**Martes 5 de noviembre – 13 hs.**

**Prof. Omar Acha:**

**En torno a “La modernización difícil y el campo intelectual: dos categorías problemáticas”**

**Coordinación: Dra. Alicia Diacovetzky**

**Dra. Alicia Diacovetzky:** Vamos a presentar a Omar Acha en una disertación donde comenta su texto “La modernización difícil y el campo intelectual: dos categorías problemáticas”. Leo el *curriculum vitae*: nació en 1971, es historiador y ensayista. Es docente en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, investigador del CONICET en el Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, e investigador asociado en el Centro de Investigaciones Filosóficas. Ha publicado entre otros libros *Freud y el problema de la historia* (2007), *Un revisionismo histórico de izquierda* (2012), volumen éste donde está contenido el escrito que será presentado y discutido en esta reunión, y ha compilado junto a Mauro Vallejo *Inconsciente e historia después de Freud* (2009).

**Prof. Omar Acha:** En principio muchas gracias por la invitación para compartir algunas ideas o discutir algunas perspectivas, incluidas en un capítulo de ese libro de título un tanto inquietante: *Un revisionismo histórico de izquierda* (Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2012). Un libro que intenta problematizar la cuestión de la *revisión* de la historia, en la medida en que el concepto de historia tiene una ambigüedad constitutiva. Por un lado alude a un proceso temporal, un transcurso colectivo, general, y por otro lado también concierne a la investigación y escritura de la historia. Esta ambigüedad ha sido explicada por varias y sólidas indagaciones documentales, lo que no ha logrado desambiguar sin embargo el término. De allí resulta, entonces, que nunca está claro, por las razones constitutivas del concepto, si nos referimos a la historia en tanto proceso real, objetivo, ocurrido en el pasado y que transcurre, o a la reconstrucción que hacemos de esos acontecimientos y procesos. En ese intento de revisión crítica del concepto de historia que requiere un revisionismo adoptado seriamente (algo que por lo usual no se hace cuando leemos hoy en la Argentina proclamaciones de “revisionismo histórico”). Entonces, en un libro que aspira a contribuir en ese proyecto, uno de los capítulos está dedicado a dos núcleos temáticos que organizan buena parte de las investigaciones actuales en la historia académica o universitaria en historia cultural contemporánea. Esos conceptos son los conceptos de *modernización* y de *campo intelectual*.

El concepto de *modernización* que tiene un origen sociológico que viene articulado a partir de una sociología funcionalista, sobre todo estadounidense, en los años ‘30, ‘40, ‘50 y ‘60. El concepto de *campo* fue forjado por Pierre Bourdieu desde un entendimiento sociológico. Ha sido ampliamente utilizado en las investigaciones locales. Estos dos conceptos, a mi juicio, tienen una enorme importancia en la investigación histórica en la universidad actual, en estudios historiográficos y sociales, y por ende constituyen un foco de análisis privilegiado, justamente porque organizan la comprensión y la investigación histórica en la Argentina contemporánea. Me parece que deberíamos utilizarlos en cursiva para mostrar que son conceptos, como se escribe en la prosa etnográfica o antropológica, “nativos”. No refieren entonces inmediatamente a algo dado. Son usos situados, partícipes de una historia conceptual e ideológica. Se hace *algo* con ellos. Pero cierta ingenuidad de apariencias científicas los multiplica como se refiriera a hechos discretos.

Dos palabras sobre la ambigüedad del concepto de *historia*. Parecerá al principio un rodeo innecesario pero quizás luego pueda explicar su utilidad.

Estudios que se han desarrollado en los últimos cuarenta años han encontrado que el término “historia”, como proceso de transcurso objetivo, que va desde el pasado reciente y transcurre hacia el futuro, es un concepto moderno, es decir, es un concepto que, como tal, se forja y se consolida a lo largo del siglo XVIII. En el siglo XV no existía con ese alcance. Era incomprensible una noción de historia, en el sentido de la historia universal que hoy sí podemos entender. Más bien se hablaba de *historias*, en plural, historias particulares. No configuraban una totalidad. Esta transición entraña una nueva operación del pensamiento que puede investigarse en una de las matrices de la configuración de la historia, que es en la filosofía de la historia. Por ejemplo, en Kant. En la filosofía de Kant, en su famoso opúsculo de 1784, “Idea de una historia universal en clave cosmopolita”, puede observarse cómo el filósofo de Koenisberg se esfuerza en concebir una *historia universal*. La entiende en términos de una *idea*. Una idea en los términos técnicos del pensamiento kantiano, es una hipótesis de la razón, no es un conocimiento científico basado en la experiencia porque no hay algo así como una historia, de modo que para no hay mundo o no hay Dios Kant. No son objetos empíricos que puedan ser percibidos en el plano fenoménico, cuyos datos provistos por la sensibilidad sean organizables por las categorías y elevados al plano del conocimiento científico. Lo mismo ocurre con la historia, porque para Kant no hay historia como objeto. Es lo que hace la razón frente a esas nociones generales, que son importantes para la vida práctica. Las considera como *ideas*, solo que en términos críticos y no dogmáticos. Necesitamos el concepto de mundo para actuar; sabemos que –para Kant– el mundo no existe como totalidad discernible, sino que hay una pluralidad de objetos; sabemos que no hay Dios, pero para creer, dice Kant, necesitamos postular la idea de Dios. Lo mismo para la acción práctica política. Para actuar progresistamente o, en términos de Kant, ilustradamente, hace falta el concepto de historia, porque sólo la noción de historia es la que permite postular el cambio progresivo. Si no hay historia no hay progreso; si no hay progreso no hay manera de transformar ilustradamente la vida política.

A fines del siglo XVIII se observa que el concepto de historia de ninguna manera está garantizado. En Hegel encontramos la primera formulación coherente de un concepto universal de historia que no solo es objetivo sino que es también subjetivo; por cierto que hay antecedentes, pero Hegel lo eleva a una dignidad filosófica “absoluta”. Pero aún más interesante es que esa fundación sea coetánea a la definición de un ideal historiográfico. De hecho, contemporáneamente al planteo hegeliano, se crea, en 1824 y a cargo de Leopold von Ranke, la primera cátedra universitaria de Historia en la Universidad de Berlín. Es decir, también la práctica científica de la historia es relativamente reciente, data del siglo XIX. Esta es la primera cuestión, sobre el concepto de historia, lo que podríamos llamar su “sustancia”, y la edificación correlativa de una “ciencia histórica”. Dos palabras sobre una dimensión aún más reciente.

En la historiografía –cuando hablo de historiografía me refiero a la práctica historiadora, a quienes escriben e investigan la historia– prevalece un consenso contemporáneo respecto de que el conocimiento histórico no se puede llevar adelante sin un proceso de escritura, de producción de textos. Hace cien, incluso hace cincuenta años, cuando los filósofos discutían la historia debatían en torno a si hay leyes en la historia, si se puede establecer una noción de referencia entre un enunciado y un orden de cosas en el mundo (pasado), etcétera. Más recientemente se impuso una problematización profunda sobre la escritura de la historia. Es una percepción teórica que tenemos mucho más claramente establecida incluso si suscita controversias. Por eso no se habla tanto de historia, a secas, sino de historiografía, es decir, de la *escritura* de la historia. Hay una grafía en todo quehacer historiográfico. De allí no se deriva necesariamente que la historiografía sea “literatura”, aunque ya no podemos, ni debemos, olvidar las facetas literarias que acompañan al saber historiador. Esta composición de lugar teórica es inseparable de la revisión conceptual de los paradigmas historiográficos, y de los dos conceptos que me interesa pensar con ustedes.

Ahora bien, hechas estas aclaraciones, en el texto que yo les propuse discutir hoy, reviso el concepto de historia y lo hago con ciertos énfasis en torno a la historiografía del psicoanálisis en Argentina. Porque a partir de una serie de análisis que no están explicitados en este texto, pero que sí fueron desarrollados por mí básicamente en dos trabajos precedentes, por un lado en el libro del 2007, *Freud y el problema de la historia*,y por otro en un artículo que está incluido en el libro compilado con Mauro Vallejo, en 2010, donde publiqué un artículo intitulado “No es toda la historia. Lacan y los entretiempos freudianos”*.* En ambos trabajos debato las consecuencias del psicoanálisis para la revisión del concepto de tiempo, de historia y, aunque solo alusivamente sus aspectos historiográficos. Una de las consecuencias fundamentales que están presentes, con matices y en algunos casos con diferencias notorias, pero también con puentes de comunicación entre Freud y Lacan, es la problematización de la noción de sujeto y tiempo, la multiplicación de las temporalidades, esa imagen arqueológica que fue significativa para Freud al concebir la temporalidad en la configuración de lo inconsciente. Es la imagen arqueológica Roma, una ciudad que posee muchas capas históricas y, esto es lo decisivo, todas coexisten.

Para Freud, Roma era la materialización de la noción del carácter intemporal de lo inconsciente, que como sabemos no significa que carezca de tiempo sino refiere la mixtura de diversas temporalidades que habitan la producción de lo inconsciente. Y sin embargo, en el caso de Freud, había una tensión que uno puede resumir en la noción de tiempo del sujeto. Esa noción emerge como problema, incluso por su intraducibilidad, en la palabra *Nachträglichkeit*, que a veces se vierte por posterioridad, a veces por eficacia diferida o retardada, todo ese nudo conceptual que encontramos en ese término que aparece en el historial del Hombre de los lobos.

En el caso de Freud a mí me parecía que se conectaba con la problemática de la historia por la manera que en los términos de una formación de base evolucionista que todavía era la freudiana, aquella misma complejidad temporal emergía en dos planos. Por un lado en el plano de lo que él denominaba, retomando términos de un divulgador alemán de Darwin, Ernst Haeckel, la implicación entre lo ontogenético o individual y lo filogenético o de la especie. Hoy se puede sonreír, si se quiere, sobre la “ley biogenética fundamental”, pero dudo que hayamos captado la densidad temporal que con ella Freud se esforzaba por comprender, o quizás inventar, para desplegar el continente teórico-práctico del psicoanálisis. Porque Freud no lo discutió solo en los textos clásicos del análisis histórico, antropológico y cultural, *Tótem y tabú*, *Moisés y la religión monoteísta*, entre otros, sino que también atraviesa de parte parte sus historiales y sus textos metapsicológicos. Sin esa noción de temporalidad *nachträglich* son incomprensibles en toda su complejidad sus textos de interpretación clínica. No solo el historial del Hombre de los lobos sino el de Juanito, o el del Hombre de las ratas. El pensamiento que interpreta es ininteligible sin volver a esa ley biogenética fundamental de la cual nos habla Freud donde el desarrollo del individuo reproduce condensadamente el itinerario de la especie y particularmente sus momentos traumáticos. Las consecuencias de ese lenguaje simbólico que utiliza Freud en una obra que es extremadamente compleja y rica, me parece, todavía brinda muchas instancias para la lectura. Entre ellas persisten sus tentaciones evolucionistas.

Tentaciones evolucionistas que estaban presentes pero que al mismo tiempo eran puestas en cuestión en la misma obra freudiana, donde encuentran su impugnación interna, en el mismo pensamiento de Freud. El texto más notable al respecto es *Más allá del principio del placer*, donde se inserta la pulsión de muerte como un mentís a cualquier noción de una comprensión evolucionista de los destinos y circuitos de la pulsión. Hay una crisis explícita que Freud explica en esos términos, de cualquier problemática evolucionista. En todo caso, lo que aparece como una herencia en este sentido es la complejidad de los tiempos freudianos.

Justamente ahí emerge el segundo texto que les había mencionado, sobre Lacan. Tiempo de lo inconsciente, tiempo del sujeto e “historia”, surgen como un nudo, un problema explícitamente tratado por Lacan. Cuando Lacan, hacia fines de la década del ‘40 lee a Claude Lévi-Strauss, retoma un concepto fundamental que es el de *eficacia simbólica*. La noción de eficacia simbólica posibilita a Lacan dejar de lado todas esas discusiones de propensión evolucionista que, para el propio Lacan, Freud todavía arrastraba en la medida en que él utilizaba un lenguaje para desarrollar la invención y la creación del psicoanálisis. Como Freud se encuentra en un momento liminar de creación, no puede sino recurrir al lenguaje en el cual se formó. Freud todavía está utilizando, en su proceso de producción del psicoanálisis, una terminología heredada de su formación intelectual y esto posee ciertas consecuencias que planteadas con la lectura lacaniana de *retorno* a Freud. La discusión con el evolucionismo que Lacan expuso explícitamente e intenta neutralizar convoca la noción de eficacia simbólica, adoptada de Lévi-Strauss. Me refiero a un texto de 1953 sobre el mito individual del neurótico.

Como sabemos, en el capítulo final de *Las estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss discute directamente con el Freud de *Tótem y tabú*. En ese texto, en la parte final, Lévi-Strauss señala que los viajes milenarios, esas indagaciones etnográficas o historiográficas que propuso Freud en *Tótem y tabú*, eran innecesarios, porque suponían, dice Lévi-Strauss, una noción de historia que es completamente mítica. La visión freudiana de una profundidad histórica, de un tiempo lejano, de un origen y una demora, de un trauma que luego retorna una vez sosegada la efectividad de la represión, tras un tiempo de latencia, en realidad puede ser analizado, dice Lévi-Strauss en su mirada estructuralista, a partir de las condiciones de configuración de significado que habitan en una cultura. Entonces lo que debe ser analizado son las matrices, condiciones únicas en las cuales se constituyen las representaciones sociales y los sujetos. Es en su seno donde se configura la historia como mito.

La idea de historia aparece como un efecto retrospectivo que se debe analizar en el presente, sincrónico, que lo genera. Una década más tarde Lévi-Strauss aplicaría la misma criba al Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*. Que la historia, como una temporalidad que se arrastra *desde* el pasado y que fracciona un conjunto de experiencias, traumas, leyes, legados, tradiciones, es en realidad un efecto retrospectivo, es decir que se impulsa *hacia* atrás, de una producción que radica en el presente. Esta es la eficacia simbólica. Es el modo en el cual desde una determinada configuración actual se crea el pasado como transcurso, un pasado que es, sin embargo, experimentado como fundamental para la configuración del sujeto. Esta es la noción, a mi juicio más significativa, que va a cristalizar en los conceptos lacanianos de historia y que son los que justifican la traducción que en general predomina en el lacanismo de *Nachträglichkeit* por *après coup*.

El *après coup* tiene esa efectividad también retroactiva, que es una constitución simbólica reconfiguradora del pasado, pero a partir de un proceso de identificación en el presente. Como, por ejemplo, cuando a nosotros nos asignan un documento nacional de identidad, asumimos inconscientemente nuestra historia nacional, somos sujetos de estado y a partir de allí podemos tener, por ejemplo, cualquier tipo de tradición. En la misma lógica debemos asumir el pasado, el modo en que nos asignan un nombre y un apellido, también nos asignan la filiación, tenemos que cargar con la historia de nuestros padres, nuestros abuelos, etcétera, por eso es un proceso que se produce en el presente, de configuración simbólica.

Por supuesto esto también posee en Lacan numerosas complejidades. No es siempre lo mismo entre los lacanianos donde predomina un cierto concepto respecto de esta eficacia simbólica y prima la concepción retrospectiva de la temporalidad. Pero a pesar de su barroquismo y complejidad, es también la noción predominante en Lacan, con lo cual, a mi juicio, se produce un cierto empobrecimiento de la riqueza de las temporalidades que todavía prevalecían, problemáticamente, en Freud.

Lo que a mí me parece significativo es cómo pensar estas exploraciones de la noción de tiempo e historia para la historiografía del psicoanálisis y es allí donde paso a la investigación específica de la historia del psicoanálisis en la Argentina. Creo que esto pertenece a un debate mucho más amplio y que se vincula con el desencuentro, que ya lleva más de un siglo, entre el psicoanálisis y la historiografía. Si bien ha existido una producción historiadora que ha utilizado algunos conceptos del psicoanálisis, estos han sido en general externos a la propia ordenación del saber histórico.

¿Qué quiero decir con esto? Quiero decir que sobre todo se han tomado algunos conceptos aislados de lo que podríamos llamar el archivo nocional psicoanalítico y se los ha puesto a trabajar en el esquema tradicional de la historiografía. Así sucedió con las nociones de pulsión, de represión, de sexualidad, en algunos casos, de trauma, de lapsus, incluso de lo inconsciente, han sido introducidos en las investigaciones históricas. Pero lo que no se ha conmovido han sido los protocolos epistémicos de la historiografía y una de las consecuencias más radicales que tiene una interlocución entre psicoanálisis e historiografía, es poner en situación de revisión presupuestos tradicionales de la historiografía. ¿Cuáles son los presupuestos tradicionales? En principio, una diferencia neta entre el presente y el pasado, que sabemos que en los tiempos psicoanalíticos son justamente los que están en debate. En cambio para la historiografía se supone que hay un corte entre el presente y el pasado, porque el pasado es una tierra extraña y si los procedimientos historiográficos han podido ser tratados por las categorías del presente, lo que estamos haciendo es produciendo un error de anacronismo, es decir, estamos transfiriendo categorías actuales a un pasado que es diferente del presente. Entonces, en la propia estructura de la episteme historiadora, es decir, de la historiografía como conocimiento, se presupone un corte entre el pasado y el presente. Y es lo que en psicoanálisis se pone en cuestión.

En segundo lugar encontramos la noción de continuidad histórica. La historiografía supone una continuidad, que es lo que permite una reconstrucción del pasado y de los procesos que configuran ese transcurrir de lo pretérito hasta lo actual. Si no existiera alguna continuidad, el conocimiento sería inviable, el pasado se tornaría radicalmente incognoscible. Pero en conexión con lo que vengo de decir, esa continuidad domestica la discontinuidad sobre la que advierte el temor al anacronismo.

Otra consecuencia es la implicación del sujeto en la producción de conocimiento. Para la historiografía entre los mandatos científicos cardinales se encuentran la objetividad y la imparcialidad. Esto implica un desasimiento de cualquier posible transferencia del investigador con aquello que investiga. Esta es la condición de partida de la historiografía.

Entonces, creo yo, hay una suerte de olvido de las posibles consecuencias de cuál sería el concepto de historia y cuáles serían las prácticas historiográficas *después* del psicoanálisis. Creo que todavía es una derivación por desarrollar, plena de consecuencias por extraer, que permanecen inexploradas. No es por azar que no exista, como una práctica consolidada, una interfase o una interlocución entre historiografía y psicoanálisis. Encontramos, por ejemplo, una historia económica, una historia demográfica, una historia sociológica o una sociología histórica, es decir, hay cruces entre la historiografía y diversas ciencias sociales o humanidades, pero no ocurre lo mismo con el psicoanálisis y pienso que eso se debe a razones sistemáticas y teóricas que todavía están por ser investigadas y elaboradas.

Es cierto que hubo una psicohistoria, por ejemplo en el famoso trabajo de Erik Erikson sobre Martín Lutero u otros estudios que van en esa misma orientación. Pero hubo una especie de deflación de esa eficacia del psicoanálisis con la historiografía, en la medida que en general fueron recortes biográficos que encontraban allí una clave explicativa. Por ejemplo, en el Edipo. Fue un enfoque que empobrecía las consecuencias posibles de esta interlocución que yo les planteaba.

Me parece que esto ocurre entre la historiografía y el psicoanálisis en Argentina, o más exactamente en la historiografía del psicoanálisis. No discuto si esto ocurre también en otros campos o en otros ámbitos. Pero mi punto de partida es que esto sí se produce en Argentina. Entonces analizo una muestra limitada pero significativa de los estudios sobre historia del psicoanálisis, básicamente los trabajos que hubo de Hugo Vezzetti, de Mariano Plotkin y de Alejandro Dagfal, que son tres referencias universitarias sobre la investigación de la historia del psicoanálisis. Esa posición tiene importancia porque ellos organizan grupos de investigación en la universidad, donde se producen tesis, tienen grupos de pesquisa. Entonces consolidan el saber científico universitario. Es decir, son referencias destacadas. Vezzetti dirige grupos de investigación en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; Mariano Plotkin en el Instituto de Desarrollo Económico Social, IDES, también tiene una red de estudios de historia del psicoanálisis; y Alejandro Dagfal que trabaja en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad de La Plata, también tiene grupos de investigación. Digamos que el análisis de estos trabajos viene a representar en buena medida qué es lo que se hace en la universidad al respecto. De ninguna manera afirmo que es lo único que se elabora, pero sí que son vectores de notoria influencia y cuyo trabajo deja huellas en los estudios de gente más joven.

Mi tesis general es que en esos tres autores, que no podría reducir a una unidad teórica o metodológica, la historia del psicoanálisis en Argentina carece de repercusiones decisivas del propio saber del psicoanálisis en la investigación histórica. Esto es, e insisto que son investigadores de primera línea, realizan una historia del psicoanálisis con los mismos protocolos epistemológicos, estéticos y cognitivos con los que se realizan otros estudios que no tienen nada que ver con el psicoanálisis, porque aplican categorías organizadoras de entendimiento histórico de la investigación que son generadas en otras matrices. Entonces, lo que trato de demostrar en el texto es que el concepto de modernización y el concepto de campo intelectual son fundamentales para estos estudios. Son dos conceptos que, a mi juicio, están en crisis o en conflicto con cualquier comprensión de formación psicoanalítica. No estoy diciendo que haya que hacer una historia *psicoanalítica* del psicoanálisis, una historia freudiana del psicoanálisis, o lacaniana o kleiniana.

No que tengo un objetivo prescriptivo. Lo que sí me interesa subrayar sobre todo es que hay una evasión de las consecuencias teóricas, metodológicas y conceptuales suscitadas por el psicoanálisis. Es cierto que en estos textos surge de vez en cuando alguna noción aislada de acto fallido, de lapsus, alguna formación de sueño, pero verdaderamente carecen de una asunción explícita y consecuente de estas consecuencias de la problematización, que Freud sobre todo plantea, para la noción de historia y la historiografía.

Dos conceptos decía entonces. Uno, el de modernización. Decir modernización alude a un pasaje entre dos tipos de sociedades, de la sociedad tradicional a la sociedad moderna. Esto supone una renovación de los procesos de configuración de la sociedad y de los individuos. Hay una modificación del propio tiempo histórico.

Las sociedades tradicionales, según dicen todas las teorías de la modernización, tienden a ser más lentas en sus cambios, mientras que la sociedad moderna es mucho más fluida, está abierta a transformaciones y sobre todo a la configuración socio-psicológica de los individuos y de los grupos.

Mientras en las sociedades tradicionales los individuos prácticamente no existen como tales, sino que más bien existen los grupos de adhesiones colectivas que siguen concepciones jerárquicas mayormente, que no cuestionan la tradición, donde el individuo crítico no prevalece, en la sociedad moderna lo que se produce es una ruptura de los lazos de referencia o de sujeción a los conductores, a los líderes, a los caciques, a los caudillos, etcétera, y emerge el individuo, el individuo libre, o en todo caso, el individuo que se supone libre. El ciudadano encontró los límites que entraña el concepto de individuo, que también para la teoría sociológica de la organización está estructurado. En todo caso sí se configuran nuevos sujetos. Entonces emerge el concepto de modernización como una clave para dar cuenta que por qué se introdujo el psicoanálisis en Argentina, como en los trabajos de Vezzetti, que son muy relevantes, con una sólida base de investigación.

La introducción del psicoanálisis en Argentina se explica, al menos en los trabajos de los años ‘80 que afianzaron la posición de Vezzetti en las investigaciones históricas de psicoanálisis, en colaboración con otros estudios histórico-culturales en los cuales se analiza la modernización de la ciudad de Buenos Aires, y particularmente las vetas de una “modernidad periférica”.

La idea de modernidad periférica fue acuñada por Beatriz Sarlo en un libro importante de 1988 que se intitula justamente *Buenos Aires, una modernidad periférica*. Allí investiga, dentro del marco del concepto de modernización, cómo después de los grandes procesos migratorios, por la amplia coexistencia de distintos sectores sociales, distintas culturas y lenguajes, se produce lo que ella llama una “cultura de mezcla”, donde se configura una modernidad muy particular, una modernidad porteña donde coexisten las imaginaciones técnicas modernizantes, por ejemplo en Roberto Arlt. Convergencia de desasosiego y apuesta por lo moderno, con esa importancia que él le da a la dimensión de la invención técnica. Sarlo escribe tras la lectura de Schorske y Berman. Arlt, a través de sus personajes sueña con crear medias de mujer, medias de goma, o también una rosa de cobre, para patentarlas y ser rico. Se lanza la idea de invención, de lo nuevo, pero por otro lado también es una sociedad donde crece el nacionalismo y la idea de la patria y el pasado, en fin, es una sociedad de hibridaciones. Es con todo una modernización muy particular y es en ese marco donde Hugo Vezzetti da cuenta de la emergencia de la peculiar recepción del psicoanálisis en Buenos Aires, donde por ejemplo aparece como una práctica moderna, el psicoanálisis, que representa el ingreso de la modernidad, es la ruptura entonces con las concepciones clásicas de las pertenencias colectivas, pero al mismo tiempo con figuras que están cruzadas por una permanencia de los discursos decimonónicos. Ejemplo de esto José Ingenieros. A Ingenieros sus ideales positivistas lo llevan a rechazar al psicoanálisis. En última instancia la pregunta es por qué los modernos son tan vacilantemente modernos.

Algo similar, pero con otra entonación, encontramos en la obra sobre historia del psicoanálisis en Mariano Plotkin. ¿Cuál es la pregunta de Mariano Plotkin en su excelente libro *Freud en las pampas* del año 2003? Es esta: ¿por qué triunfa el psicoanálisis en Buenos Aires, cómo deviene una “cultura psicoanalítica”? ¿Por qué pasa a tener ese lugar que todos sabemos que tiene, una de las capitales globales del psicoanálisis? Para esto el núcleo de las investigaciones de Plotkin se centran en los años ‘40, ‘50 y sobre todo en los años ‘60, porque los años ‘60 son el momento de la explosión de la práctica analítica. Si bien había antecedentes, sabemos que la Asociación Psicoanalítica Argentina en la que ahora estamos conversando se crea en 1942, el pasaje a la masividad se da en los años ‘60. Justamente esto es lo que conduce a una problemática de la modernización donde se hibridan términos nativos y términos analíticos. Se supone que después del ’55, también en la historiografía, en la investigación histórica, es el momento de la modernización. Es la época en la cual se crea la carrera de psicología, en 1958 en la Universidad de Buenos Aires, que viene de la mano de la aparición de las nuevas ciencias sociales, en el ‘57 se crea la carrera de sociología. Es el proceso de la modernización, de la revista *Primera Plana*, de la industrialización con inversiones extranjeras, de la aparición de la música rock, todo un proceso que da una idea de la modernización. Entonces el psicoanálisis, según Mariano Plotkin, aparece en un proceso de expansión de los consumos modernos. Así como lo fue leer revistas norteamericanas y escuchar a los Beatles, es parte del consumo moderno también el psicoanálisis. Para la clase media emerge como un consumo moderno, es parte de un proceso de modernización. Quienes se psicoanalizan ya pertenecen a una nueva cultura. No es ya la cultura anterior al ‘55 que aparece como una suerte de pasado clausurado. Entonces, también para Plotkin la clave para entender la historia del psicoanálisis en Argentina descansa la relación con el concepto de modernización. De hecho descubre lo que se pregunta, a saber, que el psicoanálisis, o las y los psicoanalistas, fueron menos rupturistas de lo esperado respecto de los roles de género y los hábitos sexuales. Lo interesante de notar, creo, es que la idea de modernización y su noción subsidiaria de modernidad valen tanto para explicar el ingreso incompleto del psicoanálisis en la década del veinte, en Vezzetti, como el éxito relativo del mismo en la década del sesenta, en Plotkin.

Voy a ser más breve respecto al concepto de *campo intelectual* porque ustedes leyeron especialmente el acápite “Modernidades psicoanalíticas” del capítulo de *Un revisionismo histórico de izquierda*. El uso de la noción de “campo” para la historiografía local del psicoanálisis no ha sido tan estructurante como lo ha sido el enfoque de *las modernidades en pugna* para comprender los avatares de la “cultura psi”, pero tuvo alguna repercusión. La idea de campo que acuña Pierre Bourdieu fue desarrollada a partir de Max Weber. La idea general de Weber, no es casual que este concepto que ahora menciono, al igual que el de modernización, provenga igualmente de la sociología. También se vincula con el pasaje de una sociedad a otra, básicamente de la tradicional a la moderna. En la sociedad tradicional prevalece una matriz global, colectiva, general, de construcción de lo que podemos llamar subjetividades. No creo que pueda hablarse entonces de subjetividad en el sentido de “interioridad” individual o yoica. La religión provee entonces el marco global que ampara el conjunto de la existencia. Liga y consagra las experiencias comunitarias.

En cambio en la era moderna hay un pasaje de la comunidad a la sociedad. La sociedad ya no es unitaria, no pretende ser unitaria, sino que la legitimación general hasta entonces provista por la religión se fractura, se fragmenta. Ya no hay un saber, no hay cultura que contenga la colectividad sino que se produce una dispersión de los saberes. Por cierto que esto no entraña el fin de la creencia en una voluntad metafísica. La religión pasa a ser parte del ámbito privado. La ciencia construye su propia legitimidad sistémica, la estética también define su propia validez, la política reconoce sus propias reglas. La sociedad moderna entonces es una sociedad fragmentada y en esas zonas de especificación se construyen campos, cada uno con sus reglas singulares. Entonces, uno puede ser, por ejemplo, socialista y puede creer en Dios, ¿por qué?, porque la religión y la política están escindidas. Eso vale para la experiencia estética. Se puede gustar dl arte de Andy Warhol o del arte de Picasso. Ya no hay una coherencia que está regulada por un principio general. Entonces se observa esta producción de los campos específicos.

Esta idea de campo, particularmente el “campo intelectual”, tiene un énfasis evolucionista que es en el pasaje de una sociedad a otra, a pesar de que puede ser leído también sincrónicamente. O mejor dicho, se lo ha interpretado con dos orientaciones que no están en Bourdieu: como una referencia empírica y como un vector evolutivo. Sobre el segundo aspecto se reitera el mismo problema que tiene el concepto de modernización, pues la modernización también supone una suerte de *continuum* que va de una sociedad tradicional a una sociedad moderna y el gran problema nocional que yo percibo en estas investigaciones es que aplican nociones que son de uso corriente de la historiografía, particularmente en la historiografía de la cultura y de los intelectuales, para investigar la historia del psicoanálisis. Desde luego que los resultados son historiográficamente importantes y no intento juzgar unos méritos en mi opinión indiscutibles. Lo que intento pensar son esos méritos historiográficos. Diría incluso que son demasiado buenos. No pretendo contrariar sus hallazgos, sino pensarlos. Entonces, el resultado de esto es que la historia del psicoanálisis en Argentina, al menos en estas producciones universitarias que tienen legitimidad científica en la universidad y el CONICET, evaden el desafío, o en todo caso la interrogación que el propio saber psicoanalítico acuña para el concepto de historia y para la propia práctica historiográfica. Es así que tenemos una historiografía del psicoanálisis en Argentina que, en su propia concepción epistemológica, deja de lado al psicoanálisis. Estudia la historia del psicoanálisis como se estudiaría cualquier otro aspecto de la realidad pretérita, como podría analizar la política de izquierda o de derecha o la formación de los economistas, etcétera. Por lo tanto, evadiendo el problema fundamental que supone cómo practicar la historiografía una vez que ha sucedido Freud. El acontecimiento Freud, no se verifica, entonces, en las prácticas historiográficas prevalecientes.

Entonces mi conclusión es que esos estudios son muy importantes, nos revelan una cantidad enorme de fuentes para investigar, son muy sofisticados. Pero creo que todavía dejan abierto un debate sobre cómo escribir la historia del psicoanálisis en Argentina y en general la historia del psicoanálisis. Germán García ha planteado hace décadas algunas posturas lacanianas, pero no estoy seguro que el suyo sea un camino, por divergente, correcto. En todo caso habría que discutirlo.

Me parece que incluso en los trabajos de Élisabeth Roudinesco, ella hace un intento un poco más profundo de considerar cuales son las consecuencias del psicoanálisis para el propio concepto de historia e historiografía.

Como cierre lo que yo planteo es que fundamentalmente la historia del psicoanálisis en Argentina que asuma las consecuencias del psicoanálisis para el propio saber histórico es algo que todavía está por ser debatido, por ser encarado y por ser desarrollado. Asumir las consecuencias está lejos de presumir una suerte de verdad en psicoanálisis, y menos aún adoptar sin examen las maneras en que se piensa la historia, e incluso la historia del psicoanálisis, en el ámbito *psi*. Entonces, se trata de negar la relevancia de trabajos tan importantes sino más bien de calibrar todo lo que queda por hacer y así, creo yo, las promesas del psicoanálisis todavía siguen abiertas.

**Intervención:** En tu línea de tu exposición hay una influencia del psicoanálisis sobre el conocimiento de la historia en general. A su vez Freud es un historiador, vos hablaste del Hombre de los lobos y hablar del Hombre de los lobos es rehacer la historia del Hombre de los lobos, son historiales, o sea que escriben historias. Él habla de las historias que el paciente no sabe de sí mismo, a eso lo llama hacer consciente lo inconsciente, pero su manera de ver las cosas tiene que ver con la individualidad, con un individuo, y la historia tiene que ver con los procesos sociales, Freud tiene una teoría sobre los procesos sociales pero no sé si alcanzan para la historia, está en *Psicología de las masas*, en *Psicología de las masas* habla del funcionamiento de las masas como funcionan todas los procesos sociales [No se entiende] son todas masas organizadas o masas desorganizadas. Entonces, cómo hacemos esta cosa de reconocer la historia porque en el aparato psíquico la historia es presente como en Roma, está la historia romana con la edad media con el hotel yankee en la cuadra siguiente, y eso ocurre en la cabeza de las personas, eso es lo que descubrió Freud en realidad [No se entiende]

**Prof. Omar Acha:** En lo que él denominaba el psicoanálisis aplicado, Freud siempre fue muy explícito sobre todo cuando le hacían críticas. Los antropólogos e historiadores reprocharon a *Tótem y tabú*, por ejemplo, las referencias que utilizaba. Las tesis que él planteaba eran completamente inverosímiles para la propia etnología y para la historiografía. La respuesta de Freud era “*bueno, yo sé esto pero lo que me objetan no afecta a la consistencia del planteo porque lo que estoy tratando de pensar es esclarecer, comprender una producción de lo inconsciente en la clínica*”. Entonces, el marco de validación de la construcción que él propone es la clínica, no por fuera de la cura. En el historial de Juanito, Freud explica que las fobias que lo acosan se deben explicar por un relicto totémico, o sea un temor ancestral de castración, que proviene de la filogénesis. Es que había una crisis en la explicación. El padre de Juanito no lo había amenazado porque se tocaba, porque se masturbaba, sino que probablemente la instancia represora haya sido la niñera. ¿Cómo es posible que Juanito desarrollara una fobia al caballo? Un caballo que tenía bigotes como el padre, o sea el caballo era el padre. Entonces se salva, para Freud, la desconexión empírica entre la amenaza de castración y la fobia a partir de esa función filogenética del temor al padre que finalmente lo va a conducir a intentar justificar esto con conjetura de la horda primitiva, en *Tótem y tabú*, etcétera.

Entonces, para esos menesteres la hipótesis de la construcción de los esquemas de relatos históricos es relevante para la propia práctica. Freud no intenta ser un historiador profesional ni pretende ser un antropólogo. Utiliza los saberes existentes, aquellos conocimientos que considera adecuados para su propia práctica.

Creo que esa dimensión es fundamental para dar cuenta de cómo Freud o Karl Abraham y muchos otros realizaron incursiones históricas. Pero me parece que la pregunta que yo trato de plantear va más allá de esas preocupaciones freudianas. Freud no escribió la historia del psicoanálisis, salvo en algunos textos de combate como su escrito de 1914 “Una contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”. La pregunta que nos podemos hacer nosotros hoy es cómo escribir la historia una vez que existe el psicoanálisis. ¿Podemos prescindir de la innovación y el desafío que plantea el psicoanálisis para el concepto tradicional de historia, el concepto evolutivo, un pacto de afirmación del sujeto y de la historiografía, la objetividad, la imparcialidad después de Freud? Es una pregunta que nos podemos hacer en la medida en que nos planteemos el problema de hacer la historia del psicoanálisis. Es el desafío. Para mí es un punto decisivo, sobre todo para pensar la relación entre psicoanálisis e historiografía más allá de la historia del psicoanálisis. Si trato de pensar el tema es porque estoy reflexionando en un asunto más amplio que el itinerario del psicoanálisis en la Argentina o en el mundo. Quisiera repensar la completa historiografía una vez sucedido el acontecimiento Freud.

La historiografía profesional sobre el psicoanálisis ha aportado sin duda a la superación de las historias apologéticas e internas que en no raras oportunidades surgieron del ámbito psi. La historiografía profesional es irónica y al desconfiar de los “mitos”, también afecta a la tendencia mitologizante que anida en todo saber institucional. Y el psicoanálisis tiene sus tradiciones, sus costumbres. Lo que me pregunto es si alcanza con la actitud epistemológica irónica y la apelación al trabajo de archivo, a la recolección y lectura crítica de documentos.

**Intervención:** Nosotros somos historiadores clásicos porque somos médicos y siempre hacemos historia, además inventamos, pero lo paradigmático del descubrimiento del inconciente hace a la dificultad de hacer historia, justamente porque estamos manejados por un inconciente que nosotros no conocemos. Esa es la dificultad básica y creo que no alcanza el psicoanálisis para hacer nosotros la historia, sino que tenemos que recurrir a muchas otras cosas de la sociología, a la filosofía, es decir, que es pobre para esto sobre todo sabiendo la limitación que tenemos, porque si nuestros impulsos nos manejan desde el inconciente vamos a crear una historia que no va a ser objetiva y yo no creo que se pueda escribir una historia objetiva. Como se dice siempre la historia la escriben los que ganan la guerra, pero qué objetividad podemos lograr desde otros ámbitos, vos hablaste justamente de eso, los cambios de la modernidad y la post modernidad, inclusive el psicoanálisis cambió y hay un montón de cosas nuevas, el que impulsó el tema de campo fue Baranger [Intervenciones que no se entienden].

**Intervención:** Los accidentes que hay en la construcción de la historia, de los mitos, se comenta que en el momento del triunfo de Octavio Augusto sobre Grecia se pregunta y llama a su asesor para saber por qué aquellos vencidos por las armas han prevalecido desde el punto de vista de su conocimiento y su saber, y el asesor le responde porque ellos tienen ---, es decir, un principio originado en el mito, que es la teoría de ---- contra troyanos. Entonces él le dice a su asesor que escriba una historia donde los romanos tengan también un origen, y ese asesor, que era precisamente Virgilio, escribe La Eneida que retrata a uno que se salva huyendo de Troya, llega y funda Roma, digamos que ha incorporado el ---- griego en el devenir histórico para darle sustento al desarrollo posterior. Eso en cuanto a esa exigencia. Además, las construcciones ---- revelan un *a priori* de ciertas estructuras de conocimiento. Vos nombraste a Claude Lévi-Strauss. Lévi-Strauss no solamente tiene la antropología estructural en las relaciones de parentesco sino que además aporta con la trilogía de las mitológicas, en el tercero, que es el origen de las ------, el mito de ---- que va a pescar y lo ayuda la mujer de él [No se entiende] Eso en relación con el aceptado modelo de la --- de las Pléyades que se supone que es la parte superior de la ---- en el firmamento, no hay más que una relación que el mito hace a la posibilidad de perpetuar una práctica técnica, porque cuando esa mujer se pone en el horizonte, se sumerge en el río, abunda la pesca. Eso muchas veces ha sustituido [No se entiende]

**Prof. Omar Acha:** La noción de construcción en Freud es muy interesante para pensar una historiografía moldeada psicoanalíticamente. Es un quiebre respecto de la aspiración nuestra a reconstruir, como sucede en la historiografía tradicional, el pasado tal cual fue. Se trata más bien de identificar un saber de la historia del psicoanálisis que tenga relevancia para los problemas de la comunidad psicoanalítica. Que pueda, por ejemplo, interrogar su devenir, su problema y en ese sentido la transferencia es decisiva, lo que equivale a reposicionar cualquier deseo de una objetividad absoluta. Por supuesto, como tal la transferencia no es totalmente esclarecible, porque ninguna transferencia puede ser completamente esclarecida en la medida que entraña una relación de resistencia. Pero la noción de construcción asumiría esta dimensión conjeturable lacaniana.

**Intervención:** A mí esta definición me despertó una inquietud hace muchos años atrás, ----- planteaba sobre la ruptura epistemológica y lo difícil que era para nosotros hacer investigación desde el punto de vista de las ciencias rígidas, pero después uno escuchaba, años después, a Otto Kernberg, que señalaba de qué manera había que tomar la clínica como también el campo de la investigación --- dando historicidad de alguna manera. Me parece que nosotros tenemos esa dificultad porque nuestro nacimiento, justamente, es tan ----, tan inconciente, tan circular que no podemos ---- y por eso sería tan interesante armar más que una historia concreta sino la historia de los fundamentos básicos del psicoanálisis, es decir, lo que es la represión, -----, lo que son las pulsiones, algo que sea más inherente a nuestra propia filosofía. Pero pensando en lo que dijo Eduardo, esto de los mitos, los mitos me hacen acordar a un planteo de Ana --- de hace muchos años que decía que estamos en una época, allá por los 90’, una época mítica, donde no se sabía porqué eran tantos los psicoanalizados en Argentina ni tampoco porqué había tantas ciencias paralelas, alternativas, que estaban cumpliendo funciones inherentes a la salud mental que ocupaban al psicoanálisis. Es decir, también estamos en un proceso medio circular del conocimiento, porque yo como ---, como teoría del mito, esta cosa temporal, bien relacionado con el inconciente y que da un orden de alguna manera, por eso vos traías el tema de la religión, hay un orden y un sentido de ordenamiento social incluso, que vos traes en este trabajo, que el individualismo, justamente, apunta al desorden en esa función social.

**Intervención:** Y en una sociedad de consumo, pero además formando parte de la medicina y eso es nuevo también, no habíamos entrado en la universidad.

**Intervención:** Estoy completamente de acuerdo con aquello que dijo respecto de la transferencia, --------, en el ’47, dice la transferencia no es nada real en el sujeto, sino la aparición en un momento del estancamiento de la relación analítica de los modos permanentes con los cuales el sujeto construye sus objetos. Vale decir, que ahí en la transferencia se produce precisamente ese modo de producción.

**Prof. Omar Acha:** Hay un problema epistemológico y también político. La política del conocimiento, en el sentido de problematizar cuál es ese vínculo emocional, mítico, afectivo, simbólico, de quién y por qué se investiga la historia del psicoanálisis, entromete un plafón psicoanalítico. Evidentemente hay allí algo que se está dirimiendo, que no es simplemente el conocimiento objetivo del pasado, es decir que el objeto mismo, la emergencia misma de porciones de lo inconsciente se traducen en la transferencia. Y las prácticas historiográficas no se pueden emancipar completamente de ese condicionamiento, a menos que uno quiera prescindir del psicoanálisis.

**Intervención:** ¿Cómo entonces aparece el marxismo?

**Prof. Omar Acha:** Es útil traer a colación el análisis crítico de la historia en Marx porque justamente él pone en suspenso la validez incuestionable de una historia que transcurriría evolutivamente. Para Marx hay un concepto de historia en la medida en que hay mercado mundial, o sea, hoy podemos entender una historia universal a partir de que existen intercambios generales de mercancías y de individuos a nivel global. Por supuesto que hay una historia más extensa de la formación de la idea de una universalidad que llega inclusive hasta el cristianismo. El cristianismo produce una ruptura de la idea de la particularidad. Todos los seres pensantes humanos, al poseer un alma, tienen una relación con Dios. Ya no hay grupos privilegiados o naciones elegidas, sino que es un Dios de toda la humanidad. Pero el concepto de historia universal se consolida con la sociedad capitalista. Esto supone que la idea de la historia, general, objetiva, universal, es una dimensión de la universalidad conquistadora del capital. Porque el mercado mundial y el capital sostienen la emergencia de un concepto, esto quiere decir que la experiencia de los sujetos está definida por una entidad alienada que es la que condiciona cualquier tipo de práctica y de experiencia. La suerte económica de Argentina no se define en Argentina. Hay que ver el precio de la soja en Chicago o Tokio. La apariencia de que nosotros definimos lo que pasa en este país es una falsedad, porque es una dinámica global. Y el modo cómo nos comunicamos, tampoco se define “aquí”, hay que ver cómo se van modificando las formas de la comunicación Internet. La lengua que utilizamos está compuesta por formas objetivas que nos determinan. Pero frente a esa determinación, lo que sostiene la noción de historia global, va a ser crítico. Porque esas son formas de dominación. Porque nosotros ya no podemos definir nuestras maneras de vivir, sino que se nos imponen, de allí el cuestionamiento del concepto de historia fundamentado en Marx. ¿Cómo se tiende un puente entre Marx y Freud? Al respecto requerimos un buen ajuste de cuenta de la experiencia del “freudomarxismo”, que no rindió todos los frutos esperados, pero cuyos documentos merecen nuevas lecturas. Creo que lo crucial por investigar reside en la peculiar fractura del signo, la distinción significado/significante, propia de la experiencia capitalista. Pero eso nos llevaría por un largo camino.

**Referencias bibliográficas:**

Acha, Omar, *Freud y el problema de la historia*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

Acha, Omar, “No es toda la historia. Lacan y los entretiempos freudianos”, en Omar Acha y Mauro Vallejo, eds., *Inconsciente e historia después de Freud. Cruces entre psicoanálisis, historia y filosofía*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010.

Acha, Omar, *Un revisionismo histórico de izquierda. Y otros ensayos de política intelectual*, Buenos Aires, Herramienta Ediciones, 2012.

Bourdieu, Pierre, “Champ intellectuel et projet créateur”, en *Les Temps modernes*, Nº246, 1966.

Bourdieu, Pierre, Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire, París, Éditions du Seuil, 1992.

Dagfal, Alejandro, *Entre París y Buenos Aires. La invención del psicólogo (1942-1966)*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

Erikson, Erik H., *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, New York, W. W. Norton & Company, 1958.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1980 (1ª ed. alemana, 1837).

Kant, Immanuel, “Idea de una historia universal en clave cosmopolita”(1784), varias ediciones.

Lacan, Jacques, “Le mythe individuel du névrosé”, en *Ornicar?*, 1979, nº 17-18 (1953).

Lévi-Strauss, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Madrid, Planeta-Agostini, 1985 (1949).

Plotkin, Mariano, *Freud en las pampas. Orígenes y desarrollo de una cultura psicoanalítica en la Argentina (1910-1983)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.

Roudinesco,Élisabeth, *La*bataille*de cent ans*, París, Éditions du Seuil, 1984-1986.

Sarlo, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

Vezzetti, Hugo, *Freud en Buenos Aires*, Buenos Aires, Puntosur, 1988.

Vezzetti, Hugo, *Aventuras de Freud en el país de los argentinos*, Buenos Aires, Paidós, 1996.