

Qué es psychohistoria

por el Académico de Número

Excmo. Sr. D. JOSÉ LUIS PINILLOS DÍAZ (*)

Entre los desarrollos más recientes —y quizá también más confusos— de las ciencias humanas, ocupa un lugar destacado la psychohistoria. El crecimiento de esta nueva disciplina ha sido rápido y desordenado, criticado con razón, aunque muy significativo, creo yo, para el futuro de las ciencias humanas. Por ello me pareció que mi intervención en la Academia podría consistir esta vez en someter a su consideración un informe con lo que se me alcanza acerca de este asunto, que a mi entender anda todavía más sobrado de interés que de claridad: lo cual, dicho sea de paso, no me parece mal.

1. EL TRASFONDO DE LA CUESTION

En un primer acercamiento al tema, pienso que la psychohistoria puede situarse en el marco del gran debate sobre el método —*der Methodenstreit*— que tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo pasado, sobre todo en Alemania, a propósito de las similitudes y diferencias entre las Ciencias del Espíritu y las de la Naturaleza.

Yo tengo para mí que, aun siendo preciso, ha habido demasiado *compelle intrate* en la psicología naturalista de este siglo. Así se temió en el debate a que aludo, y así ha sido en realidad después.

El debate —en el que participaron figuras de la talla de Brentano, Dilthey, Droysen, Eucken, Ebbinghaus, Freud, Husserl, Stuart Mill, Windelband, Wundt y ese indefinido etcétera que suele añadirse en estas ocasiones—, el debate se pola-

(*) Sesión del día 31 de marzo de 1987.

rizó, como es notorio, en torno a la distinción epistemológica, establecida primero por Droysen, y elaborada luego por Dilthey, entre las operaciones de explicar y de comprender, entre la *Erklärung* y la *Verständnis*. O sea, entre la operación de explicar científicamente un opaco mundo exterior necesitado de la inducción de hipótesis y causas —justamente por razón de su opacidad—, entre la explicación indirecta de este mundo físico, digo, y la comprensión inmediata, la intuición intelectual de un mundo interior diáfano, aprehendido en el conocimiento inmediato de la vida y de sus conexiones de sentido. En el primero de los casos, el hombre de ciencia trabajaría con una *experiencia exterior*, de naturaleza compositiva (*Erfahrung*), que sería como una acumulativa experiencia de cosas (*Dinge*), mientras en la segunda alternativa el psicólogo «comprensivo» operaría desde una *experiencia vital inmediata* (*Erlebnis*), donde las realidades (*Sachen*) y sus conexiones de sentido (*Zusammenhänge*) se harían directamente manifiestas al sujeto sin necesidad de recurrir a hipótesis, inducciones e inferencias. Por ello, la naturaleza habría que explicarla, pero la vida humana habría que comprenderla. De ahí también que si la vida hubiera que explicarla exclusivamente con los métodos de las ciencias naturales, las ciencias del hombre estarían en una permanente crisis de identidad: que es lo que, de algún modo, le habría venido aconteciendo a la psicología científica durante todo este siglo, como resultado quizá del excesivo apego al naturalismo que presidió su iniciación a finales del XIX.

En definitiva, con independencia de que expresemos la cuestión en estos términos diltheyianos o en otros —porque el problema viene de muy atrás y se ha formulado de muchas maneras—, la sospecha de que entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza puede haber diferencias importantes, derivadas de la heterogeneidad de sus respectivos campos de trabajo, constituye a la postre el punto de partida epistemológico de todas las psicologías que pretenden ir más allá del naturalismo, cual es justamente el caso de la psicohistoria. Por supuesto, vuelvo a decirlo, el problema no surge con Dilthey, es muy anterior a la *Methodenstreit*. Ya Descartes, por ejemplo, se resistió a entregar el pensamiento humano a la jurisdicción de la razón mecánica —eso quedaba para el cuerpo—, y bien inequívocos son también a este respecto los pasajes en que un Pascal toma postura frente a las ciencias abstractas como vía de acceso a la intimidad humana:

«Yo había pasado mucho tiempo en el estudio de las ciencias abstractas, y la escasa comunicación con los hombres que de ello se saca me había hastiado. Cuando comencé el estudio del hombre, vi que semejantes ciencias no son propias para este fin, y que yo me descarriaba más de mi condición penetrando en ellas que ignorándolas.»

Está claro que Pascal había advertido, igual que tantos otros, las limitaciones de lo que el llamó «espíritu geométrico» por lo que hace al conocimiento del hombre. A esas limitaciones les dedicó nada menos que un tratado (*De l'esprit géométrique et*

de l'art de persuader), pensando que en el estudio de la vida humana intervenía mucho el sentimiento, y que por consiguiente debía ponerse más bien en manos del *esprit de finesse*, que es donde operan razones del corazón que la razón desconoce. Recuerdo ahora en conexión con esto la cita que Paul Hazard hace de un historiador del siglo XVII, el padre Moyne, recabando el valor ejemplar e incitador del relato histórico:

«La historia es una narración continua de cosas verdaderas, grandes y públicas, escrita con espíritu, con elocuencia y juicio, para la instrucción de los particulares y de los príncipes, y por el bien de la sociedad civil.»

La historia, en suma, como el resto de las ciencias del espíritu, sería irreductible al modelo de ciencia natural asumido por las modernas ciencias del hombre: implicaría, entre otras cosas, un tipo de experiencia *sui generis*, una experiencia diferente de la de los saberes científico-naturales o matemáticos. La psichistoria sería justamente un intento de superar ese reduccionismo naturalista de la psicología científica. Así, en su importante fundamentación de la psichistoria, el profesor Lloyd de Mause asegura que la implicación íntima, sentimental, del psichistoriador en la elección de los problemas —una implicación muy distinta de la asepsia y neutralidad afectiva que se recomienda en la ciencia natural— le es por completo indispensable al psichistoriador. Pues tal como dice el proverbio, *«si no se ama ni se odia no se puede comprender nada»*.

No es cosa de intentar reconstruir ahora el pasado de un problema secular, no se trata de que nos remontemos a la contraposición del *nomos* y la *physis*, valga el ejemplo. Pretendemos tan sólo marcar la diversidad experiencial de que, cuando menos en apariencia, arrancan las humanidades y las ciencias de la naturaleza. Y a tal fin no nos resistimos a citar el impresionante pasaje de Oswald Spengler en que culmina la distinción que establece entre el universo como historia y el universo como naturaleza:

«En todo idioma culto hay un cierto número de palabras que permanecen envueltas en un profundo velo de misterio: hado, fatalidad, azar, predestinación, destino. No hay hipótesis, no hay ciencia que pueda expresar la emoción que se apodera de nosotros cuando nos sumergimos en el sonido y significación de dichos vocablos. Son símbolos y no conceptos. Constituyen el centro de gravedad de esa imagen del mundo que he llamado el universo como historia, a distinción del universo como naturaleza. La idea del sino requiere experiencia de la vida, no experiencia científica... (¡o sea! Erlebnis, no Erfahrung). Y concluye Spengler: Este sentimiento del sino... sólo es comunicable por medio del arte y de la religión, pero nunca por demostraciones y conceptos.»

Lo cual ciertamente es definitivo —recordemos la función de la ejemplaridad en los paradigmas kuhnianos—, y nos remite de nuevo a la pregunta de si los rasgos

distintivos del comportamiento humano son a la postre asumibles por una epistemología inspirada en las ciencias de la naturaleza, o si por el contrario exigen una metodología distinta, más adecuada a la condición humana que pretenden estudiar.

Si, ya sé que se me puede alegar que hoy los métodos de análisis de datos se han refinado mucho y hacen maravillas, y son aplicables con éxito al campo de lo social. Estoy en ello, fío en ello, apuesto por ello; pero a la vez no por eso dejo de reconocer que la epistemología de las ciencias humanas al uso, la que practica en su gran mayoría la comunidad científica actual, despide un cierto tufo naturalista, tiene una manera de mirar que deja más bien fuera de foco aquellas dimensiones del comportamiento que son más distintivas del ser humano, y al descomponer las totalidades que estudia en variables, convierte al hombre en mecanismo.

En cualquier caso, como digo, la cuestión es secular y continúa abierta, y no hay más que volver la mirada a los trabajos de Campbell, Hempel o Quine, en el mundo anglosajón, o contemplar la renovación del interés por el problema del «*Verstehen*», o la publicación de un importante anuario dedicado a Dilthey y las Ciencias del Espiritu (*Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*), o pensar en cómo escriben la historia hombres como Foucault, para darse cuenta de que el problema sigue en pie: *esprit de finesse*, *Einfühlung*, *empatía*, *versus esprit géométrique*, observación, medida, elementalismo.

Es difícil, en efecto, enfrentarse seriamente con el problema del comportamiento humano prescindiendo del hecho evidentiísimo de que nuestra experiencia interna, subjetiva, es distinta de la experiencia pública, intersubjetiva, que postula la ciencia natural; pero a la par indispensable para dar razón de la actividad humana en cuanto humana. A diferencia del animal, los seres humanos vivimos en un tiempo histórico, que cobra espesor con su transcurso y que es claramente irreductible al tiempo lineal de la física: por no hablar de la posibilidad de que el hombre sea él mismo una realidad histórica, tal como lo propusiera Dilthey.

No muy distinto es lo que pasa con la diferencia que existe entre las conductas regladas y las conductas causadas, esto es, entre las respuestas que se efectúan teniendo en cuenta reglas vulnerables, y las que obedecen a leyes necesarias; o dicho aún de otro modo, la diferencia entre las respuestas sin más, propias del animal, y las respuestas y propuestas responsables, propias del hombre. O quien dice esto, puede referirse también a la diferencia que separa la conducta entendida como efecto, del comportamiento entendido como proyecto. En un caso, la conducta es simplemente *efecto de sus causas*, mientras en el otro es *causa de sus efectos*, o sea, una actividad que alguien ejerce en vista de algo, en razón de un fin, con miras a la obtención de ciertos resultados.

Son muchas, en fin, las cuestiones por dirimir antes de aceptar el *status quo* del naturalismo psicológico como definitivo. Está pendiente, vaya por caso, la eterna cuestión de

la conciencia; es decir, si se trata o no de un mero epifenómeno que acompaña a nuestra actividad corpórea, pero no influye para nada en ella, o si por el contrario la toma de conciencia, la elevación de los problemas al plano del habla, es uno de los modos de incidencia de la historia en la conducta, una mediación psico-socio-histórica que ejerce una influencia real y efectiva en nuestros actos, como postulan, por ejemplo, Grabski y el círculo de la Academia de Ciencias de Varsovia, que se ocupa de la conciencia histórica. No puede dar uno por zanjada la cuestión, esto es, no puede uno aceptar el monismo epistemológico y metodológico naturalista, sin averiguar antes si en efecto ese «*esprit de finesse*» que tenía Pascal por irreductible al «*esprit géométrique*», excede de la metodología científica usual, y añade algo substancial o no para el conocimiento del hombre. Antes hay que poner en claro por qué tantas cuestiones psicológicas importantes son excluidas por principio de la psicología como ciencia natural.

Esta limitación metodológica ha sido uno de los principales motivos, creo yo, por los que la dimensión histórica del comportamiento humano ha quedado un tanto descolgada de la psicología científica de este siglo. Así le ocurrió a Wundt, y por ello emprendió a última hora aquella operación correctora —claramente psichistórica en su intención—, a la que llamó psicología de los pueblos (*Völkerpsychologie*) y que inició, como digo, para suplir las deficiencias de su psicología experimental en la investigación del pensamiento. No muy diferente es lo que le aconteció también a Wolfgang Köhler a propósito del puesto de los valores en un mundo de hechos, y no digamos al freudomarxismo de la escuela de Frankfurt, que justamente habría de jugar un papel tan destacado en el desarrollo de la psichistoria.

La opción naturalista, que por lo demás era la única que había, tuvo pues un alto coste. Tal vez, la reducción de la psicología a ciencia natural, ese *Naturalisierung des Psychischen* que criticaba certeramente Husserl en «La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental», necesita respuestas como la de la psichistoria. En última instancia, de lo que trataría esta nueva disciplina en sus diversas versiones, es de no reducir la psicología al estudio de mecanismos y conductas naturales, sino de su dilatación sociocultural. En suma, la psichistoria representaría un intento de ensanchar metodológicamente la psicología científica, con el fin de dar cabida en ella a un modelo de comportamiento humano no amputado de su condición histórica. Pienso que contemplada la psichistoria al trasluz de ese horizonte, se nos muestra como un empeño de mayor alcance que una moda pasajera. Digamos ahora algunas palabras sobre sus orígenes y la trayectoria que ha seguido hasta el presente.

2. LOS COMIENZOS DE LA PSICHISTORIA

A mi parecer, el desarrollo de la psichistoria puede articularse en torno a unas pocas etapas y puntos de inflexión, que comentaré brevemente.

1. *La psichistoria avant la lettre*

El encuentro de la psicología y de la historia cuenta como es lógico con un largo pasado de aproximaciones y tanteos que, por razones obvias, habré de pasar por alto en esta ocasión. En otro lugar me he referido a esa especie de psichistoria anticipada, que cuenta en su haber con nombres tan ilustres como los de Juan Bautista Vico, Jules Michelet, Johann Gottfried Herder, Augusto Comte y, por descontado, Guillermo Dilthey, entre otros. De formas muy variadas, en efecto, los filósofos de la historia, los historiadores mismos, han tenido que manejar en su trabajo ideas psicológicas, manifiestas o latentes, como por ejemplo lo hicieron Vico y Dilthey a la hora de interpretar la evolución mental de la humanidad. Lo cual, sin embargo, todavía no es psichistoria, entre otras razones porque por aquel entonces, antes de Wundt, aún no se contaba con una psicología científica capaz de proveer al historiador de claves interpretativas de los actos humanos.

De hecho, por ejemplo, los tres tipos psicológicos —*tre spezie di natura*— de que parte Vico en su filosofía de la historia tienen tan escasa base científica como las etapas de la evolución mental que Comte da por buenas en su famosa ley de los tres estadios. Es posible acaso, como con extraordinaria agudeza señaló Lafuente Ferrari, que Dilthey hiciera ya uso de un método psichistórico en su interpretación de la cultura y de la vida, en su hermenéutica del espíritu humano. Es posible, insisto, que la *Verständnis* diltheyiana supusiera una especie de mediación psichistórica, una operación de enlace entre el mundo de los productos y significados culturales con el de su representación subjetiva; pero aun así, era demasiado pronto para hablar de psichistoria.

2. *El nacimiento de la psichistoria*

En realidad y de verdad, la psichistoria comienza con Freud, y bajo el signo de una tensión entre la presión del instinto y la represión de la cultura. En un primer momento, Freud le saca partido al hecho de oponer la pulsión a la trayectoria progresiva de la historia; luego se pierde en especulaciones (José en Egipto), y finalmente Fromm y Erikson confieren a la historia la posibilidad de asumir el instinto y domesticarlo, por decirlo así.

De hecho, el nacimiento de la disciplina se asocia al estudio freudiano de 1910 sobre un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci. En este trabajo, es la primera vez, o al menos eso acostumbra a decirse, que unos conocimientos psicológicos —psicoanalíticos— se utilizan para resolver un problema histórico concreto, a saber: por qué Leonardo se dispersaba tanto, por qué le resultaba tan difícil llevar a buen puerto los proyectos que iniciaba.

Tres años después del trabajo de Freud, o sea, en 1913, es un historiador, no un

psicoanalista, quien publica, en una revista psicológica (*The American Journal of Psychology*) un estudio sobre la juventud de Lutero vista a la luz del psicoanálisis. Es decir, primero un psicoanalista utiliza claves psicobiográficas para descifrar hechos históricos, y en seguida un historiador profesional acepta y hace suya esa hermenéutica freudiana. Muy poco después, en 1919, nuevamente un historiador se pronuncia a favor de la cooperación entre la historia y la psicología. Más tarde, en 1923, al tiempo que Freud estudia una neurosis demoníaca en el siglo XVII, Pierce L. Clark publica en la *Psychoanalytic Review* un estudio psicobiográfico sobre el narcisismo de Alejandro el Grande, y al año siguiente, en 1924, el mismo autor publica otro ensayo en una revista médica, que califica ya de estudio *psicohistórico* («A Psychohistorical Study of the Sex Balance in Greek Art»), o sea, un estudio psicohistórico del equilibrio sexual, al que en 1927 seguirá otro del mismo autor, publicado en los *Archives of Psychoanalysis*, donde lo «psicohistórico» aparece de nuevo en el título: «A Psychohistorical Study of Akhanaton, First Idealist and Originator of a Monotheistic Religion».

En definitiva, es en los años veinte cuando se califica de psicohistórica la hermenéutica psicoanalítica que Freud inaugura en 1910, con el estudio psicobiográfico de Leonardo, y que cierra en 1936 con el borrador de una carta a Tomás Mann sobre *José en Egipto*, que ya bordea el delirio interpretativo a lo Lacan. Todo ello acontece, sin embargo, sin que el neologismo prospere; de hecho, la palabra psicohistoria parece entrar en una especie de periodo de latencia a finales de los años veinte, para no volver a la superficie hasta bien entrados los años cincuenta, a juzgar por los datos que yo tengo. En España, dicho sea de paso, el vocablo no surge, que yo sepa, hasta 1951, en que lo menciona varias veces Enrique Lafuente Ferrari en su discurso de ingreso en la Academia de San Fernando, para eclipsarse de nuevo hasta hace bien poco, en que Rof lo menciona en algunos artículos del ABC, y yo le dedico también alguna atención en 1986, con un curso monográfico de doctorado y un breve trabajo titulado «Historia y psique».

En resumen, así es como en torno a la lectura psicoanalítica de la vida de algunos grandes hombres, se configura la primera versión, psicobiográfica, de la psicohistoria. Una versión fundada en el eterno retorno de lo reprimido, en la inexpugnabilidad del ello, y de la cual se distanciarían el freudomarxismo de la escuela de Frankfurt y el psicoanálisis sociocultural anglosajón.

3. *El giro sociocultural*

La hermenéutica freudiana daba por supuesto el carácter indomable del instinto, o dicho de otra forma, entendía la cultura como una sucesión de intentos fallidos de reprimir unas pulsiones libidinales y destructivas que siempre vuelven. En esta dia-

que a la biología, suponiendo que la fuerza del instinto puede ser asumida a la postre por el sentido de la historia y que, en cualquier caso, la impronta social se hace sentir en la formación del carácter con mayor intensidad de lo que admitía Freud. Realmente, Freud estaba convencido de que, en el fondo, el hombre jamás rectifica su posición libidinal primera, ya que cuando parece ceder, lo que hace en realidad es substituir. Con lo cual es claro que el poder configurador de los factores socioculturales nunca es más que aparente.

De esta posición se van a distanciar en mayor o menor medida autores como Wilhelm Reich, con *La psicología de masas del fascismo* (1933), Erich Fromm con *El miedo a la libertad* (1941), y otros autores, como por ejemplo N. Elías, con su importante obra *Sobre el proceso de la civilización*, publicada en 1939. Estos autores operan ya con una concepción algo menos fatalista de la psicogenésis de la historia. Para Elías, valga el ejemplo, el decurso de la civilización vendría determinado básicamente por un proceso de modificación de la sensibilidad, de los proyectos y de los comportamientos humanos, al que el autor llama proceso de *psicologización*: un proceso que ciertamente no se reduce al manejo intelectual de ideas y significados culturales, sino que, asimismo, se compone de pasiones y de instintos ciegos, pero cuya trama se genera y estructura finalmente en una interacción sociocultural de algún modo controlable por la sociedad. Perdura, sí, la sombra del irracionalismo, del eterno retorno de lo reprimido, propio del pesimismo antropológico de Freud —en el fondo, de Shopenhauer—, pero el horizonte se ilumina ya desde una brecha de esperanza. Es la utopía que trata de imponerse a la sospecha.

Reich, y sobre todo Fromm, intuyen que la estructura caracterial del hombre medio es el resultado de una opresión política y civilizatoria, cuya anulación sería en principio capaz de emancipar al hombre, de subordinar los instintos al progreso, rompiendo el *Teufelkreis* del eterno retorno de lo reprimido. En realidad, es de este hilo del que va a tirar más tarde, después de la guerra, Erik Erikson, un psicoanalista que va a retomar la opción psicobiográfica freudiana, pero inscribiéndola más en el curso abierto de la historia que en el ciclo recurrente del instinto. Esto me recuerda aquel pasaje en que, refiriéndose a las diversas formas de expresión que adopta una cultura, Spengler advierte cómo esas formas se reflejan en la biografía de los grandes hombres:

«En este sentido —dice Spengler— la existencia de todo individuo algo significativo reproduce, con profunda necesidad, todas las épocas de la cultura a que pertenece... Cada uno de nosotros, hombres de Occidente, revive de niño en los ensueños despiertos y en los juegos infantiles, su época gótica, su catedral, su castillo, su leyenda heroica... Todos los muchachos griegos tuvieron su edad homérica y su Maratón...» (*La decadencia de Occidente*: Tomo I, 175-176.)

4. *La nueva psichistoria*

Sea ello como quiera, lo cierto es que la psichistoria cobra nuevos bríos y se reorienta a fines de los años cincuenta. Impresionados tal vez por los estudios de Adorno sobre la personalidad autoritaria, algunos historiadores comienzan a tomar en consideración claves psicológicas para dar razón de los hechos históricos. Esta propuesta les fue planteada provocativamente a los historiadores en 1957, cuando no sin escándalo el profesor de Harvard W. L. Langer, presidente a la sazón de la *American Historical Association*, se permitió definir el objetivo inmediato de los estudios históricos en términos de una aproximación a la psicología, que permitiese profundizar y ampliar la comprensión del pasado mediante el uso de conceptos, teorías y métodos propios de la psicología moderna, lo cual, según él, significaba propios del psicoanálisis:

«Yo no pretendo afirmar —concluía Langer su polémico discurso de 1957— que los conocimientos psicológicos puedan resolver todos los problemas del historiador. Pero me concederán ustedes que todavía existen posibilidades, no utilizadas, de enriquecer y ampliar nuestra comprensión del pasado. Y tampoco me negarán que es responsabilidad nuestra el no dejar inexplorada ninguna de esas posibilidades. Por todo ello, no dudo que la psicología moderna, el psicoanálisis, desempeñará un cometido cada vez más importante en la interpretación de los fenómenos históricos..., tanto más, cuanto más se vaya reconociendo el alcance de los factores irracionales en la historia de la humanidad.»

La reacción al discurso indicó que la afición de los historiadores a las explicaciones psicológicas no era precisamente demasiado intensa. Casi siempre había brillado por su ausencia. Cuenta Lloyd de Mause, como anécdota ilustrativa de esa actitud general, que en los tres gruesos tomos de Runciman sobre la *Historia de las cruzadas*, sólo hay una página donde se dice algo acerca de los motivos que indujeron a los cruzados a ir a unas guerras que habrían de durar cuatrocientos años. Las motivaciones, el espíritu, la mentalidad, las actitudes que movieron a esas gentes a recuperar por la fuerza unas viejas reliquias, apenas si se mencionan en una obra que dedica cientos y cientos de páginas a describir trayectos, contar batallas, comentar alianzas, esto es, a decirlo así todo acerca del cómo y del qué, y casi nada acerca del por qué. Habría que llegar casi hasta los años sesenta, como hemos visto, para que un presidente de la AHA, el profesor W. Langer, se decidiera a dar la cara por la psicología. Todavía a principios de la década de los sesenta, el volumen de la Enciclopedia de la Pléyade, dedicado a la historia y sus métodos (1961), no cita para nada a Freud, y es también revelador el silencio en que cayeron las sagaces observaciones de Lafuente Ferrari sobre la psichistoria en 1951.

En 1957, Walter Abell da a conocer un trabajo sobre *El sueño colectivo en el arte*, en cuyo subtítulo («A psycho-historical Theory of Culture Based on Relations Between Arts. Psychology and the Social Sciences») reaparece ya el olvidado cali-

ficativo de «psicohistórico». Por fin, en 1958, el neopsicoanalista norteamericano Erik H. Erikson, discípulo de Ana Freud —más aprovechado que yo, que también lo fui— dio a conocer su psicobiografía *Young Man Luther*, que representó el relanzamiento decisivo de la psicohistoria desde la margen del psicoanálisis sociocultural, ensayado por la Escuela de Frankfurt tal vez antes de tiempo, y al que Erikson despojó de sus connotaciones marxistas. Como ha hecho notar Friedlander en su obra *Histoire et Psychoanalyse*, con su trabajo sobre Lutero, Erikson sometió varios conceptos psicoanalíticos —por ejemplo, el de la imagen del padre— a la prueba de la historia, a la vez que intentó que ésta los elevara del plano de la fuerza al del sentido, esto es, los ascendiera al mundo de la historia: los sublimara en progreso.

A partir de entonces, esto es, a partir de los años sesenta, el camino hacia la psicohistoria comienza a despejarse. En 1968, Erikson aborda el problema de la naturaleza de la evidencia psicohistórica («On the Nature of Psychohistorical Evidence»), y la producción se desborda en cascada. En 1973, Lloyd de Mause fundó la revista *History of Childhood Quarterly*, que en 1976 se convierte en *The Journal of Psychohistory*. Por otro lado, en 1975 hace su aparición el volumen de Lloyd de Mause (ed.) *A Bibliography of Psychohistory*, con algo más de un millar de títulos publicados entre 1900 y 1975 (unos 1.300, para ser algo más precisos). Asimismo, en 1975 aparece un volumen colectivo dirigido por G. M. Kren y L. H. Rapoport, en el que bajo el título *Varieties of Psychohistory* (6) se reúnen trabajos relativos a la naturaleza de la psicohistoria y de la psicobiografía, donde se analizan los orígenes y el alcance que poseen las fantasías de grupo, las formas históricas de la mentalidad humana y otros temas semejantes. Poco tiempo después, en 1982, Lloyd de Mause da a conocer un importante volumen titulado *Foundations of Psychohistory* (7), publicado por el Instituto de Psicohistoria, de Nueva York, que es traducido al francés en 1986, con un inteligente prólogo de Jean-Maurice Biziere, y en el que se abordan problemas como la independencia de la psicohistoria, la condición histórica de la psicodiferenciación y la naturaleza de la imaginación colectiva, y su acción recíproca con el contexto sociocultural e histórico.

Al hilo de todo esto, por fin llega la psicohistoria a la Universidad. Un colega de Erikson en el MIT, llamado B. Mazlich, fue el primero en enseñar un curso de psicohistoria. Siguiéron luego otros profesores, tales como Bushman, Demos, Roazen, Binion, Loewenberg, Platt y Weinstein, quienes por cierto escribieron un espléndido libro de sociología psicoanalítica en 1973, y hoy son decenas y decenas de Universidades las que ofrecen cursos de psicohistoria.

Por último, y aquí concluye mi enumeración de precedentes inmediatos, en 1984 ve la luz la obra de W. J. Gilmore, *Psychohistorical Inquiry. A comprehensive Research Bibliography*, donde se recogen más de 4.000 títulos (la lista llega hasta el 31 de diciembre de 1981) organizados en epígrafes similares a los mencionados.

Resumiendo lo dicho, cabe concluir que la trayectoria seguida hasta ahora por los estudios psichistóricos podría fijarse escolarmente así:

1. Una fase de psichistoria *avant la lettre*, detectable en autores como Vico, Herder, Michelet, etc., que culmina en la disputa del método acontecida a fines del siglo pasado en Alemania. Como resultado de esa polémica queda una asignatura pendiente, una psicología como ciencia del espíritu, que situaría el comportamiento humano en un tiempo histórico y no meramente físico.

2. Un momento fundacional freudiano, situado hacia 1910, durante el cual se hace una lectura psicoanalítica de la historia en términos psicobiográficos individualistas. La clave de esta hermenéutica freudiana es el instinto reprimido, una fuerza irracional que siempre regresa, abriéndose paso a través de los escombros de la cultura, que siempre fracasa en sus intentos de reprimir la fuerza con el sentido.

3. En la década de los veinte, surge el término psichistoria —en su forma adjetivada, a veces con guión intercalado—, referido a interpretaciones psicoanalíticas de la vida de los grandes protagonistas de la historia. Es decir, la psicobiográfica se adueña de la psichistoria, y esta opción psicobiográfica es la que cobrará mayor fuerza a partir de los años sesenta. Se enfatizan así las claves psicoanalíticas de la historia, con el consiguiente descuido de las claves históricas de la psicología.

4. Hacia los años treinta, se produce un desplazamiento hacia la sociohistoria, esto es, se reconoce más abiertamente el papel de la historia en la determinación del psiquismo humano. La «disciplina» se abre a la idea de acción recíproca: lo psíquico incide sobre lo histórico, pero a su vez la historia incide sobre la psique, configurándola en forma de carácter, personalidad básica, mentalidad, etc. Esta opción, protagonizada por hombres de la escuela de Frankfurt, como Wilhelm Reich, y sobre todo Erich Fromm, se separa del individualismo liberal, para hacerse freudomarxista.

4. Tras un período de latencia, Langer pide a los historiadores que hagan uso de las claves interpretativas del psicoanálisis, mientras Erikson relanza la psicobiografía, pero sacándola del determinismo de los instintos en que la había inscrito Freud, para inscribirla en un contexto evolutivo más abierto, de naturaleza sociocultural, donde la fuerza sería crecientemente asumida por el sentido, pero por el sentido de una sociedad liberal, no marxista, en la cual las biografías de los grandes hombres hicieran de articulaciones en los movimientos de la historia. A partir de ese momento, la psicobiografía neoanalítica se convierte en protagonista de la psichistoria, o al menos en uno de sus ingredientes más activos.

5. Finalmente, otras alternativas van desarrollándose también progresivamente, de forma que las claves psicológicas se sitúan no sólo en los individuos, sino asimismo en los grupos (es el psicoanálisis de la sociedad y de los grupos que se agrega al estudio psicoanalítico del niño y de los grandes hombres), dando origen al

estudio de lo imaginario, de las voces de la imaginación colectiva, de la historia de las mentalidades y de la sensibilidad colectiva, de la conciencia histórica, de tal manera que la psichistoria se libera del yugo de los instintos —el carácter no es instintivo, o no lo es del todo—, y a la vez trasciende los planteamientos individualistas de la psicobiografía. La psichistoria estudiará, por ejemplo, la motivación como elemento propulsor de la historia, pero en cuanto proceso social colectivo, modulado por la historia misma.

3. QUE ES LA PSICHIISTORIA HOY

Grosso modo, respondería en los siguientes términos:

a) Ante todo, es un intento de superación del naturalismo psicológico, que trata de aproximar el psiquismo humano al mundo de los significados, inscribiéndolo, por modos diversos, en un tiempo histórico: bien sea considerándolo como *Geist*, al modo de Dilthey, o bien como mentalidad, si lo hace en el sentido más positivista en el sentido de Robert Mandrou, o como conciencia histórica al estilo de Grabski y los marxistas.

b) Es también una oferta de claves psicológicas —por lo general mecanismos psicoanalíticos— para mediar en la interpretación de la historia y del comportamiento de sus protagonistas. En un primer momento, esta hermenéutica es freudiana, se centra en el complejo de Edipo y la represión cultural de los instintos. Luego, en un segundo movimiento, influida ya por el último Freud, por la escuela de Frankfurt, el psicoanálisis del ego y el psicoanálisis sociocultural, la psichistoria reconsidera el papel de las claves pulsionales e irracionales puras, por decirlo así, para introducir en ellas la acción moduladora de factores socioculturales, que así intervendrían en la psicogénesis de la historia, tanto en su versión psicobiográfica —es el caso de Erikson—, como en la relativa al llamado carácter social; manifiesto, por ejemplo, en el miedo a la libertad, la personalidad autoritaria, el hombre unidimensional, y otros fenómenos caracteriales afines.

c) El estudio psicoanalítico de la niñez, de la familia, de las generaciones, de los móviles y fantasías colectivas, principalmente de grupo, aunque no sólo forma parte asimismo de la psichistoria actual.

d) Lo mismo acontece con el análisis de las formas históricas de las motivaciones de los pueblos —entendida sobre todo como móviles—, de las sensibilidades colectivas y de las mentalidades que configuran e historifican la propia conciencia humana.

e) La psichistoria comprende también el análisis de la historicidad de los métodos científicos, que son a la postre elementos generadores de valores. El ser humano posee autoconciencia, desde luego, y eso lo sabe perfectamente y lo reco-

noce la psicología científica actual, por muy naturalista que sea. Sólo que el ser humano no siempre ha poseído una conciencia personal en el sentido en que hoy la tiene, como bien han mostrado en un fascinante libro sobre la génesis de la conciencia moderna Robert Ellrodt y colaboradores, y antes Julien Jaynes.

f) Hay también, por último, un repertorio de problemas diversos como la patria, el amor, la personalidad de la mujer americana, la religión, las supersticiones o los prejuicios. Los historiadores relatan más los hechos (*historia rerum gestarum*), los psichistoriadores se interesan más por los motivos que inducen a realizar esos hechos. Motivos que a su vez son también en buena parte de naturaleza histórica.

Efectivamente, el hombre responde más a lo que cree que son las cosas, y a lo que quiere que sean, que a su realidad objetiva. Y en este sentido, es muy importante no olvidar este escalofriante pasaje de una novela de Milan Kundera:

«Comencé a comprender que no habría fuerza capaz de modificar esa imagen de mi persona que está depositada en algún sitio de la más alta cámara de decisión sobre los destinos humanos: comprendí que aquella imagen (aunque no se parece a mí) era mucho más real que yo mismo: comprendí que no es ella la mía, sino yo su sombra; que no es ella a quien se puede acusar de no parecerse, sino que esa semejanza es culpa mía; y que esa semejanza es mi cruz, que no se la puedo cargar a nadie, sino que debo llevarla yo» (Kundera, *La broma*).

El riesgo de la psichistoria freudiana era el de que las pulsiones desposeyeran al hombre de sí mismo. La nueva psichistoria descubre ahora que las imágenes son más poderosas que los genes.

BIBLIOGRAFIA

LLOYD DE MAUSE (ed.): *A Bibliography of Psychohistory*. N. Y., Garland, 1975.

KREN y RAPOPORT: *Varieties of Psychohistory*. N. Y., Springer, 1975.

LLOYD DE MAUSE: *Foundations of Psychohistory*. N. Y. Institute of Psychohistory. Traduc. francesa en PUF, 1982.

WILLIAM GILMORE: *Psychohistorical Inquiry*. N. Y., Garland, 1984.

S. FRIEDDADE: *Histoire et Psychoanalyse*. Paris, 1975.

J. L. PINILLOS: *Historia y Psique*. *Rev. Gral. Psicol. Aplic.*, 40, 1985.

