

GEORGE STEINER

¿LOS SUEÑOS PARTICIPAN DE LA HISTORIA?

DOS PREGUNTAS PARA FREUD

A Vittore Branca.

1

Quien ha vivido cerca de animales, con su perro o su gato, sabe que sueñan. Olas de excitación o de placer vivos, a menudo tumultuosos, recorren con un movimiento característico el cuerpo de un perro o de un gato dormidos. En los hechos, ese fenómeno trivial constituye, en el plano del comportamiento, el signo más directo (¿el único signo directo?) de la frecuencia y la fuerza de los sueños. Todos los informes humanos de sueños nos llegan a través de la pantalla del lenguaje.

Los animales sueñan. No creo equivocarme al pensar que las implicaciones filosóficas e históricas de esta frase trivial son enormes y que se les ha otorgado una atención notablemente escasa. Porque si los animales sueñan, cosa de la que no cabe dudar, esos "sueños" se engendrarían y se cumplirían fuera de toda matriz lingüística. Su contenido y su dinámica sensorial preceden y son exteriores a todo código lingüístico. Se desenvuelven en un universo semántico cerrado a nuestras percepciones, salvo la forma superficial de un temblor o de una satisfacción físicas. Sabemos que este universo es en lo temporal mucho más antiguo y estadísticamente más vasto y variado que el nuestro, ya que los animales preceden al hombre en la historia de nuestro planeta y superan de lejos en número a la especie humana. Pero sólo algunos pocos artistas como Rilke, Dürero y Picasso parecen haber penetrado en la penumbra que rodea la conciencia tan animada y múltiple de los animales. El tigre no responde a las preguntas de Blake.

¿Qué podemos decir de esos sueños anteriores al lenguaje?

La trampa hermenéutica es bastante evidente. Nuestras intuiciones sobre lo que está más allá y fuera de toda formulación verbal sólo son traducciones a otras metáforas y analogías. El propio concepto de lo pre o no lingüístico no escapa a una formulación verbal. Podemos concebir, en el aislamiento de una abstracción ficticia, ese despliegue de imágenes, de sonidos, de elementos táctiles y olfativos para los cuales no existen paráfrasis conceptuales ni significados que se puedan verbalizar. Pero no sólo no podemos tener la prueba de que los sueños de los animales se desenvuelven de un modo hecho de imágenes y de sensaciones, sino que ni siquiera podemos concebirlo sin falsearlo recurriendo a un discurso verbal. El hombre podría entonces definirse casi como esa criatura que únicamente tiene un acceso muy limitado y falseado al universo del silencio (porque de silencio se trata).

© Le débat

Esto no nos impide especular —y al menos en su etimología (el espejo), ese verbo tiene la ventaja de apenas rozar el concepto del lenguaje. La biología, la genética y nuestras intuiciones rudimentarias afirman sin embargo que existe una continuidad primordial entre nosotros mismos y los animales. ¿Podría ser entonces que los mitos fundamentales (los que la antropología estructural contemporánea llama los *mitologemas*), que sus configuraciones arquetípicas de reconocimiento inmediato, que atribuimos al recuerdo por el cual ordenamos y damos un eco más vasto a nuestras existencias individuales e interiores, se vinculen con, sean una modulación a partir de los sueños silenciosos de los animales? Los homínidos, en su coexistencia con los primates y el reino animal, ¿soñarían *zoo-lógicamente*? Al menos desde Vico, es un lugar común suponer que la evolución de la mitología y del lenguaje humano se cumplió a través de una interacción dialéctica y simultánea. Pero quizás podríamos ir todavía más lejos. Los arquetipos, los mitos primitivos que nos parecen nacidos en una *no man's land* (justamente porque este universo es el de cada uno de nosotros), en un mundo situado justo en el límite de una conciencia y de una voluntad lúcida, constituyen los vestigios, las formas ancestrales de *sueños anteriores al lenguaje*. El lenguaje sería, entonces, una tentativa de interpretar, de contar sueños más antiguos que él. Pero, en el momento mismo en que cuenta sus sueños, el *homo sapiens* penetra en un universo de contradicción: en él el animal ya no se comprende y con cada acto narrativo y lingüístico la individuación, el foso entre su ego y una comunión de imágenes compartidas se ensancha. Contados e interpretados, los sueños pasan de la verdad a la historia y sólo subsisten dos elementos que nos recuerdan su origen orgánico: una resonancia y un significado más allá de toda conceptualización propias del mito, y el misterio de esta afinidad psicósomática con los animales que se observa en los niños más pequeños, en el "hombre natural" y en el santo. (Al encontrar la mirada de un caballo castigado, Nietzsche abandona la árida cima de la inteligencia verbal para volver hacia la infancia, la inocencia y la santidad ascética de su *Umnachtung*.)

2

La historicidad de los sueños es doble

a) Los sueños se convierten en la materia de la historia. Esos sueños de victoria o de derrota, esos sueños anunciadores de una buena o de una mala fortuna personal, esos sueños que se constituyen en oráculos o en enigmas que hay que descifrar a la luz de acontecimientos posteriores, son anotados por las crónicas, por los historiadores, por los biógrafos. En los hechos, y esto es casi una paradoja, recurrir al sueño apropiado parece reforzar y garantizar la autenticidad del

acontecimiento histórico. El sueño es un documento capital: es conservado en los archivos de la historia. Eso es cierto sobre todo para las "biografías" de la antigüedad. Recuérdese que el concepto de vida ejemplar o ilustre de un monarca, héroe o sabio, cubre en amplia medida el concepto de la propia historia. Los sueños de los faraones, los sueños, a veces estimulantes, a veces amenazadores, de reyes y de guerreros, tales como los cuenta la Biblia, el sueño de Amílcar, el de Escipión, los innumerables sueños que relata Plutarco en sus *Vidas*, se consideran hechos históricos. Todavía en el siglo XVI, el sueño era una de las más ricas fuentes de documentación histórica, cuyo archivista es el astrólogo de la corte.

Los sueños que trascienden las conciencias individuales son más difíciles de delinear, pero también más importantes dentro de la perspectiva del dinamismo histórico. La historia conoce sueños colectivos de pánico o de esperanza, de repliegue o de acción (sobre todo si incluimos en la noción de sueño las formas más oscuras pero también coherentes de la ensoñación, del soñar despierto y de las figuraciones emblemáticas, que surgen en ese vasto dominio que va de la esfera íntima al sentimiento de masas y del sueño profundo a un estado de aguda vigilancia). Los sueños de apocalipsis han sido consignados por los historiadores de la sociedad, no sólo durante los decenios que han precedido y rodeado los *grandes pánicos del año mil*, sino también alrededor de esas fechas que su cifra vuelve fatídicas, como 1666, o todavía, actualmente, en lo que algunos grupos sociales (y no sólo en el sudoeste norteamericano) ven como la "revelación" nuclear del año 2000.

Toda crítica del apocalipsis es una utopía. Las tierras prometidas, aun cuando primero nazcan de un sueño individual, el de Moisés o el del fundador de la búsqueda de los mormones, renacen miles de veces en los sueños que hace la comunidad de los creyentes. Las revoluciones, antes de realizarse, son soñadas, primero por individuos, luego por el grupo social; quizás el *carisma* se define precisamente como esa facultad de concebir en un sueño "anticipador" una fuerza capaz de suscitar sueños semejantes en otros. Si la retórica de 1789 y de los impulsos utópicos de 1792 y 1793 es a menudo una retórica de las fiestas, de las celebraciones bautismales, también suele ser una retórica de los sueños, de sueños visionarios, maravillosamente concretos, que preceden el alba nueva. La gran gramática de la interpretación de los sueños mesiánicos que propone Ernst Bloch se apoya precisamente sobre ese potencial de la colectividad para crear sueños que se vuelven hacia el futuro, portadores de esperanza política, económica y social. El *Wachtraum* (sueño despierto) de la esperanza radical y revolucionaria, dice Bloch, no es diferente de un sueño nocturno, en la misma medida, quizás, en que psíquica como históricamente, el Antiguo Régimen pertenece todavía en alto grado al reino de la noche. Limitar el concepto de sueño al de un ego nocturno sería negar un mecanismo primordial de la historia:

Todavía esta noche tiene algo que revelarnos, no como pasado primitivo mal explorado, sino en virtud de lo todavía-no-llegado, de lo no-todavía-expresado, que encubre aquí y allá y que aún guarda enquistado. Y lo que tiene para decir sólo será develado por la acción de la imaginación diurna que proyecta su luz sobre todo lo que está en devenir; en sí lo arcaico es mudo. Precisamente por lo que abriga de *no-satisfecho*, de *no-desarrollado*, en una palabra, de *utópico* tiene la fuerza para calar en el soñar despierto y adquiere el poder de no cerrarse a él; en virtud de esas

cualidades y sólo por ellas puede intervenir en el vuelo libre, el del ego amparado, en la realización de un mundo mejor, en la búsqueda de la finalidad.

Como dice Bloch, *ein Ineinander der kollektiven Traumspiale* —los sueños nocturnos y diurnos— imprimen a la historia un movimiento hacia la esperanza.

Bien sabemos que tales avances no dejan de ser interrumpidos y contrariados por el fracaso y por la barbarie. Pero también en esto los sueños, privados y públicos, desempeñan un papel. Pueden constituir el último refugio de la libertad, el foco de la resistencia. En un desafío que lanzó, poco después que el régimen alcanzara el poder, Robert Ley, *Reichsorganisationsleiter* nacional-socialista, dio prueba de una penetración a la vez aterradora y ambigua: "El único individuo que tiene todavía en Alemania una vida privada es el que duerme." Justamente. Hasta cierto punto (no para aquel al que se le inflige la tortura física, no para el hambriento) los sueños pueden escapar al imperio del totalitarismo político. Hasta cierto punto, las únicas cosas seguras de una resistencia clandestina al despotismo totalitario son las de los sueños.

Me atrevería a afirmar que todavía allí se descubre una función del sueño que, en tanto que fuerza de dinamismo social, es de una importancia vital para la historia y que, sin embargo, sigue siendo exterior al dominio del psicoanálisis.

b) El segundo aspecto de la historicidad de los sueños virtualmente se ignora. Los sueños forman parte de la historia y de los documentos históricos. Pero también existe una *historia de los sueños* o, más precisamente, una historia de la fenomenología del sueño.

En otra parte he tratado de mostrar ("The Distribution of Discourse", *On Difficulty*, 1978) que la manera de hablarnos a nosotros mismos, el estilo, la frecuencia, el contenido y los efectos aparentes del monólogo interior que constituye la mayor parte de nuestra producción verbal, que esos soliloquios silenciosos están sometidos a los cambios históricos y a las obligaciones sociales. Emití la hipótesis de que los hombres y las mujeres (ésta es una distinción esencial) han empleado de distinta manera las grandes corrientes constantes del discurso interior, según las épocas históricas, los contextos económicos y sociales y sus diversas culturas.

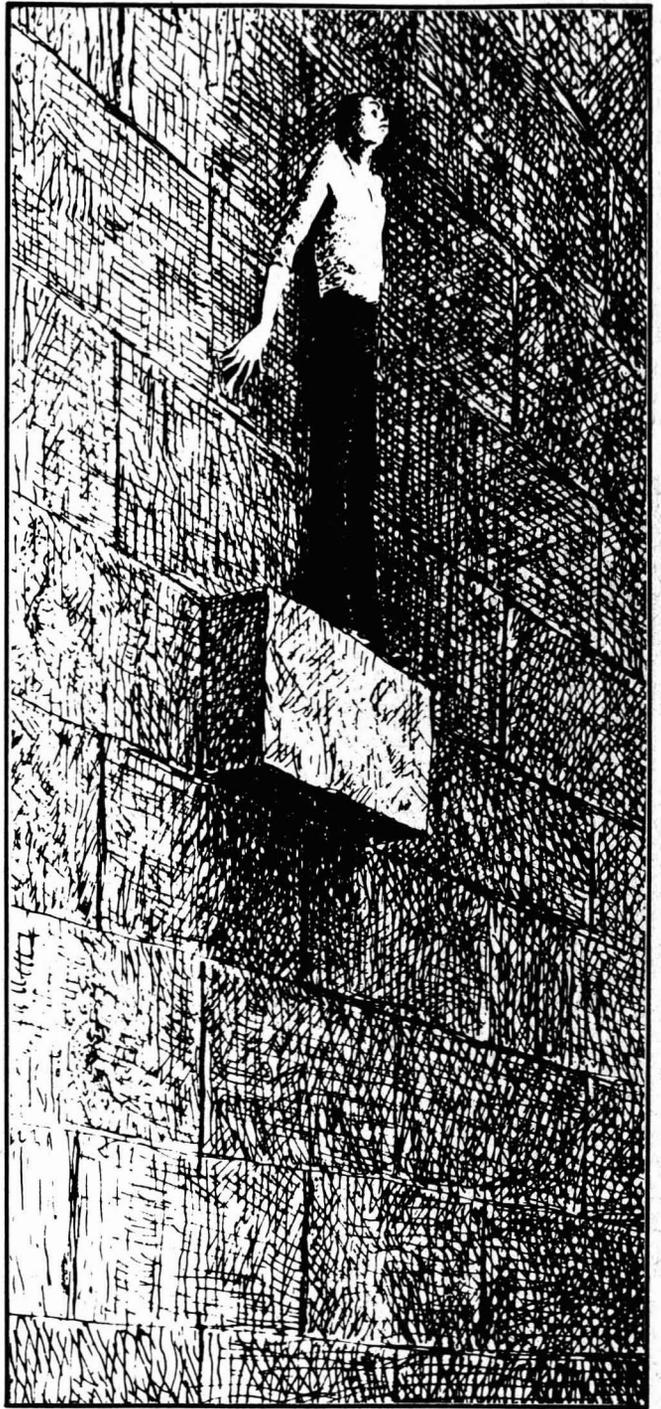
Creo que eso tendría que aplicarse también a las actividades múltiples que asociamos con la generación, la formulación y la rememoración, ya sean secretas o divulgadas, de los sueños. El sueño, actividad psicosomática inmensa que tan mal se comprende, es una realidad a la vez individual y social. Nos faltan historias del sueño, aunque éstas fuesen tan indispensables, si no más, para captar la evolución de las costumbres y de la sensibilidad, que las historias de las vestimentas, de las costumbres alimentarias, de los cuidados de los niños, de las enfermedades mentales y físicas, que los historiadores de la sociedad y los de las mentalidades nos han dejado. Los climas, las capas sociales (amo y esclavo, clérigos y campesinos, soldados y artesanos) y las diferentes épocas presentan una organización diferente del sueño y de la vigilia. El sueño solitario o simplemente conyugal y el privilegio que ha representado para una élite minoritaria a través de la historia es un fenómeno muy diferente del sueño colectivo en la choza del campesino o en una población marginal. Y a su vez, ambas estructuras del sueño son distintas de la segregación de los sexos en un dormir comunitario tal como se practica no sólo en las *long houses* de ciertas culturas del Pacífico o de Australasia, sino más cerca de nosotros, en los cuarteles militares, el internado o el convento.

Los inventos, el progreso y la diseminación de las técnicas de iluminación artificial han modificado la psicofisiología de los "actos de sueño". Una cultura en la que se practica la siesta de la tarde difiere fundamentalmente de aquella en la que el reposo se organiza dentro de una economía exclusivamente nocturna. La historia de la higiene, de la plomería doméstica o de su ausencia, forma parte del contexto histórico del sueño individual o común. Existen grandes poetas del universo del sueño como Shakespeare o Proust (no hay una obra de Shakespeare que no contenga algunas meditaciones sobre los múltiples enigmas del sueño; *Macbeth* se define como el drama del exilado del sueño). En *Oblomov* de Gontcharov descubrimos el esbozo de una sociología satírica del sueño. Pero todavía no encontramos verdaderos historiadores de este estado, que sin embargo engloba no menos de la tercera parte de la existencia del ser humano.

Las mismas características históricas y los mismos determinantes biosociales se aplican exactamente al fenómeno del sueño. No dormimos a las mismas horas, en el mismo medio, en una misma aura fisiológica (de clima, de alimento, de sexualidad) que, por ejemplo, un griego de la antigüedad, un campesino de la Edad Media o un indígena de la isla de Java. Nuestros sueños o, para ser más precisos, buena parte de nuestros sueños, varía en función de esos factores. Los sueños que describen los escribas reales del antiguo Egipto o de la Biblia, Plutarco o los alegoristas medievales, son tan distintos unos de otros como los que han registrado en su terreno los antropólogos y los etnólogos. También difieren, de sorprendente manera, de aquellos en que se apoya la literatura psicoanalítica.

Pero la historia y la psicología social de la producción, conservación y distribución de los sueños humanos constituyen un terreno demasiado amplio y desconocido para que podamos tener de él una visión general. Por lo tanto, me permito proponer una sola transformación, pero *fundamental*, en la función que se le reconoce al sueño y a sus manifestaciones, tal como ilustran los documentos de nuestras culturas occidentales.

La antigüedad mediterránea, ya sea clásica, semítica o "bárbara" coincide en vincular sus sueños y el acto de soñar a la fenomenología de la prefiguración. Los sueños, como nos enseña Penélope en el canto XIX de la *Odisea*, pueden ser verdaderos o engañosos. A veces se presentan en forma de enigmas de tal manera que es difícil determinar si hablan el lenguaje de la verdad o de la mentira (Macrobio, en sus *Comentarios al sueño de Escipión*, llama *oneiros* a ese tipo de sueño en enigmas). Los sueños tienen a veces las características de una pesadilla (*enyphnion*) o de una voluptuosidad llena de promesas. Pero algo está claro: los sueños nacen de una "visitación" del futuro o por el futuro. Son, en esencia, verdadera o falsamente adivinatorios (*chrematismos*) y proféticos (*horama*). El arte de interpretar los sueños constituye una de las partes del arte más general de interpretar los augurios. Las sentencias de los oráculos, las profecías, los presagios, la interpretación del vuelo de los pájaros o de las entrañas de los animales sacrificados están en relación directa con la interpretación de los sueños y de las visiones oníricas (*phantasma*) de los hombres. Los sueños constituyen efímeras runas que el futuro inscribe en el alma dormida. La oscuridad de los sueños, la multiplicidad hermética de sus posibles significados es la garantía de su contenido profético: "Si los sueños predicen el futuro, si las visiones que se presentan al espíritu durante el sueño ofrecen algunos indicios por los cuales se puede predecir el futuro, los sueños serán a la vez verdaderos



y oscuros y la verdad residirá en su oscuridad" (Synesios de Cirene, *circa* 410 a.J.C.). No hay que fiarse del escepticismo de que Aristóteles hace discreta gala en su opúsculo *De la profecía en el sueño* —"la cosa no es inverosímil sino más bien razonable"— porque representa un punto de vista excepcional y deliberadamente "mandarín". Para la antigüedad en general —no hay más que ver el célebre *Libro egipcio de los sueños* (British Museum, Papyrus 10683, *circa* 2000 a.J.C.), Homero, Hesíodo y los compiladores del Antiguo Testamento, el asunto no consiste en saber si los sueños son proféticos —ya que esto es un hecho indudable— sino en saber si tal profecía proviene de fuentes benéficas o maléficas, si su desciframiento por un mortal puede revelar las "previsiones" de la noche.

En psicoanálisis, por el contrario, los sueños no se alimen-

tan de profecías sino de recuerdos. El vector semiológico ha girado no hacia el futuro sino hacia el pasado. La dinámica de su opacidad no proviene de lo desconocido sino de lo rechazado. ¿Cuándo esta reorientación esencial ha tenido lugar? ¿Y por qué?

No podemos dar una fecha precisa para un cambio tan difuso. Además todo indica que esta inversión de etiología y de temporalidad está lejos de haber sido sincrónica dentro de diferentes culturas y de niveles de la sociedad. El escepticismo de Hume respecto a las pretendidas enseñanzas de los sueños, la crítica de las visiones proféticas tal como se la encuentra en Bayle, no eran compartidos por las masas emancipadas que no dejaban de constituir la aplastante mayoría de la Europa del siglo XVIII. *La interpretación de los sueños*, de Freud, no ha impedido que los tradicionales e innumerables “Libros de los sueños” y los más o menos ocultos “Llaves para la revelación del futuro por medio de los sueños” encuentren numerosísimos lectores. Por el contrario —y este es un fenómeno que requiere una evaluación sutil— el racionalismo y la tecnicidad terapéuticas que caracterizan el abordaje psicoanalítico de los sueños aumenta en los hechos el estatuto y la popularidad de las decodificaciones alternas y fundamentalmente “arcaizantes”. Se puede afirmar sin temor a equivocarse que, a pesar del Siglo de las Luces y del positivismo, a pesar del agnosticismo y a pesar de Freud, una gran parte de la humanidad —incluso en sociedades que se dicen avanzadas y tecnológicas— sigue otorgándole valores adivinatorios y proféticos a sus sueños.

Sin embargo, es posible decir que el gran desplazamiento que lleva a los sueños de la categoría de profecía a la de recuerdo comienza, al menos en lo que concierne a las sensibilidades filosóficas y científicas, a mediados y fines del siglo XVII. Precisamente ese cuadro temporal es lo que otorga al célebre *Sueño de Descartes*, fechado en noviembre de 1619 —volveré sobre esto— su carácter y su funcionamiento “antiguos”. La crisis de conciencia del siglo XVIII, el vocabulario y la gramática de los sueños del romanticismo, se caracterizan por referirse al pasado, por orientarse hacia el recuerdo de sus sueños. Los peregrinajes del sueño no llevan hacia la *terra incognita* de mañana; son retornos hacia el resplandor visionario (*the visionary gleam*) del nacimiento y de la infancia.

¿Pero cómo explicar esa vuelta, esa nueva orientación?

Nos vienen al espíritu cierto número de causas. Después de Copérnico, de Kepler, de Galileo, las “futorologías” aprobadas son las de las ciencias celestes y mecánicas. Los sueños que tienden hacia el futuro del espíritu occidental son los de la cosmología newtoniana, los de las ciencias estadísticas o estocásticas o de la evolución darwinista. El hombre instruido no descifra las estrellas sino artículos sobre astronomía. Pero por un cambio progresivo, y pese a ello perceptible, el saber auténtico es asimilado a la luz (ver para ello la simbología de la luz, la poética del mediodía en la iconografía y las convenciones del discurso de la revolución newtoniana). Como lo muestra Goya en uno de sus grabados más notables, los sueños de la razón producen monstruos. ¿Cómo podrían transmitir el conocimiento del futuro? Un segundo factor en ese gran giro atrás del eje temporal de los sueños bien podría haber sido la revaloración de la infancia, la fascinación por los comienzos y la génesis de la conciencia tal como la vemos en cada aspecto del rousseauismo y del romanticismo. Aunque los sueños no presenten los jeroglíficos del futuro, revelan el alfabeto nocturno de nuestro auténtico pasado. Son la historia de nuestro *coming-into-being* (de nuestra “llegada a la existencia”). Lejos de señalar el caos o la irresponsabilidad, la calidad infantil de los sueños es la prueba de su itinerario

desde el corazón perdido de nuestra psiquis. El “visionario bendito”, proclama Wordsworth, es el niño muy pequeño, y quizás sólo a través de los sueños podemos conocer sus percepciones inmediatas. Un tercer factor, que comprende tal vez lo que acabo de mencionar, es esa “internacionalización” de la experiencia que no está lejos de definir la modernidad. No es necesario ser hegeliano para comprender ese desplazamiento hacia la interioridad de la conciencia y del examen riguroso, que separa al hombre “moderno” del de la antigüedad o aun del medieval. Nuestra percepción de la realidad cuando no es científica o utilitaria o teleológica, está, en muy gran parte, orientada hacia el ego. Cuando Rousseau, oponiéndose a Montaigne, proclama la singularidad del yo; cuando oponiéndose a Pascal, reivindica una trascendencia para el yo; cuando a fines del siglo XVIII se le encuentra una nueva fascinación a las palabras *egoísmo* y *egoísmo*; cuando Narciso comienza su escapada triunfal que lo llevará de Rousseau a Valéry, los sueños se vuelven hacia dentro y abandonan su impulso hacia los dioses, hacia el desconocido objetivo de futuro que definía su función en el universo clásico.

Soy consciente de que tales conjeturas son muy vagas, muy ricas para ser verdaderamente útiles. Pero se impone una comprobación general: en cierto momento de la evolución de la sensibilidad occidental (en épocas diversas según las clases y las sociedades de Occidente), los sueños y la actividad del soñador han tomado otro significado, se han visto estimados no por su contenido profético sino por su peso de recuerdos lícitos o clandestinos.

Se trata de una transmutación fundamental. Subraya la historicidad de los sueños y de los fenómenos del sueño. El modelo freudiano, poniendo el acento de manera implícita y axiomática sobre la economía y sobre el carácter funcional del complejo sueño-recuerdo, ¿constituye de veras una clave universal?

Esta es mi primera pregunta.

3

“**Maec, etiam si ficta sunt a poeta, non absunt tamen a consuetudine somniorum**”, afirma Cicerón (*De divinatione*, I, 42).² Una opinión a la que Freud se adscribe enteramente. Los sueños que inventan los poetas, los dramaturgos o los novelistas tienen el mismo estatuto de revelación que aquellos que relata un paciente durante un psicoanálisis. En efecto, a través de todas las interpretaciones de los sueños de Freud y de sus discípulos, los sueños ficticios —tales como los encontramos en Homero, Esquilo, Virgilio, Shakespeare, Goethe, Dostoievski, o en la novela de Jensen, *Gradiva*— se imponen como documentos privilegiados. Sin embargo, podemos preguntarnos si realmente hay que rendirse a la evidencia del postulado de Cicerón y de Freud. Los sueños que “*ficta sunt a poeta*”, tales como el complejo sueño de Clitemnestra en la *Electra* de Sófocles, o el gran sueño de ahogamiento contado por el duque de Clarence en el *Ricardo II* de Shakespeare, o aun el sueño macabro que arranca a Aliocha de su inocente piedad en *Los hermanos Karamazov*, están verdaderamente dotados del mismo estatuto psicósomático que los sueños que el paciente relata al analista, o que aquellos que, muchas veces sin que les prestemos importancia, usted y yo nos contamos. El argumento del psicoanálisis es, con toda seguridad, el siguiente: incluso cuando del modo más deliberado y dentro de un contexto particular el escritor

“compone” un sueño, es inevitable que emplee, al mismo tiempo que los revela, aspectos de su propio subconsciente. ¿Pero es éste un argumento irrefutable? ¿No revela esta ingenuidad arbitraria relativa a la naturaleza de la creación literaria, de la *poiesis*, y característica de la lectura que Freud hace de tantos grandes escritores, una lectura que tan falsa se revela en su artículo sobre *El poeta y el soñar despierto*?

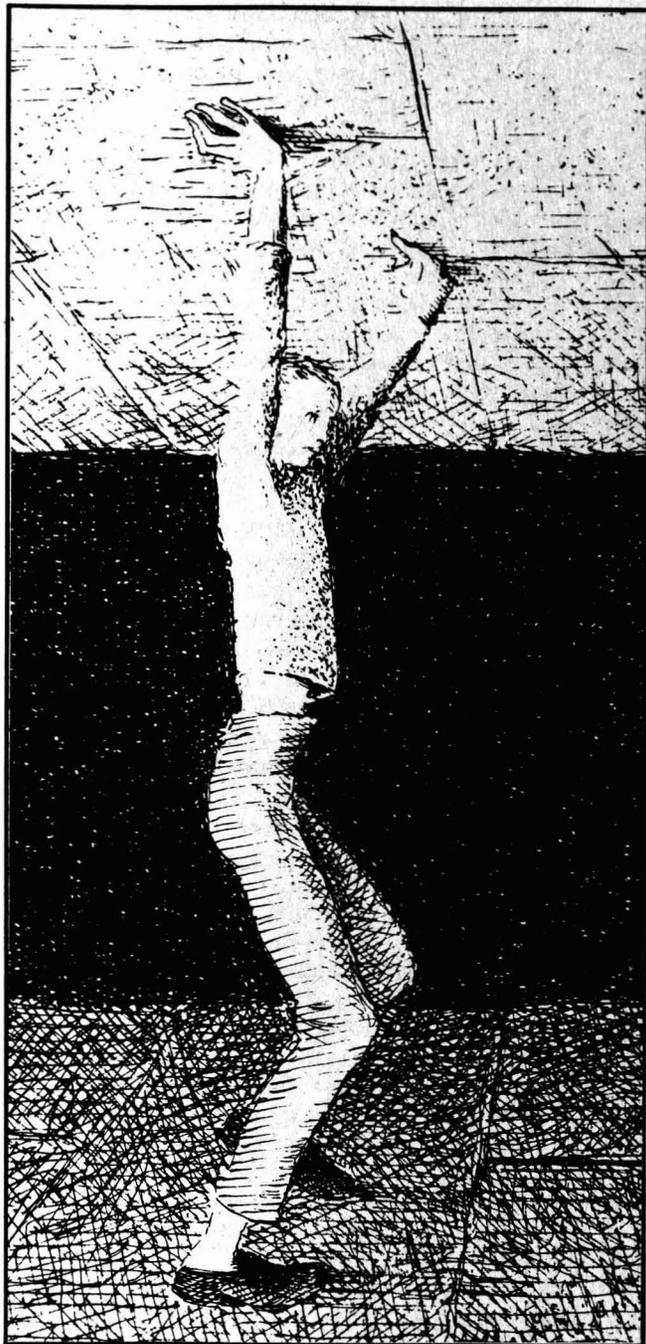
Pero nuestra pregunta es todavía más amplia.

Nuestro conocimiento de los sueños y de su mecanismo y la materia que constituye la historia de los sueños humanos son absolutamente inseparables de un modo de expresión, de un “medium” lingüístico. (Dejo de lado la posibilidad, que representa un desafío a la epistemología, de un soñador mudo o sordomudo que pueda de una manera u otra, con ayuda de imágenes o de gestos, proporcionar una *mimesis* de sus sueños.) Los sueños se cuentan, se registran y se interpretan por medio del lenguaje. La fenomenología del sueño se confunde con la evolución y las estructuras del lenguaje. Una teoría de los sueños es también una lingüística o al menos una poética. No hay relato de sueño humano, hecho por el propio soñador o transmitido por una fuente secundaria o por el intérprete del sueño, que no sea, desde un punto de vista lingüístico, virgen de significados o desprovisto de valor. El relato del sueño, que constituye nuestro único documento, será sometido exactamente a las mismas coacciones y a las mismas determinaciones históricas, en lo que concierne al estilo, a las convenciones narrativas, al idioma, a la sintaxis o a las connotaciones, que cualquier acto de lenguaje característico de una lengua, de una época histórica y de un medio particulares. Los sueños, no menos que las lenguas de los hombres, han conocido el estallido de Babel.

Los lógicos y los epistemólogos, sobre todo siguiendo la senda de Descartes y de Wittgenstein, se han esforzado por comprender los numerosos aspectos que plantean los relatos de sueños:

Si consideramos que el relato que el hombre hace de su sueño se vincula con el sueño del mismo modo que el relato que hago de los acontecimientos del día de ayer se vincula con ellos, caemos ante una dificultad insuperable, ya que entonces... puede ocurrir que siempre tengamos la ilusión de que hemos soñado, ilusión que sobreviene cuando estamos despiertos... En el caso del recuerdo de un sueño hay diferencia entre recordarlo correctamente y estar nosotros mismos bajo la ilusión de que lo recordamos —con lo que resultan idénticos. (Incluso puede parecer sorprendente que podamos emplear el término “recuerdo” para un sueño.)

No entra dentro de mis competencias examinar los problemas de lógica y de epistemología que plantean el profesor Malcolm (*Philosophical essays in dreaming*, 1977, p. 121) y sus colegas. Pero, después de todo, Freud era contemporáneo de Wittgenstein y la total falta de referencias a la filosofía lingüística en el paradigma psicoanalítico de la expresión humana resulta perturbadora. ¿Podemos en verdad considerar válida, desde un punto de vista filosófico, una etiología y una interpretación de los sueños que trata el material lingüístico mediante el cual se transmiten aquellos como un elemento neutro y transparente? Cuando Freud recurre a factores lingüísticos, sobre todo a la etimología, los argumentos de que se sirve, como ha demostrado S. Timpanaro en su abrumador estudio sobre el *lapsus freudiano*, son por lo menos discutibles. Pero yo querría examinar brevemente un punto específico.



Consideremos tres sueños célebres.

Al empezar el segundo canto de la *Iliada*, Zeuz llama a *oulios Oneire* (el Sueño engañoso). Le ordena al Sueño, que ha tomado la forma de un mensajero, que se dirija a donde está Agamemnon, al que encuentra tendido en su tienda, “el sueño divino difundido sobre él”. El sueño debe anunciarle al hijo de Atreo que los dioses ya no están en desacuerdo sobre la batalla por Troya. Se han dejado aplacar por Hera y la ciudad caerá bajo las armas de los aqueos de largas cabelleras. Que Agamemnon reúna sus fuerzas para la victoria. El texto del sueño es pronunciado tres veces: en la orden que Zeus da a Oneiros, en el mensaje transmitido por intermedio del sueño, y por el propio Agamemnon que, al alba, repite palabra por palabra ese mensaje a su consejo de guerra. En una modulación muy sutil, el sueño, formulado muy exactamente por Zeus, atraviesa el sueño de Agamemnon, emer-

giendo intacto bajo la forma de un discurso público. Su triple articulación produce una impresión de autoridad inspirada y exactamente este efecto de compulsión, de *Zwang*, que se asocia a los sueños que se cree recordar enteramente.

Como sabemos, el sueño es una trampa que Zeus tiende para vengar el ultraje a Aquiles. Ha llegado por la puerta de marfil, portador de mentiras. Pero el argumento por el cual Néstor prueba la verdad de este sueño es curioso. Dice: "Si algún otro de los aqueos nos hubiera transmitido este sueño, podríamos afirmar que se trata de una ilusión y resueltamente lo dejaríamos de lado. Pero el hombre que lo ha visto se jacta de ser el más valiente de los aqueos. ¡Vamos, pues! Veamos si podemos armar a los hijos de los aqueos." Todo ocurre como si el estatuto social y militar del soñador fuese la garantía de la autenticidad del sueño. Supongo que estamos ante una nota arcaica de psicología social que se nos escapa.

¿Acaso el sueño engañoso (*oneiros*) de Agamemnon requiere ser interpretado "en profundidad"? Si éste fuese el caso podríamos adelantar una explicación psicológica que hasta un profano concibe. Estamos frente a un caso típico de deseo que se realiza. Que Troya se rinda entre sus manos gracias a Hera y sin la intervención de Aquiles, al que detesta; que la ciudad caiga en un asalto final. Esos son los deseos más ardientes de Agamemnon, como es fácil de imaginar. El sueño es tan eficaz porque corresponde enteramente a los pensamientos declarados y secretos de Agamemnon.

Ya me referí al segundo sueño. Se trata del célebre *Sueño de Descartes* que, según se dice, ese filósofo habría anotado él mismo en una memoria detallada, pero que conocemos a través del resumen de Baillet o del recuerdo que éste habría guardado en su memoria (observemos la complejidad de semejante secuencia semántica, el riesgo implícito de una corrupción del mensaje dada la ambigüedad de las fuentes). El sueño de Descartes es muy particular en la medida en que comprende tres partes distintas interrumpidas por uno o dos —eso no está muy claro— despertares. En el primer "capítulo" de su sueño, un viento tempestuoso proyecta a Descartes contra los muros de la colegiata de La Flèche; luego le anuncian que un conocido debe entregarle un melón. Al despertarse, Descartes se pone a rezar y le pide protección a Dios contra los efectos funestos de su sueño, el ruido de un trueno lo despierta (?) y ve chispas de fuego en su cuarto. La tercera parte revela al dormido un diccionario y un *Corpus poetarum* abierto en un pasaje del poeta gallo-romano Ausonio (siglo IV): *quod vitae sectabor iter?* Un desconocido presenta al soñador una obra en verso, sobre la que se distinguen las palabras *Es y No*.

Viene ahora un momento sorprendente. Siempre dormido, Descartes decide que el sueño es verdaderamente un sueño y se pone a interpretarlo. Como muestra Maritain en su estudio sobre este episodio, la documentación de Baillet es demasiado vaga en este punto como para ser útil. Pero de todas formas, de ella se desprenden líneas generales bastante claras. Descartes interpreta los dos primeros fragmentos del sueño como advertencias: ha desperdiciado su vida pasada. En el capítulo III, el espíritu de verdad le revela que de ahora en adelante debe elegir un rumbo en la existencia (*quod vitae iter*), el diccionario representa "todas las ciencias reunidas", *Es y No* es el "sí y el no de Pitágoras" que consagra la separación diacrítica entre lo verdadero y lo falso en el conocimiento humano. Descartes sabe ahora que debe elegir la vía del examen de sí mismo y del método que va a llevarlo a la verdad universal.

Todo esto resulta muy complejo con un código de representación emblemática y alegórica. Pero hay una última complicación: según Baillet, Descartes habría afirmado que "el genio que excitaba en él el entusiasmo que le caldeaba el cerebro desde hacía algunos días, le había predicho esos sueños antes de que se acostara, y que el espíritu humano no había intervenido para nada".

En otras palabras, estamos ante el sueño de un presagio preciso, pero que es en sí mismo objeto de una intuición profética. Además, tenemos la afirmación de Descartes de que ese doble movimiento de predicción y de premonición es de origen sobrenatural. Al igual que el *oneiros* de Agamemnon.

El tercer sueño, al que sólo me puedo referir brevemente, es el de Tatiana en *Eugenio Oneguín* (V, XI-XXI).

En él, la heroína atraviesa una llanura nevada; se encuentra sobre un frágil puente que cruza un torrente impetuoso y luego es perseguida por un oso rugiente. El oso la atrapa y la conduce a una cabaña en el bosque donde la deposita *dulcemente* en el suelo. Alrededor de la mesa que hay en la cabaña, Tatiana ve un círculo de criaturas monstruosas, un perro con un cuerno, un esqueleto, un enano, una langosta montada en el lomo de una araña y, claro, al propio Oneguín. El sabat de brujas se desvanece y Tatiana se vuelve a encontrar en los brazos de Oneguín. Pero llegan Olga y Lensky. Sobreviene un gran tumulto y Tatiana se despierta, mientras todavía siente un grito que proviene de su sueño. ¿Con quién soñaste?, le pregunta Olga, siempre curiosa.

El *Oneiros* de Agamemnon proviene naturalmente de una psicología de la trascendencia, es decir, de una visión del mundo en la que el hombre en estado de subconciencia (el sueño) puede sentir directamente la intervención de lo divino y lo demoníaco. El poeta épico conoce la ambigüedad de los sueños y sus motivaciones libidinales (*wish-fulfilment*): imita el efecto compulente del sueño de Agamemnon por el procedimiento de la repetición. ¿Qué podría agregar a esto el psicoanálisis?

El sueño de Descartes plantea temibles problemas en cuanto al estatuto de *fuerza secundaria* y de *estilización* que caracteriza todos los sueños contados. Nos planteamos la inevitable cuestión de la autenticidad, ya sea del relato del propio Descartes o de su comunicación a Baillet y a una posteridad atenta. Pero ninguna interpretación puede pretender dar cuenta de esos documentos si no ha pasado por el estudio de los procedimientos alegóricos, emblemas, convenciones retóricas, "multilingüismo (francés, latín, griego) que estructuran no sólo ese sueño en particular sino la sensibilidad barroca en general. Los sueños de comienzos del siglo VII, sobre todo si nos los proponen hombres cultivados y elocuentes, están dotados de una retórica dramática, de una coreografía, de una moral que los nuestros desconocen.

Al ser interrogado sobre el significado del sueño de Descartes, Freud respondió sabiamente que toda interpretación establecida sin que exista la posibilidad de interrogar al autor del sueño sería falible. Propuso lo que Maritain llama una "interpretación muy gratuita del melón", y clasificó el sueño en la categoría del *Traum von oben* (sueño de superficie), es decir un sueño cuyas fuentes se encuentran muy cerca de la conciencia y de las preocupaciones conscientes del soñador. Sin duda esta posibilidad es tentadora. ¿Pero acaso nos revela algo de la densidad real del contenido del sueño, de la importancia primordial que Descartes le otorgaba o sobre la insistencia con que proclamaba su origen sobrenatural?

En el sueño de Tatiana, Puchkin nos ofrece un terreno

propicio a una lectura psicoanalítica; la relación entre la durmiente y el oso, las criaturas sobrenaturales que encuentra en la cabaña del bosque, el puente frágil por encima del torrente impetuoso, la explícita presencia de Oneguin, todo contribuye a darle al sueño una coherencia simbólica y erótica según los datos freudianos. La langosta sobre el lomo de la araña parece salida de un manual de psicoanálisis (sin embargo, al decirlo, pienso en un código iconográfico muy diferente: el de Jerónimo Bosch). Sin embargo, para no empobrecer enormemente y simplificar el texto, hay que considerar la interpretación freudiana de la pesadilla de Tatiana como una de las numerosas hermenéuticas posibles. Tan importantes, si no más, son los elementos que cita Nabokov en su comentario: los paralelos formales que pueden establecerse con *Ruslán y Ludmila* de Puchkin, la analogía entre el puente frágil y el pequeño tejido hecho de ramitas de abedul que se colocaba, a modo de instrumento de adivinación, debajo de la almohada de una joven, las encabalgaduras que se pueden establecer entre el oso en los sueños y los servidores revestidos de piel que servían a las jóvenes de condición noble, los posibles préstamos que Puchkin toma de *Gromval* de Kamenev y de *Jean Sbogor* de Nodier. En cada uno de esos aspectos son evidentes a la vez la historicidad y la lingüística. Todo técnica de interpretación de los sueños que suponga una universalidad de equivalencias simbólicas dentro de una perspectiva sincrónica se declara inevitablemente reductora.

El sueño de Agamemnon y el sueño de Descartes son fundamentalmente distintos de los sueños que proporcionaba a Freud una clientela burguesa, en su mayoría femenina y a menudo judía, en la Viena de comienzos de siglo. ¿Cómo podría ser de otro modo? Es cierto el sueño de Tatiana presenta esta estenografía de la sexualidad de la que Freud y los psicoanalistas han sabido hacernos tomar conciencia. Pero sólo se trata de una estenografía y sería un error reducir a eso la riqueza específica, el carácter concreto, a la vez histórico y poético, del texto de Puchkin.

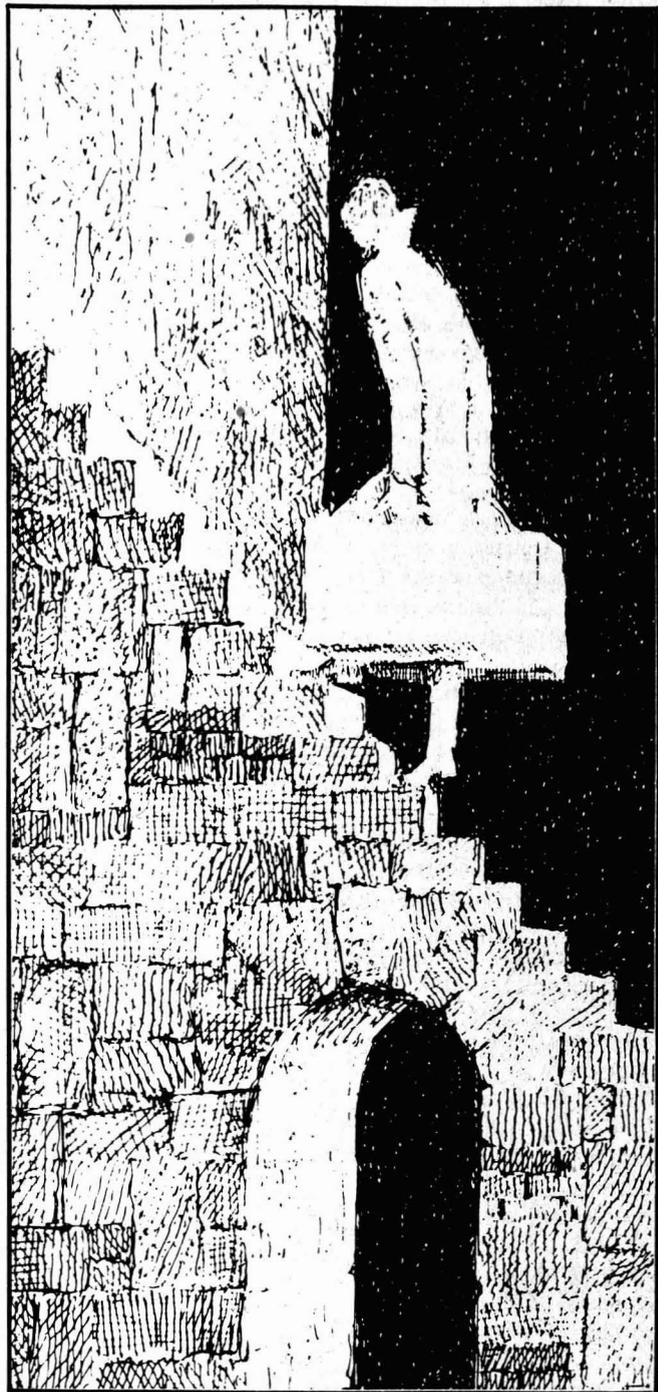
¿No correremos el riesgo inevitable de un empobrecimiento, de una interpretación reductora debido a un acercamiento determinista, si aplicamos el psicoanálisis al lenguaje y a este lenguaje sometido a una presión extrema del sentido que constituye la literatura? Esa es mi segunda pregunta.

4

Publicado por primera vez en 1966, *Das Dritte Reich des Traums* es un clásico desconocido. Charlotte Beradt resume en él los análisis de unos trescientos sueños que le fueron relatados en Berlín de 1933-1934. No deberá sorprendernos que las imágenes, símbolos y fantasmas que llenan estos sueños reflejen claramente los cambios políticos que tienen lugar en Berlín en esa época. Pero lo que sin embargo tiene una importancia primordial es el descubrimiento de la profundidad a que la historia exterior ha penetrado en el subconsciente y en el inconsciente. En seguida notamos que esos pacientes que sueñan con haber perdido un miembro, que sus brazos y piernas están atrofiados, no revelan los síntomas de un complejo de castración freudiano: más simple y terriblemente, revelan los terrores infligidos por las nuevas leyes, que exigen que se haga el saludo hitleriano en público, en el medio profesional y aun familiar.

¿Me equivoco al pensar que este descubrimiento, por sí solo, representa un desafío fundamental al modelo psicoanalítico de los sueños y de su interpretación?

Pero dejemos la palabra a los escritores. En su fábula, tan sagaz, *Il Serpente*, Luigi Malerba escribe: "Todos los sue-



ños son siempre un poco misteriosos y en esto reside su belleza, pero algunos son misteriosísimos, es decir, no se entiende nada, son como acertijos. Mientras los acertijos tienen una solución, ellos no la tienen, puedes darle cien significados diversos y uno valdrá tanto como otro."³

Esta conclusión puede parecer sombría. Yo la encuentro vivificante.

Notas

1. E. Bloch. *Le principe espérance*, I, Gallimard, 1976, p. 129.

2. "Esas cosas, incluso si son imaginadas por el poeta, no se apartan, sin embargo, de lo que es habitual en los sueños."

3. "Tutti i sogni sono sempre un po' misteriosi e questo è il loro bello, ma certi sono misteriosissimi, cioè non si capisce niente, sono come dei rebus. Mentre i rebus hanno una soluzione, loro non ce l'hanno, puoi dargli cento significati diversi e l'uno vale l'altro."