado y del presente se encuentran confundidos, a veces indistinguibles. El tiempo psicoanalítico sería una creación compleja, una dimensión construida de subjetividad, y no un dato cronológico (Scott 2012, p. 67)<sup>8</sup>.

La temporalidad psicoanalítica agrega una complejidad adicional dado que, si desde el punto de vista de la investigación, la reconstrucción histórica sigue una línea temporal que va desde el pasado hacia el presente, desde el punto de vista de las significaciones el camino es inverso. Freud plantea una suerte de causalidad invertida –*nachträglichkeit* en alemán, traducido como *après coup* en francés o *deferred action* en

inglés-, según la cual las experiencias más recientes permiten no solamente darle sentido sino además entidad traumática a eventos del pasado, fundamentalmente de índole sexual. Freud expresa esto claramente: “El niño recibe al año y medio una impresión a la que no puede reaccionar suficientemente; solo después, teniendo ya cuatro años, cuando tal impresión experimenta una reviviscencia, llega a comprenderla y a ser agitado por ella, y solo dos decenios después puede aprehender, con actividad mental consciente, lo que en aquella primera época sucedió en él” (Freud 1918, p. 1963, nota 1341).

La idea de que experiencias más recientes tienen la potencialidad de cambiar el estatuto ontológico de otras más remotas convirtiendo en hechos traumáticos eventos que en su momento no fueron vividos como tales, aparece muy temprano en Freud. En su “Proyecto para una psicología científica” de 1895 sostiene que un recuerdo puede despertar una carga afectiva que no había generado la experiencia recordada. Concluye diciendo: “Invariablemente encontramos que una memoria reprimida sólo puede transformarse en traumática por *acción diferida*” (Freud 1895, p. 356)<sup>9</sup>.

Volviendo al “Hombre de los Lobos”, ¿Cuál sería entonces la naturaleza de ese hecho histórico de la vida del Hombre de los Lobos que Freud intentaba reconstruir? Se trataba, ya se dijo, de la escena primaria: la experiencia de un niño de un año y medio que habría visto a sus padres teniendo una relación sexual. El estatuto ontológico de este hecho histórico, sin embargo, es también complejo. Es sabido que en los orígenes de sus investigaciones Freud había sostenido lo que se dio a llamar “teoría de la seducción”, es decir, la idea de que las neurosis eran producto de experiencias traumáticas realmente vividas y que las mismas eran de índole sexual y estaban vinculadas a seducciones llevadas a cabo por adultos (generalmente los padres) durante la infancia de los pacientes. Esta teoría fue supuestamente abandonada por Freud

en 1897, según lo expresa en una conocida y muchas veces citada carta a su entonces amigo Wilhelm Fliess del 21 de setiembre de ese año. Este abandono de la “teoría de la seducción”, según el relato canónico, constituyó la condición de posibilidad para el nacimiento del psicoanálisis tal como lo conocemos, para el cual las fantasías adquieren un estatuto de realidad puesto que lo que produce el trauma puede no ser (y de hecho, casi nunca lo sería) un *hecho real* sino una *fantasía* vivida como tal. Por lo tanto, en la teoría psicoanalítica el hecho histórico (seducción) habría perdido validez explicativa frente a una construcción mental: una “realidad psíquica” que estaría asociada a una “verdad psíquica”. Es decir, mientras que para el historiador la “verdad” estaría asociada a lo realmente ocurrido, para el psicoanalista lo estaría a un universo construido a partir de la “realidad psíquica” del paciente. En tiempos más recientes Freud fue duramente criticado por la supuesta “cobardía” que lo había llevado a este cambio de punto de vista (Masson 1992)<sup>10</sup>.

Sin embargo -y esto puede verse con claridad en los casos clínicos y en particular en el que nos ocupa ahora-, el supuesto abandono de la teoría traumática de la seducción nunca fue total. Según determina Freud, el Hombre de los Lobos fue efectivamente seducido por su hermana mayor (quien posteriormente se suicidaría) y sufrió amenazas de castración por parte de sus niñeras. Además, luego de insistir en la “verdad histórica” de la escena primaria observada por el niño, y de discutir la posibilidad de que se hubiera tratado de una construcción posterior a partir de otros hechos, tales como la observación de la copulación entre dos perros u otros animales, Freud no llega a ninguna conclusión definitiva aunque se inclina por la primera, es decir, por asignarle estatuto de verdad histórica.

¿Por qué volvió Freud a revivir la teoría traumática veinte años después de haberla supuestamente abandonado -si es que realmente la había abandonado del todo?<sup>11</sup>. La respuesta la

da el propio Freud y nos introduce en dos temas que son cruciales para comprender la historicidad del psicoanálisis: por un lado, la importancia central de la tradición darwiniana-lamarckiana en su pensamiento y, por el otro, las divisiones sectarias y las disidencias dentro del movimiento psicoanalítico. Me ocuparé fundamentalmente del primero de estos factores<sup>12</sup>.

Es sabido que Freud pertenece a lo que podríamos caracterizar como el “momento evolucionista”. La influencia del pensamiento de Darwin en la generación intelectual a la que pertenecía Freud, es decir, aquella formada en Europa durante las últimas décadas del siglo XIX, ha sido muy estudiada, así como también la rehabilitación “por la puerta de atrás” que el darwinismo hizo de otras corrientes evolucionistas previas tales como el lamarckismo que, a diferencia de aquél, propone que la evolución se produce por medio de la herencia de los caracteres adquiridos por adaptación al medio y no por selección natural<sup>13</sup>. Freud (y muchos otros) extendieron este marco de ideas a los fenómenos culturales. La interpretación cultural del lamarckismo fue explícitamente expuesta por Freud en una carta a Karl Abraham del 11 de noviembre de 1917 y fue, además, el origen de un proyecto en colaboración con Sándor Ferenczi en el que Freud proponía “poner a Lamarck enteramente en nuestro terreno y mostrar que la ‘necesidad’ que, según él, crea y transforma órganos, no es otra cosa que el poder de las ideas inconscientes sobre nuestro propio cuerpo”. La importancia desde el punto de vista epistemológico de este proyecto era evidente para Freud: “De hecho, esto proveería una explicación psicoanalítica de la adaptación: coronaría al psicoanálisis”<sup>14</sup>.

Asociada al “momento evolucionista” surgió la hipótesis propuesta originalmente por el también darwinista/lamarckiano Ernst Haeckel, y luego retomada por muchos otros, de que la ontogénesis recapitula la filogénesis, es decir que cada individuo de la especie recapitula en su

evolución la de toda la especie<sup>15</sup>. Este núcleo de ideas formaba parte del “sentido común científico” de la época, aunque Freud lo sostuvo hasta el final de sus días, cuando el descubrimiento de las leyes de la genética había ya vuelto obsoleta esta forma de pensamiento<sup>16</sup>. Esta pervivencia se ve con claridad en su último libro sobre Moisés y el surgimiento del monoteísmo.

La fobia que el Hombre de los Lobos sentía por los animales cuando niño sería un desplazamiento de su odio-temor al padre castrador de manera análoga a la representada por el tótem en las culturas primitivas, de acuerdo con las hipótesis presentadas en “Tótem y Tabú”. Pero ocurre que el Hombre de los Lobos había sido amenazado de castración no por su padre sino por mujeres (niñeras y gobernantas); y si esto es así, ¿de dónde surgía el miedo-odio al padre? La respuesta de Freud es clara, de la filogénesis de la especie humana: En la horda primitiva hipotetizada por Darwin y retomada por Freud en “Tótem y Tabú” era el padre quien causaba pánico y odio a los hijos con sus amenazas de castración. Por lo tanto, la herencia triunfa sobre la experiencia accidental: “Vemos, pues, en la historia primordial de la neurosis que el niño recurre a esta vivencia filogenética cuando su propia vivencia personal no resulta suficiente. Llena las lagunas de la verdad individual con la verdad prehistórica, y sustituye su propia experiencia por la de sus antepasados” (Freud 1918, p. 1995). Sin embargo, Freud en este punto también muestra cierta ambigüedad. Se recurre a la filogénesis pero sólo, nos dice inmediatamente después, cuando las explicaciones ontogenéticas hayan sido agotadas. Este énfasis, como reconoce el propio autor de “Interpretación de los sueños”, se debía a la necesidad de enfrentar la disidencia de Jung quien, desconociendo la variable sexual en el origen de las neurosis, sobreenfatizaba la dimensión filogenética. Freud volverá sobre este tema desde una perspectiva diferente en su último libro publicado: “Moisés y la religión

monoteísta” (Freud 1939), texto al que caracterizaría como una “ficción histórica”. En este texto, que extiende el concepto de “latencia” a fenómenos históricos, Freud expresa su adscripción de una manera acrítica a la matriz darwinista/lamarckiana: “Pero nuestro planteamiento es dificultado por la posición actual de la ciencia biológica, que nada quiere saber de una herencia de cualidades adquiridas. No obstante, confesamos con toda modestia que, a pesar de tal objeción, nos resulta imposible prescindir de este factor de la evolución biológica” (Freud 1939, p. 3301). Como señala Derek Freeman, mientras que cuando Freud escribía “Tótem y Tabú” la teoría de los cromosomas no estaba totalmente comprobada, para cuando encaró “Moisés”, la situación era muy otra, tornando el esquema de Lamarck totalmente obsoleto, como el propio Jones dice haberle señalado a Freud (Freeman 1970, p. 64); (Jones 1953, Vol. III, p. 313); (Kitcher 1995, p. 174-182).

El caso del Hombre de los Lobos presenta pues una forma de historicidad propiamente psicoanalítica que se diferencia de la historicidad historiográfica de la misma manera que, en términos más generales, la lógica psicoanalítica se diferencia de la lógica historiográfica. Es significativo que un historiador, Carlo Ginzburg, haya criticado a Freud precisamente por no comportarse como historiador al no tener en cuenta el posible (probable) trasfondo cultural del sueño del Hombre de los Lobos y no prestar debida atención a los intermediarios entre los mitos populares asociados al sueño (Ginzburg 1989b). El único intermediario entre individuo y cultura que reconoce Freud desde su lamarckismo es, precisamente, la herencia filogenética, lo cual resulta inaceptable para el historiador<sup>17</sup>.

### **“Tótem y Tabú”. El origen de la cultura según Freud**

Como se dijo antes, el caso del Hombre de los Lobos entra en interlocución con otro

texto de Freud, aquél que inaugura lo que podríamos caracterizar como su preocupación teórica en gran escala por los fenómenos sociales y culturales. Las hipótesis expuestas en este texto fueron criticadas por antropólogos de la talla de Bronislaw Malinowski, críticas a las que me referiré brevemente más abajo. En sus textos “sociales” o “culturales” (tales como “Tótem y Tabú”, o “Psicología de masas y análisis del yo”), Freud establece un diálogo crítico con la psicología colectiva de su tiempo, tanto con la *Volkerpsychologie* de Wilhelm Wundt como con la *Psychologie des foules* de Gustave Le Bon y, en general, interpela a las ciencias sociales -“Tótem y tabú” incluye un diálogo crítico explícito con algunas ideas de Émile Durkheim (Assoun 1993, p. 51). Si en el caso del Hombre de los Lobos, Freud dejaba claro su desinterés (e imposibilidad) de discutir con quienes no aceptaran las premisas del psicoanálisis<sup>18</sup>, en “Tótem y Tabú” se muestra mucho más interesado en llegar a un público ampliado. El diálogo que Freud intenta establecer entre psicoanálisis y ciencias sociales, sin embargo, no es completamente simétrico como veremos en un instante. ¿Cuál es el método usado por Freud para llevar a cabo la ambiciosa tarea que se propone? ¿Cómo entra a jugar su visión de la temporalidad histórica?

Un primer indicio aparece en el subtítulo mismo del libro: “Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker” (“Acerca de algunas similitudes entre la vida mental del salvaje y del neurótico”), es decir, que desde el título mismo se habla de similitudes y por lo tanto de la posibilidad de trazar analogías. La cuestión de la analogía nos lleva a un punto fundamental de las teorías sociales e históricas de Freud, que nos remite al núcleo mismo de la comprensión psicoanalítica del desarrollo social y cultural. Es el uso de las analogías el que permite a Freud deslizarse desde el neurótico al salvaje y viceversa, y el que lo autoriza, además, a pasar de la psicología individual a la colectiva. Ahora bien, ¿es la experiencia clínica la que permite

echar luz sobre la (pre)historia? ¿O, más bien a la inversa, es desde los elementos aportados por las ciencias sociales desde donde los fenómenos individuales se tornan inteligibles? Freud parte de una analogía fundamental: la que existe entre el pensamiento “salvaje” tal como lo conceptualiza la antropología clásica, por un lado, y la psicología del neurótico y, por extensión, la del niño, por el otro (Freud 1913, p. 1747). Pero Freud no se contenta con señalar esta similitud. En su proyecto está implícita la voluntad de que esta analogía tenga un estatuto epistemológico más denso. ¿Dónde se originaría esta densidad?<sup>19</sup>

Una primera respuesta a esta cuestión aparece vinculada a la mirada del “otro”. Al respecto escribe Freud: “Por último, no es fácil ‘infundirse’ en la mentalidad del primitivo. Nuestro concepto del mismo es siempre tan erróneo como el que nos formamos de la vida infantil, pues nos inclinamos a interpretar sus actos y sentimientos conforme a nuestras propias constelaciones psíquicas” (Freud 1913, p. 1812, nota 1186). Sin embargo, el análisis de los “primitivos” ofrece dificultades adicionales. En los análisis que Freud realiza sobre la “vida mental de los salvajes” se introduce una “doble mediación”, lo que implica una indudable ventaja del método clínico –que no requiere de ella-, respecto del antropológico. En efecto, las largas descripciones que Freud realiza sobre las costumbres de los aborígenes australianos (en particular en lo que respecta aquello vinculado con su preocupación inicial: los vínculos entre totemismo y exogamia) se basan en los trabajos del antropólogo británico James Frazer, quien, como es sabido, fundamentaba sus interpretaciones en relatos de viajeros o de otros estudiosos, puesto que no había tenido contacto con las culturas “primitivas” que estudiaba en un momento cuando la noción de “trabajo de campo” no estaba aun establecida en la antropología. Por lo tanto, el contacto de Freud con los fenómenos “salvajes” estaba sometido a una doble mediación puesto que se sostenían en lo que Frazer interpretaba sobre lo que otros

habían observado. Esta doble mediación no existía en la práctica psicoanalítica que operaba, por lo tanto, sobre bases epistemológicas más firmes<sup>20</sup>. La “mediación” en el psicoanálisis se origina en los mecanismos de represión del inconsciente que, sin embargo, son descifrables – al menos parcialmente- por medio de la arqueología psicoanalítica. En cualquier caso, la recomendación de Freud es semejante a la de cualquier buen antropólogo moderno: escuchar el discurso del otro y tener confianza en las categorías nativas: “...como antes en el totemismo, nos aconseja el psicoanálisis que creamos a los fieles que nos hablan de Dios como de un padre celestial, lo mismo que en épocas remotas hablaron del tótem como de su antepasado” (Freud 1913, p. 1841). Escuchar al neurótico es, por lo tanto, una tarea análoga a la de escuchar al primitivo, pero no es el primitivo el que hecha luz sobre el neurótico sino que, a la inversa, es la experiencia clínica la que permite “corregir” las conclusiones de la sociología, la *Volkerpsychologie* y la antropología (Freud 1913, p. 1756). Es, por lo tanto, la neurosis la que abre las puertas para comprender el desarrollo general de la cultura. La evidencia clínica proporcionada por una paciente permite a Freud comprender mejor ciertos rituales de un jefe maorí, y no a la inversa (Freud 1913, p. 1764-5). La secuencia, sin embargo, no es tan simple, y en el texto freudiano se establece una relación dialéctica y mutuamente constitutiva entre psicoanálisis e historia. Si bien es cierto, como reconoce Freud, que la hipótesis “histórica” sobre los tabúes, es decir aquella según la cual éstos se originarían en una prohibición primaria impuesta por una autoridad externa, no puede ser demostrada “históricamente” (Freud 1913, p. 1769) -y por lo tanto se debe llegar a su comprobación por medio del análisis de actos obsesivos de los neuróticos-, lo cierto es que es en la prehistoria donde se originarían los elementos que, transmitidos filogenéticamente y trabajados por factores ontogenéticos, permiten comprender las neurosis.

En realidad, vemos también en este texto de Freud un complejo ir y venir entre dos temporalidades: una genética, que va de pasado a presente en forma más o menos lineal y que va del primitivo al neurótico; mientras que otra temporalidad (al igual que en el caso del “Hombre de los Lobos”), la que tiene que ver con el método de investigación, nos lleva del presente al pasado, es decir, del neurótico al primitivo. El desarrollo de la cultura, sin embargo, seguiría una línea progresiva de evolución que Freud retoma del pensamiento positivista comteano combinado con el evolucionismo darwiniano y aportes de Frazer. En efecto, la humanidad habría pasado, en visión de Freud, por tres etapas, cada una de las cuales superó a las anteriores: la animística, la religiosa y la científica las cuales, a su vez, serían “recapituladas” en el desarrollo infantil (Freud 1913, 1804). Sin embargo, tampoco aquí la evolución es totalmente lineal puesto que, como señala Freud, el avance de la civilización es correlativo a la creciente represión de los instintos que es su “precio”; es decir, las etapas superiores de la evolución cultural se corresponden con mayores niveles de represión. Freud volverá sobre este punto de manera más extensa en “Malestar en la cultura” (1930), texto en el que presenta una visión sobre el origen y desarrollo de la civilización aun más teñida de evolucionismo darwiniano.

Si los tres primeros ensayos de “Tótem y Tabú” se basan en esta relación dialéctica entre psicoanálisis, historia y ciencias sociales, sería en el cuarto ensayo, titulado “El retorno del totemismo en la niñez”, donde Freud plantea sus hipótesis más atrevidas sobre el origen de la civilización y las religiones. Los argumentos son conocidos y no los repetiré aquí más que someramente. Basándose en una combinación de hipótesis darwinianas a las que complementa con otras de James Atkinson sobre la vida de los hombres primitivos en “hordas”, Freud postula la existencia en tiempos remotos de un padre todopoderoso que habría monopolizado los

vínculos sexuales con las hembras del grupo excluyendo a los hijos del acceso a las mismas por medio de amenazas de castración, castraciones efectivas o muerte<sup>21</sup>. En algún momento los hijos excluidos se unen, matan al padre y lo fagocitan en lo que sería el origen de los rituales totémicos. Para elaborar esta hipótesis, Freud recurre a los análisis de William Robertson Smith sobre los sacrificios y comidas rituales entre los pueblos primitivos y su importancia en las religiones totémicas. Luego del crimen primario surgen -producto del remordimiento sentido por los hijos como consecuencia del asesinato del padre quien, a su vez, es glorificado “post-mortem” (o “post-cibum”)- los dos tabúes básicos del totemismo: no matar al animal tótem (que habría devenido en una representación del padre muerto), y no mantener relaciones sexuales con mujeres pertenecientes al mismo tótem. Estos tabúes son, huelga decirlo, idénticos a los deseos reprimidos del complejo de Edipo. Este crimen repetido infinidad de veces y sus consecuencias inmediatas marcarían el pasaje de la naturaleza a la cultura, el posterior origen de las religiones y del orden familiar patriarcal.

En lo que sigue señalaré algunos puntos importantes sobre este texto a riesgo de repetirme a mí mismo. En primer lugar, ya se dijo, Freud le otorga un espacio particular a la historia. Cualquier explicación satisfactoria sobre los vínculos entre totemismo y la prohibición del incesto debe ser a la vez histórico-antropológica y psicológica, dice Freud (Freud 1913, p. 1810). Sin embargo, sostiene Freud, mientras que la explicación histórica no puede derivar de una observación directa y, por lo tanto, debe fundarse en hipótesis, la psicológica se originaría en la observación clínica directa.

En segundo lugar, hay un retorno, vía transmisión filogenética, a la hipótesis traumática o “histórica” del origen de la civilización la cual, como vimos en el caso del Hombre de los Lobos, tendría efectos sobre los individuos de la especie. Si en el nivel de la psicología individual Freud

había renunciado explícitamente a la teoría “histórica” –es decir, traumática- de la neurosis (aunque ya vimos que esta renuncia nunca llegaría a ser total), en la explicación que formula sobre la génesis de la civilización, se postula que el crimen primario –es decir, el hecho histórico-efectivamente ocurrió. Es decir, mientras que para explicar el desarrollo psicológico individual el hecho histórico perdía relevancia y se diluía, al menos parcialmente, en una realidad psíquica, la psicología social se funda precisamente en un hecho histórico repetido infinitamente: el crimen y la antropofagia subsecuente que son reprimidos en la memoria y retornan luego como síntoma: el retorno de lo reprimido generalizado filogenéticamente. “...Im Anfang war die Tat” (“en el principio era el hecho o la acción”)<sup>22</sup>, según la cita goethiana con la que concluye “Tótem y Tabú” (Freud 1913, p. 1850).

El crimen originario adquiriría una dimensión histórica en el sentido más convencional del término en el texto sobre Moisés (Freud 1939), donde el homicidio fue cometido contra un hombre concreto: Moisés, lo que dio origen a una religión particular: el judaísmo, ubicados ambos en el tiempo y espacio históricos y por lo tanto requiriendo de Freud un trabajo con fuentes y un manejo de la evidencia histórica concreta diferentes a los que había llevado a cabo en “Tótem y Tabú”. Sin embargo, desde el punto de vista conceptual, la muerte de Moisés puede ser interpretada en términos de una generalizada “compulsión a repetir” y el surgimiento del monoteísmo judío en términos de un también generalizado “retorno de lo reprimido”. Por lo tanto la “singularidad histórica” de estos eventos históricos también se vería debilitada.

En tercer lugar, se podría decir también que si “en el principio fue el hecho (o la acción)”, junto con el hecho estuvo Edipo, que deja de ser un mito griego para transformarse en una suerte de escenario darwiniano (Freud 1913, p. 1832). Es que, como ya se señaló, las dos principales prohibiciones del totemismo: no matar al tótem y

no tener relaciones sexuales con las mujeres pertenecientes al mismo tótem, coinciden con los deseos primarios de los niños cuya represión insuficiente luego sería una de las causas del origen de las neurosis. En realidad es a partir de la observación clínica de niños con fobias a ciertos animales --que Freud caracteriza como un desplazamiento de los sentimientos ambiguos hacia sus padres- que el creador del psicoanálisis elabora su hipótesis sobre el origen del totemismo (Freud 1913, p. 1829 y ss.). Si en los niños neuróticos el animal es un desplazamiento del padre y el niño se comporta respecto del animal de manera análoga a aquella en la cual los pueblos primitivos se comportan respecto del tótem, entonces, concluye Freud, el padre también debería estar detrás del tótem (Freud 1913, p. 1831). *Cherchez le père.*

El problema mayor con la explicación freudiana consiste en que, a pesar de haberse re-introducido el evento histórico como el punto de origen, lo cierto es que la teoría sobre el origen de la civilización es, en el fondo, profundamente a-histórica. Como señala Bronislaw Malinowski en una fascinante polémica que mantuvo con Ernest Jones, los hechos son presentados por Freud como si hubieran ocurrido de manera inmediata, sin temporalidad ni proceso. Podría decirse que el “estado de naturaleza” correspondiente a la horda primitiva es un estado anterior al tiempo histórico y a cualquier forma de organización social. Freud presenta el pasaje de la naturaleza a la cultura como un hecho discreto, como un mito de origen, y no como un proceso (Malinowski 2003).

Surge, sin embargo, un problema adicional señalado también por Malinowski: ¿A través de qué mecanismo concreto se transmite de generación en generación el sentimiento de culpa originado en el crimen primario?<sup>23</sup> Es decir, ¿cuál es el instrumento de la transmisión filogenética de las pautas culturales? Freud acude a la hipótesis --rechazada por la antropología moderna- de la existencia de una “mente colectiva” que funcionaría como correa de

transmisión filogenética (Freud 1913, p. 1848). Esta “mente colectiva” contendría elementos que luego serían reinterpretados por el inconsciente individual a lo largo de las generaciones:

El psicoanálisis nos ha enseñado, en efecto, que el hombre posee en su actividad espiritual inconsciente un aparato que le permite interpretar las reacciones de los demás; esto es, rectificar y corregir las deformaciones que sus semejantes imprimen a la expresión de sus impulsos afectivos. Merced a esta comprensión inconsciente de todas las costumbres, ceremonias y prescripciones que la actitud primitiva con respecto al padre hubo de dejar tras de sí, es quizá como las generaciones ulteriores han conseguido asimilarse la herencia afectiva de las que precedieron (Freud 1913, p. 1849).

Por otro lado, señala también Malinowski, hay una contradicción en el pensamiento freudiano. Según el psicoanalista, la aparición del complejo de Edipo, y antes que eso el mismo crimen originario y la comida del cadáver del padre constituirían, como se dijo, una cadena de eventos que estarían en el origen de la cultura. Pero, observa Malinowski, esta cadena de eventos requiere de una serie de supuestos que implican la existencia de algún tipo de organización social, es decir, de un sistema cultural previo. Por lo tanto “el hecho” mal pudo representar el pasaje de la naturaleza a la cultura porque la presuponía (Malinowski 2003, loc. 1677). El dilema planteado por Malinowski es claro: “... [o bien] la materia prima de la cultura existía ya --en cuyo caso el gran evento no podría haber creado cultura tal como lo suponía Freud-, o la cultura en los tiempos del hecho aún no existía --en cuyo caso

los hijos no podrían haber instituido sacramentos, establecido leyes ni transmitido costumbres” (Malinowski 2003, loc. 1698).

Malinowski también critica otro aspecto de la teoría freudiana que caracteriza como a-histórica: la supuesta universalidad de ciertas categorías tales como la cuestión edípica que sólo serían aplicables a ciertas formaciones sociales específicas. Según el antropólogo, Freud “ha equipado [a la horda primitiva] con todos los sesgos, desajustes y malos temperamentos de una familia europea de clase media, y luego las dejó libres en la jungla prehistórica para que se desmanden, lo cual constituye una hipótesis atractiva pero fantástica” (Malinowski 2003, loc. 1793-4).

\*\*\*

Los vínculos entre psicoanálisis e historia son complejos, como vimos, y obligan a ambas disciplinas a cuestionarse algunos de sus supuestos metodológicos. No me referiré acá a los intentos (fallidos a mi juicio) de hacer un uso instrumental del psicoanálisis en la historia dando origen a una “psicohistoria” de moda en algunos ámbitos académicos, particularmente durante la década de 1970<sup>24</sup>. Tampoco creo que sean particularmente provechosos los intentos de Peter Gay de conceptualizar al psicoanálisis como una de las posibles “disciplinas auxiliares” de la historia (Gay 1985), ni tampoco algunas extrapolaciones realizadas por la escuela de los *Annales* durante los años 60 y 70, caracterizadas por François Dosse como “usos salvajes del psicoanálisis”. Como señala este autor, la colaboración entre las dos formas de saber basada en que ambas aspiran a recuperar el pasado a partir de la mediación de sus huellas, solo puede realizarse a condición de evitar la utilización acrítica por parte de cada disciplina de conceptos y métodos de la otra (Dosse 2002).

Dominick LaCapra, por otro lado, ha enfatizado la forma en que la incorporación de conceptos psicoanalíticos tales como el de

transferencia o la idea de “atención flotante” permitirían al historiador clarificar algunos aspectos cruciales de su relación con su objeto de estudio y con la misma noción de “objetividad histórica” (LaCapra 1987, pp. 228-9). Además, desde la perspectiva del historiador como desde la de todo científico social, la idea misma de la existencia de un inconsciente con proyecciones sociales, así como la noción de latencia aplicada a cuestiones colectivas, y aun la distinción realizada por Freud entre “verdades históricas” y “verdades materiales”, obligan a repensar categorías y a desnaturalizar procesos respetando, al mismo tiempo, la especificidad de cada forma de saber<sup>25</sup>.

La mirada psicoanalítica ha contribuido también a un replanteamiento del estatuto de las fuentes historiográficas. Freud insistía a partir de 1897 que el factor decisivo para explicar (y cambiar) las condiciones actuales de los pacientes era la manera en que los deseos sexuales inconscientes habían “transformado” la experiencia externa en estructuras internas de significación, reconociendo de esta forma que las fantasías y los sueños podían ser “leídos” como signo de las intenciones inconscientes que los producían y no ya como “reflejos distorsionados” de los eventos “reales”, es decir externos, a los cuales supuestamente se referían (Toews 1991, pp. 504-545). Por lo tanto las fantasías y los sueños en tanto “discursos” adquirieron un nuevo estatuto tanto ontológico como epistemológico pasando de ser “fuente” en el sentido historiográfico a ser a la vez fuente y objeto de la investigación analítica.

La historiografía reciente también ha reelaborado su concepción tradicional de “fuente” transformando a la memoria, a las fantasías colectivas y a los discursos en fuentes y objetos de investigación de una manera que, al menos parcialmente, puede ser considerada como tributaria de las conceptualizaciones freudianas. Como señala Joan Scott, el psicoanálisis ofrece una manera de pensar a las fantasías como operaciones psíquicas universales

que, aunque ocurridas en el pasado (como es el caso cuando constituyen objetos de estudio historiográficos), pueden ser entendidos desde el presente (Scott 2012, p. 82). Particularmente, los estudios sobre la memoria y los traumas sociales, tan de moda últimamente, difícilmente podrían haber llegado a los niveles de sofisticación teórica actuales sin los aportes del psicoanálisis. Podría decirse que la preocupación por la memoria ha vuelto más porosos los límites entre historiografía y psicoanálisis. Si tomamos en serio la célebre idea de Ernest Renan según la cual las naciones se construyen a partir de memorias y olvidos selectivos, el historiador difícilmente pueda dejar de preguntarse por los mecanismos sociales de represión de la memoria (social) que hacen posible la construcción de una identidad colectiva, en este caso nacional. En este sentido, Paul Ricoeur sostiene que se puede hablar de un análisis directo (más allá de la analogía con las situaciones individuales) de traumatismos colectivos y heridas de memoria colectiva: “La noción de objeto perdido encuentra una aplicación directa en la “pérdidas” que afectan también al poder, al territorio, a las poblaciones que constituyen la sustancia de un Estado... A este respecto, se puede decir que las conductas de duelo constituyen un ejemplo privilegiado de relaciones cruzadas entre la expresión privada y la expresión pública” (Ricoeur 2004, pp. 107-8). ¿Es acaso, se pregunta Ricoeur, el “exceso de memoria” de algunos pueblos el equivalente de la “compulsión a repetir” a nivel social?

La productividad que tiene para la historiografía una convergencia con el psicoanálisis, no considerando a éste como “disciplina auxiliar”, sino aprovechando las tensiones que el mismo genera dentro de la lógica historiográfica, y tomando de manera crítica algunas de sus categorías conceptuales para re-interpretar fuentes y hechos del pasado, se pone de manifiesto en trabajos tales como los llevados a cabo por Lynn Hunt sobre la historia cultural de la Revolución Francesa. En The Family Romance of the French Revolution (Hunt

1992), una lectura abierta y crítica de “Tótem y tabú” le permite a la autora re-conceptualizar hechos tales como las ejecuciones de Luis XVI y María Antonieta y el imaginario social generado alrededor de a ambos acontecimientos.

Por otro lado, la historia de las ideas (o más aun la “historia intelectual”) podría beneficiarse de la utilización de conceptos de origen psicoanalítico tales como “represión” o la idea misma de “retorno de lo reprimido” como lo hace de manera no explícita -pero sin embargo evidente- Albert Hirschman en su clásico análisis del origen y desarrollo de las ideas vinculadas al capitalismo. Luego de lo que podría caracterizarse como un “período de latencia”, el capitalismo moderno es criticado desde el punto de vista filosófico, precisamente por los mismos motivos que sirvieron para legitimarlo en sus orígenes, es decir, la preeminencia de los intereses sobre las pasiones. Aunque Hirschman menciona a Freud, prefiere basar sus conclusiones en el célebre aforismo de George Santayana que fácilmente podría, sin embargo, leerse en clave freudiana: “aquellos que no guardan el pasado en la memoria están condenados a repetirlo”<sup>26</sup>, es decir, aquellos que no realizan el “trabajo de la rememoración” caen en la compulsión a repetir.

La noción de que un hecho histórico puede ser resignificado por la memoria adquiriendo un estatuto que no tuvo en el momento en que ocurrió, es decir, la resignificación a posteriori freudiana, abre una serie de problemas que la historiografía no puede ignorar. ¿Qué otra cosa son las historias nacionales sino la(s) resignificación(es) del pasado a partir de lecturas hechas a la luz de hechos y procesos presentes? Eventos olvidados (¿reprimidos?) por la historiografía oficial de pronto pueden ser “recordados” y – resignificados- servir para legitimar desde movimientos nacionales hasta guerras internacionales, como se vio hace no tanto en los Balcanes. Movimientos rebeldes que en su momento tuvieron una repercusión relativa se transforman en “guerras de liberación nacional”.

Los “olvidos selectivos” de Renan pueden aflorar a la luz de diversas maneras y con diversos sentidos a partir de las necesidades genealógicas de eventos futuros. Ahora bien, ¿qué le aportaría la disciplina histórica al psicoanálisis?

Como vimos en varias partes de este trabajo, Freud ha recibido en diversas oportunidades “críticas expertas” desde las ciencias sociales. Se ha sostenido, por ejemplo, que a pesar de la importancia de los aportes de la teoría psicoanalítica de la religión al poner de manifiesto la dimensión psico-histórica del surgimiento del monoteísmo, el papel central del olvido y de la memoria, de la latencia y la represión; para llegar a estos conceptos no sería necesario, tal como lo hace Freud, bucear en las profundidades del alma (inconsciente) colectiva. Los métodos propios de las ciencias sociales hubieran bastado: “Aquello que se difunde en pleno día, para volver a la metáfora arqueológica de Freud, contiene informaciones bastante similares a aquello que Freud creía haber llevado a la luz con la ayuda de sus ...picos y palas” (Assmann 1999, pp. 1025-1026)<sup>27</sup>. Aunque sin duda las ciencias sociales se han enriquecidos con las categorías analíticas del psicoanálisis, los antropólogos han criticado a Freud por no pensar como antropólogo, los historiadores por no pensar como historiador, y los sociólogos por no pensar como sociólogo. Aunque estas críticas pueden ser muy válidas para cuestionar aspectos puntuales -que pueden ser muy importantes e incluso constitutivos- del psicoanálisis, y aunque en general estas críticas son muchas veces desdeñadas por la comunidad psicoanalítica desde donde se las atribuye a las “resistencias” que el psicoanálisis despertaría, el hecho es que Freud no era -ni pretendía ser, *stricto-sensu*- antropólogo, historiador, o sociólogo. Desde la historia como disciplina consolidada se podrían multiplicar los cuestionamientos a la narrativa histórica freudiana, pero no es este el punto con el que me interesa concluir esta presentación.

El cortocircuito entre psicoanálisis e historia que me gustaría enfatizar aquí es otro y

tiene que ver con la dificultad (¿imposibilidad?) del psicoanálisis para historizarse a sí mismo. Desde Freud mismo pasando por sus discípulos inmediatos y luego otros que lo eran menos, se fue fundando un mito sobre el sistema freudiano que se basó en la idea de que el mismo se asentaba sobre una suerte de genealogía vacía. Según la visión canónica, el psicoanálisis no reconoce antecedentes porque se trataría del “descubrimiento” de un genio solitario (Freud) *t r a b a j a n d o e n u n “ e s p l é n d i d o a i s l a m i e n t o ”*. Enfatizo que desde esta perspectiva el inconsciente y en general las categorías psicoanalíticas fueron “descubiertas” y no “construidas” puesto que según esta visión el psicoanálisis y sus conceptualizaciones analíticas son realidades en el sentido más banal del término, y no construcciones. Freud reconoce tres posibles fuentes de inspiración para su teoría del origen sexual de las neurosis: Jean-Marie Charcot, Joseph Breuer y Rudolf Chrobak. Sin embargo, estos tres eminentes médicos, en el mejor de los casos, le comunicaron un conocimiento fragmentario que de hecho ellos mismos no poseían (Freud 1914, p. 1898). Freud no reconoce, por lo tanto, padres intelectuales, aunque investigaciones recientes develaron que los había y en gran cantidad.

El origen de esta “mitología psicoanalítica” obedeció a una compleja combinación de factores. Freud tenía que validar su sistema desde una posición de relativa marginalidad social y académica, mientras se sentía forzado a crear un espacio de legitimidad incontestable para sí mismo frente a lo que veía como la amenaza de los “herejes” surgidos en el seno mismos del propio movimiento psicoanalítico. Lo cierto es que este mito ha sido cuestionado desde la década de 1960 por autores tales como Henri Ellenberger, Frank Sulloway y muchísimos otros, trabajando por lo general desde *fuera del campo psicoanalítico*<sup>28</sup>. Dentro de la comunidad psicoanalítica, sin embargo, el mito ha sobrevivido los embates de la historia profesional de la que simplemente ha ignorado

sus hallazgos. Sólo muy recientemente trabajos producidos por psicoanalistas han cuestionado el mito fundador desde perspectivas semejantes a las de los autores citados y, sin embargo, estos trabajos -algunos de los cuales son sin duda muy valiosos y basados en importantes investigaciones de fuentes-, tampoco se reconocen como parte de una genealogía historiográfica<sup>29</sup>. Repitiendo el gesto de Freud, buena parte de historiadores-psicoanalistas proclaman sus ideas como fundacionales. Resistiré a la tentación de “psicoanalizar” esta negación de la filiación (intelectual en este caso), pero lo cierto es que el psicoanálisis ha generado una imagen de sí mismo como de una disciplina ubicada (parafraseando a Pierre Bourdieu) “fuera del juego”, es decir que se percibe como un sistema que no participaría de las propiedades comunes a todos los “campos” de interacción social<sup>30</sup>. Si algo puede aportar la historia al psicoanálisis es precisamente reintroducirlo en el “juego” de las relaciones sociales y culturales; es decir, retornarlo a la contingencia de las cosas, desnaturalizándolo (Plotkin 2013). Pero para ello,

sería necesario en primer lugar “exotizarlo”, es decir analizar sus categorías con el mismo criterio con que un antropólogo se acerca a las formas de pensamiento de sus “nativos”. Como señala Yosef Yerushalmi -un autor cuyas simpatías con el psicoanálisis son claras- refiriéndose al “Moisés” de Freud: “Comenzar a realizar una evaluación adecuada de “Moisés y la religión monoteísta” requiere no solo una suspensión del escepticismo psicoanalítico, sino la habilidad de entrar provisionalmente, pero con empatía, en estructuras de pensamiento y modos de discurso tan ajenos como los encontrados por un antropólogo que estudia las tribus Bororo o Nambikwara del Brasil desconocido o, si se prefiere, penetrar como Alicia... en mundos ‘cada vez más curiosos’” (Yerushalmi 1991, p. 4). Esto abriría las puertas para un diálogo más fructífero entre psicoanálisis y ciencias sociales (y ciencias en general), obligándolo a salir de su autorreferencialidad que es casi constitutiva a su propia historia e identidad como fenómeno cultural.

#### NOTAS AL PIE

<sup>1</sup> Agradezco los comentarios y sugerencias de mis colegas y amigos Adriana Alzate Echeverri, Aída Alejandra Golcman, Carlos Maffi, Sabina Frederic, Mauro Pasqualini y Mariano Rupertuz. Todas las traducciones de textos en idiomas extranjeros son mías.

<sup>2</sup> Correo electrónico: [mplotkin@ides.org.ar](mailto:mplotkin@ides.org.ar)

<sup>3</sup> En su relato autobiográfico, Freud menciona que sus inspiraciones para estudiar medicina provinieron de sus lecturas de Darwin y de la lectura en voz alta por parte de Carl Brühl del “Fragment über die Natur” de Goethe (Freud 1924, p. 2762).

<sup>4</sup> Sobre el carácter hermenéutico del psicoanálisis, ver Habermas (1971) y Ricoeur (1981). Adolf Grünbaum ha negado el carácter hermenéutico del psicoanálisis centrandolo su crítica en los dos autores mencionados. Para Grünbaum el psicoanálisis tiene las propiedades que podrían convertirlo en ciencia (es decir, sus proposiciones son falsables), pero no logra ese estatuto debido a sus debilidades epistemológicas. Ver Grünbaum (1984).

<sup>5</sup> Agradezco a Adriana Alzate Echeverri su llamado de atención sobre este punto.

<sup>6</sup> Esto se ve con claridad en el trabajo de duelo que permite separarse del objeto perdido restituyéndolo al pasado. La incapacidad de realizar el trabajo de duelo es el origen del estado melancólico. Ver en particular Duelo y melancolía (Freud 1917).

<sup>7</sup> Este caso contrasta con el popularmente conocido como “Caso Dora” (Freud 1905) en el cual fue la paciente quien dio por terminado el tratamiento unilateralmente. Cfr. además “Análisis terminable e interminable” (Freud 1937 b).

<sup>8</sup> Freud mismo volvió a tratarlo años después del tratamiento original. Ver Gardiner (1971) y Obholzer (1982).

<sup>9</sup> Cfr. De Certeau (2002, p. 398).

<sup>10</sup> Una mirada que enfatiza el carácter subjetivo del tiempo histórico, pero que al mismo tiempo no cuestiona la linealidad del mismo puede encontrarse en el clásico trabajo de Reinhart Koselleck (1985).

<sup>11</sup> En la famosa carta a Wilhelm Fliess del 21 de setiembre de 1897 en la que supuestamente abandona la “teoría de la seducción”, Freud expresa sus dudas respecto de la noción de “acción diferida” y marca el retorno a una mirada sobre la herencia como causa de las neurosis: “Parece ser nuevamente argumentable que solo experiencias posteriores pueden dar el ímpetu a fantasías ubicadas en la infancia, y con esto el factor de la predisposición hereditaria gana nuevamente una esfera de influencia que yo había tomado como tarea desalojar” (Masson 1985, p. 265). Agradezco a Carlos Maffi por haberme llamado la atención sobre esta porción de la carta.

<sup>12</sup> Para una visión que niega una ruptura en el pensamiento de Freud a partir del supuesto abandono de la teoría de la seducción, ver Maffi (2012).

<sup>13</sup> En realidad, en todos los grandes casos cuyas historias Freud publicó aparece un “trauma real” en el origen de las neurosis.

<sup>14</sup> Sobre lo segundo, ver las cortas pero incisivas reflexiones de De Certeau (1995, pp. 84-86) y el análisis más extenso de Makari (2008).

<sup>15</sup> Contra lo que se sostiene habitualmente, la idea de herencia de los caracteres adquiridos era compartida por darwinistas y lamarckianos. Agradezco a Carlos Maffi por haberme “recordado” este hecho “olvidado” por la historiografía producida dentro del movimiento psicoanalítico.

<sup>16</sup> Carta de Freud a Abraham del 11 de noviembre de 1917, cit. en Freeman (1970, p. 63). Ver también Freud (1987)

<sup>17</sup> Esta idea era también compartida por Herbert Spencer, quien sostenía que se podía deducir los caracteres físicos y psicológicos de los pueblos primitivos a partir de los correspondientes caracteres de los niños modernos. Ver Hawkins (1997, p. 91).

<sup>18</sup> Yosef Yerushalmi sostiene la sugestiva hipótesis de que la adhesión al lamarckismo constituyó para Freud una forma de justificar la transmisión de una identidad judía no religiosa. Ver Yerushalmi (1991, pp. 31-32).

<sup>19</sup> Para una discusión de la influencia del lamarckismo propiamente en Freud, ver Grubrich-Simitis (1987).

<sup>20</sup> “Pues bien: idénticamente imposible me es a mí discutir con aquellos psicólogos y neurólogos que no reconocen las premisas del psicoanálisis y consideran artificiosos sus resultados.” (Freud 1918, p. 1965).

<sup>21</sup> Hay que señalar, sin embargo, que en textos como “El malestar en la cultura” y otros, Freud se muestra cauto a la hora de establecer este tipo de analogías. Dominick LaCapra señala los problemas implícitos en este tipo de analogía freudiana (LaCapra 1987, pp. 247 y ss).

<sup>22</sup> Es interesante destacar que el problema de la “doble mediación” vuelve sobre el psicoanálisis vinculado a las enseñanzas de Jacques Lacan, quien “re-analizaba” los casos de Freud lo que le servía muchas veces de fundamento para elaboraciones teóricas que, en muchos casos, “corregían” a las del analista vienés.

<sup>23</sup> En “Malestar en la cultura” Freud, sin mayores explicaciones, admite la existencia de familias como imperativo evolutivo entre los homínidos aun antes de las “hordas primitivas”: “Es de suponer que la constitución de la familia estuvo vinculada a cierta evolución sufrida por la necesidad de satisfacción genital: ésta, en lugar de presentarse como un huésped ocasional que de pronto se instala en casa de uno

para no dar mucho tiempo señales de vida después de su partida, se convirtió, por lo contrario, en un inquilino permanente del individuo” (Freud 1930, p. 3038).

<sup>24</sup> La palabra *Tat* en alemán acepta las dos acepciones.

<sup>25</sup> Para una discusión crítica de “Tótem y Tabú” desde los conocimientos antropológicos y genéticos modernos, ver Freeman (1970).

<sup>26</sup> Una lúcida crítica de la “psicohistoria” puede ser encontrada en Scott (2012). Un ejemplo, exitoso de realizar una “historia psicoanalítica” de los orígenes del psicoanálisis, llevada a cabo con un nivel de sofisticación conceptual mucho mayor que el mostrado por la mayoría de los trabajos de la psicohistoria puede encontrarse en el artículo pionero de Carl Schorske (Schorske 1981).

<sup>27</sup> Sobre la distinción entre niveles de verdad, ver (Freud 1939, p. 3319-20).

<sup>28</sup> Ver Hirschman (2005), especialmente pp. 118-121.

<sup>29</sup> Yerushalmi, por su parte, señala las fuertes analogías existentes entre las ideas de Freud respecto del surgimiento del monoteísmo y la concepción bíblica de la historia en la cual las continuas oscilaciones entre memoria y olvido es un tema central en la narrativa de los hechos históricos (Yerushalmi 1991, p. 34).

<sup>30</sup> La literatura sobre Freud y el psicoanálisis es enorme y no para de crecer con los años. De todas maneras remito a los textos clásicos de Sulloway (1992), Ellenberger (1970) y McGrath (1987).

<sup>31</sup> Ver, por ejemplo, el por otra parte excelente trabajo de Maffi (2012).

<sup>32</sup> Ver Bourdieu (1987). Es interesante destacar que el psicoanálisis, constituyendo un sistema institucional tan apto para ser analizado desde la perspectiva de la teoría de los campos de Bourdieu (quien ha analizado desde este punto de vista desde la literatura hasta el fútbol pasando por la moda), sólo muy recientemente ha comenzado a ser estudiado en Francia desde la perspectiva de la antropología social. Ver Lézé (2010, pp. 4-5).

### Bibliografía

NOTA: Todas las citas de Freud son extraídas de Freud, Sigmund (1972) Obras completas. Traducción del alemán por Luis López Ballesteros y de Torres (Madrid: Biblioteca Nueva) (OC), excepto el “Proyecto de una psicología científica”, para lo cual se utilizó la Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (1966) traducida y editada por James Strachey (London: The Hogart Press and the Institute of Psycho-Analysis) (SE).

Armstrong, Richard (2005) A Compulsion for Antiquity. Freud and the Ancient World. (Ithaca: Cornell University Press).

Assmann, Jan (1999) “Monothéisme et mémoire. Le *Moïse* de Freud et la tradition biblique”. Annales. Histoire, Sciences Sociales 54(5) : 1327-1389

Assoun, Paul-Laurent (1993) Freud et les sciences sociales. (París: Armand Colin).

Bourdieu, Pierre (1987) Choses dites. (Paris: Les éditions de Minuit).

Certeau, Michel de (1995) Historia y psicoanálisis, entre ciencia y ficción. (México: Universidad Iberoamericana).

- Certeau, Michel de (2002) L'écriture de l'histoire. (Paris: Gallimard).
- Ellenberger, Henri (1970) The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry. (New York: Basic Books).
- Dosse, François (2002) "Michel de Certeau, histoire/psychanalyse. Mises à l'épreuve". Espaces Temps 80/81: 66-93.
- Erikson, Erik (1962) Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History. (New York: Norton).
- Freeman, Derek (1970) "Totem and Taboo: A Reappraisal" en Muensterberger, Warner (ed.), Man and His Culture. Psychoanalytic Anthropology after Totem and Taboo. (New York: Taplinger Publishing 1970): 53-80.
- Freud, Sigmund (1895) Project for a Scientific Psychology. SE, I.
- Freud, Sigmund (1905) Análisis fragmentario de una histeria. OC, III.
- Freud, Sigmund (1913) Tótem y tabú. Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos. OC, V.
- Freud, Sigmund (1914) Historia del movimiento psicoanalítico. OC, V.
- Freud, Sigmund (1917) Duelo y melancolía. OC, VI.
- Freud, Sigmund (1918) Historia de una neurosis infantil. OC, VI.
- Freud, Sigmund (1924) Autobiografía. OC, VII.
- Freud, Sigmund (1930) El malestar en la cultura. OC, VIII.
- Freud, Sigmund (1937) Construcción en psicoanálisis. OC, IX.
- Freud, Sigmund (1937b) Análisis terminable e interminable. OC, IX.
- Freud, Sigmund (1939) Moisés y la religión monoteísta. Tres ensayos. OC, IX.
- Freud, Sigmund (1987) A Phylogenetic Fantasy. Overview of the Transference Neuroses Edited by Ilse Grubrich-Simitis. (Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press).
- Gardiner, Muriel (1971) The Wolf-Man by the Wolf-Man. The Double Story of Freud's Most Famous Case (New York: Basic Books).
- Gay, Peter (1985) Freud for Historians. (New York: Oxford University Press).
- Ginzburg, Carlo (1989a) "Clues: Roots for an Evidential Paradigm" en Ginzburg, Carlo (1989) Clues, Myths and the Historical Method. (Baltimore: Johns Hopkins University Press): 96-126.

- Ginzburg, Carlo (1989b) "Freud, the Wolf-Man and the Werewolves" en Ginzburg, Carlo (1989) Clues, Myths and the Historical Method. (Baltimore: Johns Hopkins University Press): 146-155.
- Grubrich-Simitis, Ilse (1987) "Metapsychology and Metabiology. On Sigmund Freud's Draft Overview of the Transference Neuroses" en Freud, Sigmund (1987) A Phylogenetic Fantasy. Overview of the Transference Neuroses. (Cambridge, MA: Belknap Press): 73-108.
- Grünbaum, Adolf (1984) The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique (Berkeley: University of California Press).
- Habermas, Jürgen (1971) Knowledge and Human Interests (Boston: Beacon Press).
- Hawkins, Mike (1997) Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hirschman, Albert (2005) Les passions et les intérêts. (Paris: PUF).
- Hunt, Lynn (1992) The Family Romance of the French Revolution. (Berkeley: University of California Press).
- Jones, Ernest (1947) The Life and Work of Sigmund Freud. 1919-1939. The Last Phase. (New York: Basic Books).
- Kitcher, Patricia (1995) Freud's Dream. A Complete Interdisciplinary Science of Mind (Cambridge, MA: MIT Press).
- Koselleck, Reinhart (1985) Futures Past: On the Semantics of Historical Time (Cambridge, MA: MIT Press).
- LaCapra, Dominick (1987) "History and Psychoanalysis". Critical Inquiry 13(2): 222-251.
- Lézé, Samuel (2010) L'autorité des psychanalystes. (Paris: PUF).
- Maffi, Carlos (2012) Le souvenir-écran de la psychanalyse. Freud, Klein, Lacan. Ruptures et filiations. (Paris: Éditions du Félin).
- Makari, George (2008) Revolution in Mind. The Creation of Psychoanalysis. (New York: HarperCollins).
- Malinowski, Bronislaw (2003) Sex and Repression in Savage Societies. (Taylor & Francis, e-Library, Version Kindle).
- Masson, Jeffrey Moussaieff (1992) The Assault on Truth. Freud's Suppression of the Seduction Theory. (New York: HarperCollins).

- Masson, Jeffrey Moussaieff (ed.) (1985) The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904. (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press).
- McGrath, William (1987) Freud's Discovery of Psychoanalysis: The Politics of Hysteria. (Ithaca: Cornell University Press).
- Obholzer, Karin (1982) The Wolf-Man Sixty Years Later. Conversations with Freud's Controversial Patient (New York: Continuum).
- Plotkin, Mariano (2013) "On Psychoanalysis and its History. Some Reflections from the South" en Kivland, Sharon & Naomi Segal (eds.), Vicissitudes. Histories and Destinies of Psychoanalysis (London: IGRS books).
- Plon, Michel, "De la política en *El malestar* al malestar de la política" en Le Rider, Jacques, Michel Plon, Gérard Raullet y Henri Rey-Flaud Sobre el malestar en la cultura. (Buenos Aires: Nueva Visión, 2005): 149-185.
- Ricoeur, Paul (1981) Hermeneutics and the Human Sciences. (New York: Cambridge University Press).
- Ricoeur, Paul (2004) La memoria, la historia, el olvido. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Roth, Michael (1987) Psycho-Analysis as History. Negation and Freedom in Freud. (Ithaca: Cornell University Press).
- Schorske, Carl (1981) "Politics and Patricide in Freud's *Interpretation of Dreams*" en Schorske, Carl, Fin-de Siècle Vienna. Politics and Culture. (New York: Vintage Books): 181-207.
- Scott, Joan, W. (2012) "The Incommensurability of Psychoanalysis and History". History and Theory, 51: 63-83.
- Sulloway, Frank (1992) Freud, Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend. (2<sup>nd</sup> edition. Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Toews, John E. (1991) "Historicizing Psychoanalysis: Freud in His Time and for Our Time". The Journal of Modern History 63(3): 504-545.
- Yerushalmi, Yosef (1991) Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable. (New Haven: Yale University Press).