



## EL ACONTECIMIENTO Y LA PARTE CANÍBAL DE LA HISTORIA

Fernando M. González<sup>1</sup>

---

El artículo pretende explorar las relaciones entre continuidades y discontinuidades en la Historia, poniendo en relación los planteamientos de Michel de Certeau y Michel Foucault y, como contrapunto, la noción de «continuidad equívoca», producto de la lectura certaliana del *Moisés* de Freud. El texto remata con el caso del psicoanalista Igor A. Caruso y sus actos en Viena durante el periodo nazi, y trata de dar cuenta de los efectos en el campo psicoanalítico mexicano de esta información invisibilizada hasta octubre de 2012. ¿Continuidad simplificada o equívoca? *Palabras clave: psicoanálisis, Michel de Certeau, continuidades/ discontinuidades, continuidad equívoca, historia canibal.*

---

*Abstract: The purpose of this text is to explore the relationship between continuities and discontinuities in History, comparing Michel de Certeau's and Michel Foucault's approaches, and countering these with the notion of "equivocal continuity", as this arises from De Certeau's reading of Freud's Moses. The text is rounded off by the case of the psychoanalyst Igor A. Caruso, and his acts during the Nazi period in Vienna, trying to give an account of the effects on the psychoanalytic field in Mexico of this information that was invisible until October, 2012. Simplified or equivocal continuity? Key words: psychoanalysis, Michel de Certeau, Michel Foucault, continuities / discontinuities, equivocal continuity, cannibal history*

---

1 Psicoanalista formado en el Círculo Psicoanalítico Mexicano; doctor por la Universidad de París VIII en Sociología de las Instituciones, e Investigador Titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

*Hay una “inquietante familiaridad” de este pasado que un ocupante actual expulsó (o creyó expulsar) para apropiarse de su lugar. El muerto habita al vivo. Remuerde (mordedura secreta y repetitiva). También la historia es “canibal”, y la memoria se convierte en el campo cerrado donde se oponen dos operaciones contrarias: el olvido, que no es pasividad perdida, sino una acción contra el pasado; la huella del recuerdo, que es el regreso de lo olvidado, es decir, una acción de ese pasado siempre obligado a disfrazarse. [...] 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” [...] Y este “salvaje”, este “obsceno”, [...] esta “resistencia” [...] inscribe ahí, sin que lo sepa o en contra del propietario [...] la ley del otro (De Certeau, 2003: 23-24).*

## Introducción

Esta extensa cita condensa una parte sustancial del pensamiento de Michel de Certeau y del texto que escribo. Entre otras cosas, esta manera de presentar la cuestión del entreveramiento de los lugares institucionales que se pretenden propios y sin restos, y las diferentes maneras de actuar de las temporalidades que remiten al acontecimiento, se hizo carne en la institución psicoanalítica de la que soy uno de los cofundadores en 1971: el Círculo Psicoanalítico Mexicano (CPM).

Para relacionar esos tres aspectos —lugares, temporalidades y acontecimiento—, primeramente, buscaré describir someramente cómo se pueden ver desde la Historia y desde el Psicoanálisis, según creo que los piensa De Certeau, apoyándose en Freud para el caso de este último. Y luego describiré cómo esto puede ayudar a pensar una situación singular en una institución psicoanalítica que pretendía ser muy sensible al análisis de los conflictos sociales —y no buscaba quedarse solo en el gozoso análisis benedictino de los textos sagrados o del ombligo subjetivo de cada quien—, cuando literalmente irrumpió un conjunto de informaciones que produjeron una «inquietante familiaridad».<sup>2</sup> Institución que, hasta ese momento,

<sup>2</sup> *Unheimliche*, en términos freudianos, fue trabajada por este en el texto *Lo ominoso* (o *Lo siniestro*), en 1919.



había mirado el periodo nazi en todo caso desde la perspectiva de una *inquietante extranjería* que no la tocaba directamente.

Una vez trastocado el periodo nazi en «inquietante familiaridad», por intermedio de un referente fundacional que no fundador del CPM, el doctor Igor Alexander Caruso —fundador del Círculo Vienés de Psicología Profunda (1947)—, cuyos actos durante la época nazista fueron olvidados o no interrogados —o francamente suprimidos—, las cosas se complicaron. Ello terminó por provocar algo más que una inquietud: una verdadera tormenta en el lugar que se creía no solo propio, sino incluso crítico.

En la casa del psicoanalista y de su dispositivo irrumpió eso que no podía ser contenido en el inconsciente de  $x$  o  $\approx$  lo cual trajo aparejado el inconveniente de no poder mandarlo al diván y encapsularlo, como se hace comúnmente en ese tipo de instituciones, a fin de impedir que se expandan los efectos de lo que hasta entonces permaneció como un impensado institucional. Impensado en unos casos, o suprimido en otros, que implicaba al conjunto de los miembros y de diferentes maneras.

Sin embargo, cuando hablo de que algo irrumpió, caigo en una imprecisión porque es suponer que efectivamente vino de fuera, lo que no es ciertamente el caso. Todo el problema será dilucidar cómo eso que parecía exterior, y en realidad formaba parte de una genealogía, juega en el presente. Pero ¿de qué tipo de genealogía se trata? Obviamente no de aquella que tiene por modelo la del «pecado original», o aquella más contemporánea de la «limpieza de sangre» a la española. Volveré más adelante sobre esto.

Por una parte, desde Freud sabemos con más claridad que no existe una distancia razonable con el pasado, ni tampoco cortes asépticos sin sangre que permitan comenzar de cero. Por la otra, De Certeau enseña que desde la historia, más que pensar en términos de discontinuidades, habría que hacerlo en términos de diferencia:

Hablamos de límite o de diferencia más que de discontinuidad (término sumamente ambiguo porque parece postular la evidencia de un corte en la realidad). Por lo tanto, es necesario decir que el límite se convierte «a la vez en instrumento y objeto de investi-

gación». Concepto operatorio de la práctica historiográfica, es el instrumento de su trabajo y el lugar del examen metodológico (De Certeau, 1975: 65).

Si lo específico de la historia en nuestra sociedad es trabajar sobre el límite con su doble estatuto, entonces no queda sino intentar «descubrir el límite de nuestras formas de racionalidad. [Pues] debe quedar claro que aquello que falsea la historia no son los hechos del pasado sino los modelos constituidos en la sociedad presente» (Mendiola: 2014, 124). Modelos marcados por la contingencia contextual e institucional de la que surgieron y por lo tanto, sin poder aspirar nunca a una mirada soberana que trascienda su irreductible historicidad.

Llevando su razonamiento del límite y la diferencia lo más lejos que le fue posible, y comentando los planteamientos de Foucault en relación a las *episteme*, De Certeau remata así su planteamiento:

Cada tiempo epistemológico lleva en sí una alteridad que toda representación busca suprimir objetivándola, pero sin poder esconder jamás el oscuro trabajo, ni prevenir su veneno mortal.

Quien se queda en la tesis histórica de la continuidad piensa escapar a la muerte apoyándose en la ficción de una permanencia real. Quien se recluye en la fortaleza de los sistemas discontinuos cree poder situar a la muerte como problema exterior, localizable en el acontecimiento absurdo que pone fin a un orden; huye de la pregunta que ya plantea el orden en cuanto tal y que surge, primero, bajo la figura de un *límite* interno...

Una finitud interna niega las estructuraciones que intentan superarla. [...] Cada sistema encuentra su ruina en la ilusión de haber triunfado sobre la diferencia (De Certeau: 2003, 87-88).

Se puede decir, siguiendo al Freud que De Certeau retoma, que si en el principio fue el crimen, tanto el acto asesino como el asesinado siempre retornan, por más que se pretenda reprimirlos o suprimirlos y lanzarlos al exterior del sistema. Y vale tanto para el caso individual como para el colectivo. Pero no siempre el retorno se da de la misma manera. Por ejemplo, en el caso del hombre Moisés, «El



personaje [...es] excluido por una muerte y “reemplazado” por una leyenda» (De Certeau: 1975, 315). En cambio, con respecto a Hamlet, «después de haber sido asesinado, el padre [de este...] regresa en una escena distinta, pero con forma de fantasma, y es entonces como se convierte en la ley que su hijo obedece» (De Certeau: 2003, 23).

No obstante, también se da el caso de algún productor de una nueva perspectiva, como lo fue Freud, a quien se le considera que fue tergiversado y desviado, y entonces surge un recuperador, purificador y nuevo productor, como lo fue Jacques Lacan. Esta vez, el *casi suprimido* reaparece como texto comentado y como clínica, con pretensiones de conocimiento e institución renovada.<sup>3</sup> Se puede considerar a todo esto como operaciones de transfiguración que afectan a las formas y a los lugares.

Sea como fantasma y leyenda, o como recuperación-purificación del pensamiento, en los tres casos descritos el padre, el fundador y el productor purificador cofundador no pueden simplemente concebirse como si fueran análogos, ni menos aún reducir a los dos últimos a ser una simple extensión de la lógica que regiría al primero. Esto aunque en los tres casos implican de manera directa sea a un individuo, a una institución o a un pueblo. De ahí la imposibilidad de sustraerse sin más a la violencia fundante:<sup>4</sup> ésta los habita y los atraviesa. Entonces, el retorno de lo reprimido, de lo suprimido o tergiversado se hará sentir —como señala De Certeau—, de manera caníbal. Porque los muertos «se ponen de nuevo a hablar», pero

No como lo creía Michelet, por la evocación del «profeta», que sería el historiador: «eso habla», sin que lo sepa, en su trabajo y en su silencio. Estas voces, cuya desaparición es el postulado de todo

3 En este último caso, el productor y purificador parte de una ficción solipsista, olvidando que toda fundación es inevitablemente cofundación. «Yo fundo —así tan solo como yo he estado siempre en mi relación con la causa psicoanalítica». Jacques Lacan, Acte de fondation de la EFP, 21 de junio de 1964. Y ciertamente podrá decir que produce casi solo, pero no que funda en soledad. Y además, al tomar al psicoanálisis como causa ligada a su nombre y al de Freud, se arriesgó a constituirlo como misión a ser llevada a tierra de herejes y tergiversadores. Las causas y las misiones tienden rápidamente a producir *cruzados*.

4 En el caso de Lacan, la violencia estaría en lo que supuestamente se le hizo al texto de Freud.

historiador, y a las cuales sustituye su escritura, remuerden el espacio de donde ellas son excluidas y hablan aún en el texto-tumba que la erudición levanta en su lugar (De Certeau: 2003, 29).

Es por eso que, como señalan Davoine y Gaudilliere, comentando a Wittgenstein, si bien el filósofo austriaco primero afirmó: «eso que no se puede decir, hay que callarlo»,<sup>5</sup> frase que constituye la última del *Tractatus* en el pasaje a su segunda filosofía, va a devenir en «eso que no puede ser dicho, no se puede callar, ni [tampoco] impedir mostrar eso que no puede ser dicho» (Davoine y Gaudilliere: 2006, 146-147). Esto último, Wittgenstein lo describe como «definición ostensiva».

Y si la apuesta del psicoanálisis es que eso que se reprimió o suprimió —en el caso de la institución o del texto— no puede callarse, sin embargo no es tan ingenuo como para pensar que pueda decirse del todo, o volverse a un supuesto inicio en donde esperaría intacto tras las capas de las desviaciones y tergiversaciones que lo cubrirían. Tanto el psicoanalista como el historiador lo saben por diferentes y análogas razones. Y como bien lo remarca Alfonso Mendiola, el historiador sabe que «todo conocimiento histórico es incierto. No incierto por falta de rigor, sino porque siempre trata acerca del “otro”. Es decir, del muerto, de aquello que se ha ido para siempre» (Mendiola: 2014, 166).

## I. Crítica del psicoanálisis como supuesto constructor de una “continuidad intemporal”

Una de las reflexiones más interesantes de Michel de Certeau tiene que ver con la puesta en relación de la historia y el psicoanálisis, pero sin jamás darse a la tarea de trasladar de la una al otro los conceptos y los objetos, como si estos fueran trasportables a voluntad. Porque el traslado descontextualizado no solo no ayuda, sino que crea analogías que confunden y simplifican las cosas. Manteniendo una ten-

<sup>5</sup> O, es mejor callarlo.



sión creativa y en contrapunto, puede pensarlos en sus diferencias, pero también en relación a preguntas análogas que se hacen pero que no se responden de la misma manera.

Quienes pretenden pensar y ejercer el psicoanálisis les pueden agradecer haberles ofrecido algunos elementos que les permitan mirarse más allá de los guetos teóricos que construyen, y de las militancias sectarias y nombres propios que permanentemente los envuelven y les impiden pensarse históricamente —tanto en la construcción de sus conceptos, que muchos piensan que son atemporales y constituidos desde un lugar neutral y aséptico, como de sus instituciones, con respecto a las cuales muchas veces confunden el último grito con la última palabra—. Es muy curioso ver que utilizan<sup>6</sup> los nombres de Freud, Klein o Lacan como garantes de autorización. En no pocos casos, antes casi de acceder al pensamiento de estos autores, ya se nombran freudianos o lacanianos, etcétera. El efecto del nombre sobre la teoría, la práctica y la construcción de sus instituciones permanece generalmente como no pensado, solo actuado.

En el caso del psicoanálisis, es difícil pensar cuestiones que atraviesen a todas las corrientes sin casi inmediatamente añadir o colocarse bajo el manto del nombre propio —con pretensiones unívocas— y de las militancias sectarias que este tiende a sugerir, y que generalmente inducen a sentirse poseedor del *verdadero psicoanálisis*. Los nombres propios, parafraseando a Lacan, tienden a producir una especie de *estadio del espejo institucional*, con gozos y exclusiones automáticamente incluidos.

Sin embargo, como al mismo tiempo en el psicoanálisis ya no existe por lo pronto institución papal, la lucha entre las sectas se vuelve más complicada y sin esperanza posible de imponer una hegemonía incontestable. Aclaro que para nada se excluye usar el mismo nombre propio para oponerse y diferenciarse. A este respecto, De Certeau le dedica al campo psicoanalítico estas palabras:

De la India a California, de Georgia a Argentina, el freudismo, tanto como el marxismo, está *estallado*. Las grandes instituciones

---

<sup>6</sup> Utilizamos, porque yo también pretendo ejercer como psicoanalista.

profesionales, que han sido formadas para defenderlo contra los avatares del tiempo, más bien lo dejan al trabajo diseminador de la historia, es decir, a las divisiones entre culturas, naciones, clases, profesiones y generaciones. Ellas aceleran la descomposición del cuerpo, del cual obtienen ganancias. Negar este hecho sería ideologizar la teoría y/o fetichizarla. Tampoco existe el *buen lugar* que pudiese garantizar una interpretación exacta de Freud (De Certeau: 2003, 42-43).

Esto lo escribió De Certeau en febrero de 1981, pocos meses antes de la muerte de Lacan. Ahora se podría añadir que también la brillante aportación de este productor, purificador y recuperador ha estallado. Y, entonces, no faltarán aquellos que busquen proteger al verdadero Lacan de todas las asechanzas de quienes busquen desviarlo o tergiversarlo. Pero esto en realidad ya ocurrió y seguirá ocurriendo. Y como no existe el buen lugar para producir la teoría, ni tampoco el lugar propio institucional, De Certeau puede afirmar que «la institución localiza pero no autoriza» (De Certeau: 2003, 42-43); luego, no queda sino pensarse singularizado e historizado.

Allí donde el psicoanálisis *olvida* su propia historicidad, es decir, su relación interna con los conflictos de poder y de lugar, se convierte o en un mecanismo de pulsiones o en un dogmatismo del discurso o en una gnosis de símbolos (De Certeau: 2003, 31).

Entonces, solo se pueden proponer tesis generales sustentadas en *experiencias particulares* o una «lectura particular de tesis generales» (De Certeau: 2003, 43). Paradoja mediante, desde la particularidad sectaria que se pretende ahistórica, o en algunos casos —más bien pocos— más consciente de su relatividad, muchas veces se busca imponer conceptos cúbrelotodo a las otras corrientes, e incluso al resto de las ciencias sociales y al análisis de los acontecimientos.

A la luz de esta visión, sin duda parcial del campo psicoanalítico que acabo de describir, leamos algunas de las aportaciones particulares de Michel De Certeau respecto a ciertos usos del psicoanálisis que considera que lo desvirtúan en sus aportes, que afrontan dife-



rentes relaciones entre temporalidades y lugares. Una primera interrogación tiene que ver con el

Uso del psicoanálisis o de ese *intemporal* que se considera ser, en la historia, un inconsciente restaurador de continuidad. En primer lugar —se pregunta—, ¿siempre ha existido el inconsciente? ¿Se encuentra en otro sitio diferente de aquel donde estaba puesto en una invención de fines del siglo XIX? Un problema fundamental, hoy en día, aun en el interior del psicoanálisis, es saber si podemos situar en periodos anteriores al freudismo cierto número de conceptos que sacó Freud del lenguaje de sus clientes, de la relación de ellos (y de la suya propia) con el entorno burgués de Viena, en suma, con el tipo de sociedad en la cual vivía y en el que aún vivimos. Este inconsciente, ¿es generalizable? ¿Se puede, por consiguiente, postular que el inconsciente siempre ha existido? Afirmarlo implica ofrecer una hipótesis que debe ser verificada y que no puede por ningún motivo considerarse como una clase de verdad aplicable a todos los tiempos (De Certeau: 2003, 109).

De Certeau, continúa diciendo que el uso de nociones, como «la muerte del padre» o el inconsciente, “sirve para todo”, y que no es difícil ponerlos en relación con las regiones oscuras de la historia.

Desgraciadamente —añade—, son conceptos vacíos en tanto que, precisamente, tienen como único fin señalar o cubrir públicamente las regiones de la historia que aún no comprendemos. Circunscriben lo inexplicado, no lo explican. [...] Los colocamos ahí donde no basta una explicación económica o sociológica. Pero es imposible creer [...] que eso es psicoanálisis.

La concepción que Freud se hace de la Historia no consiste, en lo absoluto, en decir: *hay algo permanente*. Él dice que un tipo irreductible de tensiones organiza cualquier discurso: lo que Freud toma como permanente es la relación entre una genética de las tensiones y los discursos que las *traicionan* al ocultarlas. No se trata nunca de *cosas* que estarían allí, abajo, como lo dado, constante y subterráneo. Lo que está oculto (...y lo que es rechazado) es la tensión en función de la cual se organiza cualquier discurso o cualquier sociedad (De Certeau: 2003, 110).

De ahí la conclusión del jesuita historiador que si bien el psicoanálisis es utilizado para intentar reconstruir una *continuidad intemporal* en la gran variedad de los sistemas temporales, esta forma de utilizarlo lo pervierte (De Certeau: 2003, 111). Porque para De Certeau el psicoanálisis es ante todo *heurístico*, es decir, permite que surjan nuevos problemas, pero a su manera. Por lo tanto, no puede ser usado para cubrir los restos que dejarían sin explicación la sociología o la economía o la historia. Ciertamente, señala, el psicoanálisis puede decir algo con respecto a la historia:

[...] pero procede como los otros tipos de discurso, en el sentido en que tiene su propiedad, en que constituye objetos propios por un tipo de desglose que lo hace específico, y que también deja algo de lado (De Certeau: 2003, 111).

Por lo que le resulta absurdo recurrir a él para explicar, por ejemplo, la demonología del siglo XVIII o el nazismo.

Ahora bien, si no existe en la lectura que De Certeau hace de Freud el postulado de algo constante y subterráneo que conformaría una continuidad consistente, sino un conjunto de tensiones, ¿podríamos acaso acercarnos sin confundir este planteamiento al de Michel Foucault cuando afronta lo que entiende por discurso? La tentación puede existir, pero no se trata exactamente de lo mismo. Al menos si nos atenemos a lo que afirma al respecto el propio Foucault, cuando cuestiona el juego de nociones ligadas al *postulado de la continuidad*, las cuales impiden pensar y ver el acontecimiento.

Por ejemplo, la noción de tradición, que permite a la vez situar toda novedad a partir de un sistema de coordenadas permanentes y dar un *status* a un conjunto de fenómenos constante. O la noción de desarrollo, que permite describir una sucesión de acontecimientos como la manifestación de un solo y mismo principio organizador. O la noción, simétrica e inversa, de teleología o de evolución hacia un estadio normativo. O también las nociones de mentalidad o de espíritu de época, que permiten establecer entre fenómenos simultáneos o sucesivos una comunidad de sentidos y de lazos, un



juego de semejanzas y de espejos. Es necesario abandonar estas síntesis ya hechas, estos agrupamientos admitidos antes de cualquier examen.

[...] La desaparición sistemática de las unidades ya dadas permite ante todo restituir el enunciado, su singularidad de acontecimiento: ya no se le considera simplemente como la puesta en juego de una estructura lingüística, ni como la manifestación episódica de una significación más profunda que él; se le trata en su irrupción histórica; lo que se intenta tener ante la vista es esta incisión que él constituye, esta irreductible —y a menudo minúscula— emergencia (Foucault, 1970: 227 y 234-235).

Por ello, para Foucault no es sostenible pensar en su cuestionamiento de este conjunto de continuidades que más allá de todo comienzo aparente habría un *origen secreto*, el cual no es recuperable y, por lo tanto, «sería su propio vacío [...] jamás presente en ninguna historia» (Foucault, 1970: 231). Esto lo llevará, pocos años después y apoyándose en Nietzsche, a diferenciar los orígenes y los principios. De ahí también que el discurso no se reduciría a ser «la presencia depresiva de aquello que no se dice»; presencia que tendría dos connotaciones: lo que ya se dijo y quedó reprimido, y lo *nunca dicho*, lo cual supondría que

Todo lo que el discurso formula se encuentra ya articulado en ese semisilencio anterior a él, que continúa deslizándose obstinadamente debajo del suyo, pero que él recubre y hace callar. [...] El primer motivo destina al análisis histórico del discurso a ser búsqueda y repetición de un origen que escapa a toda determinación. El otro lo destina a ser interpretación o recepción de lo ya dicho, que sería al mismo tiempo lo no dicho (Foucault, 1970: 232).

Por esta razón, según Foucault habría que cuestionar una concepción del análisis del pensamiento que suponga, a su vez, que habría que recuperar

Más allá de los enunciados mismos, la intención del sujeto hablante, su actividad consciente, lo que ha querido decir, o también, el juego inconsciente que ha aparecido a pesar suyo en lo que ha

dicho o en la fractura casi imperceptible de sus palabras manifiestas; de todos modos, se trata de reconstruir otro discurso, recuperar la palabra muda [...] inagotable [...] Su problema es infaliblemente: ¿qué se decía, pues, en lo que se dijo? (Foucault, 1970: 234).

Pero ¿acaso el psicoanálisis puede escapar totalmente a la postulación de organizadores-escenarios psíquicos que, de alguna manera, constituyen una especie de elementos nunca dichos o reprimidos, que permiten la irrupción de síntomas? ¿O al juego inconsciente que ha aparecido a pesar del sujeto? No lo veo posible del todo.

Lo que propone finalmente Foucault es descartar este conjunto de continuidades para abrir la posibilidad de acoger cada momento discursivo en «su irrupción de acontecimiento». Y al problema central de la descripción de su concepción de discurso: «¿Por qué ha aparecido aquí tal enunciado y no otro en su lugar?» (Foucault, 1970: 233) se le puede cuestionar la búsqueda a rajatabla de las emergencias, y la crispación de la noción de discontinuidad. Lo que no se le puede rebatir tan fácilmente es el hecho de haber abierto un campo de análisis para mirar de otra manera las emergencias y efectos de los acontecimientos y, concomitantemente, de las continuidades. En este último caso, De Certeau nos ofrece un ejemplo tomado del otro Michel. Veamos:

En un primer nivel, se tiene una permanencia de superficie, aquella que, a pesar de los deslizamientos del subsuelo, mantiene idénticas las palabras, los conceptos o los temas simbólicos. Un simple ejemplo: se habla del «loco» en el siglo XVI, en el XVIII y en el XIX, pero, en realidad, aquí y allá «no se trata de la misma enfermedad». [En síntesis]: las mismas palabras no designan las mismas cosas (De Certeau: 2003, 85).

A la luz de todo esto, ¿solo nos quedaría la posibilidad de postular, desde el punto de vista de la historia, la cuestión de las diferencias y del límite señalados anteriormente por De Certeau? Por lo pronto, no veo otra posibilidad. Pero ¿sería también así desde el lado del psicoanálisis? ¿Todo se reduciría en este a lo que Foucault afirma



en su crítica a las continuidades del análisis del pensamiento? No lo veo tan claro. Por ahora, pasamos a lo que creo que sí queda tocado en la línea de flotación del psicoanálisis por los planteamientos de ambos historiadores franceses.

## II. El psicoanálisis y la cuestión de los invariantes

Qué hubiera pensado De Certeau respecto a una afirmación de Jacques Alain Miller —el yerno de Jacques Lacan y guardián testamentario de sus escritos— cuando, cuestionado acerca de si el psicoanálisis sería o no revolucionario desde el punto de vista político, respondió lo siguiente:

El psicoanálisis puso en evidencia el carácter elemental de los modos de captura del sujeto, de su imaginación, de su deseo y, más aún, de la simplicidad engañosa de sus impulsores, significantes amo y plus de goce (Cléro y Lotte: 2004, 135).

Si de alguna manera tuviera la posibilidad de incidir en la dimensión política en el sentido amplio, lo haría, según Miller, gracias a

Resaltar lo que [se...] podrían llamar invariantes antropológicos, [más] que a depositar sus esperanzas en cambios de orden político. Cree operar en un nivel que no conoce el tiempo o, mejor dicho, donde los puntos del espacio tiempo guardan una relación topológica.

[...] El psicoanálisis no es revolucionario, pero sí es subversivo, lo que no es igual [en la medida en...] que va contra las identificaciones, los ideales, los significantes amo [...]; digamos que él nos opera de la esperanza (Cléro y Lotte: 2004, 135).

Para Miller, la construcción de los «modos de captura elementales» estaría del lado de los invariantes, que servirían para todas las épocas y circunstancias; y además tendría la función de «operar contra la esperanza». Tomada a la letra, esta posición moral —que

recuerda las verdades eternas que pretenden vehicular la teología, en este caso negativa— no apuntaría ciertamente hacia la revolución ni tampoco hacia la subversión, sino a la conservación. Porque ante cualquier intento de cambio se harían presentes «los modos de captura elementales». Entonces, lo más recomendable podría ser no *moverse* o, en último caso, que casi no se note, para no alborotar a los tales «modos».

Por lo tanto, más bien habría que dedicarse a la conversión interna al abrigo del silencio monacal de los divanes para asumir, después de una ascesis exigente de años, la «maravillosa carencia», como la nombran algunos miembros de esas escuelas, que sería el producto acabado de una esperanza bien operada. Y entonces, algunos de los operados, ya con su *pase*<sup>7</sup> bien asumido, saldrán después al mundo a dar testimonio de su conversión a la «maravillosa carencia». Una de las dificultades que se presentan es la de que, en general, el mundo no se entera demasiado de la aludida conversión porque los signos de su manifestación no son tan evidentes. Probablemente, por la humildad alcanzada por los conversos en algunos casos.

Digamos que con este tipo de planteamiento se pasaría de una perspectiva con pretensiones omniabarcativas que atraviesa los siglos, a singularidades históricas en las cuales las escalas se atraviesan de manera vertiginosa, sin filtros ni contextos, y en las cuales se aplican sus nociones a discreción. Veamos una aplicación al caso de la conquista de lo que después sería México para ejemplificar cómo, según esto, operarían algunos de estos «modos de captura elementales» como modelos de continuidad.

## II.1. Un caso de honteologización de la historia desde una reflexión “psicoanalítica”

«—Durante mucho tiempo estaba avergonzada de cómo vivía.  
—¿Y se reformó?  
—No, ya no me avergüenzo».

Mae West<sup>8</sup>

7 Dispositivo en el cual el analizante de tal o cual escuela, da cuenta ante terceros de lo que fue su análisis.

8 En *Goin'to town*, citado por Guillermo Cabrera Infante (2004, 93).



Un caso ejemplar de aplicación de invariantes psicoanalíticos lo constituye el texto de un miembro de la Escuela Lacaniana, el doctor Manuel Hernández, al dar cuenta, a partir de algunos conceptos contruidos por Jacques Lacan, de un efecto supuestamente central de la conquista española sobre los heterogéneos habitantes de lo que siglos después sería México. Su texto se intitula «La rotura y la vergüenza». Compara, de manera por demás sorprendente, a primera vista, dos supuestas vergüenzas que dan por sentadas: aquella que sufriría el analizante que decide instalar su consultorio, y la «de ser mexicano». Dos supuestas vergüenzas que coloca en contigüidad. Dos vergüenzas que en realidad parecen ser la misma, si nos atenemos a que el aludido sentimiento parece poderse aplicar indistintamente en ambos casos, pero no se *resuelve* de la misma manera.

Se trata del típico ensayo en el cual antes de empezar a trabajarlo ya se sabe lo que se va a encontrar.<sup>9</sup> Lo importante es no titubear ante la contundencia de las afirmaciones de entrada; y que no le importen escalas ni contextos, ni tampoco si se puede englobar algo que parece tan aparentemente homogéneo, como la vergüenza en los ropajes también “homogéneos” de lo *mexicano* y del analizante.<sup>10</sup>

Como se evita el trabajo de investigación directo, dado que se basa en los trabajos de otros, escoge a su gusto las lecturas que le convienen —sobre todo en el caso del *mexicano*— y que no contradicen su tesis de base.<sup>11</sup> En cierta medida, el fin de todo el escrito parece consistir en exaltar a Lacan en dos de sus aportaciones. Una a la que alude en su seminario, la *hontelogie* (de *honte* = vergüenza), que estaría en «el registro del ser», que en el caso del analizante lo induce a «localizar su propia falta» (Hernández: 2012, 265). Y la otra, una afirmación de Lacan que al parecer hizo en un viaje relámpago a México en el cual, según el autor, el psicoanalista francés no solo de-

9 Y que se podría ver hasta cierto punto como una variante, esta vez en clave *lacaniana*, de la supuesta *psicología del mexicano*, que en la década de los sesenta practicaron algunos miembros de la APM. Entre otros, Santiago Ramírez y Francisco González Pineda, y antes, en clave adleriana, Samuel Ramos.

10 Aunque, en el primer caso, mexicano abarca a los denominados indios, negros y mestizos.

11 En el caso del analizante, en buena medida, pide que le creamos a su experiencia.

mostró que era un creativo teórico, además de brillante clínico, sino un antropólogo vertiginoso. Ello debido a que captó rápidamente, viendo un mural, que en México había ...

... un lazo invisible que pasaría a través del rotar de generaciones que se sublevan y los estudiantes de Ciudad Universitaria; con estos signos algo está roto para siempre, sin embargo, siguen aquí traduciendo una relación conservada.<sup>12</sup>

A partir de ahí, el doctor Hernández puede avanzar confiadamente, y afirmar lo siguiente: «El indio y el mestizo han perdido su genealogía, y al quedar inmersos en el sistema hegemónico no tienen inscripción en él» (Hernández: 2012, 265). Y tomando el discurso en función performativa y sus deseos por realidades, el doctor Hernández avanza que lo mismo le pasaría al analizante que instala su consultorio, dado que no habría sido dotado por su análisis de «ningún referente simbólico».<sup>13</sup> Y por lo tanto, estaría en la posición del mexicano, «pues [como este] ha perdido su nombre y sus orígenes», es decir, «su inscripción en el universo simbólico». Y si para colmo el analizante es mexicano, las cosas, sin lugar a dudas, se complican.

Pero he aquí que la redención le puede llegar a este segundo por medio de la teoría de Lacan, si se atreve a tomarla a la letra, pues sabe que al psicoanalizarse se va a enfrentar irremediamente con “la vergüenza generada por el objeto a” cuando “surge el discurso del amo” Sin embargo, «si localiza la propia falta», y la enfrenta, podrá salir airoso. Habrá realizado el atravesamiento del fantasma y afrontado la *castración*. Incluso aunque se le asegure, en un acto de prestidigitación, que la escuela a la que pertenece no se cuele en esa operación, y que estaba desposeído de todo referente simbólico.

12 Esto no quedó escrito en el texto final publicado, pero lo tomo de las palabras del ponente que lo presentó en el congreso que dio lugar a la citada publicación.

13 ¿Acaso el psicoanalista que escucha a los analizantes, futuros avergonzados, también perdió el «referente simbólico», o en cuanto se sienta a escuchar a los que lo van a perder rápidamente lo encuentra junto con sus honorarios? ¿Realmente se puede sostener con seriedad que aquellos que instalan un consultorio después de un análisis lacaniano, e incluso después de «atravesar el fantasma» y ejercido el llamado *pase*, están desposeídos de «todo referente simbólico»?



Entonces ¿qué hacer con los mexicanos que desconocen la teoría de Lacan y que no quieren poner consultorio ni pertenecer a una de las escuelas lacanianas,<sup>14</sup> y que tampoco pueden asistir en masa al diván? He ahí un serio problema. Cuando menos si seguimos el planteamiento, paradoja mediante, que la conquista colocó a los futuros mexicanos —que no eran tales en el momento del arribo de los españoles— al borde de la posibilidad de darse cuenta de su vergüenza. No obstante, debo confesar, con pena que no con vergüenza, que no sé cuál sería la salida a todo esto.

En fin, he aquí cómo un colega psicoanalista puede sostener sin titubear una continuidad honteologizada (u *ontologizada*) a lo largo de mínimo cinco siglos, aplicándole discrecionalmente una batería de nociones producidas por Jacques Lacan. Nociones *pret a porter* para ser aplicadas en todo tiempo y lugar.

## II. 2. De los invariantes al tema

No obstante, esto que acabo de describir no es nuevo, ya que remite, en el caso de Freud, a un tipo de *historicidad* que, en buena medida, se neutraliza al postular una continuidad paradójicamente ahistórica; por ejemplo, con la cuestión del *tema*.

¿Cuál sería el tipo de operación en este caso? Primeramente, los diferentes momentos históricos se distinguirían por el modo de ocultar, deformar y trasponer un idéntico material. Una vez detectado el tema original, todo el asunto será describir el tipo de velamiento y transformación que ha sufrido.

Freud coloca el tema fuera del texto. Está reconocido como exterior porque siendo un *déjà vu* [...] constituye una estructura generalizada de contenido invariable [...]. Sólo se logra poner en evidencia el tema llamado *literario*, insertándolo desde el principio del proceso en una serie anterior (sueños-fantasmas-mitos) (Rey: 1974, 12).

14 Que, infiero, son la mayoría.

Tenemos entonces un tema originario, que permanecería y circularía del mito al sueño y al fantasma. En todas estas supuestas expresiones de lo *mismo*, lo que se manifestaría sería el retorno de un reprimido universal, conformado por una *enstellung*<sup>15</sup> simplificada que permite los empleos circulares, los apoyos y las comparaciones.

Una de las consecuencias de la interpretación por el tema es la ligereza con la que se prescinde de la dimensión histórica y de los contextos. El orden simbólico parece tornarse “trascendente” y deriva en una especie de naturaleza “ontológica” *psi*. Ya Derrida había cuestionado que

Freud, al interrogar la historia de la represión entre Edipo rey y Hamlet [y] al suprimir todas las diferencias entre: 1) “Edipo [en el sentido del complejo]; 2) la leyenda, y 3) la tragedia de Sófocles [estableció] una regla: pertenece a la «elaboración secundaria del material» todo lo que en el texto no constituye el núcleo semántico de sueños típicos que acaba de descubrir [incesto con la madre y asesinato del padre]...El desnudamiento de [tal] material semántico parece constituir el objeto del desciframiento analítico (Derrida: 1977, 7).

Se pregunta Derrida si acaso no habría ninguna diferencia entre el texto literario y el que pone en juego Freud con pretensiones científicas. ¿Acaso el primero sólo sería una *einkleidung* —vestido formal—, revestimiento de un «sueño típico»? Todo esto supone la transmigración de supuestos contenidos universales, sin importar contextos, la afirmación de un texto latente ya articulado en algún lugar esperando su exhumación por el arqueólogo psicoanalítico, del «progreso secular de la represión» y, a su vez, el supuesto complementario de que a medida que remontemos el tiempo el material se tornaría más transparente. Y, finalmente, que todo lo que no constituya un núcleo finito de «contenidos típicos» se reduciría a ser el ropaje transmutable con que estos se recubrirían.<sup>16</sup>

15 Transposición y distorsión.

16 Aquí podría ser de utilidad, entre otras, la lectura de Foucault acerca de la Tragedia de Edipo o la de Jean Pierre Vernant, las cuales ofrecen una perspectiva sustancialmente diferente.



### III. Sigmund Freud y sus concepciones de la historia

No es posible, en el caso de Sigmund Freud, reducir a una sola posibilidad su abordaje de la historia y, menos aún, volverla análoga a la que practican una parte de los historiadores. Voy a ofrecer algunos elementos que de ninguna manera darían una visión exhaustiva del asunto, y me inclinaré por aquellos que me permitan conectar con las lecturas de Michel de Certeau.

#### A. Freud y la «historicher roman» (novela histórica)<sup>17</sup>

En la primera versión de la introducción del manuscrito de *Der Mann Moses*, de 1934 —que finalmente no publicó—, Freud ofreció una idea de lo que él entendía como novela histórica:

De igual manera que la unión sexual del caballo y el asno producen dos híbridos diferentes [...] la asociación de la historiografía y de la invención libre engendra productos diferentes que bajo la designación común de novelas históricas quieren ser consideradas tanto como obras de la historia, como novelas.

Algunas tratan de personajes y acontecimientos conocidos como históricos, pero sin plegarse a reproducir fielmente las particularidades. Ellas piden préstamos al interés por lo histórico, pero su meta es aquella de la novela. Otras creaciones literarias se comportan de una manera en alguna medida inversa. Ellas no temen inventar personajes e incluso acontecimientos [...] para de este modo describir de una manera adecuada el carácter propio de una época histórica. Lo que ellos buscan es en primer lugar alcanzar «la verdad histórica» a partir de una invención confesa.<sup>18</sup> Otras incluso logran conciliar, en ciertos lugares o en una buena medida, las exigencias de la creación artística y aquellas de la fidelidad histórica.<sup>19</sup>

17 Freud emplea este término para hablar de la historiografía hebrea en *El hombre Moisés y el monoteísmo* (*Gesammelte Werke*, tomo XVI, pág. 175) y para designar otras historiografías. Por ejemplo, en su texto acerca de Leonardo da Vinci (*Ibid.*, tomo VII, pág. 151 y ss.) (Conf. De Certeau: 2003, 55).

18 No se trata de la misma concepción de la “verdad Histórica” presentada por la Procuraduría General de La República (PGR) en el caso de la masacre de Ayotzinapa, en septiembre de 2014 en México.

19 Citado por Yosef Hayim Yerushalmi (1993, 52). Una manera de realizar una novela histórica la encontramos en Umberto Eco y su *Nombre de la rosa*, en la cual pretende

Se podría decir que Freud intenta colocarse, en esta introducción no publicada, en una especie de entre-dós, entre la primera y segunda opción, pero quizá más inclinado a la segunda, ya que parte de personajes y acontecimientos más o menos conocidos, sea literarios, sea que habrían existido efectivamente, o al menos se supone que sí vivieron.<sup>20</sup> Su apuesta híbrida intenta dar con el núcleo duro de la «verdad histórica».<sup>21</sup> Sin embargo, de pasada les recuerda a los historiadores que no resulta inútil «insistir acerca de la parte de invención que viene a mezclarse subrepticamente en la narración histórica contra la intención del historiador» (Yerushalmi: 1993, 52).

Como Freud está más que dispuesto a «bajar sus cartas», les explica a sus posibles lectores que no tiene de ninguna manera la pretensión de considerarse

Un investigador en el dominio de la historia ni un artista, cuando presento uno de mis trabajos como una novela histórica, esta expresión debe recibir una acepción diferente.

[...] Mi invención inmediata ha sido lograr el conocimiento del personaje Moisés (Yerushalmi: 1993, 53).

---

que sus personajes no puedan desprenderse de las circunstancias históricas en las que interactúan, que les sirven de horizonte infranqueable. Digamos que el personaje principal Guillermo de Baskerville sólo podría prosperar «dentro del ámbito franciscano y con posterioridad a Roger Bacon». Umberto Eco, *Apostillas a El nombre de la rosa*, Lumen, Barcelona, 1985, pág. 30. Milan Kundera, a su vez, aporta su reflexión al respecto cuando señala que «no hay que confundir dos cosas. Por una parte está la novela que examina la dimensión histórica de la existencia humana y, por otro lado, la novela que ilustra una situación histórica, la descripción de una sociedad en determinado momento, o una historiografía novelada» (1986, 64). Kundera se inclinará más hacia la primera y Eco hacia la segunda, en la medida que a aquél le interesa mostrar lo que denomina «una situación existencial», reveladora de las posibilidades humanas. Porque, para el autor checo, «la novela no examina la realidad, sino la existencia». Y la existencia no es «lo que ha pasado, la existencia es toda la gama de las posibilidades humanas, todo lo que el hombre puede llegar a ser. [Por ejemplo]. El mundo kafkiano [es para él] una posibilidad extrema y no realizada de lo humano» (1986, 61).

20 Lo que sería más una especie de estudio de carácter (*Charakterstudie*).

21 Que no es necesariamente la «verdad material» o lo sucedido efectivamente. «Freud nos muestra que él ha otorgado a su libro [*El hombre Moisés, 1934-1938*] el subtítulo de “novela histórica” no porque se relacione con ese género tal y como se le entiende habitualmente, tampoco porque tendría el proyecto, más allá de su búsqueda de la verdad histórica, de hacer obra de imaginación, sino porque vista la extrema rareza de elementos históricos seguros concernientes a Moisés, su reconstrucción deberá necesariamente fundarse sobre la verosimilitud de las hipótesis psicoanalíticas. [...] Finalmente, el subtítulo *Ein historischer roman* será abandonado, lo mismo que la introducción [arriba citada, que es de 1934], que habría perdido su razón de ser» (Yerushalmi: 1993, 54).



Digamos que hasta aquí se descoloca tanto de la posición del historiador como de la del literato. Entonces, ¿desde dónde pretende hablar, y qué significa para él «lograr un conocimiento del personaje de Moisés»? Leamos la continuación.

Para estar fundado un estudio de carácter tiene necesariamente que apoyarse sobre material seguro, pero nada de lo que disponemos concerniente al hombre Moisés puede ser considerado como seguro. Nos las tenemos que ver con una tradición que proviene de una fuente única, que ninguna otra viene a confirmar, una tradición probablemente fijada muy tardíamente y que presenta contradicciones internas, sin duda varias veces reelaborada y deformada bajo la influencia de tendencias nuevas, una tradición, en fin, que se ha entretreído íntimamente con los mitos religiosos y nacionales de un pueblo (Yerushalmi: 1993, 53).

Más consciente no puede estar Freud de dónde está pisando en la construcción de esa «novela histórica», fundacional y varias veces resignificada. Cualquiera hubiera detenido aquí su marcha, pero no fue su caso. Por tanto, se lanza esperanzado a construir su novela histórica psicoanalítica. Dice que se apoyará en cada una de las posibilidades que ofrece el material y que buscará «colmar las lagunas» que aparecen entre un elemento y el elemento más próximo, según la ley de la menor resistencia. El resultado no tiene ningún valor de verdad; o, si lo llega a tener, será imposible de determinar, que es casi lo mismo. Como si se tratara de eliminar de manera denegativa la incertidumbre que acaba de postular respecto al material con el que trabaja.

Proceso de construcción que contrasta con aquel que produjo para analizar los sueños, en el cual, en buena medida, se trataba de lo contrario. Es decir, descomponer la supuesta plenitud de las imágenes —como en el sueño paradigmático de la inyección de Irma, en el cual se empeña en descondensar el rostro de ésta para mostrar las series que conforman a este como en una especie de palimpsesto, mostrando las suturas y sin pretender a rajatabla llenar los vacíos.

Freud advierte que no pretende eliminar toda diferencia entre ficción literaria y construcción histórica, y que aspira a alcanzar «la verdad histórica a partir de una invención confesa». O sea, sostiene que solo por ese camino se puede llegar a obtener algo sustancial, y que el paciente e incierto trabajo de los historiadores no podrá alcanzar.

El método del «llenado de lagunas» freudiano contrasta, por ejemplo, con el de la historiadora Natalie Zemon Davis, cuando se aboca al caso de Martin Guerre y la cuestión de la impostura. Davis —según Carlo Ginzburg—, trata de evitar al máximo la oposición entre lo “verdadero e inventado”; y cuando llega a hablar de invención, lo hace en los siguientes términos:

Cuando yo no lograba encontrar al hombre (o la mujer) en Handaye, Sajas, Artigat o Burgos, procuré descubrir, a partir de otras fuentes, el mundo que ellos habían debido ver y las reacciones que habrían podido ser las suyas. Esto que yo ofrezco es en parte una invención, pero una invención canalizada por la escucha atenta del pasado (Ginzburg: 2010, 453).

Entonces, ¿realmente habría una gran diferencia con lo que plantea Freud? Y sí. Como lo deja claro Ginzburg cuando comenta el enfoque histórico de Davis, pues afirma que el término “invención” es en todo caso una cierta provocación por parte de Davis pues sus investigaciones en realidad están fundadas más bien

A partir de la integración, siempre indicada con precisión, de «realidades y posibilidades» [ella] articula el asunto a su contexto, es decir, a un lugar de posibilidades históricamente determinadas. [...] *Verdadero y verosímil, pruebas y posibilidades* se entremezclan, pero manteniéndose rigurosamente diferenciados (Ginzburg: 2010, 453).

Se muestra de esta forma la distancia y diferencia que señalan tanto Ricoeur como Hartog entre «pasado real y conocimiento histórico» (Hartog: 2011, 67). Además, Ginzburg describe, tanto en



Davis como en él, la manera de referirse a lo que entienden por contexto.

El contexto entendido como lugar de posibilidades históricamente determinadas sirve para llenar aquello que los documentos no nos dicen acerca de la vida de una persona [o grupo de]. Pero se trata de eventualidades, no de consecuencias necesarias; de conjeturas, no de hechos probados [...] Llegar a otras conclusiones es negar la dimensión aleatoria e imprevisible que constituye una parte no despreciable (fuese ella importante o no) de la vida de un individuo.

[...] Los hechos que jueces e historiadores examinan son en parte diferentes, lo que es diferente es sobre todo su actitud frente al contexto, o más bien los contextos (Ginzburg: 2010, 453).

Pero volvamos a Freud. En lo que sí publicó afirma que respecto al personaje de Moisés, quien fue para el pueblo judío un libertador, legislador y fundador de su religión, no es posible evitar preguntarse si realmente existió o solo es producto de la creación de la saga. Si bien acepta que no hay una certeza definitiva, se inclina por su existencia real, así como por la realidad del éxodo que se liga a su personaje, sin lo cual la historia de Israel sería, para los judíos, ininteligible.

#### IV. Freud y el lugar polivalente y violentado

Michel de Certeau se aparta de estas preocupaciones y ofrece una lectura novedosa del procedimiento freudiano, que trasciende la cuestión de lo verdadero y lo inventado y dirige su mirada hacia la construcción de los lugares y a las diferentes historias y temporalidades que en estos casos se hacen presentes, precisamente en el texto del Moisés. Con lo cual retornamos a la cuestión inicial de los lugares que se creían propios. Veamos de qué manera.

Por lo pronto, ya no solamente porque el muerto habita al vivo, sino porque habría, más allá de usurpaciones y asesinatos, la impo-

sibilidad de un lugar propio que lo haría extranjero a sí mismo y lo privaría para siempre de...

... un piso ontológico, y por lo tanto siempre en menos o en más [...] endeudado en relación con la desaparición de una “substancia” genealógica y territorial, ligada a un nombre sin propiedad (De Certeau: 1975, 327).

En términos certalianos, estaría colocado del lado de lo que denomina como táctica, es decir, sin territorio propio. Por eso afirma que la institución o la escuela, como máximo, localizan, pero no autorizan. A menos, claro está, que se quede preso del “estadio del espejo institucional” (Lacan).<sup>22</sup>

Al producir la ficción del Moisés, Freud permite pensar varias cosas. En primer lugar, la división no solo del sujeto, sino del fundador y de un pueblo. Escinde sin contemplaciones la carne identitaria que se pretendía homogénea, al afirmar que el fundador de la religión judía no era judío sino egipcio, y que, además, como tal fundador “halló violento fin por una revuelta de su pueblo, díscolo, contumaz que al mismo tiempo repudió la religión por él fundada” (Freud, 1980, p. 42)

Y no dejó ahí la propuesta porque, según su relato, un segundo Moisés tomó el nombre del asesinado, cuando al término del exilio babilónico se desarrolló en el pueblo judío la esperanza de que este volviera. Es decir, tenemos una saga fundacional sostenida en el supuesto de una violencia genealógica que alude a un crimen, con sustitución del personaje incluida, pero bajo la cubierta del mismo nombre. En este caso, en analogía con algunos avisos de precaución europeos con los trenes, se puede decir: “Atención, un nombre puede ocultar otro”. Ya ni siquiera el nombre se salva de la división. Es evidente que esta “novela histórica” iba a provocar un doble malestar en algunos de sus contemporáneos judíos, e incluso en el mismo Freud. Y si algún nazi leyó el texto, tampoco le ha de haber gustado saber que aquellos a los que iba a asesinar a lo mejor no eran judíos de tiempo completo, ni menos aún puros. Pureza que postulaba

<sup>22</sup> En realidad Lacan habla sólo del “Estadio del Espejo”. Yo estoy forzando las cosas.



para su propia *raza*, previa eliminación de los sujetos considerados como posibles contaminantes o ya contaminados. Freud comienza su iconoclasta escrito así:

Arrebatarle [quitarle] a un pueblo al hombre a quien honra como el más grande de sus hijos no es algo que se emprenda con gusto o a la ligera, y menos todavía si uno mismo pertenece a ese pueblo. Mas ninguna ejecutoria podrá movernos a relegar la verdad en beneficio de unos presuntos intereses nacionales, tanto menos cuando del establecimiento de un estado de cosas se pueda esperar ganancia para nuestra intelección (Freud: 1980, 7).

Si la pretensión suena ambiciosa, la perspectiva heurística que abre es digna de consideración, ya que postula que el lugar del analista se sostiene en una ética de la verdad, que debería estar por encima de los intereses nacionales y de la pretendida pureza identitaria. Con ello, Freud abre las posibles aportaciones del psicoanálisis a la dilucidación de los diferentes planos de implicación, que no se reducen solo a la genealogía familiar o transferencial durante el proceso de la *cura*, sino a las institucionales, étnicas y nacionales.<sup>23</sup>

Al texto de Moisés lo precede una carta escrita el 26 de febrero de 1930, en respuesta a una petición de Chaim Koffler, miembro de la Fundación para la Reinstalación de los Judíos en Palestina. Carta que, junto con otra que envió a Albert Einstein el mismo día y en la cual retoma los puntos de la que se citará a continuación, muestra ya una de las maneras en las que Freud enfrentó la situación histórica del conflicto geopolítico que ya se daba en Palestina por esas fechas.

Doctor,

No puedo hacer lo que usted desea. [...] Quien quiera influenciar a la mayoría debe tener algo arrollador y entusiasta para decir, y eso mi opinión reservada sobre el sionismo no lo permite. Sin duda, tengo los mejores sentimientos de simpatía para esfuerzos libremente consentidos, estoy orgulloso de nuestra Universidad de Jerusalén y me alegro por la prosperidad de los establecimientos de nuestros colonos. Pero, por otro lado, *no creo que Palestina pueda*

23 Sin que esto quiera decir que tendría la última palabra al respecto.

*algún día ser un Estado judío, ni que tanto el mundo cristiano como el mundo islámico puedan un día estar dispuestos a confiar sus lugares santos al cuidado de los judíos. Me hubiera parecido más prudente fundar una patria judía en un suelo históricamente no cargado;*<sup>24</sup> en efecto, sé que, para un propósito tan racional, nunca se hubiera podido suscitar la exaltación de las masas, ni la cooperación de los ricos. Concedo también, con pesar, que el fanatismo poco realista de nuestros compatriotas tiene su parte de responsabilidad en el despertar del recelo de los árabes. No puedo sentir la menor simpatía por una piedad mal interpretada que hace de un trozo de muro de Herodes una reliquia nacional y, a causa de ella, desafía los sentimientos de los habitantes de la región.

Juzgue usted mismo si, con un punto de vista tan crítico, soy la persona que hace falta para cumplir el rol de consolador de un pueblo quebrantado por una esperanza injustificada.

Freud<sup>25</sup>

Desgraciadamente, resultaron proféticas esas palabras. Palabras que, por cierto, hacen alusión a la cuestión del territorio tatuado hasta el límite por el conflicto histórico, en el cual no es posible crear un lugar propio sin violentar a los otros ocupantes y «despertar su recelo». Territorio en el cual el canibalismo de la historia no tiene que esperar para hacerse presente. Compartir lo ya ocupado, en donde confluyen los tres monoteísmos y los lugares considerados como santos para estos, solo se hará, según Freud, al precio de una conflictiva convivencia y muchas veces a partir de una cadena interminable de asesinatos.<sup>26</sup>

Freud se coloca como el judío ateo que, sin ignorar la fuerza simbólica de los «lugares santos» reduce, al mismo tiempo, el muro de Herodes a un cúmulo de piedras, por el que no vale la pena vio-

<sup>24</sup> Subrayados del autor (FMG).

<sup>25</sup> *Le nouvel observateur*, 25 de diciembre de 2004, pp. 64-65. Esta carta ya había sido citada antes por Yerushalmi en el texto ya referido de *Le Moïse de Freud*, en la versión original inglesa de Yale University Press, en 1991; y en francés, Editions Gallimard, en 1993, pp. 46-47.

<sup>26</sup> De hecho, como señala Elizabeth Roudinesco, un año antes de la escritura de la carta, en agosto de 1929, «sobrevinieron en Hebrón una serie de revueltas durante las cuales los palestinos masacraron una de las comunidades judías más antiguas del Yishuv» (2004, 64).



lentar los «sentimientos de los habitantes de la región». Su posición minoritaria resultó demasiado iconoclasta.<sup>27</sup> Más específicamente, Freud toma partido frente a dos de las posiciones que primaban en esos momentos dentro del sionismo: 1) la de los nacionalistas, quienes, imbuidos de las doctrinas de la «degeneración», creían que los árabes «estaban marcados por un determinismo biológico» y que no quedaba sino instituir «un muro de acero» demográfico entre las dos comunidades, y 2) la de la izquierda socialista, que apostaba por la posibilidad de una «cohabitación» (Roudinesco: 2004, 64).

En una palabra, Freud asimilaba el movimiento sionista en su conjunto a una empresa de rejudaización de los judíos, a una suerte de mesianismo, más que a una utopía socialista o a una empresa política. Por eso prefería su posición de judío de la diáspora, universalista y ateo, a la de guía espiritual vinculado a la nueva tierra prometida (Roudinesco: 2004, 65).

Casi ochenta años después, otro judío sufriente, David Grossman,<sup>28</sup> describiendo lo que denomina «la realidad desmesurada y violenta» de Israel, le responde de alguna manera a Freud y saca las cuentas de un doloroso balance.

Escribo sobre la vida de mi tierra Israel. Esa tierra torturada, desesperada, envenenada por una sobredosis histórica, por un exceso de emociones humanamente incontenibles, un exceso de acontecimientos desmesurados y tragedia, un exceso de ansiedad y de vigilia paralizante, un exceso de memoria, de esperanzas perdidas, circunstancias de un destino singular entre todas las naciones. [...] Una tierra cansada de la imposibilidad de llevar, algún día, la vida normal de un país entre otros, de una nación entre otras.

[...] Escribo. Me eximo de una dudosa y distintiva capacidad que se tiene en el estado de guerra en que vivo; la capacidad de ser un enemigo, de ser solo enemigo. Hago todo lo que puedo por no escudarme ante la justedad y el sufrimiento de mi enemigo. Ni

27 Años después, los simpatizantes del que se considera su heredero en el *auténtico* psicoanálisis podrán decir que enfrentó sin contemplaciones a una parte de los «significantes amo». O, desde otra perspectiva, a las mayúsculas, a las que por cierto son tan afectos algunos de los miembros de esa(s) corriente(s).

28 Venía de morir su hijo Uri, en el verano de 2008, a raíz de la guerra entre Israel y Líbano.

ante la tragedia y confusión de su vida. Ni ante sus errores o sus crímenes, ni ante la conciencia de lo que yo mismo le inflijo. Y tampoco ante las sorprendentes similitudes que encuentro entre él y yo.

Súbitamente, no estoy condenado a esta dicotomía absoluta, falaz, sofocante, esa alternativa inhumana que dice: «sé víctima o agresor», sin plantear una tercera opción, más humana (Letras Libres: 2011, 259 y 261).<sup>29</sup>

Cuatro años después de escribir la carta citada, ya encarrilado, Freud no solo hará un agujero en el citado muro sin lamentaciones, sino en el lugar mismo del supuesto fundador de la religión judía, Moisés. Y lo hará, como señala De Certeau, desde la distancia del judío cosmopolita, pero reconociendo su deuda con su pueblo. De ahí el malestar de su escritura.<sup>30</sup> Si en la carta describe este nuevo avatar del retorno de lo suprimido visible en el intento de reterritorialización y rejudaización de Palestina, en el segundo, el del Hombre Moisés, el retorno se dará desde una leyenda que pretende ser desacralizadora de otra.

No obstante, el texto del Moisés da para más, de ahí que De Certeau pueda pensarlo en relación con las diferencias entre el psicoanálisis y la historia, en lo que respecta tanto a la distribución del espacio, el tiempo, la memoria, como a la relación entre el pasado y presente. Escribe al respecto:

El primero reconoce uno en el otro, la segunda coloca uno al lado del otro. El psicoanálisis trata esa relación bajo la modalidad de la imbricación (uno en el lugar del otro), de la repetición (uno

---

29 Martín Caparros, en una investigación en el Hebrón, continúa las dolorosas reflexiones de Grossman en los siguientes términos: “cuando los ingleses colonizaban lo hacían en nombre de la civilización; los franceses de los Derechos Humanos; los españoles, de la religión. Los israelíes colonizan en nombre de las víctimas: victimizan a otros, legitimados por su antigua condición de víctimas. Y lo más curioso, en un caso como el del Hebrón, es que se vuelven a convertir en víctimas: ellos mismos instalan un gueto judío armado en medio de una población de miles de personas que los odian. Es la víctima la que manda, la víctima —verdugo, un invento tan raro. Dijo Marius, y la risa le sonó muy amarga”. (2015, 53).

30 Y muy pronto sufrirá la amarga circunstancia del judío que quiso ser un ciudadano más del mundo austro alemán y Europeo y tendrá que entender al final de su vida que tampoco habrá lugar ahí para él ni menos aún, para los contemporáneos que fueron borrados en los campos de exterminio nazis.



reproduce lo otro bajo forma diferente), del equívoco (¿qué está en lugar de qué? Hay por todos lados juego de máscaras, retorsiones y ambigüedades). La historiografía considera esa relación bajo la modalidad de la sucesividad (uno después del otro), de la correlación (proximidades más o menos grandes), del efecto (uno sigue al otro) y de la distinción (o lo uno o lo otro, pero no los dos a la vez) (De Certeau: 2003, 78).

Estas maneras de encarar el pasado y el presente ¿cómo se resignifican en el caso de la historia llamada del tiempo presente, cuando todavía se toca *tejido vivo* y el acontecimiento no se termina de atemperar, ni menos de dilucidar? Pues, como bien lo señala François Dosse:

El acontecimiento no es por definición reductible a su efectua-  
ción, en la medida en la que está abierto a un devenir indefinido,  
por el cual su sentido se va a metamorfosear al filo del tiempo.  
Contrariamente a eso que se podría pensar, el acontecimiento no  
queda definitivamente clasificado en los archivos del pasado; puede  
retornar como espectro, habitar la escena del presente e hipotecar  
el porvenir, suscitar angustia, temor o esperanza, en el caso de un  
acontecimiento feliz (Dosse: 2013, 283).

Se trata de acontecimientos que implican a las propias identifica-  
ciones del historiador y lo llevan —como señala Paul Ricoeur— no  
solo a confrontarse y arbitrar puntos de vista diferentes, sino a «ad-  
ministrar investimentos afectivos heterogéneos y situaciones trans-  
ferenciales diversas», las cuales terminan por confirmar

[...] la posición híbrida del historiador delante de tales aconteci-  
mientos, en los cuales la potencia traumatizante no se ha agotado;  
él habla a la tercera persona acerca de los protagonistas en tanto  
que [...] profesional, y a la primera persona en tanto que intelectual  
crítico. Esta situación permanece como insuperable en tanto que la  
historia en cuestión no haya reencontrado la historia que sólo tiene  
relaciones con los muertos de otras épocas.<sup>31</sup> (2002, p. 59)

31 Paul Ricoeur, respuesta a Krzysztof Pomian en el debate «Autour de la mémoire, l'histoire, l'oubli de Paul Ricoeur» (2002, 59). En otro texto anterior, Ricoeur escribe lo siguiente acerca de algunos problemas de la historia del tiempo presente (HTP):

Creo que ahora podremos encarar de mejor manera la cuestión del acontecimiento como una pretendida continuidad contaminante, con funciones invalidantes y totalizadoras.

## V. Igor A. Caruso y el nazismo: ¿entre el pecado original, la limpieza de sangre y el *bashing*?

Dentro del planteamiento certaliano de la crítica a los modelos que postulan sea continuidades que pretenden «escapar a la muerte» apoyándose en una permanencia real, sea aquellos otros que sostienen la discontinuidad de una manera tal que buscan evitar el «límite interno» que constituye a todo orden, al colocar en un acontecimiento considerado como exterior el acto que pone fin al orden, el caso Caruso va a servir para repensar ambas posibilidades.

En primer término habría que considerar lo citado por De Certeau anteriormente cuando, apoyándose en el Foucault de *Las palabras y las cosas* o en el de *La historia de la locura*, constataba que las continuidades de superficie, al utilizar las mismas palabras a pesar de los deslizamientos del subsuelo, no dejaban ver los cambios ocurridos. Y también aludía a una forma inversa, que se manifiesta, por ejemplo, en la aparición de palabras nuevas que parecen anunciar una nueva configuración, cuando en realidad se trata de «categorías gelatinosas que no determinan el contenido de las estructuras sino que solamente los recubren» (De Certeau: 2003, 86). Se trata de nociones aptas para «abrazar contradicciones», especie de significantes flotantes en «los que sobreviven las observaciones o las ópticas anteriores». En esos casos, la continuidad está «gobernada por el equívoco» (De Certeau: 2003, 86).

---

«La HTP está en una situación menos favorable cuando ella se enfrenta a evoluciones en curso. Lo que constituye un *handicap* para esta historiografía es el lugar considerable de las previsiones y las anticipaciones en la comprensión de la historia en curso. ¿Y por qué? Precisamente para poder cerrar una cierta totalidad susceptible de ser conceptualizada y configurada. No se puede adjudicar un sentido a los acontecimientos, sino adjudicándoles una porción de previsión y de anticipación [...] El más grande *handicap* es tener que dibujar las curvas de las cuales no conoce sino la mitad o el comienzo» (1993, 38-39).



Por lo tanto, no se trata de inferir una especie de teleología con progreso incluido, que iría de lo ilusorio a la verdadero, sino que más bien se trata de

Una relación de lo distinto a lo distinto. La ambigüedad de la comunicación nos devuelve a una «inquietud» que anuda la continuidad de la historia y las discontinuidades de sus sistemas de diferencia (De Certeau: 2003, 87).

Resumamos: si toda continuidad está gobernada por el equívoco, si todo tiempo epistemológico está habitado estructuralmente por una alteridad y ningún intento de objetivación puede impedir su «veneno mortal»; si cada sistema encuentra su ruina «en la ilusión de haber triunfado sobre la diferencia» (De Certeau: 2003, 88), entonces, ¿cómo abocarse al caso Caruso en el cual algo del orden de la «inquietante siniestridad» irrumpió desde la oscuridad del sótano institucional, gracias a que una colega<sup>32</sup> simplemente apretó una tecla de *Wikipedia* y se topó con una información que había quedado invisibilizada, como algo del orden de lo impensado para la mayoría de las diferentes generaciones del CPM?

Impensado que, de pronto, se cruzó con la información de aquellos que activamente la habían puesto «fuera de foco».<sup>33</sup> Pero, de esto último nos enteramos después. Todo esto obturado y reforzado por la ausencia de una pregunta elemental y que puesta en palabras debió ser: ¿Y, por cierto, qué hizo Caruso en Viena durante la guerra? ¿Acaso hubo consigna de no emitirla? ¿O una especie de pacto mafioso de no tocar aquella época? No parece ser el caso, cuando menos en la institución a la que contribuí a fundar: el Círculo Psicoanalítico Mexicano (CPM). Sin embargo, ¿en qué consistió la noticia?

32 Cynthia del Castillo, el 9 de octubre de 2012.

33 Por ejemplo, un colega que vive en México y que había abandonado la institución en 1977, y un puñado más de colegas en Austria.

## V.I. LA «MINÚSCULA EMERGENCIA» QUE EVENTUALMENTE PUEDE PRODUCIR EFECTOS MAYÚSCULOS

El origen está siempre antes de la caída, antes [...] del tiempo [...] Al narrarlo se canta siempre una teogonía. Pero el comienzo histórico es bajo, no en el sentido de modesto o discreto, como el paso de la paloma, sino irrisorio, irónico, propicio a deshacer fatuidades [...] El genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen [...] La procedencia permite [...] encontrar bajo el aspecto único [...] la proliferación de sucesos a través de los cuales [...] se ha formado. [...] La búsqueda de la procedencia no funda, al contrario, remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido, muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo. Michel Foucault (1978, 10-13)

El 9 de octubre de 2012, Cynthia del Castillo sacó a la luz, en el seminario sobre la institución analítica en el CPM —coordinado por Felipe Flores—, una información que, de ser confirmada, comprometería gravemente la calidad ética y psicoanalítica de uno de los fundadores del Círculo Vienés de Psicología Profunda (1947) y de la Federación Internacional de Círculos, así como referente fundacional, que no cofundador, del Círculo Psicoanalítico Mexicano (CPM). Me refiero a Igor Alexander Caruso.

Esta noticia se resumía en lo siguiente: en tiempos de la Segunda Guerra Mundial, Caruso habría trabajado, en 1942, en el pabellón de niños de la Clínica *Spiegelgrund* de Viena (List: 2008, 118), en la cual habría realizado evaluaciones psicológicas acerca del estado mental de algunos de ellos. En dicha clínica, los superiores de Caruso, a su vez, realizaban una segunda evaluación de dichos reportes para determinar si les practicarían o no la eutanasia. Dado el tipo de relaciones que se tejieron entre el CPM y la Red de Círculos de Psicología Profunda, y específicamente con Igor A. Caruso, el asunto ameritaba una inevitable aclaración.



Rápidamente, algunos nos pusimos a investigar y a tomar contacto con una de las historiadoras que habían trabajado las minutas de los más de cien diagnósticos emitidos por Caruso en aquellos años: la doctora Eveline List. Un año después, teníamos datos suficientemente corroborados como para afirmar que, en efecto, Igor Caruso sí realizó las pruebas que se le adjudicaban. Entonces, había que recolocarnos en ese aspecto de la genealogía. Ante esta emergencia, ¿se trataba de postular sin más un tipo de continuidad con efectos contaminantes y totalizadores sobre lo que se constituyó mucho tiempo después en otro continente y contexto?

Por lo pronto, esta información ponía en relación una parte de la historia del psicoanálisis en México con Viena, pero de dos maneras. Aquella en la que se gestó el psicoanálisis y toda su serie de conceptos, y aquella otra en la cual se decretó, a partir del ascenso del nazismo, que este no debería seguir. Y si seguía, lo debería hacer cercenándose del judaísmo y del nombre de Freud, y de conceptos centrales como el de sexualidad. Tampoco debía emitir su crítica antirracista y, menos aún, cuestionar el «espíritu nacional» o postular que la identidad no era una, sino dos o más, o que el corazón de la religión judía lo instauró un egipcio de nombre Moisés.

Y que, por lo tanto, los judíos no eran ni homogéneos, ni menos aún podían pretender tener un lugar propio incontaminado de *goy's* (los no judíos). Postulados que tocaban de frente a la ideología nazi. Esa segunda genealogía, la nazi, de pronto va a *irrumper* en la genealogía del Círculo Psicoanalítico Mexicano como una «inquieta extranjería» (*Unheimlichkeit*)<sup>34</sup> que aparentemente anularía a la primera.

Entonces, se hicieron presentes una serie de cuestiones: ¿dónde colocar la información y qué estatuto otorgarle? ¿De qué manera afecta a lo que se construyó durante cuarenta años sin saber de ella? ¿Se la puede erradicar o cercenar, como le ocurrió al psicoanálisis

34 Término que Paul Ricoeur retomaría de Freud para reflexionar sobre el malestar en la historia en su libro *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000); el cual, a su vez, en los trabajos de algunos historiadores tendría diferentes nombres –como lo recuerda Francois Hartog–: Maurice Halbwachs habla de «la memoria fracturada por la historia»; Yosef Yerushalmi del «malestar en la historiografía», y Pierre Nora, de sus «insólitos lugares de la memoria» (*Conf.* Hartog: 2013, 121).

durante el nazismo? O incluso: ¿se puede terminar por deducir que todo lo que siguió está contaminado irremediablemente y que no queda sino disolver a la institución y comenzar de cero?<sup>35</sup>

Este último caso se hizo efectivo cuando un puñado de colegas en México pensó que el CPM se había constituido en una especie de *cripta nazi*. Es decir, que en buena medida se habría fundado para hacerse cargo de guardar dos secretos: el de los actos realizados por Igor Caruso en la Segunda Guerra Mundial, cuando no era psicoanalista, y aquel otro de haberse fundado en la postguerra, en 1947 —el Círculo Vienés de Psicología Profunda—, con un buen número de activos miembros del nazismo y con otros que fueron simpatizantes. Si este fue el caso, entonces toda la formación que se daba en esa institución se podría reducir a un simulacro, a una mascarada, de una serie de actos criminales.

Y, por lo tanto, todo lo que de ella salió no fue más que la continuación sin fisuras de los dos secretos articulados. De ahí la necesidad de disolver lo más rápidamente posible al CPM que se fundó en México, en los inicios de los setenta. Disolución que debería ser el primer paso de una especie de purificación, que en el caso de los postulantes del corte disolvente rápidamente dio lugar a la fundación de otra institución ya libre para ellos del lastre contaminado. Corte que serviría para obliterar las huellas de una pertenencia y que al hacerlo permitía a los que así actuaron investirse como críticos radicales del nazismo en México, casi 70 años después de terminado el citado régimen.

Esta manera de ver las cosas recuerda dos modelos muy socorridos: el del pecado original que sostiene el catolicismo y que marca con su mácula a todas las generaciones, producto del pecado de Adán y Eva, y aquel otro implementado en la España de los Reyes católicos Fernando e Isabel, que en parte puede ser equiparado con el del pecado original, aunque tiene su especificidad:

---

35 Esta posibilidad se explicitó tanto en el Círculo Vienés de Psicología Profunda, como en México, en el CPM, pero a partir de diferentes contextos. Incluso un psicoanalista mexicano de una de las referencias lacanianas, también insinuó esa perspectiva.



La idea de pureza de sangre española [...] se basa en la noción de una transmisión hereditaria (a lo largo del linaje) de una mácula espiritual o moral, debida al vínculo genealógico con infieles, moros o judíos [...] No se refería a caracteres físicos ni fisiológicos, sino a cualidades y proclividades morales, sobre todo ligadas a la infidelidad, al rechazo a Cristo (López: 2008, 303).

Podríamos hablar de una especie de combinación entre ambos modelos para entender el postulado de las continuidades contaminadas. Digamos que en el caso del CPM, para los excolegas de Cuernavaca, los diagnósticos de Caruso en el *Spiegelgrund* entrarían en el modelo del Génesis y, por tanto del *pecado original*; y, posteriormente, el tipo de relaciones que articuló Caruso para fundar el CVPP en el modelo de la «limpieza de sangre». Ambos sucesos habrían dejado una mácula imborrable en la manera de transmitir y ejercer el psicoanálisis. Vistas de esta manera las cosas, es entendible la necesidad de llevar a cabo una especie de *limpieza de genealogía*, esta vez no respecto a los judíos y a los moros, sino a los nazis.

Entre quienes creen que es fácil partir «de cero» y aquellos que postulan los retornos al «punto cero» existe un parentesco conformado por una notable ingenuidad, que seduce a los que tienen alma de purificadores o adolecen del síndrome de la inmaculada concepción de las instituciones.<sup>36</sup> Desgraciadamente, las cosas se presentaban un poco más complicadas porque los cofundadores de más edad y formación del CPM, quienes fueron a formarse a Viena<sup>37</sup> en los inicios de los sesenta, en principio desconocían los dos secretos estentóreos aludidos. Y el Igor Caruso con el que se encontraron no era el de la segunda guerra ni el de la inmediata posguerra, sino alguien que se acercaba cada vez más a posiciones marxistas, sin que esto tampoco fuera una garantía de nada. Sabemos la pluralidad de posiciones que se juegan también en ese campo y las dimisiones a la ética y al pensamiento que se han dado en esos lugares.

<sup>36</sup> Y hago referencia a la Inmaculada Concepción de María porque el debate era si desde el primer momento de la concepción estaba purificada del pecado original, o un segundo después. O si fue marcada por el pecado y, por tanto, tenía la mancha, como cualquiera.

<sup>37</sup> El mexicano Raúl Páramo Ortega y el español Armando Suárez Gómez.

Cuando fundaron en México el CPM, en 1971, en un contexto sustancialmente diferente, lo que queda ahora como duda es si ya para esas fechas sabían el asunto de los dos secretos. Si hubiera sido el caso, me parece grave no haberlo informado y más tratándose de una institución psicoanalítica. Porque de esa manera se podía haber elegido cómo fundar y con quiénes relacionarse. Lo interesante es que el tipo de formación que se dio en esta institución partía de manera dominante de otras coordinadas teóricas y clínicas; y en cuanto a posiciones políticas, la reprobación del nazismo se daba por descontada. Por ejemplo, el CPM fue muy activo en relación con la recepción de los psicoanalistas argentinos y uruguayos, quienes tuvieron que dejar su patria por efecto de las dictaduras militares que se instauraron en los setenta en el Cono Sur.

Según los colegas purificadores, Caruso se reduciría a ser un puro encubridor, y todo lo que hizo posteriormente se puede considerar como un simulacro sostenido. Es todo un juicio que no comparto. Sin bien es cierto que en 1942 realizó actos que contribuyeron a producir actos irreparables, es decir, asesinatos, y sin duda esos marcaron el resto de su vida, no se puede asegurar que los 36 años que todavía vivió se redujeran a ser un supuesto nazi encubierto. *Pero en el caso del CPM el asunto fue más bien otro: ni se constituyó con exnazis, ni Caruso fue su fundador, ni sus miembros se pueden asumir como corresponsables de los actos de este.*

Entonces, ¿de qué sí son responsables? Por lo pronto, de no haber tenido la curiosidad de preguntarles —y preguntarse— a los que se formaron en Viena en los sesenta qué había hecho Caruso durante la guerra, y con quiénes se había conformado el CVPP. E incluso responsables de no haberse hecho esas preguntas, sin necesidad de tener que haber pasado por los que se formaron en Viena. Ese fue mi caso.

Después de octubre de 2012, al menos supimos que uno de los dos cofundadores, el Dr. Raúl Páramo, conocía la información, aunque nunca se pudo precisar desde cuándo; no obstante, se puede pensar que es probable que lo supiera desde los inicios de los setenta, o sea, desde los inicios del CPM.



Caruso vino dos veces a México: en septiembre de 1969 y en julio de 1974. El otro cofundador murió en 1988 sin haber sido interrogado al respecto. Solamente dejó una línea escrita en la breve biografía que hizo del ruso italiano<sup>38</sup> en 1985: «Caruso trabajó en el *Spiegelgrund* en 1942». Sin más trámites.<sup>39</sup> Quien sí seguramente lo sabía abandonó la institución en 1977 y, según afirma, estuvo muy ligado a Caruso y al psicoanálisis de habla alemana, y fue uno de sus confidentes privilegiados. Cuando menos un miembro que perteneció al CPM guardó el secreto. Y una vez que salió a la luz desde la chimenea en la cual estaba a vistas —Dupin dixit—, en los inicios de octubre de 2012, lo único que quedaba por hacer era volverlo público, una vez constatados y analizados los contextos en lo que se dieron los hechos. Pero de ninguna manera asumiéndolos como una mácula continua e invalidante.

A la luz de todo esto, ¿cómo pensar la cuestión de las continuidades, discontinuidades y diferencias? Primeramente, creo que no se puede establecer una relación directa entre los actos de Caruso en el *Spiegelgrund* en 1942 cuando aún no ejercía como psicoanalista, y la fundación del Círculo Vienés de Psicología Profunda. Se trata de dos cosas diferentes. Sin embargo, sí se puede hablar de una relación indirecta entre ambos hechos: la relación pasa obviamente por el nazismo y las diferentes maneras de participar en este régimen. Durante éste y ante sus restos y efectos después de la conflagración armada.

Al respecto, no se conoce hasta la fecha ningún texto que se haya escrito y hecho público en el cual tanto Caruso como los otros implicados hubieran realizado un análisis autocrítico de sus acciones en tiempos del nazismo, y sus posibles consecuencias en el proyecto de fundar una institución *psicoanalítica*<sup>40</sup> como el CVPP. En lo que se refiere a Caruso, más inspirada en un tipo de espiritualidad cristiana y en Jung. Tampoco hubo una reflexión sobre lo que implicó el ad-

38 Que murió en 1981.

39 No sé si lo supo. Puede ser, aunque en la breve biografía que escribió cuatro años después de la muerte de Caruso (1981), la renuncia de este último a la Universidad en Salzburgo en 1979 la atribuye a otras causas.

40 Es un decir.

venimiento del nazismo respecto al psicoanálisis, ni la actuación de Carl G. Jung durante el periodo nazi.<sup>41</sup>

Entonces, no solo estamos hablando de dos *secretos* casi a voces, sino de una ausencia de reflexión respecto a lo que implicaba guardarlos. Porque en Alemania y Austria el psicoanálisis sobrevivió, si es que se puede decir esto con propiedad, al precio de mutilaciones sustanciales y de haber aceptado eliminar de las instituciones psicoanalíticas nada más y nada menos que a sus miembros judíos. Entonces, ¿de qué psicoanálisis se hablaba en los inicios del CVPP?

Y esta interrogación lleva a otra: ¿se puede ejercer el psicoanálisis después de haber contribuido como Caruso a los actos constatados? Es decir, no solo habiendo actuado, sino guardando un silencio al respecto. ¿Desde dónde escuchaba en su caso a los analizantes en general y a aquellos implicados en el nazismo o que habían sufrido muertes en tiempos del nazismo?

Es difícil saberlo porque no hay testimonios al respecto. Me imagino que habría una zona de su escucha que estaba interferida al máximo. ¿Qué tipo de análisis hizo al respecto como analizante? También lo desconozco. No obstante, hay algunos datos que apuntan a que su pasaje por el diván fue mínimo.<sup>42</sup> Y, sin embargo, analizó, entre otros, a los dos cofundadores del CPM, quienes, a su vez, fueron mis dos primeros analistas.

Lo que sí sé es que el doble secreto se *filtró* en el CPM, aunque no de una manera que hubiera implicado una prohibición explícita de no tocar el tema. Jamás la hubo, sino que se dio en un contexto en el cual lo que importaba era la historia inmediata y la falta de curiosidad de la mayoría por interrogar la historia del psicoanálisis en general. Y más particularmente la denominada *Federación de Círculos de Psicología Profunda*.<sup>43</sup>

---

41 Falta realizar una investigación en el caso del psicoanálisis francés durante la ocupación para hacerse una idea cabal de lo que hicieron los psicoanalistas que después renovaron la perspectiva psicoanalítica en la posguerra. En el caso del CPM, la referencia al psicoanálisis francés fue central, al menos para la primera generación.

42 Y no sólo es cuestión de divanes, sino de la dimensión institucional que implica otro tipo de análisis.

43 Filtración que habría que matizar porque otras instituciones psicoanalíticas en México tampoco se interrogaban especialmente al respecto.



El doctor Raúl Páramo —el guardián del secreto en el medio mexicano— quedó en medio de dos posiciones contradictorias que, puestas en palabras, aproximadamente serían las siguientes: 1) «sí ocurrió, a mí Caruso me lo dijo varias veces y lo lamentó el resto de su vida», y 2) «pero en realidad se trató de un *bashing*, de un infundio, producto de una doctora List que no apreciaba a Caruso, pero nunca lo diré si no me lo preguntan». Digamos que en su posición se condensa el tabú de la explicitación y, al mismo tiempo, escenifica lo que el psicoanálisis describe como una desmentida, que Octave Mannoni sintetiza con la frase «ya lo sé, pero aun así».

Desde esta perspectiva, se sostiene una posición que no coincide del todo con aquella de la cripta. No del todo porque existe un reconocimiento, pero a la manera de la desmentida. Y algo tiene de encriptado porque no lo explicitó sino hasta que fue interrogado. Y una vez hecho esto, no se limitó a ello, sino que esgrimió toda una serie de argumentos con pretensiones *psicoanalíticas* que buscaban levantar un muro de protección que impidiera o desvalorizara las investigaciones en curso, infiriendo cuáles serían las negras intenciones de quienes buscaron saber qué pasó, o los dolores provocados por la desidealización, o blandiendo el *bashing*, o incluso procurando minimizar el asunto. Esta es la prueba de que no basta tener «a flor de discurso» algo, e incluso estar dispuesto a decirlo si se es interrogado.

Entonces ¿qué posición tomar si no se acepta ni la perspectiva de la cripta ni aquella del *bashing*, pero tampoco aquella de disolver la institución *contaminada* y salir corriendo lo más rápido posible? Por lo pronto, nada de cortes purificatorios, sino dejar expuesto el objeto crudo,<sup>44</sup> e incluir una autocrítica por la ausencia del espíritu

44 Evitando el modelo muy apreciado por el Estado mexicano, que mínimo desde los años sesenta y en la denominada *guerra sucia* de los setenta va dejando un reguero de desaparecidos y de tumbas clandestinas. Cadáveres que son producto de diferentes conflictos y contextos, que no se pueden sin más amalgamar en un magma indiferenciado. Y que aquello que los hermana es el ser producto de una política que nunca da cuenta ni de los responsables ni de los muertos. Política de impunidad total, que va de la amnistía que se autootorgó el Estado en 1978 respecto a la guerrilla y el 68, pasando por su complicidad con el narcotráfico, al que dejó crecer a ciencia y conciencia desde mínimo 1976. Y siguiendo con los ajustes de cuentas entre guerrilleros y los muertos entre población civil, producto de razias militares y policíacas en su *lucha* contra el narco, y los asesinatos perpetrados por los narcos, entre ellos y con la

crítico interrogativo y por la entrega casi incondicional de nuestra confianza a los que nos precedieron y no transmitieron algo sustancial que sabían. No se trataba entonces de un recuerdo que retornaba porque no lo habíamos olvidado, simplemente no lo sabíamos.

Lo único que quedaba por hacer para romper de un tajo el nudo gordiano que el doctor Páramo se hizo cargo de escenificar era corroborar la información y hacerla pública, diciendo que no se trató de un *bashing* ni de una cripta, sino de una tragedia brutal y violenta. De no hacerlo nos hubiéramos convertido, ahora sí, en cómplices de un silencio que no habíamos producido, pero esta vez sí reproducido a ciencia y conciencia. Y por lo tanto, habríamos erigido un serio obstáculo para seguir ejerciendo el psicoanálisis y, para colmo, ahora sí acompañado de una cripta.

El caso Caruso, que se originó en la Segunda Guerra Mundial, implicó pensar en el efecto de lo precedente sobre el presente, así como un trabajo de discriminación respecto a la cuestión de las continuidades, discontinuidades y diferencias. Remato apoyándome en la reflexión certaliana acerca del Moisés de Freud, con la afirmación de que en el caso Caruso se trató respecto al CPM de una «continuidad equívoca». Equívoco que alude al modelo heurístico freudiano del Moisés «egipcio», y del nombre propio de Moisés que cubre a dos personajes diferentes con sus consiguientes contextos no análogos.<sup>45</sup>

## Colofón

Creo que para enfrentar este delicado y complejo asunto deberíamos procurar evitar en lo posible la *militancia retrospectiva*, así como

---

población, etcétera. Desde esta perspectiva, tiene razón el poeta Javier Sicilia cuando afirma que «México es una gran fosa común» (2014, 3).

45 De alguna manera se puede decir que el caso Ayotzinapa, inversamente al caso Caruso, desde el presente destapa un pasado continuo de asesinatos y desapariciones, con sus consiguientes diferencias contextuales de víctimas y asesinos, ciertamente *igualados* por la muerte, pero no por las razones para asesinarlos. Por lo tanto, desde una perspectiva se puede hablar de una continuidad retrospectiva y prospectiva mortífera, y desde otra, también de una continuidad equívoca.



la buena conciencia que se puede desprender de ella,<sup>46</sup> sin quedar tampoco paralizados para tratar de averiguar qué ocurrió, por la posibilidad de caer en ella. Y, a su vez, tratando de tener presente lo que Marco Revelli denomina «el uso escandalizante de la historia», la cual, entre otros usos, implica:

El desmembramiento del tiempo y los eventos. La organización del pasado es descompuesta y reducida a *datos* particulares susceptibles de consumo por parte de un público voraz pero distraído. [...] Todo desaparece: espesor de la sociedad, relevancia de las mentalidades y culturas.

[...] El segundo carácter distintivo del uso escandalizante de la historia es la abolición de la diferencia entre pasado y presente. En sustancia, la presentización absoluta de cualquier evento: su reproposición *como si sucediera ahora*.

[Tercero] Cuanto más un documento es *secreto*, más aumenta su potencial *escandalizante*. [Y...] muestra una extraordinaria afinidad y complicidad con la visión policíaca de la historia (Revelli: 1992, 1-2).

Este tipo de casos nos coloca, por si hiciera falta, frente a las intrincadas relaciones que se dan entre la moral, la memoria y la historia, cuya *confusión* —como bien lo señala Jacques Julliard— no deja de darse al menor descuido. Hay que tener claro que «la historia no es moral, [y que] la proyección de las normas éticas del presente sobre los acontecimientos pasados es un no sentido histórico, una regresión intelectual» (Julliard: 2005, 15).

No obstante, al hacer historia, cuidándose de no utilizarla justificieramente, se «corre el peligro de convertir[la] en justificadora» (Magris: 2000, 142), tal como pertinentemente lo señala Claudio Magris, cuando se pregunta:

46 Cuando hablo de este tipo de militancia, me inspiro en el historiador Éric Conan, quien al hacer la crítica a las consecuencias del deber de memoria *tardío* que se dio en Francia con respecto a la colaboración y la república de Vichy, señala que se asistió al desarrollo de un movimiento políticamente correcto que se dio en la generación del 68, que «sustituyó un militanismo profético en duelo [por] un militanismo retroactivo, que consiste en replegarse en el pasado para ofrecerse el bello rol y ejercer su lucidez sobre una historia terminada» (Finkielkraut: 2012, 131).

¿Es verdaderamente imposible tildar de injustas las leyes de Nuremberg,<sup>47</sup> aun habiendo nacido en un clima tan distinto al de hoy, *habida cuenta de que en aquella época otras personas las combatieron?*

[...] Meterse de lleno en la época en la que han tenido lugar los hechos y las fechorías significa reconstruir las posibilidades concretas que, en aquella época y en aquel contexto se les presentaban a los individuos. [...] Sólo de ese modo se pueden entender cuáles eran los espacios concretos que se ofrecían a la libertad humana (Magris: 2000, 143).

Asumir esta perspectiva implica —como señala R. Aron— «desfatalizar» la historia, en el sentido apuntado por Magris; es decir, reabrir las opciones que habrían podido ser las de los individuos de otras épocas.

## Bibliografía

- Cabrera Infante, Guillermo (2004). La emperatriz del sexo. *El País Semanal*, 1453.
- Caparrós Martín, « Las víctimas de las víctimas », en *El País semanal*, No. 2001, 1/II/2015.
- Cléro, Jean Pierre y Lotte, Linda (2004). Lacan y lo político (entrevista a Jacques Alain Miller). En Yves Chareles Zarka, *Jacques Lacan, Psicoanálisis y política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Connan, Éric (2012), Vichy: La memoire et l'histoire (entrevista con Henry Rousso, Éric Connan y Serge Klarsfeld). En Alain Finkielkraut, *L'interminable écriture de l'extermination*. París: Gallimard.
- Davoine, Françoise y Gaudilliere, Jean-Max (2006). *Histoire et trauma. La folie des guerres*. París: Stock, 2006.
- De Certeau, Michel ( 1975, *L'écriture de l'histoire*. París: Gallimard.
- (2003). *Historia y psicoanálisis*. México: UIA/ITESO.
- Derrida, Jacques (1977). *El concepto de verdad en Lacan*. Buenos Aires: Homo sapiens.

<sup>47</sup> Leyes promulgadas en 1935, que legislaban acerca de las personas «biológicamente indeseables» para el Estado nazi.



- Dosse, François (2013). L'événement entre Kairos y Trace. En François Dosse y Catherine Goldenstein (dirs.), *Paul Ricoeur: penser la mémoire*. París: Editions du Seuil.
- Eco, Umberto (1985). *Apostillas a El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen.
- Foucault, Michel (1978). Nietzsche, la genealogía, la historia. En Michel Foucault, *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- (1970). Respuesta al Círculo de Epistemología. *Análisis de Michel Foucault*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Freud, Sigmund (1980). *El hombre Moisés y la religión monoteísta*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Ginzburg, Carlo (2010). *Le fil et les traces. Vrai, faux, fictiv*. París: Éditions Verdier.
- Hartog, François (2013). «La poétique et l'inquiétante étrangeté de l'histoire.», *Croire en l'histoire*. París: Flammarion.
- (2011). L'inquiétante étrangeté de l'histoire. *Esprit*, 2, 65-76.
- Hernández, Manuel (2012). La rotura y la vergüenza. En Martha Reynoso (coord.), *Historia del psicoanálisis en México. Pasado, presente y futuro*. México: Museo Casa Trotsky.
- Julliard, Jacques (22 de diciembre de 2005). Les poisons de la mémoire. *Le Nouvel Observateur*, Kundera, Milan (1986). *L'art du roman*. París: Gallimard.
- Letras Libres (2011). *Somos lo que leemos. Diez años de ensayo literario en Letras Libres*. España: FCE/Letras Libres.
- List, Eveline (2008). La máxima institución nacionalsocialista para la eutanasia de niños en Austria. ¿Por qué no en Kischnieuw? Sobre un documento en audio autobiográfico de Igor Caruso. *Zeitschrift für Psychoanalytische Theorie und Praxis*, 23, 1-2.
- López Beltrán, Carlos (2008). Sangre y temperamento. Pureza y mestizaje en las sociedades de castas americanas. En C. López Beltrán y F. Gorbach (coords.), *Saberes locales, ensayos sobre la historia de la ciencia en América Latina*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán.

- Magris, Claudio (2000). *La historia no ha terminado. Ética, política, laicidad*. Barcelona: Anagrama.
- Mendiola, Alfonso (2014). *Michel de Certeau, epistemología, erótica y duelo*. México: Ediciones Navarra.
- Revelli, Marco (29 de julio de 1992). El uso escandalizante de la historia. *El Nacional*,
- Rey, Jean Michel (1974). La psychanalyse a l'hauteur de fiction. *Revue Dialectique*, 7.
- Ricoeur, Paul (2002). Autour de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* de Paul Ricoeur. *Le Debat*, 122,
- (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Éditions du Seuil.
- (1993). Remarques d'un philosophe. En Henry Russo et Francois Bedarida, *L'histoire du temps présent*. París: CNRS.
- Roudinesco, Elizabeth (2004). Ningún ojo humano verá esta carta. *Le Nouvel Observateur*, p. 64.
- Sicilia, Javier (18 de octubre de 2014). Entrevista. *El País*.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1993). *Le Moïse de Freud: judaïsme terminable et interminable*. París: Gallimard.