

# De ausencias y retornos: historiografía y psicoanálisis en la obra de Michel de Certeau

Fernando Jesús Betancourt Martínez  
Escuela Nacional de Antropología e Historia

*RESUMEN: El artículo aborda, a partir de los trabajos del historiador francés Michel de Certeau, el encuentro entre el psicoanálisis freudiano y la historiografía contemporánea. En dos tipos de problemas se expresa el alcance que resulta de tal encuentro: por una parte, la escritura de la historia, es decir, el terreno de la literatura, por otra, el lugar social del saber, es decir, la institución. De tal manera que la problemática psicoanalítica obliga a repensar las relaciones de la historiografía con la literatura fuera de los marcos que establecieron su oposición desde el siglo XIX.*

*ABSTRACT: This paper covers the encounter between the Freudian psychoanalysis and modern Historiography, departing from the writings of the French historian Michel de Certeau. The reach of this encounter is expressed in two problems: on the one hand, the act of writing History itself, that is, literature's terrain, and, on the other hand, the social place of knowledge, that means the institution. Being so, psychoanalytical problems obliges us to rethink the relationships between Historiography and literature out of the borders established by its opposition since the XIX century.*

*¿Cuál es el impacto del freudismo sobre la configuración que rige,  
desde hace tres siglos, las relaciones de la historia y de la literatura?  
MICHEL DE CERTEAU [1995:97].*

El campo de la historiografía ha encontrado, en los últimos decenios, la forma de entablar una serie de diálogos con otras disciplinas, algunas de ellas consideradas lejanas a su temática de estudio, otras reconocidas como vecinas por compartir objetos e intereses vitales. En muchos casos ese diálogo, molesto para no pocos historiadores (ya que los enfrenta a la fragilidad de sus evidencias y seguridades), ha tenido la fortuna de sobrepasar las distancias, trabajosamente establecidas, que aseguraban las identidades disciplinarias. El

presente trabajo tiene el propósito de abordar la relación que guarda la historiografía con ciertas temáticas psicoanalíticas, pues se considera uno de los ejemplos más interesantes de encuentro dialógico, en el sentido de que ésta postula elementos reflexivos de gran importancia para el oficio de historiador. Asimismo, se tomará como base la obra del historiador francés Michel de Certeau, quien evidentemente fue uno de los que más insistió en la necesidad de ligar la escritura de la historia con la problemática suscitada por el psicoanálisis freudiano, tanto de la práctica escriturística como del habla en general. El punto de partida es la interrogación que sirve de epígrafe y que, a la luz del pensamiento contemporáneo, cobra cada vez mayor relevancia.

#### UN NUEVO TERRITORIO PARA LA HISTORIOGRAFÍA

Los trabajos de Michel de Certeau impulsan una transformación del estatuto mismo de la historiografía. Tal situación se debe, en gran medida, a las reflexiones que le plantean serios desafíos desde otros campos del saber y que, retomadas por nuestro autor, significan someter a exhaustivo examen sus propias bases. Uno de los desafíos, quizá el más acuciante, recae en la cuestión del lenguaje. Durante muchos años se ha sostenido que el contenido y las posibilidades de la disciplina histórica respondían a lineamientos epistemológicos a través de los cuales se legitimaban sus pretensiones de objetividad. Dos tipos de presupuestos se asumían en forma recurrente a partir de esa pretensión: por un lado, la disposición que constriñe el conocimiento con la relación que se establece entre sujeto y objeto; por otro, la adecuación que puede lograrse entre el discurso verdadero de las ciencias y la verdad del objeto. De ahí se desprenden tanto la reducción del pensamiento epistemológico a simple proceso metódico, como la adecuación o correspondencia del discurso científico a una realidad extradiscursiva que puede capturar.

Las reflexiones modernas acerca del lenguaje han tendido a desdibujar los dos presupuestos básicos a los que la historia se adscribía en su calidad de disciplina científica. El sentido inmanente con el que la epistemología teñía la llamada teoría de la historia, cuyo efecto paradójico consistía en deshistorizar una labor que deseaba elaborar representaciones sobre el pasado, así como la relación sin mediaciones que acercaba al objeto de estudio y que sostuvo la distinción respecto a la historiografía, han sido sometidas a revisión crítica y a un desalojo paulatino en el panorama teórico y práctico de la historia.

Entonces se percibe un cambio: los términos con los cuales se pensaba la historia han sido sustituidos por otras formas de interrogación que apuntan precisamente, hacia lo que se ocultaba antes. En esta vía de transformación, de la que de ninguna manera es ajeno el cambio producido en las formas de autocomprensión de la sociedad moderna, ha resultado crucial para entender el proceso de escritura de la historia y los condicionantes interpretativos que se encuentran detrás de sus prácticas de lectura. Lo que surge con ello es la temática del *sentido* que, a diferencia de la temática *cosificadora* (propia de la epistemología tradicional) asigna un lugar central a las mediaciones de lenguaje que operan en la construcción de conocimientos históricos.

Así, por un lado tenemos la escritura como sistema de sentido articulado en representaciones y, por otro lado, el ejercicio de lectura de sus materiales (fuentes) como mediaciones de *sentido*. Si ayer se organizaba la epistemología “[...] en relación con el objeto y con lo *real*, refluye hoy en el lenguaje [...]” [De Certeau, 1993:112].<sup>1</sup> En efecto, el acceso a lo real ya no puede ser pensado como inmediato, pues el acercamiento a eso denominado realidad sólo puede darse desde la mediación del lenguaje, es decir, del *sentido*. Uno de los supuestos que se señala en los escritos de De Certeau es considerar que, desde estos cambios introducidos por la reflexión sobre el lenguaje, no se puede seguir sosteniendo la distinción clásica que oponía la investigación histórica de *hechos* a los análisis historiográficos. Si la historia puede entenderse como historiografía se debe a que la investigación misma es vista hoy como un trabajo de significación: más que reproducir lo real, la investigación de *hechos* enuncia sentidos bajo un efecto literario de realidad [Mendiola y Zermeño, 1996:255].<sup>2</sup> Entonces la historia, es decir, la historio-

<sup>1</sup> No se puede ya pensar lo real, como lo hace esa epistemología propia del siglo XVIII, puesto que “[...] desde que la operación histórica consiste en una *serie de ‘transformaciones’* que cambian los textos o los pre-textos (los documentos) en otros textos (las obras históricas); desde que el discurso mismo es definible en términos de reglas características; y desde que toda adecuación a un referente (lo real) es en la historia, como en la novela ‘realista’, un ‘efecto de lo real’, es decir, una manera de enunciar propia de un género literario [...] Uno pasa así, de una realidad histórica (l’Histoire, historia acontecida o *Geschichte*) ‘recibida’ en un texto, a una realidad textual (la historiografía, o *Historie* ‘Historia’) ‘producida’ por una operación cuyas normas están fijadas de antemano” [De Certeau, 1993:112].

<sup>2</sup> En la misma página, los autores señalan lo siguiente: “Si, como vemos, la historia como ciencia trabaja sobre escrituras y no sobre ‘hechos’ se termina la distinción que ésta tenía con la historiografía. Esta última sólo insiste en una cosa: *la historia se hace con grafía y produce grafía*”.

grafía, puede ser vista como discursos articulados sobre otros discursos, que tienen como objetivo significar las relaciones que un presente guarda con su pasado. Sobre un teatro de comunicación simbólica que se da en la sociedad, la historiografía fabrica marcos de referencias que actúan ahí donde la sociedad insta rupturas. “Es un discurso de la conjunción, que lucha contra las disyunciones producidas por la competencia, el trabajo, el tiempo y la muerte”. Al producir historias al interior de un “sistema de comunicación social” hace habitable el presente [*cfr.* De Certeau, *op. cit.*:57].

Transformación del estatuto de la historiografía a partir de un cambio en el horizonte de lo que es pensable para una sociedad. Entonces, ¿de qué manera afecta el cambio en las formas de autodescripción social al campo reflexivo de la historiografía? El derrumbe de la epistemología clásica conduce a interrogarse por las condiciones de la escritura científica y por los campos prácticos que instituyen los procesos de conocimiento, de ahí que la pregunta por la forma en la que conocemos haya quedado desplazada. Así, desde dos vertientes, nos sale al encuentro la necesidad de repensar el oficio de historiador: primero, observar los campos científicos como campos prácticos de historicidad, con ello la razón deviene en racionalidad situada social e históricamente; segundo, delimitando las ciencias a procesos discursivos desde una situación en que la realidad se presenta irreductible a la escritura.

Al combinar, por un lado, el reconocimiento de que el lenguaje crea nuestra visión del mundo y, por otro, la posición de que el conocimiento depende de un régimen de prácticas que incluso rebasa el marco estrecho de las disciplinas, se delimitan aperturas reflexivas que resultan caras a los historiadores. Estas dos vertientes señalan uno de los problemas centrales que desde hace tiempo ronda en las elaboraciones teóricas: ¿cómo historizar a una disciplina que, si bien se precia de ser histórica, en el proceso de producción de conocimientos anula de entre sus condiciones de posibilidad aquello que distingue en sus objetos de estudio? No se trata de hacer una nueva historia de la historia a la manera de la historiografía tradicional, sino más bien de historizar las condiciones sociales que le permiten operar como ciencia o disciplina particular, y esto va desde sus prácticas de escritura hasta las operaciones técnicas y analíticas que la definen.

## UN DIÁLOGO POSIBLE CON EL PSICOANÁLISIS, O LA TRANSGRESIÓN DEL LÍMITE

Los estudios realizados por Michel de Certeau se han convertido en una referencia central para adentrarse en los problemas que he mencionado arriba. La escritura en la modernidad, la arqueología religiosa del mundo actual, las experiencias místicas, la temporalidad, etcétera, son sólo algunos de los temas tratados por este historiador francés. Sus procedimientos de análisis, una vasta y compleja operación reflexiva que nos propone, ponen en juego la confluencia inesperada de diferentes disciplinas: filosofía, semiótica, lingüística, antropología, psicoanálisis.

No se trata con ello de instrumentar la tan anhelada interdisciplinariedad; al contrario, busca la manera de socavar las seguridades de estos espacios de resguardo. Es la modalidad, tan cara para él, de pensar desde el límite, el límite de su oficio. Confundir las fronteras, traspasarlas de ida y vuelta, significa la posibilidad de acceder a otra forma de preguntar sobre lo que hace y por lo que escribe en tanto historiador. Interrogarse desde múltiples lugares por el cómo y el qué de una fabricación, práctica de un oficio y modo de una escritura, es asumido al mismo tiempo como experiencia de viaje y como labor intelectual. Pensar sobre ello es una tarea que no tiene fin y que, por lo tanto, no encuentra el consuelo de las certezas últimas. Es vagabundo para el cual se legitima la cualidad de una actitud por encima de la calificación intelectual. Como señala François Giraud:

[...] para él tanto la vida del cristiano como el trabajo de historiador implicaban estar viajando. Se trataba de una experiencia que no era del orden del 'turismo', esta reiteración organizada de lo mismo, en donde no se encuentra más que el reflejo de sí mismo, sino del orden de la alteridad, del encuentro con el otro, en una suerte de éx-tasis [Giraud, 1993:62].

El conjunto de sus escritos pueden ser divididos en tres grandes rubros acordes con la temática dominante. Éstos son: a) historia del cristianismo de los siglos XVI al XVII; b) historia de la escritura de la historia y, c) constitución de las prácticas del hombre ordinario (la cotidianidad) [Mendiola, 1993:14]. Cabe hacer notar que esta división es sólo una orientación general, pues todos los temas señalados se encuentran conectados entre sí, extrayendo de la conexión horizontal una armazón compuesta por diversos y sucesivos niveles de análisis que tiende a complejizar los horizontes de cada libro particular. Ahora bien, una de las líneas de fuerza que atraviesa los textos firmados por

De Certeau consiste en lo que él mismo denominó *enfoque psicoanalítico*. De los nombres citados con recurrencia en sus análisis destacan el de Freud y Lacan, y el impacto que tienen ciertas nociones o elaboraciones psicoanalíticas se advierte incluso cuando no explicita su referencia [De Certeau, 1973:118-128].<sup>3</sup> Desde luego, esto no es casual. De Certeau participa de la recepción que se le dedicó al psicoanálisis en Francia después del 68 y que, por diversos caminos, desbordó el terreno específico de la práctica analítica. Él mismo fue miembro hasta su disolución de la escuela freudiana de París, fundada por Lacan, e incluso podría decirse que la lectura que realiza de la obra de Freud tiene, como marco central de referencia, su asistencia a los famosos seminarios lacanianos, signados éstos por una aspiración de *retorno* a los orígenes psicoanalíticos.

Si se toma como punto de partida que la problemática a la que se enfrenta la historiografía puede ser entendida como aquella referida a las prácticas por medio de las cuales se reconstruye el pasado, entonces De Certeau acomete el reto, poniendo en el centro de su atención las relaciones que se establecen entre el decir y el hacer. Con ello, se abre para el historiador toda una complejidad que le obliga a reflexionar sobre el sentido de su trabajo y sobre las operaciones que se ponen en juego en la práctica de su oficio. Si antes el lugar y las operaciones del saber no necesitaban justificarse, manteniéndose como lo implícito de una disciplina, debido al peso que tenía la reflexión epistemológica tradicional, ahora se vuelve imprescindible interrogar al espacio y a los procedimientos que circunscribe, pues se revelan como no neutrales en la producción de interpretaciones sobre el pasado. Es más, el análisis sobre lo implícito de la ciencia histórica significa movilizar, frente a las teorías cognitivas con las que la historiografía se ha ligado desde el siglo XIX, una amplitud de horizontes que tienden a desdibujar los límites disciplinarios aceptados hasta hace poco. Esto constituye una superación de la epistemología tradicional, porque revela la inconsistencia de sus postulados, al tiempo que reconoce caminos que sólo conducen al umbral de nuevas interrogantes, más que a soluciones definitivas. En los textos de Michel de Certeau se encuentra una actitud reflexiva, postulada sobre la

<sup>3</sup> En el texto citado, el autor realiza un recorrido por los procedimientos que están en la base de los ejercicios ignacianos, desde una perspectiva psicoanalítica. Éstos están orientados a la construcción de un objeto a partir del deseo y de la práctica de una separación respecto al *otro*, en este caso del cuerpo de Dios.

relatividad del pensamiento y el límite de una situación. Por tanto, aquello que nos evade de continuo en las palabras escritas por él es el contorno de un método eficaz y probado, la revelación por fin alcanzada que asegure un punto conclusivo o el paraíso intelectual donde todo se torne susceptible de una explicación clara.

No es el reino de la *luz* lo que promete a sus lectores, pues no formula promesa alguna; por el contrario, invita a una aventura del pensamiento que se revuelve contra sí misma, que cuando parece avanzar se detiene, regresa sobre sus pasos para reflexionar sobre la consistencia de sus propias huellas dejadas en un desierto simbólico. ¿Qué hay por debajo de la recurrencia de la semiótica y del psicoanálisis en un trabajo que se presenta a sí mismo dentro del campo de la historia? ¿Cómo entender esa mirada, la de De Certeau, que al orientarse hacia algún tema, la mística por ejemplo, no deja de interrogarse como perspectiva? Entre el lugar que autoriza y los modos de enunciación que ahí se llevan a cabo, se instituye un postulado fundamental de procedimiento: el rechazo a la lógica de las identidades. El cuerpo de una disciplina se ve rebasado por el tema que trata mientras que, de manera paralela, el objeto construido sólo responde a la ficción de un método que supuestamente lo aísla para un campo del conocimiento. Entonces, aunado al reconocimiento de la “fragmentación e incompletud esencial de cualquier saber”, se sostiene la renuncia “al imperio del método” [v. Flores, 1994:229].<sup>4</sup>

Si la identidad de una disciplina pareciera descansar sobre la homogeneidad de un campo sobre el que se actúa, si el objeto se presenta como referente estable, como punto final de una línea continua, De Certeau recurre al proceso inverso: primero, estudios que se saben fragmentados por la fragmentación de los temas que aborda, segundo, la irreductibilidad de la distancia que lo separa de los temas de estudio:

Mi análisis de su historia gira, pues, alrededor de esta *fábula* mística. No es sino un relato de viaje, fragmentado por el recurso a métodos diversos (históricos,

<sup>4</sup> En la misma página y respecto al modo de proceder de Michel de Certeau, Flores escribió lo siguiente: “Al abordar la mística de los siglos XVI y XVII, su propuesta articula, como él mismo lo señala, tres disciplinas diversas, tres modos distintos de abordar el mismo objeto de conocimiento: historia, psicoanálisis y semiótica. En ese sentido, su propuesta *no* consiste en reivindicar la asistematicidad, un débil pensamiento ‘débil’ que haría de la ausencia de rigor, de la interdisciplina fácil, un nuevo fetiche, apto para mentes confusas, sino en asumir una perspectiva transdisciplinaria que cifa un lugar en donde contener el tema estudiado [...]”.

semióticos, psicoanalíticos) cuya maquinaria permite definir sucesivamente “objetos” accesibles en una realidad inaccesible. Como el cuadro de Bosco que la introduce, esta realidad desbarata finalmente a toda investigación. La domina con una especie de risa. Ése sería el “sentido” de esta historia: el secreto que este libro, como el guardián de Kafka, defiende sin poseerlo [De Certeau, 1993b:24].<sup>5</sup>

En efecto, sus libros son como experiencias de viaje, como una suerte de vagabundeo que aspira a producir el encuentro fugaz con el otro, bajo el entendido de que la alteridad es un presupuesto inaprehensible para el conocimiento científico [Giraud, *op. cit.*]. Por eso, echar mano de diferentes disciplinas no puede entenderse como simple suma de recursos variados para obtener mayor objetividad, ni como remedio a una situación de compartición de objetos de conocimiento. Más que interdisciplinariedad, en los escritos de Michel de Certeau está presente el sentido de un trabajo que se sabe en el límite o, como señala Roberto Flores, el despliegue de una perspectiva “transdisciplinaria”. Pensar en el límite, en este caso, consiste en instalarse en los lugares de cruce de los saberes, en esa serie de puntos en donde se confunden y alteran las fronteras. Y esto significa reconocer la ambigüedad que preña todo trabajo de conocimiento, pues ni el lugar institucional ni la escritura científica escapan a la pérdida que supone toda narrativa, ni al trabajo del tiempo en el seno de la institución. Así, tanto una como la otra se encuentran traspasadas por lo equívoco,<sup>6</sup> cuando la modernidad quiso la construcción de un lugar aséptico y de una escritura no ambigua.

¿De qué manera se produjo este *deseo*? Esquivando, rechazando, la alteridad que la constituye como tal, es decir, como *deseo*. Oponiéndole de manera

<sup>5</sup> En relación con la distancia que toda investigación sostiene respecto a su objeto, escribió: “Enfocar así los procesos, ‘interpretar’ en el sentido musical del término esta escritura mística como si fuera otra enunciación, es considerarla como un pasado del que estamos separados, y no suponer que nos encontramos en el mismo lugar que ella; es tratar de practicar, por nuestra parte, el movimiento, volver a pasar, aunque de lejos, sobre las huellas de un trabajo, y no identificar con un objeto del saber a esta cosa que, al pasar, transformó las grafías en jeroglíficos” [cfr. De Certeau, 1993b:28].

<sup>6</sup> “[...] toda transmisión de una tradición —el acto de leer— conlleva un equívoco, es decir, una recontextualización [...] La tradición sobrevive gracias a los malentendidos. Por ‘malentendido’ entiendo el trabajo de la historia en el texto. Y este malentendido —equívoco— no se debe a la falta de cuidado en la lectura, sino a que toda apropiación de una tradición implica recreación de la misma. El malentendido nos quiere señalar que la transmisión de generación a generación se da bajo un sustrato de cuestiones nuevas que obligan a transformarla [...]” [Mendiola, 1995:334].



tenaz una lógica de lo *mismo*: asegurarle al lugar de saber una identidad sobre la cual ejercer sus prácticas y a la escritura una identidad absoluta con los temas que aborda. Frente a la norma científica, el psicoanálisis descubre la alteridad que la condiciona y la limita, pero también el sustrato arqueológico que actúa como su trasfondo impensado, como la diversidad de escenas originarias de las cuales proviene y que la evaden de manera constante. En ese habitar en la “frontera a la manera de un errante”,<sup>7</sup> en ese pensar en el límite desde el límite mismo, De Certeau encuentra el auxilio del psicoanálisis freudiano. Desde ese espacio fronterizo Freud se convierte en un signo perturbador en el panorama aparentemente diáfano de los saberes modernos, que desbarata las identidades claras tanto de las palabras como de las acciones, al acercar al pensamiento los temas de la otredad y de los principios.

#### ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO Y ARQUEOLOGÍA DE LA MODERNIDAD, LA CUESTIÓN DE LA ALTERIDAD

Me parece que De Certeau lee a Freud como partícipe de un vasto movimiento intelectual que busca dilucidar —es decir, volver pensables— los problemas que atañen a la modernidad en la que vivimos, con un énfasis eminentemente crítico. Si el horizonte epistemológico se desvanece es porque desde los discursos que produce y desde los lugares que se ha labrado, descubrimos resistencias y exilios que vulneran su consistencia. Además, al traspasar sus márgenes nos vemos obligados a preguntarnos por el horizonte en el cual estamos, por la situación en la que existimos. El filo crítico señalado por el psicoanálisis es doble. A un tiempo resquebraja las seguridades del conocimiento metódico al deconstruir su armazón inmanente, ese edificio sostenido por la distinción entre lo que puede controlar y un resto que se mantiene en las sombras.<sup>8</sup> Foucault ya había trabajado sobre el efecto de

<sup>7</sup> Ahora, la cuestión es ¿cómo pensar acerca de algo, que a pesar de que nos funda como sociedad, lo hemos reprimido u olvidado? Es decir, ¿cómo pensar nuestro principio (*arché*), si éste pertenece al afuera de lo que para nosotros es pensable (*logos*)? Según Michel de Certeau, la respuesta es hacer historia con la mediación de la reflexión arqueológica, es decir, pensando en nuestros propios límites.

<sup>8</sup> Con mayor generalidad, todo orden autónomo se constituye por medio de lo que elimina, y produce un ‘resto’ condenado al olvido, pero lo excluido se insinúa de nuevo en ese ‘limpio’ lugar; se infiltra ahí, lo inquieta, vuelve ilusoria la conciencia que tiene el presente de estar en ‘su casa’, la habita a escondidas, y este ‘salvaje’, este ‘ob-sceno’, esta ‘basura’, esta ‘resistencia’ de la ‘superstición’ inscribe ahí, sin que lo sepa o contra el propietario (el yo), la ley del otro” [De Certeau, 1995:78].

desconocimiento que se opera en el seno de las ciencias humanas adscritas al pensamiento antropológico. Este efecto se produce por el desdoblamiento de la figura hombre en realidad empírica y en fundamento de la experiencia, de tal modo que la pregunta sobre el ser del hombre se ve envuelta en un juego de duplicados del cual no puede salir. Las ciencias humanas, entonces, más que ser productoras de conocimiento sobre lo que el hombre *es* (espacio de identidad) encuentran líneas de fuga que las abisman sobre lo que el hombre *no es*: habita un lenguaje que no domina, su vida está sometida a la finitud que lo constituye y el límite de su trabajo no es más que la proyección del deseo.<sup>9</sup> Así, el lugar del saber, como nos lo señala Lacan, es en realidad un lugar dominado por el *no-saber*.

Pero también el filo crítico que el psicoanálisis aporta a la cultura moderna atañe a la comunicación que establece con su pasado, con su tradición. Desmiente las operaciones que presentan una ruptura tajante del presente respecto de las configuraciones anteriores y sobre las cuales las sociedades asentaban su autoobservación. La búsqueda de identidad en la modernidad pasa por la negación del *otro* (de su pasado), por la objetivación que lo ofrece como cuerpo muerto y alejado. Sin embargo, la tradición de la cual se quiere distanciar, esa aparente efectividad en distinguir lo vivo de lo muerto [De Certeau, 1996a:13], es recapitulada en un orden continuo de progreso. Esto sería lo propio de la modernidad, es decir, la capacidad (voluntad) de instituir rupturas sobre el modelo de un elemento activo (la razón, la escritura, el conocimiento) y de la pasividad de un otro (la locura, la oralidad, la superstición) que sólo puede ofrecerse a esa mirada escrutadora. Nuevamente, el esquema es atravesado por lo equívoco de la distinción. Eso que es rechazado como requisito previo para darse identidad se mantiene como fantasma, permanece en la modernidad activa y racional como su propia ley, de la cual nada sabe pero la gobierna. Si el pasado (que tuvo lugar y forma parte de un momento decisivo en el curso de una crisis) es rechazado, regresa, pero subrepticamente, al presente de donde él se ha excluido [De Certeau, 1995:77].

<sup>9</sup> “Por ser un duplicado empírico-trascendental, el hombre es también el lugar del desconocimiento —de este desconocimiento que expone siempre a su pensamiento a ser desbordado por su ser propio y que le permite, al mismo tiempo, recordar a partir de aquello que se le escapa. Esta es la razón por la que la reflexión trascendental, en su forma moderna, no encuentra su punto de necesidad, como en Kant, en la existencia de una ciencia de la naturaleza [...] sino en la existencia muda, dispuesta sin embargo a hablar y como todo atravesada secretamente por un discurso virtual, de ese no-conocido a partir del cual el hombre es llamado sin cesar al conocimiento de sí” [Foucault, 1996:314].

Con ello una arqueología de la modernidad se proyecta desde la arqueología freudiana del sujeto. Si De Certeau se instala en la frontera, tanto de los saberes como del pensamiento, encuentra en el psicoanálisis un tipo de saber fronterizo: no es el más allá del saber o la modernidad, sino el más acá que los perturba, esto es, el límite de lo significativo que se manifiesta en el *deseo como deseo*.<sup>10</sup>

El psicoanálisis freudiano produce, con la introducción del *deseo*, la inversión del sujeto consciente, del *cogito* (pienso, existo) narcisista y dominante,<sup>11</sup> en la medida en que asume la vida consciente como determinada por elementos desconocidos que guían nuestro actuar. La operación consiste en distanciar al *sujeto del inconsciente* del espacio del *yo* o *ego*. Para Freud, algo más nos habla ahí donde se producen *fallas* en el ámbito de la conciencia; en el momento en que ésta se tropieza, se manifiesta un *ello*. Desde este punto, el psicoanálisis traspasa el puro campo de su aplicación terapéutica y se instala en una forma de pensamiento más vasta y general, desde donde es leído por muchos intelectuales franceses entre los años sesenta y setenta. Esta recepción avanza en el vacío dejado por las filosofías de la conciencia y por el estructuralismo, al producir un replanteamiento de *la cuestión del sujeto*.<sup>12</sup> En efecto, Freud se conecta con una extensa tradición filosófica europea que ha tenido como tarea central articular una crítica del sujeto, entendido éste como conciencia trascendente, como lugar fundante en la producción de representaciones. Desde la distancia que adopta el sujeto y la conciencia, el primero pasa a ocupar uno de los significados implicados en la

<sup>10</sup> “[...] el psicoanálisis es el conocimiento fronterizo de lo que, dentro de la representación, no pasa a la representación. Y esto que se presenta en el afecto pero que no pasa a la representación es el deseo como deseo” [Ricœur, 1983:397].

<sup>11</sup> “El psicoanálisis representa la tercera y ‘probablemente la más cruel’ de las humillaciones infligidas al narcisismo. Tras la humillación cosmológica infligida por Copérnico, vino la humillación biológica que se deduce de la obra de Darwin. Y ahora, he ahí el psicoanálisis descubriéndole que ‘el Ego no es dueño de su propia morada’; el hombre que ya sabía que no es el señor del cosmos ni el señor de los vivientes descubre que ni siquiera es el señor de su psique” [*ibid.*:373].

<sup>12</sup> “De ese expansionismo en todas direcciones, podríamos destacar dentro de las variantes dos posiciones que vienen de tradiciones filosóficas muy antiguas. Una de ellas, en figura antropológica, sería en historia el retorno de una casi-ontología, que persigue un saber que hace presente al yo en los símbolos que sostendrían toda experiencia humana. La otra, al definir al sujeto a partir del lugar en el que la institución del lenguaje se articula sobre la organización biológica, tomaría finalmente la forma que le ha dado Lacan en el más notable (y el más historiográfico) de sus seminarios (1959-1960): una ‘ética del psicoanálisis’” [De Certeau, 1995:91 y s].

noción: *sujeto a*, es decir, *sometido a* otra cosa que no es el *sí mismo*. Esto constituye un desasimiento del sujeto consciente que supone la desaparición del *yo* como espacio autónomo o autosostenido. Entonces se opera una puesta en suspenso del *yo* consciente, en la medida en que lo que ahí se produce es una función de desconocimiento, pues aquél es excéntrico al sujeto del inconsciente. En el chiste, en los *lapsus* o *actos fallidos*, en el sueño y los síntomas, es decir, en todas las formaciones del inconsciente, hay un sujeto que habla allí donde el *yo* calla, “[...] donde el yo tropieza, donde surge el sentido como acto fallido, donde el sueño aparece como la vía regia al inconsciente, es decir, cuando el yo no aparece de por medio” [Escobar, 1999:28].

El Freud-signo es recuperado en su función de desenmascaramiento, en ese acto por el cual deja aparecer otros rostros detrás del rostro pulcro de la conciencia. Así, el *yo* como dominio de la razón se convierte en espejismo, pero en un espejismo necesario en la medida en que, al ocultar el elemento determinante (represión), se defiende de las intromisiones de lo irracional. Un principio de lo real se alza sobre el desconocimiento del deseo. Pero en su persistencia, el deseo encuentra las fallas del desalajo por donde hablará [cfr. Freud, 1979:3017-3067]. El psicoanálisis tendrá como tarea dejar hablar al deseo en tanto lenguaje, en escuchar esa palabra histérica como espacio acallado de la verdad; en ese *cuerpo que habla* [cfr. Freud, 1981:25-40], en ese cuerpo parlante, percibe, por tanto, un significado otro. Es un trabajo que interroga desde ese otro a la razón, a la voluntad y a la conciencia, y en éste el sueño tendrá importancia crucial como modelo de lenguaje, como pauta de todas las expresiones disfrazadas, sustituidas, ficticias del deseo.<sup>13</sup> En suma, el psicoanálisis avanza donde se queda la epistemología de tradición kantiana; si ésta nos decía que las únicas operaciones posibles del pensamiento son aquéllas que dan fundamento a la objetividad de nuestras representaciones, Freud alerta sobre lo que desborda a las representaciones, es decir, el sueño y

<sup>13</sup> En el sueño Freud encuentra la articulación del deseo y del lenguaje. No es, por tanto, al sueño como tal al que se dirige el psicoanálisis, sino al sueño como texto, como conjunto de signos susceptibles de ser considerados un texto por descifrar. De ahí que Ricœur destaque su carácter interpretativo pero colocado en el centro de un conflicto: por un lado, la interpretación como *restauración de sentido* y, por otro, la interpretación como *reducción de ilusiones*. El psicoanálisis se revuelve, entonces, entre la *voluntad de escucha* y la *voluntad de sospecha* [Ricœur, *op. cit.*]. Véase en particular el capítulo II del primer libro: “El conflicto de las interpretaciones” [*ibid.*:22-35].

los mitos.<sup>14</sup> Y lo hace apuntado de manera general al problema de la praxis en la recuperación lacaniana: ¿qué sería la vida sino una apuesta del sujeto en relación con el deseo? ¿Qué hacer para no abdicar del deseo? ¿Cómo asumir, finalmente, la existencia? De esta manera, el desborde del terreno acotado por la epistemología tradicional conduce a la conjunción entre ética y estética.

Otra cuestión encuentra cabida y se desprende de lo anterior. Si en los textos de Freud es posible hallar una dimensión respecto a la praxis, es porque él mismo introduce la temática de la finitud. A contrapelo de la analítica de la finitud, propia de finales del siglo XVIII y fundada en el pensamiento antropológico, en el psicoanálisis freudiano se expresa la recurrencia al mundo de la más pura contingencia, donde lo que *es* podría *no ser*. Al avanzar casi a tientas por los caminos cruzados del *principio del placer-displacer*, y su posterior modificación, el *principio de realidad*, se detiene en la admisión de un principio aún más *arcaico* y más misterioso. Sobre la repetición compulsiva del neurótico se desliza el dolor de una pérdida, de un recuerdo repetido una y mil veces. ¿Qué sostiene este principio, recogido en escenas aún más originales que las escenas originales de la infancia? Es el límite último de la vida, es decir, la muerte, *la pulsión de muerte* [Escobar, *op. cit.*:188]. De manera paradójica, en el abismo de desfundamentación que la muerte produce en la vida y en la experiencia de los seres humanos, se encuentra la base de fundamentación de todo lo humano. Este *ser-para-la-muerte*, a la manera de Heidegger, tiene precisamente esta doble función fundante y desfundante, en el sentido de que el ser-ahí sólo puede llegar a constituirse en un todo, esto es a conferir una continuidad histórica a la propia existencia, cuando se proyecta para la muerte. Ésta abre la posibilidad para la vida y para el lenguaje, pues define las relaciones entre lo posible y lo imposible.<sup>15</sup>

Pero también se trata de otro tanto en el caso del saber, pues ¿no es la muerte aquello a partir de lo cual se funda? Entonces, más que señalar un contenido positivo dado al psicoanálisis como saber sobre el hombre, es decir, como

<sup>14</sup> “Se sabe cómo han llamado los psicólogos y los filósofos a todo esto: mitología freudiana. Era muy necesario que esta gestión de Freud les pareciera tal; para un saber que se aloja en la representación, lo que limita y define, hacia el exterior, la posibilidad misma de la representación no puede ser más que mitología” [Foucault, *op. cit.*:363].

<sup>15</sup> “La anticipación decidida para la muerte como posible imposibilidad de todas las posibilidades más acá de ella funciona, pues, como *fundación* del lenguaje, de la temporalidad, del horizonte del mundo, y de la existencia como continuidad histórica. Pero si esta fundación se verifica en referencia a la muerte, esto significa también que el ser-ahí se constituye como un todo continuo sólo en referencia a una *discontinuidad* esencial” [Vattimo, 1992:76].

conocimiento especulativo y empírico, abre el espacio de una práctica donde el psicoanálisis mismo se encuentra comprometido. En otras palabras, escapa de la antropología y de todas las elaboraciones sobre el origen de las representaciones, recorriendo la línea de fuga de la finitud, donde las representaciones no pueden ser sostenidas sobre la relación entre un sujeto del saber y un objeto abierto a la explicación, pues encuentra todo un cúmulo de complacencias y compromisos ahí donde debiera haber distancia. Dicho compromiso está presente en toda relación analítica, ya que el analista, al igual que el paciente, es sujeto de deseo dominado por la pulsión de muerte.

Sobre los acotamientos al sujeto introducido por el psicoanálisis freudiano pasamos al signo que lo revierte como crítica general de la modernidad ilustrada. Desde estos dos elementos, una crítica al sujeto y una arqueología de la modernidad, se va de lo puramente psíquico a lo cultural, de lo simbólico (jugado en el aparato psíquico de los individuos) a lo simbólico (estructurado en las prácticas culturales de una sociedad). Éste es un paso querido por el propio Freud, ya que él sostenía la posibilidad de generalizar los aspectos de su teoría a los campos de investigación de otras ciencias. De la mitología a la psicología de las religiones, pasando por la historia de la literatura, los terrenos de aplicación parecían ofrecer promisorios frutos de este diálogo.

Sin embargo, tales frutos fueron obstaculizados no sólo por las divergencias teóricas que se presentaron, sino por las oposiciones, después de su muerte, que derivaron en instituciones psicoanalíticas enfrentadas [De Certeau, 1995:84-86]. Entonces, así como los individuos rechazan la alteridad que los constituye para darse identidad, las sociedades modernas instituyen su especificidad a partir de un otro (tradición) del cual buscan distanciarse. Pero ese otro no es más que su *arché*, su principio, entendido como su condición de posibilidad. Es el *impensado* que pulula en el territorio autorizado de lo pensable y que lo gobierna silenciosamente; es una relación entre *logos* y *arché* que se expresa como problemática de la otredad. La arqueología de la modernidad, según De Certeau, asume que el *otro* de ella, la condición que la produjo pero que anhela rechazarla, es el mundo religioso anterior al siglo XVII. Es decir, en la morada secularizada de nuestro presente se halla una tensión, casi innombrable desde nuestros marcos de referencia, con el fundamento que la sostiene como época de la *razón*; ese fundamento como *impensable*, como *lo otro* de la modernidad, son las *creencias* como marco distinto de

pensamiento. Por tanto, en la arqueología se percibe el problema de la continuidad y discontinuidad.

Paul Ricœur lo señala de otra manera, considerando la complementariedad existente entre los términos arqueología y teleología.<sup>16</sup> Sin embargo, no me parece conveniente relacionarlos a partir de una adecuación origen-desarrollo, o comienzo y *telos*, entendida como oposición puramente dialéctica orientada hacia una síntesis totalizadora. Más bien es una relación entre elementos distintos y gobernada por el equívoco, como ya he hecho mención anteriormente. Si bien hay rupturas entre las culturas en sucesión, se presenta además una forma de comunicación cuyos intercambios están designados por la diferencia. Así, cualquier tipo de discontinuidad histórica implica, por debajo y a pesar de ella, una continuidad arqueológica, [...] pues la ruptura se constituye por medio del olvido que la posibilita: la muerte [Mendiola, *op. cit.*:50]. En palabras de Michel de Certeau [1995:22]:

Hay continuidad y discontinuidad, ambas engañosas, porque sobre el “modo de ser del orden” que le es propio, cada tiempo epistemológico lleva en sí una alteridad que toda representación busca suprimir objetivándola, pero sin jamás poder esconder el oscuro trabajo, ni prevenir su veneno mortal.

## EL RETORNO DE LO REPRIMIDO

Así que la modernidad altanera oculta una herida que no deja de sangrar: su fundamento arqueológico descansa en las creencias religiosas que pretendió conjurar; su pasado regresa al lugar presente donde las representaciones buscan objetivarlo. Sobre esta especie de dialéctica de lo *mismo* y de lo *otro*, de lo incluido y de lo excluido, el psicoanálisis instaura una continuidad soterrada bajo la espuma superficial de la ruptura. Desde la relación deseo-muerte se descubre que ese gesto de exclusión, propio del proyecto científico moderno, oculta el hecho de que toda positividad sólo puede encontrar sustento en una negatividad que lo fundamenta y que, sin embargo, debe ocultarla como una afrenta. La locura, entonces, obtiene un poder del que la razón carece.

La oposición razón-sinrazón pretende ser un medio por el cual el otro se abre a la mirada y a la palabra de un saber desde la distancia que los

<sup>16</sup> “[...] leyendo a Freud, sólo me comprendo a mí mismo elaborando la noción de una arqueología del sujeto, digo ahora: no comprendo la noción de arqueología sino en su relación dialéctica con una teleología [...]” [Ricœur, *op. cit.*:403].

separa. Pero, paradójicamente, la locura, como lo otro de la razón, permite fundar la identidad del hombre racional. Cuando desde el discurso científico la locura deviene en enfermedad mental, se introduce en su seno una contradicción central: la identidad del hombre (la verdad del hombre), del hombre cartesiano que al pensar descubre la imposibilidad de estar loco, sólo es accesible desde el hombre loco (la verdad de la locura). La ambigüedad trabaja en el corazón mismo de la cientificidad; ambigüedad de un conocimiento que se presume positivo al tiempo que se encuentra basado en el elemento oscuro de su negatividad, de tal manera que “[...] la verdad del hombre sólo se dice en el momento de su desaparición; sólo se manifiesta devenida otra que ya no es ella misma” [Foucault, 1981:159].

Esa misma ambigüedad conduce a localizar, por sobre la apertura de la distancia instaurada, una complicidad enmascarada entre la razón y su otro. Más que separación, es un acercamiento e intimidad entre figuras que terminan por confundirse. Es la marca de una familiaridad que trastorna la lógica de lo *mismo*, y la tensa al máximo hasta desdibujarla. Hay familiaridad, entonces, entre la razón y la locura; familiaridad con la locura que produce, de ahí la inestabilidad que pone en marcha, una desfamiliarización de la razón misma. Por tanto, Freud, en los textos de Michel de Certeau, se convierte en una *herramienta* que deconstruye la dialéctica de la identidad al establecer como apertura los retornos que se producen sobre el territorio de lo *mismo*, retornos de todo aquello reprimido por los designios del progreso y la razón ilustrada, pero también, al señalar el carácter irracional de la razón.

Entre los regresos y el delirio de una ambición desmedida, el freudismo se convierte en una crítica radical de la modernidad al centrarse en el tema de la alteridad arqueológica que la constituye. Un rechazado que se niega a ser eliminado, una ausencia que de todos modos se articula en presencia simbólica; en todo caso, es un resto que la modernidad quiso olvidar pero que terminó siendo un exceso. En efecto, tal retorno de lo reprimido es central en las interpretaciones viajeras de De Certeau. Esta noción apunta al reconocimiento de lo que tiene que ser reprimido para constituir una identidad estable. Para el caso de las ciencias, lo que se reprime es, finalmente, aquello que más se le resiste, el mundo de los afectos y de las pulsiones, de lo literario, es decir, lo metafórico.

Sin embargo, según el esquema freudiano, lo que es reprimido se mantiene como ley oculta y silenciosa que nos gobierna, y que regresa siempre al lugar del que fue exiliado, aunque ese regreso se produzca



desplazado y enmascarado (sueños, actos fallidos, lapsus). Así, ese retorno muestra la fragilidad del conocimiento científico, pues transgrede la frontera establecida entre lo propio de la objetividad y lo imaginario. Después, sobre la fragilidad se pone en marcha una inversión. Es el caso del delirio de la razón, es decir, lo irracional asentado en el reino mismo del producto más prestigiado de la tradición ilustrada, la conciencia; ahí se produce un combate contra la soberanía (pensada como su atributo básico). Entonces es una lucha que tiende a desfundamentarla y que se convierte en una crítica al individuo como unidad, como figura epistemológica y como sujeto de la historia: Freud frente a Kant, en una situación en la que los valores atribuidos a la conciencia (libertad, autonomía, responsabilidad, saber) son desmantelados en un sentido crítico y desmistificador.<sup>17</sup> Con ello se opone también a las categorías liberales que hacían recaer en una unidad, el individuo, la capacidad productiva y eficiente, la autonomía y el progreso de la sociedad.

Al hacerlo así, el psicoanálisis rompe con toda psicología entendida como disciplina centrada en la individualidad, definida como conciencia de sí, como fundamento de la personalidad. De ahí que la cura, en las psicologías del yo o del ego, reconozcan al trauma como ocasionado por una anormalidad o inadecuación en la relación del individuo con el contexto, de tal manera que tienden a la normalización individual, es decir, a la readaptación del yo a su entorno social. Por su parte, para Freud la noción individuo no es de ninguna manera pertinente, de modo que se dedica a contrariar sus evidencias; así el individuo se convierte en muchedumbre (¿quién soy yo? ¿cuáles son mis relaciones?), la conciencia se convierte en instancia *gobernada por lo inconsciente*, la productividad en dominio trabajado por el deseo y, finalmente, la objetividad se convierte en un campo traspasado por la metáfora [Mendiola, 1995:338].

Por tanto, el acercamiento de Michel de Certeau al psicoanálisis freudiano se encuentra mediado por una serie de elementos críticos (digamos por un horizonte de lectura) que destacan su carácter de vasta impronta cultural. Si bien esto desborda el terreno específico de la práctica analítica, no quiere decir,

<sup>17</sup> En 1784, Kant enumeró los derechos y deberes de la conciencia ilustrada: *una plena libertad y responsabilidad, una autonomía del conocimiento, un camino que permita al hombre salir de su minoría de edad*. Esta ética del progreso se apoya en el postulado individualista. Un siglo después, Freud rechaza una a una todas las afirmaciones kantianas. En su análisis, *el adulto aparece determinado por su minoría de edad; el conocimiento, por los mecanismos pulsionales; la libertad, por la ley del inconsciente; el progreso, por los acontecimientos originarios* [cfr. De Certeau, 1995:107].

sin más, que se terminen por desechar sus implicaciones particulares. Quiero decir que cuando retoma la relación que se establece entre analista y analizado, o sea, el espacio práctico del psicoanálisis (véase por ejemplo todo lo relacionado con la problemática del habla, con la experiencia mística, las alucinaciones, etcétera), lo hace desde ese marco general que bien pudiera denominarse como analítica de la modernidad. Esto es, un trabajo reflexivo construido como punto de observación de la sociedad. Si De Certeau se instala en el filo crítico que nos propone el psicoanálisis freudiano, no lo hace para aportar un campo objetivo de descripción sobre las relaciones entre un oficio (el de historiador) y su contexto social, sino para pensar esas relaciones como formas de observación de nosotros mismos en tanto tributarios y productores de elementos simbólicos. Entonces, el punto en el que se cruzan la historiografía y el psicoanálisis, para esa analítica de la modernidad, está ubicado en el mismo nivel en el que se juegan los procesos generales de autodescripción de la sociedad.

De manera más específica, el campo abierto por el énfasis transdisciplinario, en el que no sólo participan la historiografía y el psicoanálisis, se encuentra configurado por la problemática del lenguaje. ¿No es el lenguaje el problema teórico central para los historiadores en la actualidad? ¿No define tanto el límite de su disciplina como la consistencia del régimen de sus prácticas? La irrupción del psicoanálisis ¿no significa, finalmente, la irrupción del lenguaje?<sup>18</sup> Si es posible entender al psicoanálisis como interpretación de los productos culturales, desde el sueño a la moral, desde el arte a la religión, es porque se entiende su compromiso con el lenguaje. Tanto aquí, en la historiografía, como allá, en el psicoanálisis, el problema del sentido da pertinencia a su interconexión.<sup>19</sup> Por eso, para De Certeau, la herramienta que nos proporciona el psicoanálisis no puede darse como un simple agregado o como un *plus* en la tarea de construcción de conocimientos sobre el pasado. En otras palabras, si se le utiliza como instrumento anexo a un campo de conocimiento, si sólo se sirve de él como elemento que pueda clarificar eso que la práctica historiadora

<sup>18</sup> “[...] cabe señalar que la irrupción del psicoanálisis se produce desde el lenguaje, no desde el deseo y desde el acto (la enunciación), no desde su resultado (el enunciado)” [Flores, 1994:231].

<sup>19</sup> “Todos estos ‘productos psíquicos’ pertenecen a la circunscripción del sentido y se refieren a una única cuestión: ¿cómo viene la palabra al deseo?, ¿cómo frustra el deseo a la palabra y a su vez fracasa él mismo en su intento de hablar? Justamente es esta apertura al conjunto del hablar humano, a lo que quiere decir el hombre deseante, lo que da derecho al psicoanálisis a participar en el gran debate sobre el lenguaje” [Ricœur, *op. cit.*:9 y s].

deja de lado en sus representaciones del pasado, el resultado inhibe el sentido crítico que el psicoanálisis hace irrumpir. Es pudor hacia lo que no se comprende; necesidad de *circunscribir lo inexplicado*; no es más que una tarea que busca llenar el *hueco* dejado por una explicación que anhela exhumar la totalización de algo que ha quedado en el camino [De Certeau, *op. cit.*:274].<sup>20</sup>

Por tanto, el psicoanálisis instala la alteridad constitutiva no sólo entre el decir y el hacer, no sólo en aquello que marca el sentido de su relación, sino que lo hace desde el interior de cada una de estas instancias. Por un lado hay resistencias que desalojan la univocidad en un campo de enunciación, que afloran en el lugar mismo del saber y en las prácticas que establece; por otro lado se dan exilios inherentes a las palabras y a la escritura, ausencias que sostienen lo dicho por sobre toda recurrencia a la objetividad. Desde esta doble vertiente, De Certeau lee a Freud en referencia a su propio oficio, en particular la escritura que se impone como práctica de sentido y el lugar institucional que la autoriza. Lugares y escrituras conforman, de esta manera, una plataforma de acercamiento al psicoanálisis, de ninguna manera incondicional, y desde una postura que tiende a problematizar la situación desde donde se habla o se escribe.

Si la historiografía se da como tarea dilucidar las relaciones entre la escritura del pasado y el lugar presente que la permite, de inmediato se pone en duda la identidad sobre la que se sostienen las palabras y la identificación que permite distinguir un campo del hacer específico. Así como las resistencias minan calladamente la transparencia de una labor, así como las ausencias dominan y pervierten el sentido postulado por conceptos que someten un tema, de la misma manera los textos de Michel de Certeau son alterados, fragmentados por el deseo y los afectos, es decir, por la imposibilidad de identificarse con aquello de lo que se está separado y con la institución como legitimadora de la interpretación. Una lógica del *exceso* convierte a los libros de De Certeau en libros-labirinto, en inscripciones de un amor sostenido como *deseo de lo imposible*.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> “Desgraciadamente, sólo son objetos decorativos [los conceptos freudianos] si su único fin es señalar o cubrir púdicamente lo que el historiador no comprende. Circunscriben lo inexplicado, pero no lo explican; dan testimonio de una ignorancia. Se les encuentra donde una explicación económica o sociológica deja un *hueco*. Literatura de elipsis, arte de presentar los residuos, sensación de un problema, tal vez; pero de ninguna manera análisis freudiano” [De Certeau, 1993a:274].

<sup>21</sup> “Pero, por lo menos hacia el exterior, el *yo* parece mantener sus límites claros y precisos. Sólo los pierde en un estado que, si bien extraordinario, no puede ser tachado de patológico: en la

## ESCRITURAS E INSTITUCIÓN: LA LÓGICA DE LAS AUSENCIAS

Entonces, una escritura. Sistema que *dice* el *discurso de una separación* antes que el objeto hacia el cual se dirige; mezcla de cortes que la convierten en práctica productiva al inaugurarse como sistema de diferenciación. Primero, es un corte entre el presente del sistema y el pasado del cual quiere distinguirse. Es la diferencia entre lo propio de su tiempo y el tiempo muerto como otredad; un procedimiento por el cual, entonces, se da un objeto legítimo gracias a un desplazamiento temporal. En segundo lugar, el pasado es construido como tradición frente a la dinámica del progreso. De este modo cambia el sentido de aquello que se recibe de la tradición hacia lo que la construye, de tal manera que el pasado se presenta como resultado de una operación y no como condición. En tercer lugar, la separación entre el discurso y el cuerpo social.<sup>22</sup> En la medida en que el cuerpo calla la escritura puede expresarlo como realidad aunque al mismo tiempo expresa la realidad que produce al discurso.

Así, si la escritura de la historia se presenta como sistema que organiza unidades de sentido, es porque se proyecta como intento de objetivación del pasado, como diferenciación de la tradición y, finalmente, como introducción del cuerpo que enmudece en el espacio del texto. Pero ¿qué permite ese intento? Lo que se indica aquí es el carácter propio de la modernidad: toda *inteligibilidad se establece en relación* con el *otro*, se desplaza (o *progres*a) al modificar lo que constituye su *otro* [De Certeau, 1993a:17]. Entonces la historiografía, como escritura, se despliega en términos de *heterología*, es decir, como ciencia de la diferencia, una operación escrituraria marcada por la separación respecto del *otro* (el pasado, el cuerpo, la tradición). En esta relación con el otro se localiza la dimensión productiva de la escritura moderna, entendiendo que toda escritura es, finalmente, escritura del pasado.

Pero esa otredad que se encuentra vinculada con el tiempo, con la tradición y con el cuerpo, ¿qué ruptura configura en relación con el cuerpo parlante, con la tradición que dice algo fundamental y al tiempo de la enunciación? La escritura como práctica moderna sólo se despliega en la medida en que opera

---

culminación del enamoramiento amenaza esfumarse el límite ente el *yo* y el objeto. Contra todos los testimonios de sus sentidos, el enamorado afirma que *yo* y *tú* son uno, y está dispuesto a comportarse como si realmente fuera así" [Freud, 1993:3018].

<sup>22</sup> "La historia moderna occidental comienza efectivamente con la diferencia entre el *presente* y el *pasado*. Por esta diferencia se distingue también de la *tradición* (religiosa), de la cual nunca llega a separarse completamente y conserva con esta arqueología una relación de deuda y de rechazo. Finalmente, hay un tercer corte que organiza el contenido en lo que va del *trabajo* a la *naturaleza* y que supone una separación entre el discurso y el cuerpo (social)" [De Certeau, 1993a:16].

una ruptura con la oralidad. Toma la forma de objeto en sí mismo que tiene el poder de sobrevivir al tiempo de la enunciación, de diferenciarse del contexto de la vida cotidiana (entonces del cuerpo) y, finalmente, porque señala una relación diferente con la muerte. Frente al dominio del oído y de la memoria propio de la oralidad anterior al siglo XIX, lo escriturístico define un nuevo espacio como territorio en el que una conciencia encontrará una forma para potenciar sus facultades de razonar y conocer. Es, por tanto, un espacio de producción. Si la escritura, antes de la modernidad, estaba siempre en relación con otra *escritura* primera, donde se revelaba la verdad, si buscaba afanosamente un sentido oculto en otra *palabra*, la divina, ahora se trata de artefactos productores de sentido.<sup>23</sup> Desde el espacio que la funda, la página en blanco, como espesura que inmoviliza a las palabras, pasando por el sistema que ahí se inscribe, es decir, estructuras de inteligibilidad que tienen por misión apropiarse de un espacio exterior como modelo de una *racionalidad productivista*, hasta la *eficacia social* que se desprende de ella como camino de progreso, la escritura se convierte en proceso de fabricación: toma a las voces del otro como signos superficiales de una verdad, oculta para el que habla, y que sólo la escritura tendrá el poder de revelar. Por tanto, fabrica, la *verdad del otro* gracias a su infinita capacidad productiva [v. De Certeau, 1996:145-165].

Para este nuevo espacio de la producción la voz se convierte en el lugar de los excesos, dominio de la ambigüedad y de lo que puede ser afectado: la voz deja de ser comunicación transparente y se convierte en fábula, mientras la escritura se define como el espacio del logos por antonomasia. Hablar significa ser poseído, *yo es otro*, como lo ejemplifican las endemoniadas de Loudun; en el otro extremo, escribir es un ejercicio de posesión.<sup>24</sup> La posesora no sabe lo que dice, su voz alterada es un no-saber, como si al hablar, siendo un otro la fuente de lo dicho, dejara de ser sujeto de enunciación frente a la palabra, autorizada por lo escrito, del exorcista, del médico, del funcionario. Esas voces alteradas vuelven a entrar al proceso comunicativo gracias a la transformación, operada desde la inteligibilidad escriturística, que las

<sup>23</sup> “Mientras que la escritura cristiana aparece como una escritura dada o revelada, no produce el sentido porque parte del presupuesto de la creación divina del cosmos. El que escribe habla del orden que es y no de un orden producido [...] La escritura moderna, *produce*, mientras que la otra, la medieval o cristiana, *dice* el orden” [Mendiola, 1996:35].

<sup>24</sup> “Escribir significa para ella mantenerse lejos de un lenguaje que puede dominar. Escribir es poseer. Por el contrario, ser poseída es una situación compatible solamente con la oralidad: uno no puede ser poseído al escribir. Entre la voz de la posesora y la escritura de la que se posee, hay una ruptura que indica lo que podemos esperar de los documentos escritos” [De Certeau, 1993a:244].

conduce a un orden de simbolización que una cultura les ofrece. Si eso habla “[...] no sabe lo que dice, y es necesario esperar del escritor intérprete el conocimiento de lo que ella dice sin saberlo” [De Certeau, 1993b:22 y s]. Ese mismo destino le espera al salvaje, al pueblo, al pasado, al loco: su palabra debe ser desplazada del marco de enunciación original, manipulada y vuelta a producir de modo tal que pueda transparentar su valor. Pero si la escritura es una manera establecida para reducir la alteridad, este esfuerzo de conquista se presenta erosionado desde el principio por aquello que pretende dominar. Un nuevo límite se dibuja entonces: la escritura *tiene como condición una no identidad para consigo misma* [De Certeau, 1996b:174]. La fractura es precisamente aquello que la posibilita, esa otredad que nunca puede ser capturada en el sistema de inteligibilidad; en el momento en que la alteridad quiso ser sometida a una colonización (reducida, por tanto, a formas posibles de ser pensadas desde el esquema de lo *mismo*) se introdujo el ejercicio de un duelo, de una pérdida como ley que domina a la escritura.

A diferencia de la oralidad, la escritura se funda sobre una no presencia. Al tomar distancia respecto de los cuerpos parlantes, introduce, por sobre la diferencia, el marco que recupera los cuerpos en el cuerpo del texto. De ahí que la escritura, en particular la escritura científica, pueda ser vista como espacio de ficción: se constituye desde la diferencia al tiempo que funciona como si pudiera remontarla. Lo que en realidad hace la escritura es construir ausentes produciendo representaciones; es una práctica que continuamente busca esquivar la pérdida de la cual surge.

La historiografía es una manera contemporánea de practicar el duelo. Se escribe partiendo de una ausencia y no produce sino simulacros, por muy científicos que sean. Pone una representación en lugar de una separación [De Certeau, 1993b:21].

Tanto el psicoanálisis como la historiografía, a pesar de sus diferentes formas de encarar la construcción de la memoria y del tiempo, comparten un terreno común: tanto una como la otra trabajan sobre las ausencias en el lugar mismo de la representación. Por supuesto, la historia trata de cubrir la ausencia acreditando seriedad científica a su escritura; en tanto presume que su discurso permite representar lo real, disfraza la ficción en que se ve envuelta. La *escritura de la historia* freudiana, según De Certeau, revela cómo la narración toma el lugar de lo narrado, operación posible a partir de la disyunción entre memoria y vida. La historia narrada sustituye a la historia que se hace, es decir a los acontecimientos, de tal manera que está exiliada de lo que trata y al mismo tiempo es *canibal* [De Certeau, 1995:113].

Entonces, una institución. La escritura, como sistema de distinciones, antes que acceso al pasado, muestra su exclusión de lo real. Discurso excedido por el tema, *literatura* dominada por la ausencia, encuentra su acreditación por fuera del discurso. El supuesto saber, construido desde la referencialidad escriturística, supera el exilio por medio de la institución. La nada del saber logra sostenerse, a pesar del fracaso inicial del que parten sus bondades, por la autoridad que se desprende de la institución. El freudismo pone en juego un replanteamiento de las relaciones de la historia y de la literatura. La novela psicoanalítica, en particular el libro de Freud *Moisés y el monoteísmo*, es un campo donde aparecen, por un lado, *el trabajo que construye*, y por otro, *la finta que hace creer* [De Certeau, 1993a:293].<sup>25</sup> Primero, un trabajo que termina apoyado en las estructuras propias de la leyenda; esto hace que la escritura adopte la forma de ficción teórica en la medida en que organiza la comunicación social en historias contadas. Segundo, la narración hace creer (así pasó) por una exterioridad de la cual depende su autoridad (ella dice: en efecto, así pasó). En las *historias de enfermos*, de las cuales Freud se extrañaría de que fueran leídas como novelas, hasta la novela psicoanalítica, De Certeau descubre la transformación que opera: *la conversión psicoanalítica es una conversión a la literatura* [De Certeau, 1995:100].

Los textos freudianos que ponen en juego una teoría de lo poético son los escritos analíticos que se dejan perturbar por el sufrimiento del otro. En las historias del sufrimiento, combinando los síntomas y el dolor, el freudismo transita de la cientificidad a la literatura. El espacio que abre la literatura produce en su interior una pérdida de seriedad científica por la recurrencia de modelos retóricos, como una *lógica relativa al otro*, y aquéllos sacados de la tragedia, aunque el psicoanálisis busque el *desarrollo psíquico efectivo*. Entonces se produce una doble alteración: los acontecimientos narrados escapan a la deducción teórica, pero también, por la situación de transferencia que se crea, borran al sujeto psicoanalista como instancia de saber. Pero esta pérdida de seriedad significa una entrada a la historicidad: la que se esconde en el analista y la que se da en el funcionamiento dialógico que implica el psicoanálisis. Pero también es una entrada en la historicidad si tomamos

<sup>25</sup> En la página siguiente, De Certeau escribe respecto a la cercanía de este libro de Freud respecto a la leyenda lo siguiente: "En esta obra, la última, la de más largos alcances, nacida de las contradicciones internas y de la duda, lo que se narra es la escritura: autoanálisis de la construcción (o 'ficción') escriturística, toda ella gira alrededor de la operación que toma a menudo la forma de una historiografía [...] Yo me pregunto: ¿Qué rarezas inquietantes trae consigo la escritura freudiana cuando entra bailando al 'territorio del historiador'?".

en cuenta que el efecto que contradice la neutralidad científica es revertido por el hecho de hacer creer que se desprende de la autoridad de la institución psicoanalítica. De las escrituras freudianas, De Certeau evoca una práctica poética que se desarrolla entre la nada que sostiene al texto y la autoridad que la institución le endosa. Si la escritura se expresa como simulacro de referencialidad, el campo institucional le aporta lo que le falta para seguir siendo *supuesto saber*.<sup>26</sup>

Dos formas de creencia se postulan entonces: aquella sostenida por el otro institucional y la que renuncia a cualquier base de lo real, la que aspira al vacío poético como confianza en la nada (como en la mística). Si el psicoanálisis freudiano bordea peligrosamente los límites entre ambas, la historiografía no puede sin más renunciar a la simulación referencial. Pero, en todo caso, se encuentra implicada en el peligro señalado por el psicoanálisis: no puede seguir ocultando la relación que guarda con la literatura. Si la *historia-trabajo* se encuentra sitiada, como ciencia humana, por la imposibilidad de instaurar la dualidad objeto-sujeto, si no puede ocultar más la transformación sufrida en sus materiales y operada por la situación social en la que se encuentra, el paso hacia la *historia-leyenda* (relato de acontecimientos) supondría inaugurar un campo epistemológico, ya delimitado por De Certeau, en el que el problema central sería el estatuto mismo de la narración. Esto es el retorno de lo rechazado; por el cual un ámbito de saber, que buscó su pertinencia en el alejamiento de la literatura y en la distinción brutal entre lo real y lo imaginario, encontraría no el punto de regreso al paraíso anterior al siglo XIX, sino una forma de pensarse desde la relación ciencia-ficción, desde una situación en la que “hacer el texto” significa “hacer la teoría” como en la novela de Freud. Epistemología que toma como objeto de análisis la relación de la narración histórica con las operaciones de su producción, con el medio social, institucional y técnico, con la naturaleza de los documentos sobre los que se basa; entendiendo que tal narración, como lugar de las representaciones, tiene, a su vez, un efecto sobre la sociedad. La historiografía sería, entonces, un *entre dos*, como señaló Michel de Certeau,

<sup>26</sup> “R. Castel dijo justamente que la institución era el inconsciente del psicoanálisis. Señaló lo que el psicoanálisis rechaza al negar sus propias instituciones. Pero también se puede entender en el sentido en que la institución psicoanalítica hace creer en la realidad del inconsciente y que, sin ella, no es más que un espacio hipotético, el marco que una teoría se da para escribirse, como la isla utópica de Tomás Moro. Sin la institución (que representa lo otro), el efecto de realidad desaparecería” [De Certeau, 1995:119].



una ciencia-ficción que, como otras heterologías, interviene “[...] en la juntura del discurso científico y del lenguaje ordinario, ahí también donde el pasado se conjuga en presente, y donde las interrogaciones que no tienen tratamiento técnico regresan en metáforas narrativas” [*ibid.*:68].

En suma, siendo la escritura la práctica productiva por excelencia de la modernidad, se descubre afectada por lo que le falta de lo real. La distancia constitutiva desde la que se produce, distancia respecto al cuerpo, distancia con respecto a lo que narra, ruptura con el mundo de la oralidad, la señala como ejercicio de un duelo. La pérdida induce a producir sistemas escriturísticos, de ahí que sean permanentemente alterados por la falta al tiempo que marcan, en el lugar mismo de una economía, las huellas de la alteridad que termina, finalmente, transformando los sistemas en ficciones teóricas.<sup>27</sup> A pesar de la victorias de la economía productivista, hay algo que todavía habla y se insinúa desde sus márgenes, y eso que habla y se insinúa es la ley que la gobierna. En la historiografía, como narración afectada por esa ley, se produce el retorno de una literatura que quiso ser eliminada del campo de una escritura científica y que hoy demuestra que no todo está contenido en el interior de los signos. Desde esta nueva ciencia-ficción, tanto el problema de la institución que cubre la pérdida por la creencia (espacio político-social del saber), como esa escritura sobrepasada y limitada por la ausencia, se plantea la cuestión del estatuto de su relación. ¿Es la metáfora a la que habría que interrogar? ¿Es éste el gran problema teórico al que nos enfrentamos? En todo caso, se da otro exceso:

Desanclado del *origen* del que hablaba Hadewijch, el viajero ya no tiene fundamento ni fin. Entregado a un deseo sin nombre, es un barco a la deriva. Y a partir de ese momento el deseo ya no puede hablarle a nadie. Parece que se volvió *infans*, privado de voz, más solitario y perdido que antes, o menos protegido y más radical, siempre en busca de un cuerpo o de un lugar poético. Continúa pues caminando, trazándose en silencio, escribiéndose [De Certeau, 1993b:353].

<sup>27</sup> “Sin embargo, regresa la cuestión en principio eliminada fuera de esta escritura trabajo: ¿quién habla?, ¿a quién? Pero reaparece fuera de esta escritura transformada en medio y en efecto de la producción. Renace *al margen*, llegada del más allá de las fronteras alcanzadas por la expansión de la empresa escrituraria. ‘Algo’ *diferente* habla todavía, que se presenta a los amos bajo las figuras del no trabajo —el salvaje, el loco, el niño, hasta la mujer—; luego, a menudo al recapitular los precedentes, bajo la forma de una voz o de gritos del Pueblo excluido de lo escrito; más tarde todavía, bajo el signo del inconsciente, esta lengua que continuará ‘hablando’ en los burgueses y los ‘intelectuales’, sin que éstos lo sepan” [De Certeau, 1996b:170 y s].

## BIBLIOGRAFÍA

**De Certeau, Michel**

- 1973 "L'espace du désir ou le fondement des Exercices Spirituels", en *Christus*, París, t. 20, núm. 77, pp. 118-128.
- 1993a *La escritura de la historia*, México, UIA.
- 1993b *La fábula mística siglos XVI-XVII*, México, UIA.
- 1993c "Una epistemología en transición: Paul Veyne", en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 1, núm. 1.
- 1995 *Historia y psicoanálisis: entre ciencia y ficción*, México, UIA, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- 1996a "El mito de los orígenes", en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 4, núm. 7.
- 1996b *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México, UIA, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 145-165.

**Escobar Sotomayor, Héctor**

- 1999 *Sujeto y psicoanálisis. Hacia una arqueología de los discursos psicológicos*, México, Instituto Londres.

**Flores, Roberto**

- 1994 "De Certeau: los motivos del método", en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 1, núm. 2.

**Foucault, Michel**

- 1981 *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE.
- 1996 *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.

**Freud, Sigmund**

- 1979 "La represión", en *Obras completas*, v. 14, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 2017-3067.
- 1981 "Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos", en *Obras completas*, v. 3, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 25-40.
- 1993 "El malestar en la cultura", en *Obras completas*, v.17, Ensayos CLIII-CLXV, Buenos Aires, Hyspamérica.

**Giraud, François**

- 1993 "El viajero alterado", en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 1, núm. 1.

**Mendiola, Alfonso**

- 1993 "Michel de Certeau: la búsqueda de la diferencia", en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 1, núm. 1.
- 1994 "La transmisión de una tradición: el reino del equívoco", en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 2, núm. 4.
- 1995 "La inversión de lo pensable. Michel de Certeau y su historia religiosa del siglo XVII", en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 4, núm. 7.

**Mendiola, Alfonso y Guillermo Zermeño**

1996 "De la historia a la historiografía. Las transformaciones de una semántica",  
en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 2, núm. 4.

**Ricœur, Paul**

1983 *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 379 p.

**Vattimo, Gianni**

1992 *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós.

