

## COMUNICACIONES

---

### **¿Hay algún lugar para el psicoanálisis en historia? Una mirada crítica a la propuesta de Paul Ricoeur.**

Lythgoe, Esteban (CONICET)

Desde *Totem y Tabú* de Freud en adelante ha habido varios intentos de articular historia y psicoanálisis. El auge memorial, y particularmente la problemática de la memoria traumatizada, han abierto un nuevo ámbito en el que poder relacionarlos. Los autores que más se han abocado en esta tarea han sido Shoshana Felman, Dory Laub, Cathy Caruth y Dominique LaCapra. La filosofía de la historia no ha sido ajena a esta asociación, como se puede observar en el tratamiento de Frank Ankersmit sobre el testimonio, (Cf. Ankersmit, 2001, p. 163) o los planteos de Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*. Allí, el filósofo francés recurre a la obra freudiana de dos maneras diferentes. La primera, de carácter, podríamos decir, formal, es implícita; la segunda, conceptual, explícita. La primera recurre a la mitología como vía para llevar a cabo una genealogía acerca de los orígenes *metahistóricos* de la historia. Como lo expresa el propio autor: “el comienzo es histórico, el origen mítico.” (Ricoeur, 2000, p. 175). Pese a no haber una remisión explícita, sus dos preludios: el del *Fedro* para discutir si la historia es remedio o veneno, y la *Segunda intempestiva* para defender la importancia de lo no histórico y lo suprahistórico como antídoto de lo histórico, nos remiten no sólo a las genealogías nietzscheanas, sino a obras como *Tótem y Tabú* o *Moisés y el monoteísmo*. Ricoeur también retoma las consideraciones freudianas en torno al duelo y la melancolía para aplicarlas a la memoria colectiva. Esta extensión llevaría a que el historiador cumpliera, a nivel colectivo, un papel análogo al del analista a nivel individual.

En la siguiente presentación quisiéramos abocarnos a analizar este último modo de recurrir al pensamiento de Freud. Nuestra hipótesis es que la articulación con la obra freudiana resulta demasiado esquemática y adolece de importantes limitaciones tanto en su justificación cuanto en su aplicación. Comenzaremos presentando brevemente el modo en que el filósofo francés recoge la obra de Freud. Seguidamente analizaremos el modo en que los planteos son reelaborados en el marco de su proceso de su estrategia de desobjetivización de la memoria. Por último, indicaremos los problemas de esta reelaboración.

## II

Para poder utilizar la categoría de memoria a nivel colectivo se preciso una definición hermenéutica de la memoria no ligada a la facultad psicofisiológica del ser humano y que, en su lugar, priorice la función narrativa de recolección y la preservación de los acontecimientos pasados a través del lenguaje público.<sup>1</sup> Ricoeur disocia a la memoria del individuo en dos pasos diferentes. El primero de ellos es de corte discursivo y su objetivo consiste en establecer un marco lingüístico compartido para el diálogo entre la tradición de la mirada interior y la sociológica. El desarrollo que de la

---

<sup>1</sup> “But to speak of memory is not only to evoke a psycho-physiological faculty which has something to do with the preservation and recollection of traces of the past; it is to put forward the ‘narrative’ function through which this primary capacity of preservation and recollection is exercised at the public level of language.” (Cf. Ricoeur, 1995, p. 6)

primera parte de *La memoria, la historia y el olvido* pone de manifiesto que es posible de desimplicar el qué y el cómo de la memoria de quién recuerda (Cf. Ricoeur, 2000, p. 155). Sin embargo, como surge de los análisis de Strawson sobre la *atribución múltiple*, esta posibilidad obliga a suspender la atribución de la verdad del recuerdo. Por lo tanto, esta atribución discursiva tiene como costo epistemológico que la memoria sólo pueda tener una pretensión de fidelidad, pero no de verdad.

El segundo paso en la disociación entre memoria e individuo tiene como objetivo descalificar a la tradicional pregunta acerca de dónde se almacena la memoria, que indefectiblemente conduce a la asociación de la memoria con el individuo vía el soporte corporal que el trazo neuronal le brinda a la memoria. A diferencia del anterior, éste se encuentra en el análisis del olvido, y gracias a los aportes que Bergson hace sobre el tema.

El autor de *Materia y memoria* parte de la distinción ontológica entre acción y representación, y la tesis de que el cuerpo es un órgano de acción, no de representación, cuyo centro organizador es el cerebro. Este dualismo entre acción y representación conduce a una distinción entre dos tipos de memorias diferentes, la propiamente corporal, la memoria-hábito, y la memoria representación. Cada una de ellas tiene un tipo de reconocimiento diferente: la primera a través de la acción, y la segunda en un proceso de buscar en el pasado las representaciones más capaces de inscribirse en la situación presente y dirigir las hacia el presente.

Es posible distinguir dos tipos de olvidos diferentes, uno definitivo que supone la desaparición de los trazos, sean estos documentales o neurológicos, y otro reversible, que supone la indestructibilidad de los trazos mnémicos sino simplemente la imposibilidad de acceder a ellos. En las situaciones límites nos encontramos con el segundo de estos olvidos, estudiado especialmente por Bergson y Freud. Bergson postula la no desaparición de los recuerdos por vía del reconocimiento. En efecto, olvidar no significa que las representaciones hayan dejado de existir, sino que no tienen acceso a la consciencia, del mismo modo que no podemos sostener que algo no existe porque simplemente no lo percibimos. La supervivencia no es perceptible, sino que es una mera presuposición, una creencia cuya justificación reside en última instancia en el reconocimiento. Al reconocer un recuerdo nos percatamos que no hemos perdido lo vivido. La pregunta obligada sería dónde permanecen estos recuerdos, pero Bergson la evita desviando la atención a la pregunta sobre cómo recuerdo.

La memoria y el olvido quedan definidos como el pasaje de la inconsciencia a la conciencia y viceversa. Mientras que la conciencia es la disposición a actuar, la atención de la vida, lo inconsciente es definido como su opuesto, es decir, aquello que está fuera de la preocupación cotidiana, que no actúa más directamente sobre nuestra vida: *lo impotente*. Como esta definición negativa impide que Bergson evalúe los efectos de la inconsciencia en nuestra vida, Ricoeur recurre a la concepción freudiana de inconsciente para suplir esta limitación. En su opinión, la energética pulsional da cuenta de los vínculos entre consciencia e inconsciencia y proporciona las herramientas necesarias para resolver todas aquellas patologías que se presenten a nivel mnémico.

Antes de continuar quisiera destacar que considero problemático que no haya una indagación acerca de la pertinencia de cruzar los análisis bergsonianos y freudianos del inconsciente. Es cierto que ambas propuestas toman distancia del vocabulario neurológico, pero no en los mismos términos. Puede ser que con Bergson podamos tomar distancia del individuo, pero la libido freudiana, si bien no está construida anatómicamente, está psíquicamente ligada con el individuo. En su *Ensayo sobre Freud*, Ricoeur consideraba que los tratados de *Metapsicología* eran el intento mejor logrado de Freud por fusionar de manera armoniosa la economía pulsional con el

lenguaje de sentido, en la llamada primera tópica (inconsciente, preconsciente, consciente). Si bien en este período el creador del psicoanálisis había abandonado el lenguaje biologicista, las categorías seguían estando asociadas con el individuo, como se pone de manifiesto en la cesura existente entre los análisis de la primera tópica, ligados al individuo, y los de la segunda, asociados con la interpretación cultural. Así explica,

“La primera tópica seguía ligada a una económica de la pulsión, considerada como único concepto fundamental; sólo en relación con la libido la tópica se articulaba en tres sistemas. La segunda tópica es una económica de nueva índole: la libido es presa de algo diferente de ella, de una *demanda* de renuncia que crea una nueva situación económica; por eso pone en juego, no ya una serie de sistemas para una libido solipscista, sino una serie de papeles –personal, impersonal, suprapersonal- que son los de una libido en situación de cultura.” (Ricoeur, 1970, p. 75)

Con otras palabras, la incorporación del dinamismo pulsional freudiano vuelve a atar al análisis de la memoria al individuo, no ya a través del lenguaje biologicista neuronal, por medio de la economía pulsional.

### III

La base del análisis ricoeuriano de las patologías de la memoria es el concepto de melancolía. Aunque a primera vista es un concepto cercano al duelo, en tanto ambas son reacciones a la pérdida de una persona amada o de una abstracción erigida como sustituta, los análisis económicos pulsionales pusieron de manifiesto sus diferencias. Tras el duelo, el sí queda liberado y desinhibido. En la melancolía, en cambio, hay una sobreinversión de recuerdos y esperas por las cuales la libido queda vinculada al objeto perdido, disminuyendo la valoración del sí e impidiendo su liberación. Mientras que en el duelo el universo se presenta como el pobre y vacío, en la melancolía es uno mismo quien es vaciado.

A pesar del interés terapéutico del duelo y de la importancia de reducir la melancolía al duelo, estos temas quedan soslayados a favor de la tematización de la melancolía. Es por ello que Ricoeur considera necesario articular “Duelo y Melancolía” con “Rememoración, repetición, perlaboración”. En este último artículo la compulsión a la repetición es identificada como una resistencia represiva en el proceso de análisis de los recuerdos traumáticos. El hecho olvidado es repetido constantemente en la forma de una acción, aún cuando el paciente desconozca que lo hace. El trabajo de rememoración, por su parte, es caracterizado como la contracara de la compulsión, ya que el hecho pasado es reproducido bajo la forma del recuerdo. La perlaboración es presentada un trabajo de reconciliación con el pasado logrado por el paciente con la colaboración del analista. La tesis de Ricoeur es que es posible asociar al trabajo de duelo con el de recuerdo, en tanto que la melancolía puede ser asociada a la repetición. En este sentido, sostiene el autor, “el trabajo del duelo es el costo del trabajo del recuerdo; pero el trabajo del recuerdo es el beneficio del trabajo de duelo.” (Ricoeur, 2000, p. 88). Esta articulación permite poner de manifiesto la importancia de la perlaboración y la labor del analista como puentes que permiten el pasaje de la melancolía al duelo.

Ricoeur considera que es posible extender estas consideraciones clínicas hacia lo colectivo “...no sólo en un sentido analógico sino en los términos de un análisis directo.” (Ricoeur, 2000, p. 95). Tal es la confianza del filósofo en la posibilidad de esta

extensión que se apoya en ella para proponer una tesis aún más fuerte, según la cual “...es en el plano de la memoria colectiva, más todavía puede ser que en el de la memoria individual, que la superposición entre el trabajo de duelo y trabajo de recuerdo toma todo su sentido.” (Ricoeur, 2000, p. 96). En su opinión, esta tesis se pone de manifiesto particularmente con las heridas del amor propio nacional.

A la hora de establecer el rumbo de la resolución de la melancolía colectiva, Ricoeur se distancia de la clínica freudiana a la que no considera aplicable para estas cuestiones. En su lugar, propone un rodeo a través de la clásica obra de Klibansky, Panofsky y Saxl en *Saturno y la melancolía* acerca de la historia del concepto de melancolía y los tratamientos que se le han propuesto. Históricamente, la melancolía no era solamente una enfermedad, sino un tipo particular humor, de carácter, asociado a la tristeza, lasitud y disgusto, a la que los románticos asociarán este humor con la doctrina del genio. Si bien no hay una tradición de esta envergadura respecto del trabajo duelo, sí existen propuestas médicas, psicológicas, morales y espirituales para contrarrestar la melancolía. Básicamente consistirían en oponerle a la tristeza, la esperanza, la alegría y el trabajo. Estos dos últimos atributos son de especial valor, ya que sirven de nexos entre la obra de Freud y de Ricoeur. Por una parte, la experiencia analítica contrapone constantemente el trabajo, en tanto trabajo de duelo y trabajo de recuerdo a la compulsión a la repetición propia de la melancólica. Mientras que en la compulsión se caracteriza por un componente pasivo propio de un padecimiento mnémico, el trabajo recoge la actividad propia del ejercicio de la memoria. La alegría, por su parte, es presentada por Ricoeur como meta colectiva a la que debe conducir el trabajo de duelo. En su opinión, “al horizonte de este trabajo: una memoria ‘feliz’, cuando la imagen poética completa el trabajo de duelo. Pero este horizonte se oculta detrás del trabajo de historia de la cual la teoría resta a hacer a partir de la fenomenología de la memoria.” (Ricoeur, 2000, p. 94).

#### IV

Una vez señalados los momentos en los que Ricoeur recurre a la obra de Freud, queda por evaluar las justificaciones que se proporcionan para legitimar el traspaso de lo individual a lo colectivo y, en caso que los hubiere, las dificultades que ellas entrañan. A fin de justificar la legitimidad de trasponer al plano colectivo las categorías analíticas, Ricoeur recurre a dos estrategias de naturaleza diferente, una apoyada en los antecedentes y argumentaciones teóricas y la otra dirigida al objeto de estudio: la memoria herida.

Con respecto a la primera estrategia, Ricoeur observa que Freud hace diversas alusiones que superan el marco psicoanalítico, a nivel tanto psicosocial como psichistórico. Entre las obras que se señalan se encuentra *Totem y Tabú*, *Moisés y el monoteísmo*, *el porvenir de una ilusión* y *el malestar de la cultura*. Resulta llamativo que el filósofo francés haya reunido la gama de obras ya que suponen períodos de pensamiento diferente y con aportes categoriales diferentes. Si nos detenemos en el problema de la extensión de la metapsicología a nivel colectivo, considero que es más pertinente limitarse a *Tótem y Tabú*, que tomar todo ese espectro. Pero, si este fuera el caso, nos encontramos con una gran tensión con que en esta obra, efectivamente, se hace una trasposición de las categorías analíticas a nivel colectivo, pero esta trasposición no es directa, sino analógica. Como lo explica el joven Ricoeur, “en este aspecto *Tótem y tabú* todavía pertenece al ciclo de interpretaciones ‘analógicas’ características del ‘psicoanálisis aplicado’.” (Ricoeur, 1970, p. 174)

En cuanto a la legitimación por vía al objeto de estudio, se señala primeramente que la memoria colectiva padece situaciones patológicas abordables desde el

psicoanálisis. Así, por ejemplo, la noción analítica de objeto perdido se aplica directamente a la memoria colectiva en las pérdidas de territorio, población o poder. Por otra parte, entre las conductas de duelo que se pueden señalar se encuentran las celebraciones fúnebres de grandes personalidades. Con todo, Ricoeur considera que la trasposición estaría más íntegramente justificada si se estableciera que estas categorías no sólo se aplican a situaciones excepcionales, sino que está vinculado a la estructura fundamental de la existencia colectiva. En este sentido, resulta paradigmática la caracterización violenta que hace Hobbes de la historia. Todo acto fundador es violento: la gloria de uno es la humillación de los otros; la celebración del triunfo tiene su contraparte en la en la execración de la derrota. Los resultados a los que conduce esta violencia conducen a diferentes vínculos mnémicos con el pasado, algunos dediquen demasiada memoria a ciertos acontecimientos particulares, en tanto otros los pasan por alto. Todos estos modos de vincularse con el pasado son explicables en términos analíticos. Así, demasiada memoria está ligada a una compulsión a la repetición.

Considero que estas últimas aplicaciones resultan bastante esquemáticas y poco explicativas las aplicaciones. Muchos matices propios de los procesos de selección mnémicos pasarían por alto en un planteo de esta naturaleza. Sin irnos fuera de nuestro país, ¿hay algún motivo psicoanalítico que permita explicar que en la década de los ochenta los discursos de sobrevivientes prescindieran de su condición de combatientes y señalaran el carácter de víctimas inocentes? En ese sentido, considero más enriquecedora una visión como la sostenida por Kansteiner, quien recoge la importancia de elementos económicos, políticos, sociales y comunicacionales.<sup>2</sup>

## V

En estas páginas nos hemos adentrado en el modo en que Ricoeur recurrió a la metapsicología freudiana con el objeto de entender los procesos inconscientes del olvido y sus posibles vías de resolución. Asimismo hemos recogido las justificaciones que el filósofo brinda para legitimizar la trasposición directa de estas categorías a nivel colectivo, así como sus dificultades y limitaciones.

Más allá de las dificultades internas propias del filósofo francés, estas complicaciones nos enfrentan con una serie de problemáticas ajenas a nadie que estudie la problemática de la memoria colectiva. La más amplia de todas es si debemos recurrir al psicoanálisis para entender o hay modelos más ricos para entender estos desarrollos. De inclinarnos por la primera alternativa, deberíamos seguidamente determinar si es posible una aplicación directa de categorías psicoanalíticas o es preferible la trasposición analógica. Queda, finalmente, algo que en ningún momento trabaja Ricoeur, y es en qué medida las categorías que él utiliza alcanzan para entender las patologías de la memoria o es preciso recurrir a otras desarrolladas con posterioridad.

---

<sup>2</sup> Cf. Kansteiner, 2006, cap. 2.

### **Referencias Bibliograficas:**

Ankersmit, Frank (2001) *Historical Representation*, Stanford: Stanford University Press.

Kansteiner, Wulf (2006) *In pursuit of German memory: history, television, and politics after Auschwitz*, Ohio: Ohio University Press.

Ricoeur, Paul (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oublie*, Paris : Seuil.

(1970) *Freud: Una interpretación de la cultura*, Buenos Aires: Siglo XXI.

(1995) "Reflections on a new ethos for Europe" en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 21 5/6, pp. 3-13.

(1990) *Sí mismo como otro*, Buenos Aires: Siglo XXI.