

Lo onírico es político. Sobre la interpretación cultural de los sueños

The oneiric is political.

On the cultural interpretation of dreams

Leandro Drivet

Correspondencia:
leandrodrivet@gmail.com

Filiaciones Institucionales:
Universidad Nacional de Entre Ríos
(UNER). Argentina

RESUMEN: En este trabajo, reflexionamos sobre la politicidad del inconsciente a partir de la peculiar interpretación de los sueños propuesta por Charlotte Beradt en *El Tercer Reich de los sueños*. Los relatos oníricos que dicha obra reúne nos permiten destacar y explorar el valor de verdad de los sueños como un atributo que rebasa la esfera de lo íntimo, situando el deseo y la angustia en un horizonte histórico y colectivo. En este camino, analizamos la hermenéutica beradtiana a la luz de conceptos filosóficos y psicoanalíticos que subrayan la ambigüedad inagotable de lo inconsciente, en el que coexisten el sometimiento y la libertad, el trauma y su elaboración. Nos detenemos en las dimensiones políticas del sentimiento de culpabilidad, que se muestra en ciertos sueños no sólo como el destino íntimo de lo colectivo, sino también como el impulso político en lo aparentemente personal. Apelando a la historia cultural, ponemos en perspectiva a los sueños como testimonios de una época de la que son resultado y, complementariamente, para finalizar, recurrimos a una interpretación de Moisés y la religión monoteísta que nos lleva a preguntarnos, con Freud, si a veces no es la historia la hija de un (mal) sueño.

PALABRAS CLAVE: Sueños - Inconsciente - Política - Historia - Psicoanálisis

Cómo citar:

Drivet, L. (2022) Lo onírico es lo político. Sobre la interpretación cultural de los sueños. en Revista psicoanálisis en la universidad Nº6. Rosario, Argentina, UNR Editora. Pág 57 a 75.

ISSN: 2683-9938 (en línea)



Licencia: Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Responsabilidad editorial:
Universidad Nacional de Rosario.
Argentina. Facultad de Psicología.

Recibido:

20 - 10 - 2021

Aceptado:

01 - 11 - 2021

Publicado:

05 - 05 - 2022

ABSTRACT: In this work, we reflect on the politics of the unconscious from the peculiar interpretation of dreams proposed by Charlotte Beradt in *The Third Reich of Dreams*. The dream stories that this work brings together allow us to highlight and explore the truth value of dreams as an attribute that goes beyond the sphere of intimacy, placing desire and anguish on a historical and collective horizon. Along this path, we analyze Beradtian hermeneutics in the light of philosophical and psychoanalytic concepts that underline the inexhaustible ambiguity of the unconscious, in which submission and freedom, trauma and its elaboration coexist. We stop at the political dimensions of the feeling of guilt, which is shown in certain dreams not only as the intimate destiny of the collective, but also as the political impulse in the apparently personal. Appealing to cultural history, we put dreams into perspective as testimonies of an era from which they are the result and, conversely, to finish, we recall an interpretation of Moses and monotheistic religion that leads us to ask, with Freud, if sometimes history is not the daughter of a (bad) dream.

KEY WORDS: Dreams, Unconscious, Politics, History, Psychoanalysis

“Interpretar a partir del sueño. Lo que a veces no se sabe ni se siente exactamente despierto (...) lo enseña inequívocamente el sueño.”

Friedrich NIETZSCHE
([1879] 2007a, §76, p. 31).

“El peligro mortal por excelencia era hablar en sueños. Contra eso no había remedio”

George ORWELL
([1949] 2000, p. 77).

En medio de la pandemia por COVID-19, muchos amigos del psicoanálisis de habla castellana nos enteramos de la existencia de lo que George Steiner (1983, p. 13) llamó con razón en 1983 “un clásico desconocido”. El crítico literario y traductor se refería a *Das Dritte Reich des Traums*, libro de la periodista, peluquera y traductora berlinesa Charlotte Beraldts ([1966] 2019) que Leandro Levi y Soledad Nívoli, profesores e investigadores de la Universidad Nacional de Rosario, tradujeron a nuestra lengua por primera vez. Esta apuesta intelectual vierte a nuestra lengua la última edición alemana de 2016, que Surkhamp lanzó con motivo del cincuentenario de la primera edición del libro. Con este trabajo, Nívoli y Levi no sólo pusieron a disposición de los hispanoparlantes un documento extraordinario, sino que contribuyeron a rescatarlo del desconocimiento o de la indiferencia en nuestro mundo lingüístico más habitual. En las siguientes líneas, nos disponemos a compartir unas reflexiones que enlazan, a partir del enfoque beradtiano, testimonios de la politicidad de lo inconsciente. La interpretación cultural de los sueños a la que nos referiremos no es sólo la del abordaje teórico con el que se analizan ciertos materiales oníricos, sino, especialmente, la

oblicua¹ interpretación de la cultura que realizan los sueños.

TEORÍA POLÍTICA DEL INCONSCIENTE

En 1933, cuando la República de Weimar había caído definitivamente, la periodista Charlotte Beradt comenzó en Berlín a recopilar relatos de sueños de ciudadanos no comprometidos con la militancia política. Tenía 25 años, y continuó esta tarea hasta 1939, cuando debió exiliarse. Los sueños reunidos narraban de un modo singular la transición de la democracia al régimen totalitario, y advertían, a quien estuviera dispuesto a oír (y a quien pudiera hacerlo) de la catástrofe que se estaba incubando. Además de original, la obra compuesta es audaz y valiente, puesto que el mero registro de los sueños significaba un peligro. Hay que recordar que el 10 de mayo de 1933, los nazis, entre ellos profesores y estudiantes, en un simulacro de ópera acompañado con música patriótica, habían incluido la obra de Sigmund Freud en la quema pública de libros considerados “obras extrañas al espíritu alemán” (*Undeutsche Schriftmaterial*) en la *Opernplatz* de Berlín (Gay, [1988] 2010, p. 657, Major y Talagrand, 2007, p. 7). Aunque la perspectiva teórica de Beradt se distanciara de la psicoanalítica en su abordaje del material onírico, la interpretación de los sueños era un trabajo ligado a una ciencia “degenerada”, y los sueños reunidos, evidentemente “antialemanes”. Por ello, Beradt debió disfrazar en su escritura cualquier referencia directa que pudiera resultar incriminatoria. Para evitar que el

1 Aludimos a la función “oracular” del sueño. Uno de los epítetos de Apolo en la tragedia griega es *Loxias*, voz conectada con el adjetivo *loxós*, “oblicuo”, que hace alusión a las ambiguas respuestas del oráculo (cf. Sófocles, 1981, p. 327, n. 24).

material cayera en manos de los nazis, la joven periodista mantuvo escondidas las transcripciones parcialmente encriptadas, dispersas entre las páginas de los libros de su biblioteca, hasta que finalmente, logró burlar la censura del régimen –que bien podríamos denominar “censura onírica”– para que las narraciones atravesaran las fronteras.

Pero las dificultades no terminan allí. La historia de las traducciones de este libro es sorprendente. Publicado en alemán por primera vez recién en 1966, fue traducido casi de inmediato al inglés, y editado en esa lengua en 1968. Entonces, más allá de alguna reedición, hubo que esperar 23 años hasta que fuera vencido el umbral anglosajón y apareciera la traducción italiana, en 1991. Desde ese momento, transcurrieron 11 años más hasta que se vertió al francés, en 2002. De nuevo, hasta 2015 no vio la luz la versión croata, y en 2017 la traducción portuguesa. ¿El halo de silencio que rodeó cada publicación es acaso parte de la “resistencia” (en sentido psicoanalítico) de la recepción, de la cultura que lee ese material (otra vez: la censura onírica)? ¿Es tal vez un efecto inevitable del “clásico desconocido”? ¿Ocurre acaso que la terrible carga de verdad de los sueños apenas puede tolerarse aún en los discursos cuidadosamente sustraídos de la publicidad? La recopilación de los relatos tanto como la organización del material por parte de Beradt prueba el valor *aléutico* de los sueños (su valor teórico, cf. Eco, 2017, pp. 384-387) en un sentido que va más allá de la clínica: demuestra que éstos son vehículo de una verdad que no se circunscribe a lo psicológico-individual. Lo que el sueño muestra, al modo de una obra de arte, no es la verdad real-objetiva, sino los aspectos *des*-conocidos de un

mundo bien conocido (y por ello desconocido). No hay razón para limitar el alcance de este pensar inconsciente a la vida familiar o íntima.

La comparación del sueño con la obra de arte es sugerente para ampliar el alcance de sus posibles lecturas y significaciones. Friedrich Nietzsche ([1872] 1994, pp. 40-41) concibió a los sueños como obras dramáticas, definió a la interpretación de los sueños como “el verdadero arte poético”, y llamó “razón poética [*Dichtende Vernunft*]” (Nietzsche, [1881] 2000, p. 136) a la facultad que presta su lenguaje al instinto demandante, tanto en el sueño como en la vigilia. Sostuvo que “[n]o pensamos solo en el interior del sueño [*Traum*], sino que el sueño mismo es el resultado de un pensamiento” (Nietzsche, [1878] 2007, p. 356). El sueño produce desconcierto en el intérprete porque “valora de manera cabalmente opuesta aquel fondo misterioso de nuestro ser del cual nosotros vivimos la apariencia” (Nietzsche, [1872] 1994, p. 58). El “otro mundo” que se percibe en los sueños no es sino el nuestro, bajo la oblicua perspectiva de lo inconsciente. La historia enseña que el descrédito de la agudeza del pensamiento latente puede llevar a equivocaciones fatales que incluyen el ámbito de la política: Calpurnia, la última mujer de César, le aconsejó a éste que no acudiera al Senado durante los idus de marzo porque había tenido un mal sueño. Le hicieron caso omiso, y César fue asesinado (cf. Eco y Carrière, 2017, p. 58).

La interpretación que Beradt hace del material onírico reunido por ella demuestra que “desde sus inicios las personas de todos los grupos de la población podían reconocer mientras dormían los principios y las metas del estado totalitario, así como sus consecuencias a largo plazo (lo que

retrospectivamente daba a sus sueños la apariencia de profecías)” (Beradt, [1966] 2019, p. 125). Éste es sin dudas el valor más relevante de la obra: la recuperación de los sueños como perspectivas capaces de ofrecernos una mirada incisiva sobre los aspectos no ignorados sino desconocidos de nuestro mundo social. Si de algo no quedan dudas al finalizar la lectura de *El Tercer Reich de los sueños* es de que la consciencia política puede y debe aprender de los sueños.

DIARIOS NOCTURNOS

Beradt no asemejó los sueños recopilados a una obra de arte, sino

a *diarios nocturnos*, ya que parecen registrar minuciosamente el impacto de los acontecimientos políticos externos en el interior de las personas a la manera de un sismógrafo (...). Las imágenes oníricas pueden, por lo tanto, ayudar a interpretar la estructura de una realidad que se dispone a transformarse en pesadilla (Beradt, [1966] 2019, pp. 27-28. Cursivas nuestras).

La ambigüedad del sintagma “diarios nocturnos”, intensificada en la escritura de una *periodista*, nos lleva a pensar en la lógica inconsciente como una combinación del registro diario de la intimidad (los así llamados “diarios íntimos”) con el compendio cotidiano de las voces públicas de la prensa (“diarios”, “periódicos”, “revistas”). La metáfora del sismógrafo nos evoca, aunque desde otra perspectiva, la politicidad de los poderes infernales mentados en la leyenda latina de la *Eneida* que abre la *Traumdeutung: Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* (Freud, ([1900] 1991, p. 1), politicidad que Schorske ([1961] 1990) juzgó diluida por el psicoanalista. El libro de Beradt

aborda la relación extraordinariamente compleja entre la psicología y la política, y lleva a pensar el vínculo entre psicoanálisis y política. Un vínculo incómodo por su dificultad, y cautivante por su relevancia, reflatado en nuestros días por el *Freud Museum* de Londres².

Tal vez no sea casual que nuestra atención se centre en dicha relación precisamente ahora, cuando se están cumpliendo 100 años de la primera publicación de *Psicología de las masas y análisis del yo*, un ensayo que sucedió a la pandemia de la gripe española asociada a la gran guerra en la devastación de Europa. La llegada a nuestra lengua de los sueños oscuros recogidos por Beradt coincide pues con el asalto de reminiscencias inquietantes que motivaron memorables reflexiones. ¿Podríamos decir que *El Tercer Reich de los sueños* puede leerse como la apuesta en el camino de una síntesis fecunda entre *La interpretación de los sueños* (Freud, ([1900] 1991) y *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, [1921] 2006)? Transitar esa vía, reconstruirla, recrearla incesantemente, implicaría atreverse a explorar en lo inconsciente un saber no organizado necesaria ni exclusivamente a partir del sexocentrismo, mucho menos limitado a la intimidad familiarista del individuo. Conllevaría también una apuesta por devolver a las nociones de *deseo* y de *angustia* algunas connotaciones del pleno sentido político e histórico que resonaban orgullosamente en ellos desde la *Fenomenología del Espíritu* (Kojève, 2006), y que a menudo se nos sustrae. Desde luego,

2 El Museo invita a escuchar una serie de conversaciones sobre *Psychoanalysis and The Public Sphere: Social Justice*, del 24 al 26 de septiembre de 2022. Cf.: <https://www.freud.org.uk/event/psychoanalysis-and-the-public-sphere-social-justice/>

esta hipótesis opera de modo fecundo en la *Teoría crítica* y en los *Estudios de Género*, que han desmenuzado los alcances de la dominación, de la performatividad del lenguaje y de la política sexual. Sin embargo, los sueños no han concitado una atención capaz de traspasar el interés íntimo, y, a medida que los enfoques teóricos aumentan la distancia con la mirada psicoanalítica, suele perderse de vista el carácter activo, espontáneo e irreductible del inconsciente. Una renovada atención sobre los sueños nos invitaría a indagar las claves sistémicas (psicopolíticas) del sentimiento de culpabilidad, “el problema más importante del desarrollo cultural”, al decir de Freud ([1930] 2004, p. 130) y, en fin, a reconocer (recordar) el parentesco etimológico entre la palabra “libido” y nuestra “libertad”, o la sugerente raíz compartida por “orgía” y “orgullo” (Bordelois, 2003, p. 57). Todo esto no podría ni debería excluir la sexualidad del centro de gravitación psíquico, sino que buscaría ampliarla, explorar su potencial sublimatorio, desplegar su espectro, o ponerla en relación con otras dimensiones existenciales no necesariamente menos relevantes, y tan susceptibles como aquella de ser convertidas en tabúes.

Un enfoque como el de Beradt contribuye a integrar a la cartografía histórica de las almas a la muerte y a la libertad, junto al sexo/amor, como zonas simbólicas de alta sensibilidad, tal vez parte de una semántica universal. Los sueños reunidos por la periodista berlinesa se proponían como una contribución a la historia del totalitarismo: un “aporte a la psicología estructural de la dominación total” (Beradt, [1966] 2019, p. 34). Constataban la penetración del dominio nazi sobre lo más íntimo: daban cuenta tempranamente

del derrumbe de la vida privada, de la aniquilación de la intimidad y de la identidad, tanto como de la asfixia de la esfera pública. El correlato de este panorama de retroceso del individuo y del ciudadano era la invasión de la vigilancia y de los medios de propaganda del Estado, que ocupaban progresivamente el aparato psíquico³. Los sueños hablan por sí mismos: una mujer treintañera sueña que las señales de tránsito han sido sustituidas por carteles con palabras que el pueblo tiene prohibición de pronunciar. La primera palabra, “Lord”, la sueña en inglés, “para no correr riesgos”. La última era “yo” (Beradt [1966] 2019, p. 39). La misma soñante narra otro sueño en el que, estando en la ópera, es apresada por un pelotón de policías, ante la indiferencia y el desprecio de los otros espectadores. Gracias a una máquina, aquellos habían descubierto que al representarse al diablo la soñante había pensado en Hitler (Beradt [1966] 2019, p. 41).

Beradt ([1966] 2019, p. 28. Cursivas nuestras) no sólo caracteriza el corpus onírico como sueños particularmente intensos que no se olvidan, sino que los define como “sueños *dictados* por la dictadura”, y habla de personas “condenadas” (Beradt, [1966] 2019, p. 30) a tener sueños similares. La interpretación de esa atmósfera asfixiante ofrecía sin embargo resquicios oníricos de libertad, de expresión de incomodidad, vergüenza y humillaciones, de pedidos de auxilio, de alertas tempranas, que quedaban eclipsados por

3 Arendt ([1976] 2005, p. 38) escribiría 10 años más tarde, desde Estados Unidos, algo que en los sueños reunidos por Beradt estaba claro al menos desde 1933: “[l]a política total, que ha destruido totalmente la atmósfera de neutralidad en que transcurre la vida cotidiana de la gente, ha conseguido que la experiencia privada de cada individuo sobre suelo alemán dependa de si comete crímenes o es cómplice de los mismos”.

la fuerza sorda de la maquinaria estatal. La población de soñantes por la que se interesa Beradt ([1966] 2019, p. 99), los “*Mitläufer*”, los que nadan con la corriente, no eran encasillables ni en el polo de la resistencia ni en el extremo de los opresores. La curiosidad por ese estrato difuso en el que el sentimiento de culpa se vuelve interesante, discutible, analizable, es comparable al interés de Primo Levi ([1989] 2015b, pp. 33-64) por lo que denominó la “Zona gris” del *Lager*, acaso la sección más relevante de su trilogía: una zona de ambigüedad, de semiconciencias, habitada por quienes fueron involucrados de diferentes maneras, especialmente comprometidos con una carga de culpas, como cómplices de los perversos fines del campo.

A juzgar por la mirada de Beradt, en la atmósfera cultural que precedió al *Lager* puede detectarse en germen una lógica similar. La idea es llevar a las víctimas a la sensación de que, como se representa la misma soñante antes citada en otro de sus reveladores sueños, “la deuda no puede ser puesta en duda” (Beradt, [1997] 2000, p. 45). Esta innovación kafkiana, que complementa de modo siniestro el *co-gito* cartesiano, considera a la culpa, junto al “yo pienso”, como lo que “está siempre fuera de duda” (Kafka, cit. en Beradt, [1966] 2019, p. 46). Esto puede significar que la víctima siente que merece el castigo recibido. Pero también puede querer decir, como muestran los sueños, que bajo el terror, la consciencia es culpable, en primer lugar, porque toda consciencia implica una distancia crítica. La culpa, que puede ser producto de una supuesta falla a las exigencias implacables del poder totalitario (estatal, religioso, etc.), puede también traducir reproches por fallas en el sentido

deber de resistir, combatir o de ayudar a otra víctima. En este sentido, debemos admitir que el superyó, desde el que se origina el reproche al yo, se desdobra: se hace cruel portavoz del sistema de sometimiento, y/o se identifica con el deber hacia las víctimas y las fuerzas de la resistencia.

El énfasis en la denuncia de Beradt ([1966] 2019, pp. 111-112) está puesto en el poder del terror (de arriba hacia abajo) que puede usar la extorsión de los privilegios humillantes para disciplinar y reclutar, mostrarse en el deseo que un hombre tiene de una tranquilidad que consista en ya no tener que decir que no (el triunfo de la autosugestión adaptativa), y aun llegar al extremo de la gratitud de la víctima ante el amo por el sometimiento que ejerce sobre ella (Beradt, [1966] 2019, pp. 107-109). Esto lleva a pensar en el aplastamiento absoluto del psiquismo bajo el totalitarismo. No obstante, el libro es rico en ejemplos de sueños que representan la resistencia a la colectivización y a la nadi-ficación. Ya sea a través de la figuración del tiranicidio, como en el caso de un periodista exiliado (Beradt, [1966] 2019, pp. 105-106); por medio de la vergüenza, a causa de haber cedido a la presión social y haber traicionado alguna convicción personal o colectiva (Beradt, [1966] 2019, pp. 74-75, 78-79 y 123); o del autorreproche, por no haber reaccionado a tiempo ante un peligro que se anunciaba (Beradt, [1966] 2019, pp. 132 y 133). Es decir que frente al terror paralizante, junto al deseo de adaptación y las humillaciones no resistidas o “agradecidas” que avergüenzan a los protagonistas, las producciones oníricas dejan ver, como reverso, un deseo de rebeldía, la aguda comprensión inconsciente del sentido del proceso sociopolítico en curso y de los peligros que implica,

e incluso ofrecen indicios de un esfuerzo de elaboración y un anhelo de libertad de los soñantes, aun cuando este deseo fuera sistemática, cobarde o brutalmente frustrado.

El carácter “profético” que se les atribuía a los sueños en el mundo mítico puede traducirse metapsicológicamente y adquirir valencia política: el destino “inevitable” se revela, especialmente a partir de la obra de Freud ([1900] 1991), como la realización de deseos inconscientes (propios y ajenos). Beradt ayuda a entender la comprensión inconsciente, figurada en sueños, de esos deseos, es decir, de los rasgos más angustiantes, o menos auto-complacientes de la realidad social (que integran la imagen narcisista). Lo onírico es (también) político: el inconsciente revela así la capacidad de registrar y recrear sentidos políticos atravesados por eufemismos, apenas insinuados o a medias confesos. Ahora bien, su afán comunicativo, por fuerza envuelto en lo enigmático, no exime de responsabilidad a los lectores y productores de esos mensajes ominosos. En efecto, lo que nos alarma al volver sobre la serie de sueños recogidos por Beradt no es sólo el contenido, sino lo que retrospectivamente leemos como un desfase entre la preclara comprensión onírica y la organización práctica de la resistencia. Por otro lado, es significativo que una cultura que había menospreciado tanto el valor de verdad de los sueños, como al psicoanálisis que los consideraba la *vía regia* de lo inconsciente, no tolerara conversar sobre ellos y los empujara a la clandestinidad. Nos sentimos habilitados a interpretar esa actitud defensiva como una irónica confesión.

Beradt subraya la agudeza teórico-política de los sueños. Éstos no deben ser com-

prendidos como meros ayuda-memoria de una biografía aislada y fragmentaria, sino como pensamientos que por definición atraviesan fronteras. Después de leer el libro de Beradt, se vuelve con nuevos oídos a un sueño escalofriante de Primo Levi ([1963] 2015a, pp. 234-235) narrado por él mismo en la sección final de *La Tregua*, titulada “El despertar”. El contexto histórico es el retorno a su casa desde Auschwitz. Después de 35 días de viaje, Primo Levi llegó a Turín. Tan hinchado, barbudo y lacerado, que su familia apenas pudo reconocerlo. Cuenta allí que tardó meses en dejar de caminar mirando el suelo, como buscando algo para meterse en el bolsillo y cambiarlo por pan. Recostarse en su cama a la noche le resultaba aterrador: no dejaba de visitarlo un sueño lleno de espanto que transcribimos íntegramente:

Es un sueño que está dentro de otro sueño, distinto en los detalles, idéntico en la sustancia. Estoy a la mesa con mi familia, o con mis amigos, o trabajando, o en una campiña verde: en un ambiente plácido y distendido, aparentemente lejos de toda tensión y todo dolor; y sin embargo experimento una angustia sutil y profunda, la sensación definida de una amenaza que se aproxima.

Y, efectivamente, al ir avanzando el sueño, poco a poco o brutalmente, cada vez de modo diferente, todo cae y se deshace a mi alrededor, el decorado, las paredes, la gente; y la angustia se hace más intensa y más precisa. Todo se ha vuelto un caos: estoy solo, en el centro de una nada gris y turbia, y precisamente sé lo que ello quiere decir, y también sé que lo he sabido siempre: estoy otra vez en el Lager, y nada de lo que había fuera del Lager era verdad. El resto era una vacación breve, un engaño de os senti-

dos, un sueño: la familia, la naturaleza, las flores, la casa. Ahora este sueño interior al otro, el sueño de paz, se ha terminado, y en el sueño exterior, que prosigue gélido, oigo sonar una voz, muy conocida; una sola palabra, que no es imperiosa sino breve y dicha en voz baja. Es la orden del amanecer en Auschwitz, una palabra extranjera, temida y esperada: a levantarse, «Wstawać» (Levi, [1963] 2015a, p. 235).

En el sueño traumático retornaba el terror padecido como una repetición im- placable, que sin embargo no era pura. Esa variación mínima nos habilita a ima- ginar que en él convivía, junto a la pulsión de muerte, un incansable (y tal vez vano) esfuerzo de elaboración, una tendencia psíquica que buscaba el modo de que esa escena, que no debió haber tenido lugar, fuera de otro modo, entregara un sentido que no fuera incompatible con el porve- nir. El sueño dentro del sueño, publicado en 1963, penetra con su espanto, desde el pasado que evoca, el velo de nuestro presente. No es sólo un sueño traumáti- co: es también un sueño de alerta, aunque ésta sea en parte tardía. Si Beradt ([1966] 2019) descubría en el material onírico que reunió que el horror totalitario estaba co- menzando a ocurrir, el sueño de Levi ad- vertía, y advierte aún, que lo peor puede repetirse. ¿Acaso no condensa y anticipa de modo dramático y desgarrador algunos rasgos claves de la tesis agambeniana del campo de concentración como *nomos* de lo moderno (Agamben, [1995] 1998, pp. 211-229)? Los esfuerzos siempre renova- dos de la domesticación del inconsciente pierden de vista cuánto debe la imagina- ción radical, teórica y práctica, a la asis- tencia de los sueños.

LA POLITICIDAD SOÑADA

Beradt sostiene de modo plausible que los sueños provienen de las paradojas de vivir bajo un régimen totalitario del siglo XX, pero tal vez se extralimita cuando afirma que “[n]uestros soñantes no se en- frentan a conflictos de su ámbito privado” (Beradt, [1966] 2019, p. 33). ¿Cómo po- dría excluirse ese nivel de simbolización y de análisis? ¿Cómo garantizar, o cómo fundamentar el grado de relevancia de los conflictos privados, con independencia de las asociaciones del soñante? Dejemos de lado esta exclusión innecesaria del nivel personal de análisis, reverso reactivo de la neutralización freudiana de la politici- dad como clave de interpretación de algu- nos aspectos de los sueños (cf. Schorske [1961] 1990). Si es cierto que no todo es libido, aunque pueda haber algo de sexual en cada conflicto psíquico, algo similar podríamos admitir sobre ese ámbito de lo “externo” que llamamos política. ¿Cómo escindir el ámbito de lo sexual de sus vín- culos conflictivos con lo político y lo cultu- ral, de su (dis)función social? Si lo sexual adquiere relativa independencia e incluso primacía sobre las necesidades biológicas a través del apuntalamiento, ¿no cabría imaginar, de modo análogo, una autono- mía parcial de la política como campo en el que el narcisismo se amplía y se abre progresivamente?

Sería falso sostener que el sexocen- trismo de la *Traumdeutung* obedece a la fijación obsesiva y antipolítica de un neu- rólogo vienés, en lugar de al sincero regis- tro que una escucha analítica hace de una cultura moralista, religiosa, mojigata, que en pocas décadas sería capaz de industria- lizar y normalizar el goce con el sufrimien- to. Esa escucha de lo sexual inconsciente

se amplía más o menos en la misma época en *Psicopatología de la vida cotidiana* (Freud, [1901] 2006) y en *Tres ensayos de teoría sexual* (Freud, [1905] 2003). Pero también exigirá nuevos alcances, propios de una sexualidad política, desde *Tótem y tabú* (Freud, [1912-1913] 2004) hasta *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, [1939] 2006), pasando por *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, [1921] 2006), *El porvenir de una ilusión* (Freud, [1927] 2004) y *El malestar en la cultura* (Freud, [1930] 2004), textos en función de los cuales la interpretación (psicoanalítica) de los sueños tiene mucho que pensar. Con las capas de sentido añadidas, lo objetable, en todo caso, no es haber señalado la centralidad del sexo en los procesos de la subjetivación, sino la desestimación de la/ su politicidad. La subordinación unilateral de lo público al estatuto de epifenómeno de la sexualidad infantil pierde de vista la prioridad del otro adulto que infiltró desde los inicios del encuentro adulto-infante el psiquismo en formación de éste último con enigmas. Significantes enigmáticos que, siguiendo a Lacan, Jean Laplanche ([1987] 2001) conceptualizó con brillantez como implantados por el inconsciente adulto, pero al precio de encasillarlos como patrimonio de lo sexual-privado, perdiendo de vista que se hallaban muchas veces rebosantes de política. Dicho de otro modo: la relevancia innegable de la sexualidad no puede desconocer que la política también informa a aquella, y que ésta no se limita a ocuparse de las sombras del simulacro de la cosa sexual en sí.

¿Con qué categorías desmenuzar los sentidos de lo la economía político-libidinal? El sentimiento de culpabilidad que encontrábamos como moción en varios de los sueños recogidos por Beradt es un

indicador del vínculo del individuo con la cultura que va más allá de la sexualidad familiarista, aunque no abandone ese nivel primario. El problema de la deuda tiene orígenes materiales y políticos. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche ([1887] 2008) reflexionaba sobre la ambigüedad de la voz alemana *Schuld*, que significa a la vez “culpa” y “deuda”. Este sentido material originario de la culpa se explica para el filósofo porque la comunidad mantiene con sus miembros la relación que hay entre el deudor y el acreedor. Ofrece a sus miembros ventajas, seguridad, protección y paz, y los obliga respecto de esos beneficios. Si un delincuente rompe el contrato y perjudica a la comunidad, ésta lo trata como a un proscrito, alguien de fuera, a quien hay que recordar las importancia de los bienes de la comunidad. La pena demuestra así ser la copia o reproducción del comportamiento normal frente al enemigo odiado. El primer deber de fidelidad es pues, con la cultura. La bivocidad del concepto de *Schuld* no escapa a la atención freudiana. En “*Sobre el sueño*”, Freud ([1901] 1992, p. 621) se refiere al tema de las deudas de los padres hacia los hijos a propósito de la interpretación del sueño llamado “de la mesa del huésped”. Para expresar ese *saldo* afectivo siempre presente cita los versos de Goethe: «Nos echáis al mundo / y dejáis endeudarse al pobre», versos que juegan con el doble sentido ya conocido de la palabra *Schuld*⁴. Ahora bien, el reclamo del poeta citado por Freud tiene un sentido inmediatamente político-económico, y no sólo moral-familiar.

4 Freud ([1930] 2004, p. 128) los cita de nuevo en *El malestar en la cultura* para subrayar la culpa inherente a la cultura como resultado del conflicto entre Eros y destrucción.

El tipo de conflicto entre la demanda de la comunidad y las reivindicaciones subjetivas también puede sustraerse, por causa de la represión (que es socialmente inducida), al desempeño discursivo, forzando a los saldos libidinales insatisfechos a sortear creativamente la censura, expresándose de modos indirectos, haciendo síntoma. El caso de Claude Eatherly, el piloto de Hiroshima que dio la orden de «Adelante» en las dos «misiones» atómicas, es otro ejemplo histórico paradigmático para mantener abierta una interpretación de los sueños, y por lo tanto de lo inconsciente en general, a los sentidos morales y políticos cuyo alcance demanda un reconocimiento irreductible a la sexualidad infantil (Anders, 2003). Su historia abre un drama histórico y civil en el que se juega la consciencia pública pero también la politicidad de lo inconsciente: una vez más, éste demuestra ser no sólo un sismógrafo que recoge señales del sentido social que la vigilia desestima, sino una usina parresiasista que emite mensajes no metabolizables por el estado de cosas imperante.

Después de haber abierto el camino que condujo a la masacre de Hiroshima, Eatherly regresó a Estados Unidos y se refugió, recién casado, en su vida familiar. De día trabajaba intentando olvidar, pero por las noches, en sueños, los rostros de quienes se abrasaban en el infierno de Hiroshima atormentaban al expiloto de guerra (Anders, 2003). El insomnio apareció entonces como el espanto y la intolerancia ante la dimensión aléctica de los sueños, como la forma de la extrema dificultad de la responsabilidad individual frente a las catástrofes de nuestro tiempo (Lévinas, [1978] 2000). En efecto, fue la insostenible verdad vehiculizada por las producciones oníricas la que, contra el esfuerzo

de una *censura* que era a la vez moral y estatal, terminaron por poner de relieve el sentido político del todo social involucrado en un drama personal. Los sueños no suscriben los pactos de silencio.

En el tortuoso camino hacia la verdad, Eatherly intentó suicidarse. Fue salvado e internado en un hospital psiquiátrico durante seis semanas. Cambió de trabajo, pero la hiperactividad física no logró desterrar a los fantasmas que lo perseguían. En su país se lo consideraba un héroe, cosa que a él le resultaba insostenible. El Estado y la sociedad no podían reconocer la culpa del expiloto sin reconocer al mismo tiempo una culpa mucho mayor que los involucraba. Como se le negaba el castigo que estaba seguro de merecer, Eatherly comenzó a delinquir, falsificando cheques, o robando a mano armada para enviar dinero a una fundación de huérfanos de Hiroshima. Incluso llegó a cometer asaltos en los que no robaba nada. Cometió otro intento de suicidio, fue declarado insano y encerrado. Este comportamiento se encuadra en la caracterización que Freud ([1916] 2003, pp. 338-339) hace de quienes delinquen por consciencia de culpa, hacia el final del tercer trabajo de “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico”. Las personas a quienes se refiere Freud cometen una fechoría para aliviar una consciencia de culpa previa, de origen desconocido. El delito les permite fijar el sentimiento de culpa a un acto y así disminuir el agobio culpógeno. La pregunta es de dónde proviene la culpa relevante. Cuando se propone identificar la proveniencia de ese sentimiento de culpa, Freud ([1916] 2003, p. 339) recuerda que genéticamente es una reacción frente a los dos grandes propósitos delictivos edípicos. Pero que la consciencia moral se

adquiera merced al complejo de Edipo no significa que, a los efectos de resignificarlo mediante el análisis, cualquier sentimiento de culpabilidad deba agotarse en explorar su condición de sustituto menesteroso de aquellos deseos, aun cuando el vínculo con ellos sea innegable (y su indagación, fecunda). El caso de Eatherly, como los sueños reunidos por Beradt, ponen de relieve la necesidad de una escucha receptiva de ese nivel político del análisis como un estrato relativamente autónomo que exige tramitación, y que en ocasiones se rebela, con todo derecho, a ser traducido en términos de la historia de la novela familiar.

No es casual que sea una escucha filosófica, psicoanalíticamente informada, la que tuerce el destino de Eatherly, enfrentando los intentos de la psiquiatría por patologizar su sentimiento de culpa como un “complejo de culpa” o un caricaturizado “complejo Edípico”. La correspondencia del expiloto con Günter Anders (2003) sienta el espacio simbólico en el que se desenvuelve la elaboración de la culpa política de Eatherly, que los poderes del Estado y la hipocresía de un patriotismo criminal, se empeñaban en borrar con tanta energía. El filósofo y el expiloto despliegan la discusión de la culpa inconsciente en términos de su dimensión más relevante, vinculada a las responsabilidades políticas y morales frente al problema nuclear. Dadas las resonancias inconscientes de los dramas políticos que infiltran la existencia, y del riesgo permanente que corren de ser utilizados para la neutralización del conflicto político, el lugar del psicoanálisis en esta escucha es sin dudas especialmente relevante.

Werner Jaeger, el estudioso clásico alemán autor de *Paideia*, se refirió alguna vez a la «conciencia pública» de los griegos

(en Burke ([1997] 2000, p. 64). El caso de Eatherly, tanto como los sueños recogidos por Beradt, nos muestran la gravitación de nuestro inconsciente público, que en sueños sabotea las tentativas de silenciamiento y domesticación de los conflictos políticos. Entonces, ¿la política puede ser en lo inconsciente algo más que un “resto diurno”? En todo caso, aún como “resto” sería interesante: ¿o no se ocupa el psicoanálisis precisamente de la reivindicación y transvaloración de los restos, de la escoria o de los detalles aparentemente nimios o insignificantes? Por otro lado, la exploración de las resonancias políticas de lo inconsciente se vincula a la relación de éste con la temporalidad. Si el inconsciente, tal como se repite con obstinación, no tiene historia, ¿no deberían ser los núcleos susceptibles de censura y represión los mismos en todas las épocas?

SUEÑOS E HISTORIA

Peter Burke ([1997] 2000) realizó un importante aporte a la historia cultural de los sueños en el capítulo segundo de su libro *Formas de historia cultural*. En él citó el estudio pionero de Jackson S. Lincoln, de 1935 (contemporáneo del momento de recopilación de los sueños de Beradt) en el que éste analizaba los sueños de miembros de una cultura primitiva y sostenía la influencia de la cultura en el contenido latente de las producciones oníricas. Además, distinguía los sueños individuales y espontáneos de aquellos que se ajustaban a un estereotipo establecido por la cultura, en ocasiones inducidos por rituales, a los que llamó “sueños de pauta cultural” (Burke, [1997] 2000, p. 43). No obstante, dado que en rigor la cultura permeaba los sueños en general, y no sólo una clase

claramente diferenciable de sueños, Burke ([1997] 2000, p. 47) estableció, con mayor precisión, que “los sueños tienen un nivel cultural de significado, además del personal y del universal”.

Esto significa que si contamos con el relato de un sueño, carecer de las asociaciones del soñante no nos arroja a la pura ignorancia. La idea de que los sueños de una cultura pueden interpretarse de modo similar a los de un individuo es una idea que no debería sorprender al psicoanálisis. Freud ([1911] 2006, pp. 74-76) se propuso volver patentes algunos vínculos entre los símbolos de delirios, mitos y religiones en el “Apéndice” de 1912 al caso Schreber. Allí sostuvo que los mitos son a la humanidad lo que los sueños (y los delirios) son a los individuos. Los paralelos y regularidades en la simbolización de ambos fenómenos son evidentes, y habían sido advertidas por Otto Rank ([1909] 1961, p. 15), quien defendió la interpretación del mito como un sueño de los pueblos en *El mito del nacimiento del héroe*, y también en dos trabajos que formaron parte del apéndice de *La interpretación de los sueños*, titulados “Sueño y poesía” y “El sueño y el mito” (en Marinelli y Mayer, 2011, pp. 232-291). Sin embargo, es cierto que entre el nivel del mito y el plano de la simbolización singular, la historia (como objeto de la historiografía) y los sueños estereotipados de una cultura quedan desdibujados, y necesitados de mediaciones conceptuales precisas.

Una interpretación de los sueños como la psicoanalítica, siguiendo las escansiones discursivas del analizado en un marco de confianza, está centrada en los componentes estrictamente singulares de la experiencia del soñante. La interpretación de la escuela junguiana, en cambio, se vincula

rá preferentemente a las determinaciones arcaicas y universales. La tesis de Burke ([1997] 2000, p. 42) afirma que entre el nivel personal y el opuesto, colectivizante y a-histórico, podemos situar el análisis cultural de los sueños. El historiador, argumentó Burke ([1997] 2000, p. 47), puede trabajar con una serie de sueños del mismo individuo e interpretar cada uno en términos de los demás, o bien analizar numerosos sueños de diferentes soñantes pero pertenecientes a una misma época y lugar. La idea que subyace a ambas metodologías es que en una cultura determinada la gente tiende a tener determinados tipos de sueños. Según esta hipótesis, las modificaciones en el contenido manifiesto de los sueños revelarían los cambios en los mitos e imágenes psicológicamente efectivas en un momento determinado. Además, los sueños abordan las angustias y conflictos del soñante, y los conflictos típicos o recurrentes varían en cada época y en cada cultura. Dado que los sueños, como los chistes, tratan de modo indirecto lo inhibido o reprimido, el análisis de los sueños “puede ayudar a los historiadores a reconstruir la historia de la represión” (Burke, [1997] 2000, p. 48).

Burke revisó estudios que categorizaban temáticamente series de sueños de diferentes épocas: sueños de la cultura ojiwa, sueños ingleses durante la primera modernidad (siglo XVII) y sueños norteamericanos del siglo XX. En la primera cultura mencionada dominaban las preocupaciones sobre la seguridad, el riesgo físico, la persecución y el conflicto, las cosechas y el ganado. En la Inglaterra del siglo XVII, los temas más importantes eran la muerte y el entierro, la Iglesia, los reyes, la guerra y la política. En cambio, a los norteamericanos de mediados de siglo

pasado, la muerte y el entierro no los preocupaba: tal vez por la mayor esperanza de vida con la que contaban, acaso por la menor presencia en sus vidas, respecto de los ingleses del siglo XVII, de los aspectos públicos y ceremoniales de la muerte.

Los cambios son notables y significativos: los temas y las perspectivas religiosos, que habían estado fuertemente presentes hasta el siglo XVII, desaparecieron en el XX como producto de la secularización que, entre otros cambios, convirtió símbolos públicos en privados. El interés onírico por la política, muy marcado en la convulsionada sociedad inglesa del siglo XVII, se convirtió en una tenue presencia en la Norteamérica del momento histórico en que Japón era arrasado con bombas nucleares. Burke ([1997] 2000, p. 54, n. 22) discutió que esto último significara que la política no fuera en sí misma relevante emocionalmente. Para fundamentarlo, contrastó el estudio de los sueños norteamericanos con una mención al libro de Charlotte Beradt, en el que se demostraba el interés onírico por la política. Es posible que los individuos simbolizaran sus angustias personales con temas políticos, admitió Burke ([1997] 2000, p. 55), pero arguyó que era innegable que “si en el siglo XVII las personas tendían más que en el XX a simbolizar sus angustias personales con imágenes políticas, eso ya nos dice algo de la relevancia emocional de la política en ese siglo”. En otras palabras: un sueño puede ocuparse al mismo tiempo de temas personales y de problemas culturales, si es que cabe una distinción tan clara entre dichos estratos.

Es cierto que las interpretaciones sobre el contenido manifiesto de los sueños son más transparentes que aquellas que pretenden adentrarse en el contenido latente.

Pero esto no quita que estas últimas sean posibles: analizando relatos de sueños del propio Freud, Carl Schorske ([1961] 1990, p. 185) sostuvo de modo plausible la hipótesis de que hay sueños en que la política pasa a ser parte del contenido latente. Desde luego: el historiador estadounidense contaba con varias asociaciones del soñante, y con el conocimiento del contexto biográfico y social de Freud. Por su parte, Burke ([1997] 2000, p. 64) se atrevió a sostener que, en el siglo XVII, la represión estaba más dirigida contra las tentaciones políticas y religiosas que contra las sexuales. La alta proporción de preocupaciones políticas en los sueños de la primera modernidad, a diferencia de lo que ocurría en los sueños norteamericanos del siglo XX, nos lleva a pensar en las consecuencias psíquicas de lo que Richard Sennet (2011) ha denominado “el declive del hombre público”. Ese declive no se identifica con un languidecimiento impersonal y autónomo del interés político, sino que es el resultado de procesos sociales activos de expulsión ciudadana. Como prueban en la actualidad los casos resonantes de Julian Assange y de Edward Snowden, no sólo en los regímenes no democráticos la política es un asunto en el que se recortan férreas zonas de tabúes. Ahora bien, las prohibiciones, las persecuciones y los castigos implementados para silenciar ciertos asuntos no extinguen las preocupaciones cívicas en torno a ellos, sino que en todo caso las arrastran a –y las mantienen trabajosamente en– el terreno de lo inefable. En la medida en que éstas tengan algo que ver con el deseo, no se conservarán allí en calma.

LA INTERPRETACIÓN DE UN SUEÑO COMO INTERVENCIÓN POLÍTICA

Carl Schorske ([1961] 1990) rastrea los componentes políticos del sentimiento de culpabilidad de Freud en varios sueños propios narrados por el psicoanalista en la *Traumdeutung*. El investigador sostiene que el autor esconde de nosotros, y probablemente de sí, su culpa política y sus deseos, vívidos en sus sueños, de librarse del antisemitismo. En la historia de este impulso, juega un rol clave el recuerdo de la humillación sufrida en la vía pública por su padre, narrada por éste a un Sigmund Freud de alrededor de diez años. La confesa pasividad del vilipendiado defraudó e indignó al pequeño Sigmund, quien, identificado con el héroe Aníbal, y según la hipótesis del autor de *La Viena de fin de siglo*, habría emprendido entonces una venganza contra Roma. La clave es que leyendo signos de algo reprimido en la *Traumdeutung*, Schorske ([1961] 1990, p. 194) sostiene que la interpretación freudiana de varios de sus sueños mantiene una constante: la historia se disuelve en la psicología, la actividad política es reconducida al trabajo de la ciencia. Las pruebas para dicha hipótesis de lectura podrían ir más allá de esa obra de los inicios. Un sueño propio que Freud ([1916-1917] 2006, p. 85) cuenta en las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* para mostrar la influencia de los estímulos externos en la producción del sueño deja traslucir nítidas connotaciones políticas no desarrolladas:

Cierta mañana desperté, estando en un lugar de las montañas del Tirol, con la certeza de haber soñado que el papa había muerto. No pude explicarme ese sueño, pero horas más tarde me preguntó mi mujer: «¿Has oído hoy por la mañana el espantoso atro-

nar de las campanas echadas a vuelo en todas las iglesias y capillas?». No; nada había oído, mi dormir es más resistente que eso, pero gracias a esa comunicación pude comprender mi sueño.

La específica composición que el trabajo del sueño realizó con el estímulo no le merece comentario a Freud. Schorske podría leer allí la desestimación de la incidencia de los apetitos de venganza del pequeño Sigmund-Aníbal contra Roma. Pero la hipótesis del rechazo freudiano de la política impide pensar en las implicancias de numerosas intervenciones de Freud en la cultura, que se relacionan estrechamente con temas que Schorske considera desplazados por el psicoanálisis. Concretamente: la formulación reflexiva y analítica de la venganza contra el antisemitismo es en Freud la crítica de la religión. Los esfuerzos psicoanalíticos contra los fundamentos supersticiosos de la cultura son constantes. Si es cierto que en ocasiones están velados, mucho más claro es que hallaron exposición sistemática (Freud, [1927] 2004).

Por lo tanto, el aparente rechazo freudiano de la politicidad de lo inconsciente ¿podría ser comprendido de otro modo, como los inicios de una búsqueda de reconfiguración de la política, en términos estrictamente psicoanalíticos? Creemos que por esta vía, el destino de la política en psicoanálisis ampliaría sus horizontes. En efecto, el sentido político del deseo estaba presente en la *Traumdeutung*, allí donde lo identifica Schorske ([1961] 1990), aun cuando Freud quisiera retirar las resonancias político-prometeicas de la cita de la Eneida (cf. Freud, [1900] 1991, p. 17 n. 1). Es innegable que el deseo rechazado por las instancias psíquicas superiores,

que mueve los poderes infernales, tiene un alcance cultural, y no sólo intrapsíquico. Pero este alcance no se ajusta a los modos tradicionales de la política. Cuando Freud ([1900] 1991, pp. 334-335) se refiere en esa obra a la relación entre el material onírico y el texto que lo expresa habla de una “total «subversión de todos los valores psíquicos»”. Alude así conscientemente al lema anticristiano de Nietzsche: sabe perfectamente que la economía de los valores que el soñar trastrueca es una economía de los valores morales y políticos, o una economía política de los valores. Esto significa que las vías para trabajar conceptualmente sobre la relación entre inconsciente y política están abiertas, aunque es cierto que necesitan de las mediaciones adecuadas que la pongan a resguardo de su uso instrumental o esquemático.

De modo que, volviendo a la tesis de Schorske, debemos interponer algo más que un matiz: que en un contexto circunscrito a *La interpretación de los sueños* la política sea en parte neutralizada por una psicología aparentemente contrapolítica, no significa que el reservorio crítico del psicoanálisis se encuentre políticamente agotado. Si Freud detiene su auto-análisis allí, adaptando el *Edipo* de Sófocles para destacar la dimensión sexual, sin aventurarse en la historia política que también forma parte de su mundo (Schorske, [1961] 1990, p. 196), el método de interpretación que nos enseñó a poner en marcha, no. Incluso en ese contexto, el sueño es reivindicado no sólo como una compensación imaginaria y menesterosa de lo perdido, que sustraería al sujeto de la crítica, sino como *el recuerdo* (disfrazado) de un deseo reprimido que eleva su demanda de reconocimiento. Y más allá de la *Traumdeutung*, para juzgar el po-

tencial político del proyecto freudiano es necesario considerar otras intervenciones, que a su modo se inmiscuyen en las determinaciones inconscientes de la política y apuestan a darles forma.

La tarea excede los alcances de un artículo, pero mencionaremos un ejemplo para no eludir el desafío que hemos lanzado. Sin embargo, la importancia del ejemplo estimula el deseo de nuevas relecturas de una obra inagotable, puesto que aborda uno de los temas que Schorske considera relegados de la *Traumdeutung*: el antisemitismo. Nos referimos a la intervención cultural titulada *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, ([1939] 2006), la interpretación de uno de los sueños paradigmáticos de la cultura judía. Peter Gay ([1988] 2010, p. 671) subraya que el interés freudiano sobre Moisés era parte de su preocupación por el misterio de la condición judía. ¿Era un asunto limitado a su autoanálisis? Freud negó su pretensión de influir en las masas con dicho trabajo: “No escribo para el pueblo o la masa de creyentes. Produzco materiales científicos de interés para una minoría que no tiene ninguna fe que perder” (en Gay, [1988] 2010, p. 700, n. 21). Pero el sentido de la obra va más allá de la *intentio auctoris*. Jean-Joseph Goux (1979) ofrece una mirada que realza el valor político del texto. Su interpretación sugiere nada menos que esa obra tardía constituye una intervención de Freud en la locura religiosa impulsada por Hitler. Goux (1979) sostiene que Freud suponía que el líder nacionalsocialista se comportaba como un hermano celoso que disputaba a los judíos el lugar de “pueblo elegido”. Al afirmar que el creador del judaísmo era un extranjero, el psicoanalista arrebató un patrimonio cultural a su propio pueblo. En ese sentido, la pieza

textual estaba destinada a irritar a muchos judíos. Pero, al mismo tiempo, desataba de los orígenes del judaísmo el símbolo sobre el que se dirigía el odio nazi: un rencor contra los inventores de un Dios en el que se cifra un ideal tan exigente como incumplible, y una ley culpabilizante. Si el odio hacia los judíos emanaba de su convicción de ser elegidos, Freud se esforzaba en erradicar esa pretensión para suprimir la causa inconsciente del odio. Para ello, se dirigía también a quienes poseían una fuerte fe del único modo escuchable: de modo oblicuo, indirecto. Con el mismo movimiento con que Freud desmontaba una tradición fundamental, ponía un anzuelo al antisemitismo. Si aceptaba los resultados de la investigación, el antisemitismo podía terminar abrazando una conclusión que haría sucumbir lo fundamentos afectivos contra los judíos.

Que el texto tuviera un alcance estratégico no significa que Freud subordinara la investigación a un fin político, o que no creyera en la verdad de sus conclusiones. Por el contrario, se trata de un ejemplo, en el terreno de la cultura, de una exploración psicoanalítica, que avanza como intervención sin perder el registro propio, sin transformarse en pedagogía o en moral. Y es un ejemplo que se liga firmemente con el mundo de lo onírico, puesto que el tratamiento del material mítico-tradicional tiene estrechos vínculos con la interpretación (cultural) de los sueños. En su erudita lectura de *Moisés y la religión monoteísta*, Yerushalmi (1996, p. 66) observó: “En *La interpretación de los sueños* Freud observó que había tratado a los sueños «como un texto sagrado» (*wie einen heiligen Text*). ¿Qué sería más natural para él que tratar el texto sagrado como un sueño?”.

Este caso particularmente saliente abre una puerta a la consideración de una forma original de concebir la politicidad de lo inconsciente. Muestra cómo, de modo paradójico, en lugar de condenar al psicoanálisis a un territorio políticamente impotente, la tesis de Schorske ([1961] 1990) puede impulsarnos a alimentar la hipótesis de que la libido tendría una evidente ligazón con un ansia de libertad en sentido amplio. Bajo este supuesto, podría hallarse en el sueño no sólo la figuración del imperativo sádico del goce, sino también el corazón de la inagotable tendencia a la libertad que Kant ([1784] 1964, p. 63) identificaba con la “naturaleza humana”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. [1995] (1998) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Pretextos.
- Anders, G. (2003) *El piloto de Hiroshima. Más allá de los límites de la conciencia*. Barcelona, España: Paidós.
- Arendt, H. [1976] (2005) *La tradición oculta*. Trad.: R. S. Carbó y V. Gómez Ibáñez, Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Beradt, C. [1966] (2019) *El Tercer Reich de los sueños*. Trad. y prólogo: L. Levi y S. Nívoli. Posfacio y notas de B. Hahn. Santiago de Chile, Chile: LOM.
- Bordelois, I. (2003) *La palabra amenaza*. Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal.

- Burke, P. [1997] (2000) "La historia cultural de los sueños", *Formas de historia cultural*. Trad.: B. Urrutia. Madrid, España: Alianza, pp. 41-64.
- Eco, U. (2017) *De la estupidez a la locura. Cómo vivir en un mundo sin rumbo*. Trad.: H. Lozano Miralles y M. Pons Irazazábal. Buenos Aires, Argentina: Lumen.
- Eco, U. y Carrière, J-C. (2017) *Nadie acabará con los libros*. Trad.: H. Lozano Miralles. Buenos Aires, Argentina: Penguin Random House.
- Freud, S. [1900] (1991) *La interpretación de los sueños*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (4) y volumen (5).
- ([1901] 1992) "Sobre el sueño". *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (5), pp. 613-668.
- [1901] (2006) *Psicopatología de la vida cotidiana*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (6).
- [1905] (2003) "Tres ensayos de teoría sexual". *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (7), pp. 109-224.
- [1911] (2006) "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente", *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (12), pp. 1-76.
- [1912-1913] (2004) "Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos", *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (13), pp. 1-164.
- [1916] (2003) "Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico", *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (14), pp. 313-340.
- [1916-1917] (2006) *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- [1921] (2006) "Psicología de las masas y análisis del yo", *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (18), pp. 63-135.
- [1927] (2004) "El porvenir de una ilusión", *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (21), pp. 1-55.
- [1930] (2004) "El malestar en la cultura", *Obras completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, volumen (21), pp. 57-140.
- [1939] (2006) "Moisés y la religión monoteísta", *Obras Completas*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, volumen (23), pp. 1-208.
- Gay, P. [1988] (2010) *Freud: una vida de nuestro tiempo*. Barcelona, España: Paidós.
- Goux, J-J. (1979). *Gli iconoclasti. Marx, Freud e il Monoteismo*. Padova, Italia: Marsilio Editori.
- Kant, I. [1784] (1964) Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, *Filosofía de la Historia*. Nova, Buenos Aires, Argentina: Nova, pp. 58-67.
- Kojève, A. (2006) *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires, Argentina: Leviatán.
- Laplanche, J. [1987] (2001) *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Levi, P. [1958] (2015) *Si esto es un hombre*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.
- [1963] (2015a). *La tregua*. Buenos

- Aires, Argentina: Ariel.
- [1989] (2015b) *Los hundidos y los salvados*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.
- Lévinas, I. ([1978] 2000) *De la existencia al Existente*, Madrid, España: Arena Libros.
- Major, R. y Talagrand, C. (2007) *Freud. Una biografía política*. Buenos Aires, Argentina: Topía.
- Marinelli, L. y Mayer, A. (2011) *Soñar con Freud. La interpretación de los sueños y la historia del movimiento psicoanalítico*. Buenos Aires, Argentina: El cuenco de plata.
- Nietzsche, F. [1872] (1994) *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, España: Alianza.
- [1878] (2007) *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres (Volumen I)*. Madrid, España: Akal.
- [1879] (2007a) *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres (Volumen II)*. Madrid, España: Akal.
- [1881] (2000) *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Orwell, G. ([1949] 2000) 1984. P/L@. Sin datos de ciudad.
- Rank, O. ([1909] 1961) *El mito del nacimiento del héroe*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Schorske, C. E. ([1961] 1990) “Política y parricidio em *La interpretação dos sonhos* de Freud”, *Viena Fin-de-Siècle. Política e Cultura*. Campinas, Brasil: Unicamp – Companhia das Letras, pp. 179-201.
- Sennet, R. (2011) *El declive del hombre público*, Barcelona, España: Anagrama.
- Sófocles (1981) “Edipo Rey”, *Tragedias*, Madrid, España: Gredos, pp. 300-368.
- Steiner, G. (1983) ¿Los sueños participan de la historia? Dos preguntas para Freud. *Revista de la Universidad de México*, Octubre.
- Yerushalmi Y. H. (1996) *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

LEANDRO DRIVET

Áreas de interés: Filosofía, Psicoanálisis, Ciencias Sociales.

Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología (CIFPE) de la Facultad de Ciencias de la Educación (FCEdu), Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET).
25 de mayo 9331, Santa Fe, Argentina.
CP: 3000.

leandrodrivet@gmail.com / leandro.drivet@uner.edu.ar 0342 156306525