

# La psicohistoria y el naturalismo psicológico

*José Luis Pinillos*

El motivo de poner en conexión la psicohistoria con el futuro de la psicología requiere tal vez un comentario previo, por lo demás no muy difícil de hacer.

No se trata de hablar de la psicohistoria porque sea una disciplina nueva, en expansión desde hace unos pocos años, que pueda tener un futuro más o menos prometedor. La cuestión no es esa, o al menos no es básicamente esa. La cuestión estriba en que el desarrollo de esta disciplina es en el fondo, o intenta ser una respuesta a ciertos problemas que la psicología viene arrastrando desde su establecimiento como ciencia natural, en la época de Wundt. En otras palabras, la razón de ser de esta intervención sobre la psicohistoria hay que buscarla, pienso yo, por entre las cuentas que el naturalismo psicológico tiene todavía pendientes, desde que hace más de un siglo se planteara la famosa disputa del método, que se conoce con el nombre de *Methodenstreit*.

## La cuentas pendientes de la psicología

A mi parecer, lo psicólogos deberíamos tomar muy en serio aquella advertencia que hace Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, al hablar del naturalismo psicológico.

En efecto, Husserl critica esta reducci6n naturalista del psiquismo (*naturalisierung des Psychischen*), porque a su juicio es el resultado de una contradicci6n hist6rica, que sigue pesando sobre el recurso de la psicología científica. Se refiere Husserl al hecho singular de que, habiéndose constituido la ciencia nueva, la física de Galileo, justamente bajo el signo de una objetividad puramente cuantitativa y causal, excluyente de las cualidades subjetivas, sin embargo, cuando el empirismo inglés se propone hacer una ciencia del mundo subjetivo, recurre al modelo de la física. O dicho de otro modo, para hacer ciencia de lo subjetivo, la nueva psicología se inspira precisamente en la ciencia que ha rechazado la subjetividad, esto es, que ha excluido de su campo privativo la consideraci6n de las cualidades subjetivas-colores, sabores, etc., llamadas secundarias, para quedarse exclusivamente con los aspectos cuantitativos de los cuerpos —sus cualidades “primarias”— y sus relaciones causales. Lo cual, en el mejor de los casos, no deja de resultar chocante. Piénsenlo, y probablemente estarán de acuerdo en que este hecho resulta al menos sorprendente, si no es que de verdad constituye una auténtica contradicci6n fundacional de la psicología, generadora de constantes crisis, como pronosticara Husserl. Me explicaré un poco más.

Como es de sobra conocido, a partir de Galileo el mundo dejó de tener alma para convertirse poco a poco en un gigantesco mecanismo, en una especie de "meccano", accesible al manejo de quien lograra conocer y separar sus piezas. Quizá previendo que este mecanicismo pudiera llegar a apoderarse también del alma, Descartes la separó del cuerpo, con el fin de evitar que la nueva ciencia galileica terminara por invadirla, reduciendo la libertad del pensamiento a movimientos automáticos, iguales que los del cuerpo.

De haberse cumplido a rajatabla el proyecto dualista de Descartes, a un lado hubiera quedado el estudio de lo que, andando el tiempo, se iban a llamar reflejos, mientras al otro se habrían situado los hechos de conciencia. O sea, *psychologie ohne Seele*, reflexología y conductismo, por una parte, y psicología comprensiva y fenomenología, por otra: extensión, mecanismos, causas, necesidad, frente por frente del pensamiento, la intencionalidad y la libertad.

Ahora bien, como por este modo resultaban un cuerpo sin mente, un cuerpo demenciado, y una mente sin cuerpo, una mente espectral, no faltaron los intentos de unir los labios de la herida. De ahí surgió la fracasada metafísica de la comunicación de las sustancias, y también el asociacionismo de ideas, la *mental philosophy* que a la postre desembocaría en la nueva psicología introspectiva, experimental y fisiológica, de Guillermo Wundt.

En la nueva ciencia, sin embargo, la objetividad había sido secuestrada por la geometría, la cantidad y las relaciones causales entre unos cuerpos despiezados en variables elementales. Ya hemos dicho que Descartes había querido dejar el alma al margen de esta objetividad, pero no ocurrió así. De hecho, hubo quien pensó que los métodos de la nueva física podrían aplicarse también al mundo de lo psíquico, y así surgió el mecanicismo mental. El empirismo se las arregló para reducir la mente a una coalición de átomos psíquicos, y meterla también en el juego de la mecánica. Lo cual no dejó de tener serias repercusiones.

A consecuencia de semejante operación, la mente perdió su condición de proyecto, y en lugar de concebirse como causa de sus efectos, fue reducida a efecto de sus causas, esto es, a una variable dependiente del entorno, al resultado de un proceso causal y no de una praxis. Más que como actividad de un sujeto sobre un objeto, más que como propuesta de un sujeto al mundo, la actividad mental se entendió como reflejo mental de unas impresiones sensoriales —luego, como respuesta muscular a un estímulo—, o sea como aprendizaje asociativo y adaptación a un medio físico.

Por descontado, a Wundt no le pasó desapercibido el asunto. Vio claramente que el asociacionismo era justamente el mecanicismo mental que Descartes había pretendido evitar (recluyendo al *gogito* en un reducto infranqueable por la causalidad), y no dejó de darse cuenta de que su "nueva psicología" iba a tener dificultades serias por el hecho de pretender ser una ciencia natural, que a cambio dejaba fuera de foco la dimensión cultural e histórica de la vida humana. De esto, digo, se percató claramente el ilustre maestro, y por ello, no por capricho, es por lo que pensó, a la par que en la psicología experimental, en otro tipo de psicología complementaria —la *Völkerpsychologie*, la psicología de los pueblos—, capaz de retener aquellos aspectos socioculturales del pensamiento que la psicología naturalista no podía tener en cuenta.

Dilthey, a su vez —y en menor grado Brentano—, intentó también cultivar un tipo

de psicología que complementara las limitaciones naturalistas de la psicología experimental y fisiológica, y tuviera en cuenta el hecho de que el medio del hombre no es puramente natural, sino asimismo un mundo histórico, con el cual se relaciona mediante una actividad mental superior que excede de la pura naturaleza. Ese fue el trasfondo que generó la célebre polémica de Dilthey con Ebbinghaus, donde éste último postulaba un modelo naturalista de psicología explicativa, mientras el primero aspiraba a un modelo historicista de psicología comprensiva, que compensara la unliteralidad de la psicología explicativa. Según esta conocida fórmula, debida originariamente a Droysen, a la naturaleza habría que explicarla, mientras que al hombre se le debería comprender.

También Brentano y Husserl echaron su cuarto, como digo, a espadas en el asunto, defendiendo una diversificación epistemológica de la psicología, a la que veían demasiado pendiente del modelo de la ciencia natural. Pero las variantes del problema fueron muchas y, a última hora, aquí hemos de limitarnos al fondo del debate. O dicho de otro modo, lo que debemos resaltar es el hecho de que las ciencias sociales y humanas de hoy continúan adoleciendo de una falta de profundidad histórica, que las lleva a reemplazar el tiempo humano, que cobra espesor con su transcurso por un tiempo físico lineal, que fluye idéntico a sí mismo a través de los siglos, indiferente al curso de los acontecimientos.

### La disputa del método

Todo esto, en suma, constituyó a la postre el fondo del debate a que brevemente vamos a referirnos de inmediato.

En el debate participaron, como se sabe, figuras de la talla de Bergson, Brentano, Dilthey, Draysen, Eucken, Ebbinghaus, James, Freud, Husserl, Stuart Mill, Windelband, Wundt, etc., nombres tal vez en parte olvidados, pero que representaron en su tiempo la cima de un pensamiento, no lo olvidemos, que en algunos puntos críticos aún sigue vivo. Fue un debate importante, prolongado y complejo, que se polarizó en torno a la distinción epistemológica entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza y, en el fondo, sobre las respectivas operaciones de *explicar* y *comprender*. En definitiva, se trataba de un problema que venía de muy atrás —debe Schleiermacher y mucho antes—, y que a lo largo de la historia se ha planteado de muchas maneras, una de las cuales pienso que es la psicohistoria.

En el fondo, la cuestión estribaba en averiguar si toda la experiencia humana tiene cabida en la metodología de las ciencias naturales, o si por el contrario hay un tipo de experiencia humana que requiere un tratamiento *sui generis*, tal como el que puedan ofrecer las humanidades, las ciencias del espíritu, las ciencias morales, o cualquier otra alternativa similar: por ejemplo la propia psicohistoria. A la postre, esta eventual dualidad de experiencias del hombre fue y sigue siendo el caballo de batalla en que cabalga la posibilidad de la psicohistoria. Lo que entonces se debatió, insisto, fue la posibilidad de un saber parecido al que hoy reclamamos, y dado el resultado del debate por lo que hace a la psicología académica, que optó por el naturalismo, no es extraño que la psicohistoria surgiera al margen de la psicología científica, concretamente en el

seno del psicoanálisis. Hoy, debilitado ya el positivismo y su idea del lenguaje observacional puro, tal vez no tenga por qué continuar siendo así, aunque todavía falta mucho camino por andar, antes de que la llamada “comunidad científica” de los psicólogos adopte una postura clara respecto de los tipos de experiencia que caben en su lenguaje de hechos. Diremos algo acerca de ello, pues de otro modo resultaría muy difícil de entender el posible significado de la psichistoria.

## Las dos caras de la experiencia humana

Ciertamente, la ciencia no es un duplicado de la realidad, pero tampoco tiene por qué ser un lecho de Procusto, que descoyunte o mutile inexorablemente todo lo que no cabe en él. Para aclarar la cuestión, volveré a Wundt.

Es cierto que Wundt distinguió en su psicología experimental dos clases de experiencia, una externa y otra interna, propia la primera de las ciencias físicas, y de la psicología la segunda:

*«Una piedra, una planta, un sonido, un rayo de luz son, en cuanto fenómenos naturales, objeto de la física. Pero en tanto que esos fenómenos naturales son al mismo tiempo representaciones nuestras, son también objeto de la psicología, que trata de explicar el modo en que esas representaciones surgen y se relacionan con otras, así como con eventos no referentes a los objetos externos, cuales son los sentimientos y actos de la voluntad».*

Wundt, pues, distingue en efecto dos clases de experiencia, una exterior y otra interior, y así a primera vista cabría pensar que el asunto de las dos experiencias de que hablamos estaba resuelto. La verdad, sin embargo, es que nuestro problema no se resuelve con esa distinción, por la evidente razón de que tanto una como otra, tanto la experiencia externa como la interna, se mueven en el seno del naturalismo, es decir, ambas se hallan inscritas —entiéndase bien esto— en el marco de la ciencia natural, o al menos fuera del ámbito de las humanidades.

La distinción del autor de los *Grundzüge der Physiologische Psychologie* no era, por tanto, la que había sido reclamada por un Pascal, o por Rousseau, ni después por un Dilthey, o por el propio Wundt de la *psicología de los pueblos*. Tanto la experiencia interna como la externa de que habla en su Psicología fisiológica, no son en el fondo dos clases de experiencia irreductibles la una a la otra, sino que ambas caben, con algunas diferencias, en el marco de la *Erfahrung*, o experiencia compositiva y acumulativa propia de la ciencia natural, pero no en el de la *Erlebnis* o experiencia vivida de las ciencias del espíritu. Y porque era así es por la que a la postre Wundt hubo de recurrir a otro tipo de experiencia sociocultural, distinta de las dos citadas. Esto es lo que significó básicamente, creo yo, la *Völkerpsychologie* de Wundt: una psicología cultural que supuso el reconocimiento de un tipo de experiencia que desbordaba las posibilidades metodológicas de la psicología como ciencia natural. Por descontado, la opción naturalista era la única practicable en aquel entonces para intentar que la psicología pudiera convertirse en ciencia independiente, tal como después de todo ocurrió mal que bien. Pero a la par también es cierto que esa opción naturalista imprimió sesgos y tuvo un coste, esto es, obligó a recortar, o a excluir del territorio

psicológico, aspectos que tal vez no fueran importantes en el caso de la conducta animal, pero que no obstante son decisivos para entender el comportamiento del hombre en cuanto ser histórico, en cuanto organismo personal, en cuanto ser de cultura. Que es a lo que en definitiva aspira la psicohistoria.

Los forcejeos en torno al problema son numerosos y antiguos, desde luego. Ya Descartes, como hemos dicho, estaba en ello, pero de todas formas quizá fue Pascal quien mejor acertó a describir esta dualidad de experiencias: "*Yo había pasado mucho tiempo —nos dice— 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 esas ciencias no son propias para este fin, y que yo me descarriaba más de mi condición penetrando en ellas que ignorándolas*".

Evidentemente, Pascal había advertido, igual que tantos otros, las limitaciones de lo que él llamó *esprit geometrique*, por lo que hace al conocimiento del hombre, y a esas limitaciones les dedicó nada menos que un tratado. Los ejemplos, insisto, podrían multiplicarse, pues no sólo Pascal advirtió que el lenguaje de hechos de la ciencia no es apto para recoger aquellos aspectos subjetivos de la vida humana a que venimos refiriéndonos, esto es, vivencias cargadas de valores, unas veces ejemplares, y otras detestables, sentimientos que justamente son distintivos de lo más humano del hombre. Pascal se dió cuanta de esas vivencias dependían de otro registro, del *esprit de finesse*, al que dedicó páginas inolvidables.

Hay también en este sentido un espléndido pasaje del autor de *La decadencia de Occidente*, que no me resisto a transcribir:

"*En todo idioma culto —nos dice Spengler— existe 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 ha llamado el universo como historia, a distinción del mundo como naturaleza. La idea del sino requiere experiencia de la vida, no experiencia científica... Este sentimiento del sino sólo es comunicable por medio del arte y de la religión, pero nunca por demostraciones y conceptos*".

O sea, concluiríamos nosotros, el registro de esa cara de la experiencia humana pertenece al ámbito de las vivencias, del *esprit de finesse*, pero no al terreno de la *Erfahrung*, no al lenguaje de hechos propio de la llamada ciencia positiva. Lo cual quiere decir obviamente que toda esta decisiva dimensión de la vida que recogen las humanidades encuentra difícil acomodo en la psicología naturalista al uso: *quod erat demonstrandum*.

Hay en efecto una lógica del espacio que no es la lógica del tiempo, hay una lógica de la contiguidad que no es la lógica de la intencionalidad humana sin la cual difícilmente es posible hablar de vida biográfica. Esto lo vio asimismo Ortega. Los historiadores de profesión, nos dice en el prólogo al libro de Spengler, se dedican a coleccionar lo que llaman "hechos" históricos, pero poco más:

"*Nos refieren, por ejemplo, el asesinato de César. Pero: ¿"hechos" como éste son la realidad histórica? La narración de este asesinato no nos descubre una realidad, sino, por el contrario, presenta un problema a nuestra comprensión. ¿Qué significa la*

*muerte de César? Apenas nos hacemos esta pregunta caemos en la cuenta de que su muerte es sólo un punto vivo dentro de un enorme volumen de realidad histórica: la vida de Roma. A la punta del puñal de Bruto sigue su mano, y a la mano el brazo movido por centros nerviosos donde actúan las ideas de un romano del siglo I a. de Jesucristo... De este modo se advierte que el "hecho" de la muerte de César sólo es históricamente real, es decir, sólo es lo que en verdad es, sólo está completo cuando aparece como manifestación momentánea de un vasto proceso vital, de un fondo orgánico amplísimo que es la vida toda del pueblo romano".*

Podríamos continuar, en fin, desarrollando el tema por la vía de la distinción entre lo nomotético y lo idiográfico, pero ni hay tiempo, ni tampoco es indispensable. Lo dicho es suficiente para mostrar que una experiencia reducida a sus aspectos cuantitativos y causales, tal como estipula el método naturalista, no es la más indicada para retener lo que la vida humana tiene de biografía irrepetible, de experiencia íntima, de drama que acontece en el seno de una realidad personal donde la conciencia desempeña un cometido decisivo.

Sin duda, el lenguaje observacional del naturalismo es a todas luces insuficiente para registrar esa dimensión intencional del vivir, que la psichistoria pretende retener. Al no poder hacerlo dentro de la psicología académica, ya lo advertimos, la psichistoria hubo de hacerlo fuera. Finalmente, tras haberlo intentado con Wundt y con Dilthey, entre otros, lo logró con Freud.

## El desarrollo de la psichistoria

Dejando a un lado el problema de los orígenes remotos de la disciplina, de los que me he ocupado algo en otro lugar, debemos señalar, por lo pronto, que el término psichistoria es de origen psicoanalítico y de factura relativamente reciente.

En realidad, el vocablo data de fines de los años veinte, y tuvo su origen, insisto, en círculos próximos a Freud, quien por cierto me parece que nunca lo usó. En todo caso, a él se deben sin embargo los primeros trabajos de psichistoria propiamente dicha. Comenzó, en 1910 con *Un recurso infantil de Leonardo da Vinci*, siguió con otros trabajos desiguales sobre Descartes, Moisés y algunos personajes más, para concluir con algunos escritos menores, por ejemplo, sobre *José en Egipto* —a propósito la obra de Tomás Man— y culminar su trayectoria psicobiográfica con un libro sobre el Presidente Wilson, escrito en colaboración con William Bullit (*Thomas Woodrow Wilson: Twenty-Eight President of the United States: A Psychological Study*), publicado en Londres en 1967.

En el trabajo sobre Leonardo, Freud trató de resolver un problema biográfico con claves psicológicas. El problema consistía en averiguar por qué a Leonardo le resultaba tan difícil llevar a buen puerto los proyectos que iniciaba. Como claves explicativas de la dispersión del personaje, Freud utilizó principalmente las nociones de *resistencia*, *trauma sexual infantil*, *represión*, *transferencia* y *contratransferencia*, a más de otras ideas afines, señalando así un camino por el que pronto se adentrarían otros. Efectivamente, tres años después de este trabajo de Freud, o sea, en 1913, es ya 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, anticipándose de este modo en casi medio siglo al *Young man Luther* de Erikson, que es con lo que éste discípulo de Ana Freud de la que también yo fui alumno, pero algo menos aprovechado —relanza los estudios psichistóricos en la década de los sesenta.

Muy poco después, en 1919, de nuevo un historiador se pronuncia a favor de la cooperación entre la historia y la psicología, y ya 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 de psichistórico (“A Psychohistorical Study of the Sex Balance in Greek Art”). Es decir, un estudio psichistórico del equilibrio sexual, al que en 1927 seguirá otro del ‘psichistórico’ aparece nuevamente registrado en el título: “A Psychohistorical Study of Akhanaton, First Ideal ist and Originator of a Monotheistic Religion”.

En definitiva, es a mediados de los años veinte cuando se empieza a llamar psichistórica a la hermenéutica psicoanalítica que Freud había inaugurado en 1910, con el estudio psicobiográfico de Leonardo. Todo ello acontece, sin embargo un poco anecdóticamente, sin que el neologismo “psichistoria” acabe de prosperar. De hecho, la palabra parece haber entrado después en una especie de período de latencia, para no volver a la superficie hasta principios de los años cincuenta, a juzgar por los datos que yo tengo.

En resumen, así es como en torno a la lectura psicoanalítica de la vida de algunos grandes hombres, se configura la primera versión de la psichistoria. Se trata de una interpretación de la vida humana, de una hermenéutica que va a estar fundada, ya lo veremos, en seguida, en el eterno retorno de lo reprimido, en la irrupción de los instintos en la vida civilizada, en una dura dialéctica entre el sentido y la fuerza, que el freudomarxismo de la escuela de Frankfurt y el psicoanálisis sociocultural de un Erikson tratarán luego de suavizar, dando más importancia a los factores propiamente históricos de lo que había hecho Freud, como a continuación intentaré demostrar.

## La evolución de la psichistoria

La hermenéutica freudiana daba por supuesto el carácter indomable del instinto, o dicho de otra forma, entendía la cultura como una sucesión de fallos en los intentos de reprimir esas pulsiones libidinales y esos instintos destructivos que surgen del fondo de la vida y a la postre siempre vuelve. Un pesimismo antropológico obscurecía, pues, el sentido de la primera psichistoria, y así ha persistido en las biografías de personajes como Hitler, cuya patología personal se supone que influyó de forma fatal sobre la historia de Alemania.

La forma en que concibió Freud esta influencia de la naturaleza humana en la realidad histórica fue, ya lo hemos dicho la del eterno retorno de lo reprimido. Las pulsiones sexuales y agresivas del hombre acaban tarde o temprano por burlar el sistema de represiones con que pretende sofocarlas la cultura, que a la postre siempre fracasa. Así, pues, para esta psichistoria freudiana la historia de la cultura es la historia de los fracasos de la represión. En esta pugna, hay unas vías —condenación, renuncia y su-

blimación—, que precisamente tendrían por misión elevar la fuerza hasta el plano del sentido. Bien entendido que sin lograrlo del todo jamás.

Con mayor optimismo contemplaron la cuestión los freudomarxistas de la escuela de Frankfurt y el psicoanálisis socio-cultural de la postguerra. Según Erich Fromm, vaya por caso, y más tarde Erik Erikson, las pulsiones destructivas contenidas en el inconsciente humano serían susceptibles de ir siendo asumidas por el desarrollo histórica de la humanidad y, en este sentido, susceptibles también de ser integradas en el proceso humano.

Así, pues, frente a la dialéctica cerrada, realmente cíclica, que atraviesa toda la obra de Freud, la escuela de Frankfurt confiere más peso a la historia que a la biología, y supone que la fuerza del instinto puede ser asumida a la postre por el sentido de la historia, que es lo que en definitiva da sentido a lo que entra por los sentidos. Lo cual, a última hora, pone un acento de optimismo en el proceso de interacción vida-cultura y lo aproxima a los conceptos de razón histórica y razón vital de nuestro Ortega y Gasset.

Como quiera que sea, la verdad es que Freud estaba persuadido de que, en el fondo, el hombre jamás rectifica su posición libidinal primera, ya que cuando parece hacerlo, lo que en realidad hace es substituir. Con lo cual es claro que el poder configurador de los factores socioculturales nunca podría ser sino aparente, y el más negro pesimismo antropológico estaba servido de antemano.

De esta posición se van a distanciar en mayor o menos medida 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. Elias, 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 psicogénesis y de su influencia en el curso de la historia. Para Elias, 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 de algún modo mejorable por la educación.

Finalmente, Erik Erikson publica las psicobiografías de Lutero y Gandhi, y un influyente trabajo sobre *la naturaleza de la evidencia psichistórica* (1968), que abre de par en par las puertas a una verdadera nube de trabajos similares, no siempre de igual valía que los suyos. Al hilo de todo ello, accede por fin la psichistoria a la Universidad, y vienen también las críticas: por ejemplo, la muy implacable de Jacques Barzun, en 1975, *Clio and the Doctors: Psycho-History, Quanto-History and History*. A pesar de todo, un colega de Erikson en el MIT, llamado B. Mazlich, se atreve a impartir un curso universitario de psichistoria y pronto cunde el ejemplo. Hoy son ya muchas las Universidades que ofrecen cursos de psichistoria, y hay al menos un Instituto de Psichistoria que publica una revista. El dato de que la revisión bibliográfica correspondiente a los últimos diez años contabilice ya unos 4.000 trabajos, frente a los 1.500 de la revisión del año 1975, es sumamente ilustrativo e indica que el campo de la psichistoria se halla en expansión, cuando menos por lo que toca a los Estados Unidos y Francia. Sé que este país, sensibilizado por Michelet a *l'histoire psychologique*, cuenta

desde 1983 con una "Association Francaise pour le Développement de la Psychohistoire", y con autores como Alain Besancon, Cazeneuve, Didier Anzieu, Dupront, Friedlander, Jean Maurice Biziere, Laplantine, Voyelle y otros que se ocupan de estos temas. En España, sin embargo, de momento la psicohistoria más bien brilla por su ausencia.

## La psicohistoria hoy

Es claro que psicohistoria significa cosas muy dispares, pertenecientes a discursos de rigor epistemológico muy diverso, y no siempre homologables con lo que se entiende por ciencia. No obstante, entre las acepciones más frecuentes del término figuran las siguientes:

1. *La acepción genérica.* Ante todo, la psicohistoria continúa siendo un intento todavía no maduro de superar el naturalismo psicológico, un ensayo de abrir el psiquismo humano al mundo de los significados, inscribiéndolo, por modos diversos, en un tiempo histórico: bien sea como *Geist*, al estilo de Dilthey, bien como mentalidad, en el sentido más positivista de la escuela francesa, o como conciencia histórica, en el sentido de Grabski y los marxistas.

2. *La psicohistoria como hermenéutica freudiana.* Desde esta perspectiva, psicohistoria es la aplicación de claves psicológicas —por lo general mecanismos psicoanalíticos— a la interpretación de la biografía de grandes personajes, esto es, de figuras que con sus motivaciones y conocimientos han influido en la vida pública de un país o de una comunidad. Por medio del psicoanálisis se reconstruyen los hechos históricos desde la motivación inconsciente de sus protagonistas, y del coro que les acompaña. Diríase que los historiadores relatan los hechos, (*historia rerum gestarum*) y sus relaciones objetivas, mientras los psicohistoriadores se interesan sobre todo por los motivos que llevan a los hombres a realizar esos hechos.

3. *La historia de las mentalidades.* La psicohistoria freudiana es hasta cierto punto naturalista, en el sentido de que centra sus interpretaciones en el complejo de Edipo y en la victoria del instinto sobre su represión sociocultural. en esta modalidad, que ha sido hasta ahora la más fuerte, la psicohistoria se ocupa de los modos de incidencia del psiquismo y sus patologías en la historia humana. Otras opciones más historicistas estudian preferentemente, sin embargo, la acción moduladora que ejercen la historia sobre ese psiquismo a través de factores socioculturales recibidos del pasado. Lo cual permite esclarecer la etiología diferencial de las mentalidades, tal como se hizo con la personalidad autoritaria, o con otros tipos de mentalidad colectiva, cuales pueden ser la conciencia nacional de un país, o la conciencia de clase de un determinado estrato social, etc., etc. Así como la psicohistoria freudiana estudia la incidencia de la pulsión en la historia, el impacto de la fuerza en el sentido, la psicohistoria sociológica estudia la historicificación de las pulsiones, su configuración sociocultural a través de las ideas recibidas.

4. *Modalidades mixtas.* A cuenta de las dos modalidades anteriores, habría que poner muchas otras investigaciones psicohistóricas, como pueden ser el estudio de la evolución de la idea de niñez, de la noción de familia, el amor sexual o la maternidad, la representación social de la mujer, la patria, el ocio y el trabajo, etc., etc., donde se

pretende tener en cuenta tanto los modos de incidencia del instinto en la cultura como, recíprocamente, el influjo de la cultura en el instinto.

5. *Otras modalidades.* A lo anterior habría que agregar un conjunto de estudios psichistóricos sobre problemas heterogéneos, tales como las psico-clases, la historicidad de la conciencia misma, como han propuesto Julian Jaynes, por un lado, o Rober Ellrodt y colaboradores por otro, que han mostrado hasta qué punto la conciencia del hombre moderno difiere de la del hombre primitivo, o la de un egipcio del período predinástico, pongamos por caso. A esto habría que añadir también el problema psichistórico que plantean unos métodos y unas técnicas que la psicología positivista consideraba asépticos y universales, pero que a la hora de la verdad funcionan como elementos generadores de valores para una situación histórica determinada.

En la imposibilidad de hablar de todas estas modalidades de la disciplina, y a título de ejemplo que ilustre la incidencia de la historia sobre el psiquismo humano, diremos unas palabras finales sobre la historicidad de la propia conciencia.

### La historicidad de la conciencia humana

Como ya hemos repetido hasta la saciedad, uno de los principales problemas con que tiene que habérselas el estudio de la conducta humana, es con el de su reducción naturalista, ya que si la conducta es la forma en que los organismos existen en sus respectivos medios, mal podrá el hombre, que es un ser de cultura, existir en un medio puramente natural. En otras palabras, parece claro que la relación de conciencia del hombre con su medio nunca puede ser exclusivamente psicofísica.

Se puede aceptar que la opción naturalista fuese obligada —en realidad no había otra—, y hasta que haya sido decisiva para hacer de la psicología una ciencia positiva. Sinceramente, pienso que ambas cosas son ciertas. Excepto que a la vez ocurre que hay aspectos del comportamiento humano que, para ser entendidos, requieren ser contemplados desde una perspectiva cultural: más aún, histórica. Ya se sabe que Watson y el conductismo prescindieron de la conciencia, o la redujeron a un epifenómeno superfluo, incapaz de ejercer influjo de ningún género sobre la conducta real y efectiva de los organismos. Lo cual no impidió, sin embargo, que poco a poco haya ido redescubriéndose que *la conciencia no es simplemente el acto natural en algo se hace manifiesto para alguien, sino que de ese hacerse manifiesto forma parte la historia.* Y ello no sólo conforme ya había señalado Franz Brentano, porque la conciencia es apta para constituir intencionalmente objetos que no existen, ni pueden existir, sino porque la conciencia todo lo ejecuta desde un tiempo, desde una situación históricamente determinada.

En otras palabras, gradualmente se va reconociendo —poco a poco, pero se va— que la conciencia no es como un espejo puro que refleja en su azogue natural la realidad tal como es. Por lo pronto, eso ya se sabía, la conciencia refleja el mundo a través de la mediación de los sentidos, que pueden variar mucho de especie a especie. Pero además, la conciencia refleja la realidad a través de una medición histórica, de una óptica cultural que recibe del pasado y condiciona lo que aorehende y cómo lo aprehende. Lo

cual también se sabía —*quod recipitur ad modum recipientis recipitur, etc.*— pero no tanto como señalaron Herder, Wilhelm von Humboldt, Guillermo Dilthey, los relativistas lingüísticos, Husserl, Ortega o, en la actualidad, la psichistoria misma.

En definitiva, lo que todas estas gentes y muchas más vinieron finalmente a decir fue que en el ser humano la relación de conciencia no es exclusivamente psicofísica, y que la conciencia no es un órgano biológico de conocimiento objetivo, estabilizado en sus funciones desde el final de la hominización, sino una estructura psichistórica mediada por los *a priori* históricos que colorean todas sus actuaciones. Esta es la cuestión que nos queda por debatir.

La conciencia humana es histórica, en fin cuando menos en el sentido de que su forma actual no es la que tuvo en otras épocas. Hay un excelente libro titulado *Gènesis de la conscience moderne*, dirigido por Robert Ellrodt, en el que un conjunto de distinguidos expertos en filología e historiadores, le han seguido el rastro nada menos que a la evolución de la autoconciencia en las literaturas del mundo occidental.

Es impresionante comprobar hasta qué punto el concepto personalizado de sí mismo que tiene el hombre de la modernidad, no aparece todavía en el de la Grecia clásica, hasta que comienza a anunciarse en las tragedias de Esquilo y de Sófocles. En realidad, es con los héroes de este último como la conciencia moderna empieza a perfilarse y va cobrando forma por oposición a las presiones externas. Antes de Esquilo no hay señales de que los héroes distinguan con claridad las fronteras entre su yo y la voz de los dioses. Lo que hay es más bien una pasividad subjetiva que se deja invadir por las fuerzas exteriores sin contradistinguirse de ellas. El famoso *locus* del control que tanto se maneja ahora en la teoría de la atribución, es un producto histórico tardío, que no tendría sentido atribuir a los personajes de Eurípides ni a los héroes homéricos, pongamos por caso. Esto sería tan erróneo como hablar de un mundo subjetivo anterior a la modernidad cuando lo cierto es que el mundo subjetivo se configura como reacción al mundo de la objetividad constituido por la ciencia del Barroco, tal como ha mostrado Lenoble en su excelente historia de la idea de naturaleza.

Para ilustrar todo esto cabría recurrir también a testimonios tomados de la antropología comparada. Con su ayuda, se reforzaría la tinción histórica que impregna el fondo mismo de nuestra identidad como seres humanos. Pero obviamente esto no es posible. A última hora, bastante habremos hecho si hemos transmitido la impresión de que lo que pretende hacer la psichistoria no es sólo esclarecer los modos por los que el psiquismo irrumpe en los acontecimientos históricos, y ya sería mucho, sino asimismo mostrar de qué manera la historia incide en el psiquismo humano, historifica sus impulsos y aptitudes y configura las mentalidades de los distintos grupos y colectividades. En el fondo, es el viejo problema filosófico de la unión de las substancias, pero planteado de tejas abajo.

Hay en Ortega toda una teoría del perspectivismo, sumamente útil para poner claridad en esta cuestión. Para el gran filósofo español, el punto de vista es un componente inesquivable de la realidad. No hay realidad sin punto de vista, y ello no sólo por lo que se refiere a la percepción física de las cosas, donde el fenómeno de la perspectiva es absolutamente obvio, sino en toda relación de conciencia. la perspectiva se da también en el pensamiento y la acción humanas, por la evidente circunstancia de que el sujeto del comportamiento se encuentra inevitablemente siempre en alguna

situación, desde la que percibe y conceptúa la realidad.

Como recientemente ha recordado Raymond Boudon a propósito de las ideologías, el hombre se encuentra siempre en una posición determinada, y dispone a la vez de un legado histórico para hacer frene a su situación. La conciencia es histórica, en suma, porque inevitablemente la relación psicológica se establece desde alguna posición histórica concreta, y a través de una óptica intelectual recibida como herencia del pasado. Por supuesto la importancia del punto de vista en la relación del hombre con su entorno se ha reconocido muchas veces. Al historificar lingüísticamente las condiciones de la posibilidad del conocimiento establecidas transcendentamente por Kant, Herder puso las bases de esas aprioridades históricas que componen las culturas nacionales y configuran los relativismos lingüísticos. O dicho de otro modo, proporcionó los elementos que generan esas formas internas del pensamiento que, en un momento dado o en una situación determinada, se manifiestan como ideologías o mentalidades vigentes. Y desde entonces, el tema no ha dejado de tratarse.

En el Husserl de *La crisis de las ciencias europeas* se recoge, por ejemplo, esta idea del *a priori* histórico —apuntada ya por Wilhelm von Humboldt, otro alemán—, cuya importancia entiendo que es verdaderamente decisiva para esclarecer cómo se produce y funciona la historicidad esencial de la conciencia humana, a diferencia de la del animal. Según esta teoría, que, como digo, Boudon ha formulado a propósito de las ideologías, las disposiciones que compone la forma interior del pensamiento son siempre relativas a una situación, y *razonables* dentro de ella. Vistas desde dentro, las ideologías no son tan irracionales como suelen parecer a los observadores que las contemplan desde fuera y a través de una óptica distinta. Controlar la natalidad, vaya por caso, puede ser razonable para una pareja típica del mundo occidental, pero no para un matrimonio indio, que precisamente cifre su economía en la mano de obra familiar. Lo que desde un punto de vista se percibe como una decisión irracional, se presenta desde otro como una acción sabia y llena de sentido.

La perspectiva, en suma, es un inesquivable componente de la experiencia humana, y ello tanto en el mundo de la sociedades que consideramos “en vías de desarrollo”, como en las más avanzadas. Por ello importa mucho que la psicología no la excluya de sus esquemas la conciencia no supera su condición histórica con el progreso. Lo que sí puede es ignorarla, extremo que en lugar de resolver el problema lo empeora. Ciertamente, podríamos estar horas y horas hablando de este asunto, que tanto afecta a los psicólogos, pero habremos de limitarnos a esbozar algunas reflexiones finales al respecto.

De capital importancia nos parece aceptar el hecho que la conciencia humana alberga siempre un sistema de representaciones y vivencias recibidas del pasado. Si carece de este depósito, la conciencia no es humana, al menos no lo es en acto. El hombre ve las cosas al trasluz de unos esquemas que sirven para anticiparse a los acontecimientos y prever las consecuencias de los actos posibles. El hombre es un animal de *realidades*, pero también de *idealidades*, ya que la realidad humana incluye siempre la posibilidad. Todo grupo social necesita para vivir algunas ideas previas acerca del mundo y de la vida en él mediante las cuales pueda interpretar lo que ve.

Dicho con brevedad, esta óptica intelectual que se hereda del pasado constituye el *a priori* histórico que condiciona la instalación del hombre en la realidad, le ayuda a

saber a qué atenerse y cómo habérselas con las cosas. Todas las sociedades poseen este utillaje mental, este elenco de categorías con las que componer el mundo al que hay que adaptarse y que hay que adaptar. Por tanto, no considerar esta cuestión debidamente es un despropósito. Se me objetará acaso que algo de esto ya se hace en psicología social, y es cierto, pero no del todo. Porque la aprioridad de que aquí se está hablando es de carácter secuencial, y se refiere a formas históricas que no se revelan en los cortes transversales con que operan las ciencias sociales al uso. En otras palabras, *son formas que no se hacen manifiestas mirando alrededor, sino mirando hacia atrás*. Esto es importante que se tenga en cuenta.

Son numerosas las definiciones que se han hecho de estos a priori históricos. Francois Laplantine, vaya por caso, en *Las voces de la imaginación colectiva* ha articulado en tres grupos —espera mesiánica, posesión y utopía— las formas en que, a lo largo de todos los tiempos, los grupos humanos han proyectado sus fantasías sobre el porvenir. Fácilmente, podrían añadirse otras figuras tales como los mitos, las concepciones del mundo, las ideologías o las mentalidades. Pero lo que hay que subrayar es que, para formar parte de la psicohistoria, todas esas formas deben contemplarse de alguna manera al trasluz del pasado, deben verse en su perspectiva temporal, de modo y manera que en ellas brille y se perfile el *Zeitgeist*, el espíritu del tiempo actual revelado a la luz de los tiempos pasados, por semejanza y contraste con ellos, si se me permite decirlo así.

De esta forma, mirando al pasado y no sólo alrededor, es cómo la psicohistoria detecta la forma histórica de la conciencia de una época, de un grupo humano, de una situación. Es así como cabe poner al descubierto, elevar al plano del habla, esas obviedades de las que nunca se habla, pero de las que se nutren las creencias de una época: también de la nuestra. Porque es el caso que nuestro flamante mundo técnico no es ajeno a esta falta de perspectiva histórica que lleva consigo el naturalismo. Los aspectos materiales de la vida son, que duda cabe, muy importantes. La ciencia natural, también. Pero ¿qué habría sido de los argonautas sin la lira de Orfeo? Puede que la psicohistoria, más próxima a Orfeo que la psicofísica, sea lo que en definitiva redima a lo reprimido para que no tenga que volver eternamente sobre sus pasos.