

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

# Lo que de Certeau hace con Freud.

LAVIE Claudia Marcela.

Cita:

LAVIE Claudia Marcela (2013). *Lo que de Certeau hace con Freud*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/952>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

**XIV Jornadas  
Interescuelas/Departamentos de Historia  
2 al 5 de octubre de 2013**

**ORGANIZA:**

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 111

Título de la Mesa Temática: Por un diálogo ininterrumpido. Problemas, perspectivas y debates en torno a la práctica teórica en Historia y al vínculo entre Teoría social e Historiografía.

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Miliddi, Federico Martín, López Damián

**TÍTULO DE LA PONENCIA**

Lo que de Certeau hizo con Freud

*Apellido y Nombre del/a autor/a:* Claudia Lavié

*Pertenencia institucional:* FFy L, UBA- UNGS

*Correo electrónico:* claudialavie@argentina.com

## Lo que de Certeau hizo con Freud

Claudia Lavié- UBA- UNGS-claudialavie@argentina.com

Para Freud la escritura de la historia tiene dos características: la primera es que (...) un discurso histórico es posible cuando la cosa, que es el objeto del discurso, está ausente, desaparecida. La segunda característica de la escritura de la historia, para Freud, es “caníbal”, es decir, toma el lugar del otro; es el medio para hacer olvidar al otro. (Carbó y Giraud, 1982:25-26)

El itinerario de de Certeau en su búsqueda de la comprensión de la labor historiográfica como práctica de escritura, siempre atravesado por su obsesión por lo ausente, se nutrió -en un capítulo esencial de *La Escritura de la Historia*- de las incursiones de Freud por la región histórica.

El objeto de esta presentación lo que de Certeau llamó la “teoría freudiana de la historia”, de la que el jesuita francés destacó esencialmente la organización de la representación por un sistema de técnicas y el uso de la retórica como lógica de las relaciones y aparición de lo real, que se vinculan con el cambio de la separación epistemológica entre el pasado y el presente, entre el objeto de la historia y el sujeto del saber, y su consecuencia: la no inocencia de la escritura. Nosotros conjeturamos que estas prioridades en el recorrido de de Certeau por el territorio freudiano pueden explicarse adjudicándole dos claves a su lectura del padre de psicoanálisis: la lacaniana -que le otorga un sentido del retorno- y la religiosa -que refiere al sentido de lo eludido-.

### **¿Por qué Freud y el *Moisés*? Institución, ficción, retorno**

Inmerso en un trasfondo intelectual que, lejos de considerar al lenguaje y a la literatura como meras expresiones de referentes reconoce, de manera generalizada, su validez cognoscitiva, el recorrido de de Certeau se caracterizó por los múltiples cruces disciplinarios, en los que se destaca la presencia del psicoanálisis. Su acercamiento a esta disciplina, es bien sabido, sobrevino bajo la impronta de Jacques Lacan. En 1963 Lacan fue expulsado de la IPA, evento que él caracterizó como “excomunió”, y convocó a intelectuales de distintos ámbitos para la creación de una nueva institución, la Escuela Freudiana de París. Entre los intelectuales atraídos por esa novedad cultural había varios jesuitas, orden que desde una década atrás se había acercado al psicoanálisis, y se contaba el joven de Certeau, ya sólidamente formado en la disciplina

cristiana. Así, entre otros hitos intelectuales relevantes como su viaje a América Latina- donde tomaría contacto con la Teología de la Liberación-, la lectura de Derrida y el público compromiso con el Mayo francés, el encuentro con Lacan y la identificación con el sentido de su retorno a Freud marcarían decisivamente sus intereses. Porque si bien de Certeau no practicó el psicoanálisis, acompañó a Lacan hasta 1980 jugando un rol clave a la hora de definir los mecanismos de autorización de la práctica -o sea el vínculo del analista con su institución- y repensar el lugar cultural y social de la disciplina. Así, la lectura certeauna de Freud no sólo apuntaría a aspectos doctrinales, sino además a saber sobre la institución que constituye al discurso. Para de Certeau, la toma de conciencia de la dimensión narrativa de la historia se acompañaría por la intensa interrogación por su status epistemológico y ante todo por su status social.

En de Certeau, la escritura histórica se construye en función de una institución cuya organización invierte: obedece a reglas que exigen ser examinadas. Toda investigación historiográfica se enlaza con un lugar de producción socioeconómica, política y cultural e implica un medio de elaboración circunscrito por determinaciones: una profesión liberal, un puesto de observación o enseñanza, etc. Se halla sometida a presiones y ligada a privilegios, enraizada en una particularidad. Precisamente en función de lo institucional se establecen los métodos y se organizan las preguntas para los documentos. Pero la práctica certeauna misma es, a la vez, búsqueda de libertad ante la institución: “La identidad rinde homenaje a un orden. Pensar, por el contrario, es interrogar ese orden” (de Certeau, 2003:42) dice, y su interrogación sobre el orden estaría sesgada por el sentido del discurso en Freud.

Precisamente uno de los rasgos del trabajo freudiano según *Historia y Psicoanálisis* era que, si bien en los textos que “aplican” la teoría, el discurso psicoanalítico elucida un funcionamiento al que él está sometido-, en los textos en que Freud “explica” la teoría como saber de un maestro (los compendios, las lecciones etc.) el discurso se asegura un saber magisterial a título de la sociedad psicoanalítica. El psicoanálisis, como la historia para de Certeau, oscila entre la escritura y la institución. En el centro de ambos se juega la “suposición” del saber – que en tanto que supuesto podría ser nada-, que se debe a la institución y no existiría sin ella. De este modo, lo primero que anuda psicoanálisis e historia es que la autoridad en la que se acredita el discurso busca compensar lo real del que está exiliado. En el discurso, la autoridad cubre la pérdida y permite servirse de ésta para ejercer un poder. Es el sustituto prestigiado que juega con lo que no tiene.

En el caso de Freud, la creencia es el movimiento nacido de un vacío, pues no se funda en “hechos”, transgrediendo la convención que exige que lo real sea la ley. La historiografía inversamente, provee de referencialidad al discurso, hace creer que el texto expresa algo de real. El lugar de emisión tiene un efecto epistemológico: jerarquiza al texto, y la creencia es exigida por la vida social mediante las instituciones. “Las sociedades de seguridad protegen contra la cuestión del otro, contra la locura de la nada” (de Certeau, 2003: 61). Como veremos, la opción certeaana será -sin negar ideológicamente la historicidad institucional que domina el funcionamiento social de la escritura- creer en la escritura porque ella autoriza la posibilidad de lo otro.

Así, el tener en cuenta el lugar donde se produce permite al saber historiográfico escapar a la inconsciencia de una clase que se desconocería a sí misma como clase en las relaciones de producción, desconociendo la sociedad donde está insertada. En los términos en que Lacan describe el proceso del análisis, se trataría de una “rectificación subjetiva”, de un saber sobre la propia implicación en lo que acontece. A la vez, enlazar la historia con un lugar permite analizar la sociedad. Por eso podemos decir que la consideración del psicoanálisis y su institución, la posición freudiana del lugar del saber, que tiene como referencia el vacío de saber, no sólo brindaba a de Certeau una vía de acceso a su preocupación original por la institución de la historia, sino ante todo una remisión esencial a lo que años más tarde reconocería, en Foucault y en sí, como una heterología.

¿Pero por qué eligió específicamente de Certeau los tres ensayos llamados *Moisés y la religión monoteísta* para *La escritura de la historia* y no otros textos freudianos? Podría haber sido *Tótem y Tabú*, que trabaja nada menos que sobre el principio universal de la cultura, el origen de las religiones y la supresión del padre, o la *Autobiografía* freudiana, que incursiona en la develación del otro en sí mismo. ¿Habrá sido porque el propio padre del psicoanálisis la consideró la más importante de sus obras?

El tema del *Moisés* resultó atrapante para de Certeau. Según Freud, el mítico Profeta y Legislador habría sido en realidad un egipcio que fue asesinado por un judío harto de la rigidez de su Ley. Esta recreación del *Exodo*, que intercambia la identidad racial del asesino y la víctima, era a la vez chiste y blasfemia. Pero tan provocadora revisión de la leyenda fundacional de su religión pretendía extender el complejo edípico individual al destino común de toda la civilización y demostrar que la marca simbólica del crimen, a nivel inconsciente, funcionaba como una repetición. Así, la pretensión universalista de

sobrepasar la particularidad de las historias de los neuróticos llevaría a Freud a la historia.

Freud presenta su triple ensayo como “una novela que se yergue en la proximidad de la leyenda” (Freud, 1981:3247). Se trata de una fantasía destinada a explicar la creación de esa leyenda, destacándose de entrada el problema de la ficción. En *Historia y Psicoanálisis*, de Certeau pone de relieve el efecto subversivo de adoptar esta forma para la escritura. Allí constata que la manera de hablar de la histeria transformó la forma freudiana de escribir, pues organizar las historias como “novela” le permitía alcanzar una cierta inteligencia de la histeria, precisamente porque esta forma de narrar entraña la indisolubilidad de forma y contenido.

En este sentido, el valor de lo ficcional le permitirá ser a la vez y por mismo un autoanálisis de la construcción escriturística, o en términos cerceanos, una historiografía, teoría que vuelca sobre sí misma la *forma* que preconiza para el *contenido* de la escritura. Pues se trata de un relato que jamás aspira a la consistencia: el *Moisés* aparece ante el lector marcado por contradicciones, fragmentaciones y añadiduras, y estos cortes no separan regiones (pasado y presente, individual y colectivo) sino que son su principio de funcionamiento; condición que lo convierte, entre los textos de Freud, tal vez en el más distante del discurso “científico”. Esto constituye otro aspecto relevante para de Certeau, porque le resulta crucial que mientras que en el discurso científico –en el que pretendía inscribirse la Historia según la orientación epistemológica prevaleciente en los medios académicos de su tiempo - la sentencia se considera autónoma del locutor; Freud, al revés, revela a la frase como metáfora del locutor, y así el problema de la enunciación se traslada de la lógica formal a la lógica de la retórica.

En la novela freudiana domina la semiología del desplazamiento, la transformación, la metáfora, la metonimia, la sinécdoque. “Estos procesos no competen a la racionalidad (...) que privilegia analogía, identidad, coherencia (...) Corresponden a deformaciones, equívocos y alteraciones que utilizan los juegos con el tiempo y con el lugar identitario en la relación con otro” (de Certeau, 2003:42) En la novela y el juego, las “jugadas” son un espacio teórico donde las estrategias sociales pueden explicitarse, al abrigo de las opacas complejidades cotidianas. El texto literario es un laboratorio de las prácticas con el otro, es el campo donde se practica la lógica de lo otro, mientras que en la ciencia se juega la lógica de lo mismo.

Esta posibilidad de resituar el vínculo de la historia con el lenguaje interesa máximamente a de Certeau y pone nuevamente de manifiesto la clave lacaniana de su acercamiento a Freud, quien ya había avizorado lo fructífero, para el campo de las humanidades, de su trastocamiento de la visión del orden discursivo, cuando decía: “El psicoanálisis aporta, a la historia de los pueblos (...) descubrir los caminos técnicos de esas deformaciones” (Freud, 1981:1746). La operación privilegiada aquí es el desplazamiento, el viaje de la significación. Recordemos que en el estudio *Una neurosis demoníaca del S XVII*, que inaugura el recorrido freudiano de de Certeau en *La escritura de la Historia*, se trata de interpretar. ¿Y qué se interpreta, en el dispositivo inventado por Freud, cuando se aplica a las obras de la cultura? Se trata de estructuras en las que cada discurso social borra justamente *aquello que le ha permitido nacer*. La cultura es un dispositivo que desplaza las interpretaciones, disfraza progresivamente. Pero el psicoanálisis, inversamente, se propone no ser otra etapa en este engaño, sino que aspira a operar un corte epistemológico decisivo en ese proceso, y por ello se presenta como un modo diferente de practicar la elucidación del pasado. La diferencia psicoanalítica, en este caso, descansaría nada menos que en centrarse en el funcionamiento de los discursos como encubridores y reveladores a la vez, doble carácter cuya aceptación permitiría romper con la distinción supuestamente fáctica entre pasado y presente. Pues pondría de manifiesto, justamente, que ella es una construcción desde cierta posición del sujeto, que hace del otro tiempo su objeto, pero que lo hace a partir de una escisión cuya contingencia el libre discurrir y viajar del significado en el psicoanálisis viene a manifestar. Por ello, el *Moisés* resultaba esencial para el historiador: es un texto donde los elementos no se representan por continuidad, sino que se yuxtaponen por la metáfora. No hay un elemento estable que sea la “verdad” que detenga la circulación, no hay un “presente” separado de su objeto que se define como “pasado”, pues presente y pasado ocupan el mismo lugar. En cierto sentido, el *Moisés* es el intento de extender hasta lo universal un funcionamiento de lo discursivo y la representación. Paul Ricoeur decía: “Freud sabía que sus metáforas, sus eufemismos, sus sinécdoques, sus metonimias, sus antífrasis, se ocupan no de fenómenos del lenguaje, sino de procedimientos de la subjetividad ” (Ricoeur, 1990:76).

Como él mismo lo dice, la propuesta de Freud de un Moisés egipcio asesinado por un judío es una broma blasfema, un oxímoron, pues diferenciarse de los egipcios era el gesto fundador de la elección judía. Para Freud el asesinato de Moisés, muerte que se

inscribe en el origen, representa el núcleo de verdad olvidada cuyo olvido – que es a la vez su repetido regreso- determina la producción de la leyenda y de la escritura. Este fragmento hace proliferar el discurso fragmentado, y lo que cuenta de verdadero tiene forma de *ficción*. La fábula freudiana restaura la ruptura novelesca que se desplaza por todas partes porque sólo capta estabilidades ilusorias. Freud ofrece una lógica para los desplazamientos, y de Certeau sigue la senda trazada por Lacan en su lectura de desplazamientos de “verdades” y “no verdades” en la ficción y la no ficción. El psicoanalista francés, bajo el signo de su puesta en valor de la estructura del lenguaje, había indicado que la literatura explora el país dentro del cual se desencadena todo el viaje humano: *el reino del engaño*. En su trabajo *Función y Campo de la Palabra y del Lenguaje en el Psicoanálisis*, Lacan subrayaba la existencia de un “trabajo” en el elemento del engaño capaz de trazar una “verdad” que no es lo contrario del error, sino la simbolización de lo que en ese trayecto se representa de imposible. Y en ese sentido, planteaba que no se pueden trabajar las formaciones del inconsciente sino a partir de leerlas como formaciones escriturales del deseo. Freud había hecho escuchar al inconsciente y Lacan había sacado la conclusión: el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Si el sueño, el síntoma o la leyenda pueden considerarse un *rebus*, es gracias a que Freud reemplazó las figuras por palabras que, una vez combinadas, revelarían su sentido. Y a esto Lacan llamó “la poética de la obra freudiana” (Lacan, 1982:305). De Certeau resalta que justamente en el texto póstumo de Freud, Lacan veía al Moisés del psicoanálisis conducir a su pueblo “al país del engaño (...) por deseo de verdad” (De Certeau, 2003: 66).

Pero la recuperación de de Certeau de la idea de *ficción teórica* no sólo obedecía a una profunda convicción sobre el funcionamiento del lenguaje y la cultura. A la vez, y reunida con la preocupación institucional, el interés por recobrar este concepto pretendía actualizar el conflicto que yacía tras él para colocarlo en el centro del problema de la escritura de la historia. Como señala acertadamente Andrés Freijomil, se trata de una recuperación situada no azarosamente en una coyuntura epistemológica que sacudió la historiografía a principios de los años 1970, principalmente, con las obras de Paul Veyne y Hayden White. En los medios académicos franceses se observaba la discusión teórica con recelo, como si se tratase de un tópico ajeno y entorpecedor para la agenda de los investigadores, en especial, la de los más tradicionalistas. En sus ensayos, de Certeau apuntó a recuperar los elementos que le ofrece el psicoanálisis freudiano a fin

de componer un estatuto para la ficción en la historia, y toma de Freud un modo de captación de lo real y del lenguaje. Así, su “interdisciplinariedad” reviste el sentido de captar constelaciones epistemológicas que se dan recíprocamente un nuevo estatuto de procedimientos. Lacan le había señalado a de Certeau que en Freud hay una “poética de la historia” similar a la que el jesuita intuía capaz de recuperar las variables religiosas de una experiencia como modelo para pensar otras prácticas y que a la vez, muestra la forma mediante la cual la ficción resquebraja el discurso histórico, más aún cuando éste pretende mostrarse normalizado. Esto implicaba una pluralidad de discursos, que abarcaba la filosofía y la literatura. En este sentido, el ensayo de Michel de Certeau sobre la ficción es también un diálogo con Veyne y White, en tanto que provoca una especie de *salto ontológico* en la concepción que se tenía hasta ese entonces de la historiografía, apelando al deconstruccionismo y a la estética: “De ahí su proyecto de tenderle trampas al sentido o de incluso transgredir el código tradicional del ensayo” (Freijomil, 2009:5)

Así, como consigna François Dosse en su clarificador texto sobre nuestro autor, *La escritura de la historia* fue objeto de reserva, tanto por indagar tópicos ajenos a los intereses de los historiadores tradicionales como por la naturaleza “ondulante” del texto, invadido por alusiones que tienden a contrarrestar su carácter específicamente histórico, de tal manera que el ensayo certeano se tornó sospechoso de concentrar premisas que podían vulnerar aún más una disciplina ya asolada por Veyne, White y antes, por Foucault.

Cuando en 1934 Freud comenzó a escribir los tres ensayos que luego reunidos titularía *Moisés y la religión monoteísta*, aún permanecía en su Viena natal y tal vez no creía demasiado en la invasión de Hitler a Austria. Pero su condición de judío pronto lo obligaría a personificar la leyenda semítica del destierro. Poco antes de morir, con ochenta y dos años, cáncer reincidente, su editorial saqueada, sus libros quemados y su patria invadida, escribe de nuevo el *Moisés* – y se ocupa cuidadosamente de organizar su recepción, que sería póstuma- para volver a mirar en él su propia mirada y su propio origen. El texto de Freud quedó marcado por la pérdida y el viaje, y el acontecimiento nazi recuerda una desgracia original, que promueve un viaje por otra lengua, un trabajo de duelo. Freud escribe desde el mismo extranjerismo al que sondea su fábula. Así, volver al mismo lugar también en la escritura fue su manera de representar el tiempo, en

el que el retorno crea un nuevo lugar, el de su propio recorrido. Y a de Certeau no podía dejarlo indiferente este tránsito donde el centro es la religión.

Nuestro autor se presenta como un *historiador* preocupado por las “rarezas inquietantes” que trae la escritura freudiana al territorio del historiador y recíprocamente, se pregunta de qué manera su exigencia, nacida de un trabajo archivístico y escriturístico sobre este territorio, va a ser aclarada-alterada por el análisis freudiano. Pero en la preocupación por la institución, el estatuto de la ficción y el orden retórico como paradigma discursivo, de Certeau se dirige a Freud bajo la forma de un retorno. Poco antes, Lacan había hecho su famoso retorno a Freud. Lo significativo de esta operación era que no se trataba de un retorno a Freud como pasado, sino su retorno al presente y al futuro del psicoanálisis. No era un retorno al supuesto origen auténtico de una doctrina, sino más bien un retorno a lo no traducible de Freud, como un síntoma de la esencial intraducibilidad de su tema. Y de Certeau también retorna a una lengua extranjera para renovar el contacto con su constitutiva extranjería.

### **La huella y la ficción**

Diez años antes de comenzar el *Moisés*, Freud había logrado por primera vez una formulación feliz de la conexión entre la percepción y la memoria, a través nada menos que de una metáfora de la escritura. Este hito esencial de su pensar tuvo lugar en un brevísimo texto significativamente recuperado por Derrida<sup>1</sup>: la *Nota sobre el block maravilloso*<sup>2</sup>, y aquí nos parece oportuno recordarlo para iluminar la seducción certea. Freud considera que en los mecanismos más comunes de escritura, el papel y la pizarra, la escritura es sólo una técnica al servicio de la memoria psíquica, y no memoria en sí. Además, las superficies comunes de escritura no cumplen las exigencias de cualquier candidato a análogo de la memoria, la posibilidad de conservación indefinida y el poder ilimitado de recepción, sino sólo una cada una de ellas, y presentan el inconveniente complementario: una hoja no recibe indefinidamente y una pizarra no

---

<sup>1</sup> Derrida, Jacques (1989) “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos: 271-317

<sup>2</sup> Freud, Sigmund (1981) *Anotaciones sobre el Bloc Maravilloso* en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva

conserva las huellas. Freud encuentra otro espacio de escritura para compararlo con la memoria, el block mágico, aparato que permite, al levantar su cubierta superior de celuloide, que desaparezca lo escrito, pero su huella se conserve sobre la lámina de cera del fondo del block, siendo legible “a una luz apropiada”. Dice Freud: “encontramos en este aparato singular analogía con la estructura psíquica por nosotros supuesta (...) Ofrece las dos ventajas: Una superficie receptora siempre disponible y huellas permanentes de las inscripciones hechas” (Freud, 1981: 2009). Pero lo más importante es la imagen final de la breve nota freudiana sobre el block: “mientras una mano escribe, hay otra que levanta periódicamente la cubierta, así funciona nuestro aparato psíquico” (Freud, 1981:2011) Freud reconstruye una operación, donde la temporalidad como espaciamiento no será la simple discontinuidad en la cadena de los signos, sino la escritura como interrupción y restablecimiento del contacto entre las distintas capas psíquicas. Así, las huellas producen el espacio de su inscripción dándose a sí mismas el período de su desaparición. Desde el “presente” de su impresión, se constituyen por la doble fuerza de legibilidad e ilegibilidad. Y esta multiplicidad de orígenes sería la relación con la alteridad y la temporalidad originarias de la escritura, el juego de lo inscripto y lo reprimido. Porque la represión, dice Freud, diseña dentro de sí un espacio de contradicciones sistemáticas en la exclusión de la huella. Además, hacen falta dos manos para hacer funcionar el aparato, una coordinación de iniciativas independientes, una multiplicidad de orígenes. Necesidad de dos manos que revela al sujeto de la escritura como sistema de relaciones entre las capas: capas del bloc mágico, capas de lo psíquico, capas de la sociedad, capas del mundo. La socialidad de la escritura como “escena” requiere ser pensada desde un lugar que recupere la dimensión constitutiva de la alteridad. Algunos años más tarde, cuando de Certeau se consagre al desarrollo de las conclusiones más sociológicas de su obra, constatará que estamos ya de antemano habitados por la diferencia, esto es, por la imposibilidad de juzgar de manera absoluta. El tratamiento de esa diferencia, que será uno de sus problemas esenciales, no consistirá nunca en que se pase al otro para negarse a uno. No se trata de aceptar lo distinto para olvidar lo propio. Para de Certeau, sólo habrá encuentro con el otro cuando se reconoce como distinto. Pero en el momento de pensar la historia y su escritura, ya está el otro como inscripción interior ineludible, como sistema de relación entre estratos que indefinidamente se comunican imperfectamente y que requieren, en su figuración, las dos manos freudianas. En Freud, para entender el pasado, es crucial la noción de retroacción, de sentido de una experiencia diferido en el tiempo, donde lo que aparece

como retraso da un sentido nuevo a marcas anteriores, donde recién en un tiempo aún por venir sabremos de las promesas o de las amenazas de ciertas huellas no obstante archivadas. Y dice de Certeau: “Así es la Historia (...) resurrección y negación del origen (...) reitera (...) los mitos que se edifican sobre un asesinato original, y hacen del lenguaje la huella de un comienzo tan imposible de encontrar como de olvidar” (de Certeau, 1993:63)

La imagen del block nos permite ver que la noción freudiana de escritura vehiculiza pensar el elemento extraño que está marcado en toda historia por las estratificaciones. Y el sacerdote cristiano encuentra justamente en ese lugar la oportunidad de señalar que el problema religioso no puede separarse de su tradición. Es la segunda clave de la lectura certeana de Freud:

Me pregunto si la tradición religiosa, cosa abandonada por una sociedad que ya no la habita y que ya no está ahí, no puede ser considerada históricamente (...) a la manera de la deuda y el regreso que traen al rechazado religioso bajo la forma de ficciones, de fantasma ... (de Certeau, 1993:332)

Así, el psicoanálisis proclama la supervivencia de lo extraño al presente en el presente mismo y permite articular la pregunta que según de Certeau ocupa a Occidente desde hace tres siglos: ¿qué hacer con el Otro? Freud decía, en el prólogo a la edición hebrea de *Tótem y Tabú* “el autor se halla alejado de la religión paterna como de toda otra religión, y sin embargo (...) quizá le quede lo principal de judío” (Freud, 1981:1746). De Certeau dirá tiempo después: “La cuestión de la creencia religiosa y del creer en un sentido más amplio es tratada en un número limitado de textos (...) en una lectura profunda, ese problema está por todos lados presente, portador de la dinámica del pensamiento” (Ahearne et al., 1996:50)

¿En qué consiste esta dinámica? Como dijimos, la tradicional escisión entre lógica y retórica, o más bien, entre ciencia y ficción, según de Certeau, fue críticamente revisada dentro del psicoanálisis freudiano. Si para el vienés la verdad del monoteísmo judío debía explicarse a partir del asesinato primordial de un padre que, en realidad, no era hebreo, pero sí era hebreo su asesino, para de Certeau, la verdad de la historiografía occidental debería entenderse como “un discurso técnico capaz de determinar los errores que caracterizan a la ficción para autorizarse por este mismo mecanismo a hablar en nombre de lo real” (de Certeau, 2003:44). De algún modo, el monoteísmo y la

historiografía se reúnen por esa necesidad de sacrificar la memoria de su origen: “El rechazo es lo que constituye, mediante la producción de un “olvidado”, el saber del “asesinato del padre primitivo”. Un “querer perder” (la verdad) repite en la tradición el “querer perder” (el padre), que la tradición calla para ponerse en su lugar” (de Certeau, 1993: 55). Un “querer perder” que de Certeau asume, puesto que si bien a partir de mediados de la década del setenta su imagen de religioso jesuita comienza a diluirse entre otros intereses, la marca cristiana nunca dejará sus textos.

Así, la poética de la historia certeauna se cristalizará en el vínculo que une los tres puntos esenciales del *Moisés*: la religión, la historia y la ficción. Para de Certeau, Freud establece por un lado una ruptura al decir “Ya no soy judío” y, por otro lado el “regreso” de ese rechazado religioso se representa bajo la figura de *ficciones*. ¿Y por qué la ficción y la religión son necesarias para comprender la naturaleza del relato historiográfico? La historiografía conserva ese “algo grandioso”, característico de la religión, pues el relato es la totalización imposible. El historiógrafo –como el psicoanalista- no puede borrar su relación con el tiempo como el lugar en que se inscriben sus formas de pertenencia al presente, pero tampoco puede borrar esta relación como el lugar en que sobrevive lo extraño. Las páginas consagradas por Freud a la “verdad histórica” son también el momento de lo grandioso de la religión, relacionado con un fragmento de verdad inseparable de su recuerdo deformado y desplazado. Es ficción -porque el hombre no desea recibir la verdad- pero que siempre revela algo infantil excluido y constructor de la verdad. De Certeau sabe que esto contradice radicalmente al poder que los discursos didácticos de la historiografía se atribuyen. Por eso hay que encargarse de la relación de lo científico con su rechazado.

Uno y otro, el que ocupa y el que regresa, actúan en el mismo texto (...) la teoría presente se encuentra con todo lo inasimilable que viene del pasado bajo la forma de una exterioridad colocada en un texto. Y este es un relato, una historia que se cuenta. La novela de Freud es una teoría de la ciencia ficción. Del mito a la novela, conserva la fuerza del primero y transita desde el individuo como mundo a lo social. La novela es la psicologización del mito, una interiorización del conflicto de los dioses... (De Certeau, 1993:334)

Así, el documento es el síntoma de un sistema de procesos, efecto de un sistema social, representación de un conjunto de técnicas de fabricación. Y ese era también el punto de vista de Freud: que un fenómeno, un sueño o una idea, es siempre una representación

organizada por un sistema de procedimientos; y que lo esencial es analizar las técnicas que lo producen.

Se trata aquí de retórica, entendida como lógica de los desplazamientos que la relación con el otro efectúa en el lenguaje, que son las formas de “hacerse metáfora” del sujeto. Y precisamente porque los vínculos con lo otro declinan el ser de sí, Dosse explica la relación cierta con la historia a partir de su comprensión de las fases de la alteridad. El jesuita francés toma el descubrimiento de la alteridad como constitutivo de la identidad del historiador y de su trabajo, pues considera la distancia temporal fuente de proyección, de implicación de la subjetividad en la historia, abriendo el juego para el lugar y la marca de los posibles e imposibles modos de ligarnos con el pasado y de efectivizar el presente, de hablar de la sociedad y la muerte.

Hay un aspecto de la relación entre la historia y el psicoanálisis que es lo más revolucionario (...) Para la historia, la ruptura con el pasado es al mismo tiempo la constitución de un presente o de un futuro, una operación de producirse y la definición de un campo de elementos que se considera necesario eliminar (...) Creo que la ruptura o la frontera entre el pasado y el presente es, en realidad, la separación, dentro de una sociedad, entre lo que es productor y lo que se define como consumidor (...) La cronología o la idea del progreso es el instrumento para introducir en el lenguaje este tipo de diferencia; (...) condición de posibilidad para constituir un sujeto y un objeto del saber (Carbó y Giraud, 1982: 31)

Lo importante para el estudioso de Freud y Lacan es que la experiencia psicoanalítica es exactamente lo contrario: el pasado está dentro del presente, su distinción es solo efecto de la voluntad de ser autónoma. En el tratamiento analítico la infancia está presente en el adulto. Es una experiencia en la que el otro está siempre dentro del uno, por lo que no existe la posibilidad de construir el pasado como objeto. De Certeau advierte la importancia para el trabajo histórico de que el pasado no sea más un objeto, sino que, dentro de la operación histórica, haya un regreso del pasado como saber. Esto representa la introducción de la dialéctica freudiana dentro del trabajo histórico. Porque nunca se trataría, para él, de optar por el conocimiento histórico en el sentido de restaurar lo “mismo”, de subsumir las discontinuidades en un *continuum* superador, sino, por el contrario, de un cultivo de la distancia. Para de Certeau, la operación historiográfica promueve una escenificación de lo *alter* en el presente, y así el pasado

representa la diferencia, pues entraña algo oculto, una ausencia que se resiste y es condición de discurso histórico, que hace que la ley de representación de la alteridad sea precisamente remitirla a lo que configura nuestro presente. La fabricación histórica es la construcción de una escritura que invisibiliza el punto de partida.

Pero esa separación es letal: el cuerpo muere para que nazca la escritura, que es repetición, efecto indefinido de la pérdida, y no restaura un contenido inicial, que sólo se representa por medio de sustitutos. La escritura es memoria, y asignarle verdad definitiva es una ficción. En ese sentido, la historia y la novela analítica siguen procedimientos opuestos. La primera pretende llevar los contenidos al texto, pero para salvar del olvido cosas positivas, olvida que obedece al deber de producir una ficción destinada a engañar a la muerte, es un discurso que tiende a borrar su relación con el tiempo. La novela freudiana, al revés, nos narra su propia relación con el tiempo. En ella la ficción se construye desde la nada de la existencia que ya pasó y de la que nada subsiste. Una pérdida de la existencia es la condición de una supervivencia en el poema. Borges dice: *Ilión fue, pero Ilión perdura en el hexámetro que la plañe. Israel fue cuando era una antigua nostalgia*". Si de Certeau fuera el psicoanalista de la Historia, este sería el segundo momento de la rectificación lacaniana: adquirir el sentido de la ficción propia como lo que constituye al ser de sí.

### **El canibalismo de la escritura**

El discurso puede ser llamado "caníbal" porque es devoración del otro y sustitución de una existencia por otra. El primer sentido continúa la tradición bíblica donde hay historia cuando hay exilio, el segundo retoma la tradición griega y romana que da como punto de partida del *logos* al padre devorando a sus hijos. Para Freud, el "canibalismo", de la escritura- reemplazo del pasado por un discurso presente- no es accidental, porque no hay una función "inocente" de la escritura que eventualmente mal utilizada sitúe la ausencia del otro para imponer el poder de la escritura; sino que, como la memoria, la escritura es un dispositivo que constituye lo rechazado.

En Freud la tradición no se refiere sólo a una pérdida, sino que, como dijimos, se apropia de una estrategia de querer perder, revela lo que *no quiere saber* en la técnica del rechazo. Pero ¿qué clase de ruptura opera el texto freudiano en la tradición, si funciona como ella y a la vez la explica? Freud toma la tradición para rechazar y

establecer, según confiesa, para no ser hijo de su padre sino hijo de sus obras. Y por ello, aunque adopte la lengua del historiador, lo hace “bailando”, porque el trabajo analítico cambia el discurso científico y didáctico de la historia y lo coloca en el mismo lugar que a la novela. De manera diversa, el “otro” es el fantasma de la historiografía: la relación con una ausencia que se busca, se honra y finalmente se entierra. Se trata, en definitiva, de constatar que en el espesor del pasado reside el enigma insoslayable de un acceso a lo real. Para de Certeau, lo real está en la posición de lo ausente, “en todas partes supuesto y en todas partes faltante” (de Certeau, 1993: 31)

Ahora bien, afirmar que la historia es heterología no implica que lo otro sea una condición de posibilidad externa a su discurso, sino lo contrario: un elemento que el discurso histórico transforma en significantes y que reduce a algo inteligible suprimiéndolo. La historiografía había tenido siempre una forma de lidiar con lo otro, pues relaciona el presente con el pasado, suponiendo además que en la continuidad de la filiación genealógica siempre tenemos el mismo sujeto de la historia. Con este fin postula unidades homogéneas (el siglo, el país). Sin embargo, la escritura historiadora no deja de ser en sí misma algo ambivalente, desdoblada en su referencia al presente y en la ficción que representa el pasado. En ella se nos expone un “tiempo de las cosas” como condición del “tiempo discursivo”, lo cual involucra la intención de unir el presente como término de un recorrido con la trayectoria cronológica. De tal modo que el presente no es solo el lugar de producción del texto, sino también un producto de la historiografía. Tiempo cronológico que demanda una referencia al inicio para orientarse, un “comienzo” que opere como límite para la escenificación historiográfica.

Así, la escritura de la historia al mismo tiempo transparenta y oculta lo ausente. Es un “saber del otro” que otorga credibilidad al discurso y disimula el “yo del autor” que hace entrar en juego la alteridad radical del pasado en tanto que ausente. Desde este prisma, la escritura evidencia su función ritual y simbólica que consistiría en “exorcizar a la muerte al introducirla en el discurso” y en hacer posible que una sociedad se defina a sí misma al dotarse de un pasado.

*La Escritura de la Historia* parte de que la historia moderna comienza con la diferencia entre el presente y el pasado. De Certeau sabe que la estructura propia de la cultura occidental moderna reside en que la inteligibilidad se establece en relación al “otro”, se desplaza al modificar lo que constituye su otro: el salvaje, el pasado, el pueblo, el loco, el niño, el tercer mundo. El tiempo también se escinde en periodos. “Sustituto del ser

ausente, encierro del genio maléfico de la muerte (...) el lenguaje permite a una práctica situarse respecto de su otro, el pasado (...) La historiografía se sirve de la muerte para enunciar una ley del presente" (De Certeau, 1993:141).

La obra freudiana –de acuerdo al análisis ceretano- ponía de manifiesto que la diferenciación entre pasado y presente deriva en el regreso subrepticio de lo pretérito. En efecto, el corte decisivo con respecto a un objeto pasado conduciría a la inestabilidad del saber histórico, cuando dicho límite deja de ser establecido artificialmente y se convierte en una operación que identifica determinismos y dependencias. Y recordemos que de Certeau lee junto con Lacan, en Freud, la poética. Y eso porque Lacan subvierte, modifica violentamente la relación del sujeto con el saber. En Lacan hay un sujeto, pero está constantemente evanescente, eludiendo la percepción y en el límite de su desaparición. La separación respecto del *alter* que sería el pasado, se transforma en la apertura de una indeterminabilidad que supone el continuo retorno de lo que “ya fue”. De esta manera, el psicoanálisis enseña la inquietante extrañeza de la historia, su fuente infinita de “objetos perdidos”. Como señala Castro Orellana, al querer a Freud en *La Escritura de la Historia*, “de Certeau rechaza los apremios institucionales interesados únicamente en ejercer un dominio absoluto sobre el otro”. (Castro Orellana, 2010:111). Por eso, en de Certeau el psicoanálisis funciona como el punto de partida de un arco que culminará en el saber de lo social.

El primer movimiento de esta apertura hacia lo otro reside en tomar conciencia de la inconsistencia del “mismo”. En *Historia y Psicoanálisis* de Certeau consignaba un efecto que el psicoanálisis provoca: la biografía freudiana rompe con la idea del sujeto racional y productivo individual, y así desmantela la sociedad liberal. Reinvierte críticamente la “mayoría de edad” kantiana y como el Quijote, pone sobre el tapete los fundamentos de lo que le ha hecho nacer: la hidalguía, la sociedad liberal burguesa, porque desenmascara la alteridad tras la apropiación. El otro extremo del arco será la traza distintiva de la sensibilidad intelectual de nuestro autor: la dimensión esencial de la alteridad como finitud de sí. Analizar la finitud, en términos cerceanos, es estudiar la representación desde sus propios límites, desde lo que la reprime. Lo que la reprime, lo negado, es la alteridad, y se llama de varias formas: en el psicoanálisis es lo inconsciente, en la historia es el pasado. Se trata de aceptar que todo saber en las ciencias humanas se construye a partir de algo que no puede ser nombrado: la experiencia de la muerte. De Certeau cree, como antes lo hiciera Foucault, que todo

saber reposa en un espacio negro donde reina lo impensado. De ahí estudiar lo otro, de ahí su particular insistencia en plantear que la muerte nos habita como ausencia.

### **Para terminar: los modos del viaje al territorio del otro**

Hemos visto que de Certeau establece la ficción como el discurso teórico de los procesos históricos, en tanto crea el no- lugar en donde las operaciones reales de una sociedad acceden a una formalización, a la vez que su reflexión sobre la autoridad de la institución manifiesta la práctica de la historia como lo auténtico, más auténtico que los productos que elabora. Pero también describe cómo dotar de sentido y hacer invisible a la vez la alteridad es el mecanismo constitutivo de la historia. Así, de Certeau es referencia obligada de toda heterología.

Hemos conjeturado que las notas esenciales del recorrido de de Certeau por el territorio freudiano pueden explicarse adjudicándole dos claves de lectura: la lacaniana -que le otorga un sentido del retorno- y la religiosa -que refiere al sentido de lo eludido-. Queremos concluir con una sugerencia: la especial visión de la pérdida que distingue a de Certeau también podría remitirse a la combinación de ambas, a la vez que replica otra instancia-culminante- del proceso analítico según Lacan: el paso de otro al Otro.

En efecto, el sentido de la pérdida certeano, más que investido de la perspectiva religiosa de Freud, corresponde a la lectura que hacía Lacan en lo tocante a su visión de la divinidad y su relación con la finitud. De Certeau sabe qué papel juega la muerte en la historia occidental, a punto tal que asocia la escritura de la historia con el entierro del muerto, cuando se exorciza a la muerte introduciéndola en el discurso a la vez que se asigna al lector un pasado y un deber ser a cumplir. Los vivos entierran a sus muertos para tener un lugar para vivir, y la escritura en tanto entierro nos remite al pasado para honrarlo y eliminarlo. Esto conduce al retorno lacaniano a Freud y al sentido religioso de lo eludido. En el *Moisés* freudiano, el fundador del pueblo de Israel trae la palabra de Dios, toma al pueblo judío y lo proclama hijo dilecto. Es que en Freud, Dios tiene la consistencia del padre, lo que implica una especie de saber que resiste todo intento de disolución. En las distintas formas y en los diferentes tiempos del desarrollo del psicoanálisis, Freud nunca abandonó la íntima relación de Dios con la noción de padre. En Freud, Dios es padre y es Ley, es nostalgia y anhelo incurable.

Lacan hace una lectura del texto de Freud que apunta a la inconsistencia del padre y de Dios, trocándolo en su mera denominación, concibiéndolo como un lugar evanescente. Así, selecciona del *Moisés y la religión monoteísta* el rasgo de lo irrepresentable, de lo innombrable y de la escritura como lazo posible. En Lacan, el Padre o Dios (su nombre) será ese lugar Otro, lugar de la palabra y en tanto que palabra, esencialmente preñada de una falta. En el Dios de Lacan se enfatiza algo que Freud sólo dejaría entrever: su irrepresentabilidad. Para Lacan la cuestión de Dios y su formulación lógica se centra en lo innominable que a su vez dará lugar a toda nominación posible. Pareciera que Lacan piensa que Freud, por no creer en Dios termina consagrándose a Él en la versión de padre que formula.

Esta perspectiva de asumir lo insabible invita a la creencia, pues en relación con aquello que no se deja descifrar absolutamente, sólo resta creer. La relación de creencia se plantea como la única relación posible con aquello que resiste al desciframiento. Aunque esto no impide su escritura, que supone darle un lugar en la estructura, y con esto la posibilidad de producir un saber hacer allí. Sabemos que para de Certeau, la creencia es el vacío o, aún mejor, el abismo en que se instituye toda vida social. La creencia es el medio ambiente que hace posible la vida social. Ya siempre se está arrojado en una frontera de autoridades y verdades, por lo que las ciencias humanas son saberes cuya finalidad es alterar la propia ortodoxia. La heterología certeano descansará en un sentido de la creencia en dialéctica con la ausencia de representación de la divinidad lacaniana, íntimamente ligada, en el sentido más fuerte de “íntimo” a la finitud de sí.

Freud usaba la expresión “escritura de la historia” como punto nodal del encuentro entre ficción e historia, donde tal escritura se produce a partir de acontecimientos de los que nada subsiste y toma el lugar de lo ausente, tomando del tiempo la doble característica de perder el lugar y devorar la vida. Hacia Freud retornó de Certeau en busca de un sentido de este desplazarse que pasa por la otredad como finitud de sí, del Moisés egipcio.

*Referencias Bibliográficas:*

Ahearne, Jeremy, Giard Luce, Julia, Dominique, Mayol, Pierre y Mongin, Olivier (1996) "Feux persistants. Entretien sur Michel de Certeau", en *Esprit*, pp. 48-56

Carbó, Cristina y Giraud, François (1982) "Entrevista a Michel de Certeau" *Históricas*, México, UNAM- Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 25-51

Castro Orellana, Rodrigo (2010) "Michel De Certeau: Historia y Ficción" en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* ISSN-e 1989-3663 Universidad Complutense de Madrid pp.108-124

De Certeau, Michel (1993): *La Escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia

De Certeau, Michel (2003): *Historia y Psicoanálisis entre ciencia y ficción* México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia

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

Dosse, François, (2002) Michel de Certeau, *El Caminante Herido* México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia

Freijomil, Andrés, (2009) "La Fábula Mosaica Historiografía y Psicoanálisis en Michel de Certeau" en Descartes e-texts consultado abril 2013

Freud, Sigmund (1981) *El Block Maravilloso* en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva

Freud, Sigmund (1981) *Totem y Tabú* en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva

Freud, Sigmund (1981) *Múltiple Interés del Psicoanálisis* en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva

Freud, Sigmund (1981) *Moisés y la Religión Monoteísta, Tres Ensayos* en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva

Freud, Sigmund (1981) *Autobiografía en Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva

Lacan, Jacques, (1982) “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I*, México, Siglo XXI

Ricoeur Paul (1990) *Freud, una Interpretación de la cultura*, México, S XXI

*Bibliografía:*

Bayón Fernando (2007) “Freud y la crisis del lenguaje moderno en la Viena de fin de siglo”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* CLXXXIII 723 enero-febrero ISSN: 0210-1963, pp.135-154

Mendiola Alfonso (2008) “El conflicto o la unión en la diferencia: institución, creencia y herejía en Michel de Certeau”, *Historia y Grafía*, núm. 30, México, Departamento de Historia, pp. 37-64

Miller Karina (2006) “Canibalismo y modernidad: la Historia como plato principal” *Revista Iberoamericana*, Vol XXII, California, pp.515-529

Padvalskis, Cecilia (2010) “Michel de Certeau, recorrido por sus múltiples pertenencias” *Revista de Teología* XLVII.  
[dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3270204.pdf](http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3270204.pdf) consultado abril 2013

Prieto Fernández, Daniel, (2008) “Freud y la Literatura”, *Blog de WordPress.com. Tema K2-lite*