

El lapsus freudiano

Una aproximación marxista
al estudio de los lapsus,
las amnesias y otros «actos fallidos»

Sebastiano Timpanaro

BF173
.F85
T5418

UNAM



236518

BIBLIOTECA CENTRAL

CRITICA
Grupo editorial
Grijalbo

SEBASTIANO TIMPANARO

EL LAPSUS FREUDIANO

Psicoanálisis y crítica textual

Traducción castellana de
CARLOS MANZANO

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

BF 173
• F 85
† 5418

A Maria Augusta

Título original:

IL LAPSO FREUDIANO. PSICANALISI E CRITICA TESTUALE

Cubierta: Alberto Corazón

© 1974: La Nuova Italia Editrice, Florencia

© 1977 de la traducción castellana para España y América:

Editorial Crítica, S. A., plaza Eguilaz, 8 bis, Barcelona-17

ISBN: 84-7423-016-0

Depósito legal: B. 20002-1977

Impreso en España

1977. — Gráficas Diamante, Zamora, 83. Barcelona-5

236518

OBRAS CITADAS EN FORMA ABREVIADA

En las citas del tipo «p 93 = 96», el primer número de página se refiere a la edición alemana de la *Psicopatología de la vida cotidiana* (*Zur Psychopathologie des Alltagslebens*) en Freud, *Gesammelte Werke*, vol. IV. El segundo número se refiere a la edición italiana publicada en volumen aparte (Boringhieri, Turín, 1965).^{*} He preferido remitir a esta edición, que es la que ha gozado de mayor difusión, pero he tenido también presente la traducción, sustancialmente igual pero retocada y mejorada en varios puntos, que se incluye en el vol. IV de la edición íntegra de las *Obras* de Freud (Boringhieri, Turín, 1970) que, dirigida por Cesare L. Musatti, se encuentra actualmente en prensa.

En las otras citas de escritos de Freud siempre he indicado primero el volumen y la página de las *Gesammelte Werke* (GW), y luego una traducción italiana que he citado de vez en cuando. La abreviación *Introd. psicoan.* se refiere a la edición Boringhieri (1969) de la *Introducción al psicoanálisis*.^{**} En general he dado preferencia a las traducciones publicadas por Boringhieri por su mayor exactitud y porque los editores han tenido en cuenta la *Standard Edition of the Complete Psychological Works of S. Freud*, publicada en Londres bajo la dirección de J. Strachey.

^{*} En esta edición española, hemos sustituido el número de la edición italiana por el correspondiente a la edición de *Psicopatología de la vida cotidiana*, Alianza editorial, Madrid, 1972^o. (N. del e.)

^{**} Para esta edición española hemos utilizado, cuando ha sido posible, la *Introducción al psicoanálisis*, Alianza editorial, Madrid, 1967. (N. del e.)

Como es sabido, no existe una edición crítica de Freud en alemán: la edición crítica (con indicación de los párrafos añadidos o modificados sucesivamente por Freud) es, paradójicamente, la traducción inglesa que acabo de citar.

En algunos casos he tenido que citar las traducciones publicadas por la Newton Compton Italiana (Roma), en la colección dirigida por Flavio Manieri: estas traducciones realizan una benemérita tarea de divulgación pero son, en conjunto, menos exactas que las publicadas por Boringhieri. En cualquier caso, para todos los pasos que cito de cualquier traducción, he tenido siempre presente el texto alemán y en ocasiones he aportado a las traducciones citadas algunas rectificaciones leves, con objeto exclusivo de conseguir una mayor fidelidad al texto.

He indicado en forma abreviada las siguientes obras:

- Dain = A. Dain, *Les manuscrits*, Les Belles Lettres, París, 1964².
 Fornari = Bianca Fornari y Franco Fornari, *Psicoanalisi e ricerca letteraria*, Principato, Milán, 1974.
 H. Fränkel = H. Fränkel, *Testo critico e critica del testo*, Le Monnier, Florencia, 1969 (contiene la parte metodológicamente más importante de la *Einleitung zur kritischen Ausgabe der Argonautika des Apollonios*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964).
 Havet = L. Havet, *Manuel de critique verbale*, Hachette, París, 1911.
 Hook = *Psicoanalisi e metodo scientifico*, trece intervenciones recopiladas por S. Hook, trad. it., pref. de G. Jervis, Einaudi, Turín, 1967.
 Jones, *Vita* = E. Jones, *Vita e opere di Freud*, trad. it. Il Saggiatore, Milán, 1962 (1966³), 3 vols. (Traducción castellana: *Vida y obra de Freud*, Anagrama, Barcelona, 1970, 3 vols.)
 Musatti, *Trattato*. = C. L. Musatti, *Trattato di psicoanalisi*, nueva ed., Boringhieri, Turín, 1962 (1966²).
 Pasquali = G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Le Monnier, Florencia, 1952² (Mondadori, Milán, 1974).

- Rapaport, *Struttura* = D. Rapaport, *Struttura della teoria psicoanalitica*, trad. it., Boringhieri, Turín, 1969.
 Reich *parla di Freud* = *Reich parla di Freud*, dirigida por Mary Higgins y Ch. M. Raphael, Sugar, Milán, 1970. (Traducción castellana: *Reich habla de Freud*, Anagrama, Barcelona, 1970.)
 Roazen, *Frat. anim.* = P. Roazen, *Fratello animale: la storia di Freud e Tausk*, trad. it. Rizzoli, Milán, 1973. (Traducción castellana: *Hermano animal. La historia de Freud y Tausk*, Alianza editorial, Madrid, 1973.)
 Roazen, *Freud: soc. e pol.* = P. Roazen, *Freud: società e politica*, trad. it., Boringhieri, Turín, 1973.
 Robert = Marthe Robert, *La révolution psychoanalytique*, trad. it., Boringhieri, Turín, 1967.
 West = M. L. West, *Textual Criticism and Editorial Technique*, Teubner, Stuttgart, 1973.
 Willis = J. Willis, *Latin Textual Criticism*, Univ. of Illinois Press, Urbana, 1972.

Naturalmente, en esta enumeración no figuran obras tanto o más importantes, que he preferido citar extensamente en las notas, dado que tenía ocasión de recordarlas con menos frecuencia.

CAPÍTULO I

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

En este trabajo vamos a discutir, a veces con vehemencia, muchas explicaciones de lapsus y de amnesias que da Freud en la *Psicopatología de la vida cotidiana*, y algunos principios enunciados por él en la misma obra. Existe el peligro de que se interprete la vehemencia como necia presunción, y de que se atribuyan al presente escrito pretensiones de «refutar el psicoanálisis» totalmente desproporcionadas con respecto a su carácter y a sus límites. Por lo demás, la idea de que un gran movimiento de pensamiento, que ha ejercido y continuará ejerciendo una influencia tan fuerte sobre toda la cultura moderna, pueda «refutarse» mediante la revelación de un número determinado de errores es una idea pobre, profesoral ¡Todos sabemos cuántas veces se ha «refutado» de ese modo el marxismo! Naturalmente, yo no creo que el psicoanálisis tenga un contenido de verdad objetiva ni una fuerza liberadora comparable a la del marxismo: no me cuento entre los partidarios de una fusión o integración «a la par» entre esos dos movimientos. Pero, incluso en relación con el psicoanálisis una actitud crítica sería no podrá ser nunca, evidentemente, la de la caza de los errores: y menos aún puede tener semejantes pretensiones refutadoras un trabajo como éste, que, aparte de algunas digresiones necesarias, examina una sola parte de la doctrina de Freud.

Sin embargo, a esta primera declaración, que no es falsamente

modesta, debo añadir otra algo arrogante. Creo que las discusiones de explicaciones freudianas de lapsus y de otros «actos fallidos» (*Fehlleistungen*) que se encontrarán en las páginas que siguen no son indiferentes para los fines de un juicio de conjunto sobre el psicoanálisis. Creo que contribuyen a desmitificar un modo de razonar que aparece también en otras obras de Freud (en *La interpretación de los sueños* en primer lugar y, en general, en todos los escritos en que prevalece la labor de «interpretación»), y que forma parte del aspecto anticientífico del psicoanálisis. Uso deliberadamente este término bastante vago y que puede inspirar sospechas, «anticientífico», en lugar de hablar solamente de aspecto «ideológico», porque lo considero más adecuado para designar, provisionalmente, el conjunto de las *diferentes* objeciones al psicoanálisis, relacionadas entre sí, pero no identificables inmediatamente.

Una es la objeción marxista al psicoanálisis como doctrina burguesa y, en cuanto tal, incapaz de ver más allá de un límite «ideológico» inherente precisamente a los intereses de clase de la burguesía: una doctrina que expresa, indudablemente, una crisis profunda de la burguesía, pero aspira a resolver la crisis en el ámbito del orden burgués y a confundir, exceptuando algún intervalo lúcido, el «malestar» de una civilización, basada en la división en clases y en formas de represión bien determinadas histórica y socialmente, con el «malestar de la civilización», ineliminable salvo al precio demasiado elevado de regresar al estado animal. Esta objeción se ha expresado varias veces con vigor en estos últimos años, por parte de psicólogos y psiquiatras marxistas; y es, en mi opinión, una objeción totalmente justa, pero que no abarca toda la insatisfacción frente al psicoanálisis, y que, por otra parte, si permanece aislada, puede dar pie a retorsiones polémicas por parte de freudianos más o menos ortodoxos: éstos podrán replicar, con algo de razón, que el problema de la enfermedad (incluso de la enfermedad mental y de la neurosis) no se puede reducir completamente a un problema social, ya que el hombre es también animalidad, biología remodelada, pero no

anulada, por la «segunda naturaleza» iniciada con el trabajo y con las relaciones sociales de producción.

Precisamente en relación con esto surge, para quien sea un marxista materialista y no un marxista pragmático-voluntarista, otra objeción al psicoanálisis, aparentemente opuesta a la primera: la objeción de haber acentuado perjudicialmente la separación de la psicología con respecto a la neurofisiología. Digo «aparentemente opuesta», porque creo que el psicoanálisis merece las dos objeciones a un tiempo, por su carácter intrínsecamente contradictorio. Por un lado, eterniza situaciones históricamente determinadas (desvincula, por ejemplo, lo que de verdadero hay en el «odio hacia el padre» de una estructura autoritaria de la familia, transitoria a pesar de su tenaz resistencia a morir, y lo convierte en una especie de destino eterno de la humanidad):¹ así pues, en ese sentido es demasiado «naturalista». Por otro lado, permanece suspendido en un limbo entre lo «biológico» y lo «social», al rechazar los contactos con lo uno no menos que con lo otro. Indudablemente, cualquier freudiano puede enseñarnos que la formación inicial de Freud fue severamente anatómico-fisiológica y que hasta el final consideró provisional la separación de la psicología con respecto a la neurofisiología; pero es un hecho que, por lo menos en los escritos posteriores a *Una teoría sexual*, no sintió una exigencia auténtica de dar por lo menos algunos pasos hacia la superación de dicha separación; antes bien, a medida que el psicoanálisis fue transformándose en una teoría general de la humanidad y de la civilización con una marcada coloración schopenhaueriana y metafisicizante, la separación llegó a ser cada vez más profunda. A pesar de que la obra y la vida de Wilhelm

1. La exigencia de dar un carácter histórico y relativo al complejo de Edipo se ha hecho valer ya muchas veces. Una contribución decisiva en ese sentido la ha aportado, como es sabido, el estudio de las estructuras familiares no monogámicas ni patriarcales que existieron en el pasado y que siguen existiendo todavía. El error de Freud, de atribuir carácter absoluto a una situación psicológica ligada a la monogamia y al autoritarismo del padre, tiene notable analogía con el error cometido, en lo relativo a las relaciones de producción, por la economía clásica burguesa y por sus epígonos.

Reich representan (incluso en el período mejor, antes del exilio americano) más una experiencia dramática que hay que volver a meditar, una serie de intuiciones geniales y de tentativas teórico-prácticas innovadoras, que una superación lograda de los límites del psicoanálisis, a pesar de que la biologización del psicoanálisis intentada por Reich desembocó en un confuso vitalismo carente de bases experimentales serias, aun así Reich tenía razón profundamente al querer hacer volver al psicoanálisis a su matriz hedonista (ya turbada por impulsos en dirección opuesta desde su aparición, y cada vez más debilitada posteriormente), y al querer forzar —partiendo de nuevo de ese núcleo hedonista— los límites del psicoanálisis en una *doble* dirección, políticosocial y biológica, transformando su acción de «consoladora» en liberadora.²

2. Por las Actas del reciente congreso de Milán publicadas en el volumen *Psicanalisi e politica* (Feltrinelli, Milán, 1973), se advierte lo embarazoso que sigue siendo el «caso Reich» para los marxistas freudianos: véase, en particular, la excelente relación de G. Jervis con la discusión correspondiente (pp. 81 y ss., 90 y ss., 99 y ss.) y las intervenciones, agudas pero en mi opinión demasiado limitativas y «pasionalmente» freudianas, de E. Morpurgo (pp. 184 y ss., 191 y ss.). Así como Marx y Engels consideraron en determinado momento más útil habérselas directamente con el viejo Hegel, dejando de lado a Feuerbach como simple momento, por importante que fuera, de su formación pasada, y prefiriendo —con motivos serios, pero también con consecuencias no del todo positivas— el idealismo profusamente articulado del primero al materialismo demasiado pobre y simplista del segundo, así también existe hoy una tendencia a establecer una confrontación directa con el «gran burgués» Freud, desembarazándose de Reich. Ya he dicho que tampoco para mí representa Reich un intento logrado de síntesis entre psicoanálisis de izquierda y marxismo; y sería incluso demasiado fácil demostrar que, hasta en su período mejor, su marxismo fue en muchos aspectos precipitado y poco riguroso. Eso explica también su abandono posterior del marxismo y su ilusión, de corta duración, de que pudiera realizarse en Estados Unidos una «revolución sexual» apolítica, pacífica y, aun así, profundamente regeneradora de toda la sociedad (cf. especialmente el prefacio a la edición de 1949 de *La revolución sexual*). No obstante, el Reich de los tiempos mejores fue verdaderamente marxista por lo menos en un punto: en el hecho de comprender que, incluso en lo relativo a las neurosis de origen sexual, no se trataba tanto de «interpretar» la realidad cuanto de cambiarla radicalmente (lo que supone, en última instancia, la extinción de la familia); y, consecuentemente, al oponerse tanto al conservadurismo social y familiar de Freud como al pesado puritanismo pseudosocialista que iba difundándose cada vez más en la Rusia estaliniana. Con eso desarrollaba, aunque fuera unilateralmente, una línea de pensamiento fourierista que había encontrado ya

Por último, existe una tercera objeción, que no se refiere directamente (indirectamente sí, como intentaré mostrar) ni a la situación de clase del psicoanálisis ni a su inspiración antimaterialista, sino que va dirigida al modo capcioso, sofístico, tendente a substraerse a cualquier verificación, dispuesto a cualquier interpretación forzada con tal de demostrar lo que se quería demostrar, que con tanta frecuencia utilizan Freud y los freudianos en sus explicaciones de lapsus, de sueños, de síntomas neuróticos. Tampoco ésta es una crítica nueva, sino que ha acompañado siempre al desarrollo y a la difusión del psicoanálisis, en vida de Freud y después de su muerte. No obstante, no me parece inútil confirmarla con una serie de ejemplos concretos, sacados de una obra que, según me consta, hasta ahora se ha criticado muy poco desde este punto de vista, sino que, al contrario, se ha considerado siempre como la obra propedéutica ideal para vencer las resistencias al psicoanálisis: precisamente la *Psicopatología de la vida cotidiana*.³ El propio Freud subrayó ese carácter propedéutico

una potente expresión en *El origen de la familia* de Engels. Por lo demás, la persecución judicial a que fue sometido en Estados Unidos, su muerte en la cárcel, demuestran que hasta en el último Reich persistió, bastante más de lo que él mismo creía, algo incompatible con la sociedad burguesa, algo potencialmente destructivo no sólo en el ámbito de la ética sexual.

3. Sobre la acogida excepcionalmente favorable que desde el comienzo recibió esta obra, y sobre la escasez o ausencia de críticas de que ha gozado incluso después, cf. Jones, *Vita*, II, p. 408: «Las recensiones a la *Psicopatología de la vida cotidiana* fueron más favorables que en el caso de cualquier otro libro de Freud, y hasta a la "Neue freie Presse" le pareció interesante el libro. Quizá sea la obra más popular de Freud». De igual modo, J. Strachey, introd. al vol. VI de la *Standard Edition*, p. x; y cf. la nota bibliográfica al final de la ed. Boringhieri de 1965, p. 255: «De las obras de Freud la *Psicopatología de la vida cotidiana* es, además de una de las más leídas, también una de las menos discutidas: a su parte teórica, ya concluida desde la primera edición, los críticos han podido aportar adiciones o aclaraciones, no correcciones, sino contribuciones». Entre dichas contribuciones, hay que citar sobre todo las de A. Maeder, *Contributions à la psychopathologie de la vie quotidienne*, «Archives de Psychol.» 6 (1907), p. 148 y ss.; de E. Jones, *The Psychopathology of Everyday Life*, «Amer. Journ. of Psychol.» 22 (1911), p. 477 y ss.; de Musatti, *Trattato*, p. 333 y ss. El propio Freud utilizó los trabajos de Maeder y de Jones en las ediciones posteriores de su obra; las de Maeder repre-

en sus conferencias de 1915-1916 (*Introducción al psicoanálisis*): inmediatamente después de la primera conferencia introductoria, dedica tres conferencias (II-IV) a la teoría de los «actos fallidos», es decir, a un compendio, no carente de algunas contribuciones nuevas, del contenido de su obra. Y lo reafirma Cesare Musatti en su introducción a la edición italiana de la *Psicopatología*: «Si la técnica funciona en esas situaciones simples y accesibles a la comprensión de todo el mundo, es plausible que pueda funcionar también en situaciones mucho más complejas. Por lo cual el lector de este libro está destinado a convertirse en un partidario del análisis». ⁴ La autoridad de Musatti es merecidamente grande, e incluso quien no comparta su «ortodoxia freudiana» debe reconocer que ésta no es —como en el caso de demasiados ortodoxos freudianos— fidelidad dogmática al Maestro, sino opción decidida en favor de lo que Freud tiene de racionalista, con una acentuación particular del momento experimental (el propio Musatti lo ha subrayado varias veces). ⁵ Sólo que precisamente esa exigencia experimental, que es exigencia de verificabilidad, de «diagnóstico diferencial» practicada sin dar prioridad a la explicación del síntoma que mejor se adapte a la construcción doctrinaria, nos obliga, en mi opinión, a disentir del juicio de Musatti. Al contrario, a mí me parece que precisamente la simplicidad y accesibilidad de los casos tratados en esa obra de Freud demuestra con particular claridad e inmediatez (más todavía, por ejemplo,

sentan, por lo que se refiere a la arbitrariedad de las explicaciones, un empeoramiento con respecto a Freud; en cambio, en Jones y en Musatti se nota, aun en la substancial aceptación de la teoría freudiana de los lapsus en su totalidad, una cautela ligeramente mayor por lo que se refiere a ciertas formulaciones y un esfuerzo de citar sólo ejemplos explicables freudianamente con algo de verosimilitud. Véanse otras indicaciones bibliográficas en la bibliografía de Strachey en el vol. II de la *Standard Edition*. Todavía siguen considerando «por encima de cualquier sospecha» la teoría freudiana de los lapsus J. A. Arlow, en Hook, p. 114 y ss., y, más que nunca, Robert, cap. 12 y *passim*, y Fornari, p. 58 y ss. Sobre la génesis y la composición de la *Psicopatología*, cf. Jones, *Vita*, II, p. 406 y ss., y Strachey, introd. al vol. cit., p. XII y ss.

4. Ed. Boringhieri de 1965, p. XI.

5. De modo particularmente eficaz y simpático en el prefacio al *Trattato*, p. XVIII y ss.

que en *La interpretación de los sueños*) la fragilidad de la mayoría de las explicaciones y algunos vicios de fondo del método con que se realizan.

Por lo demás, en las intenciones de Freud valor propedéutico no significaba en absoluto ni rociar con un licor suave los bordes del vaso para ganarse la benevolencia de un público hostil ni una especie de «diversión» que el autor se hubiera concedido al margen de sus obras más significativas. Todavía en 1930, Freud declaraba a A. A. Roback —quien lo había considerado en un libro suyo uno de los tres «grandes hebreos» del siglo XIX junto a Einstein y a Bergson (¡este último, en realidad, bastante menos grande!), pero había expresado perplejidad sobre la teoría de los lapsus— que consideraba dicha teoría como una parte «irrenunciable» del psicoanálisis: «Usted se muestra muy escéptico precisamente con respecto a la parte del psicoanálisis que ha encontrado, antes que todas las demás, el reconocimiento general. ¿Cómo juzgará, entonces, nuestros otros descubrimientos menos convincentes? Mi impresión es que, si las objeciones de usted contra la interpretación de los actos fallidos son justas, en ese caso tengo bastante poco derecho a ser nombrado, junto a Bergson y a Einstein, uno de los grandes del espíritu». ⁶ Indudablemente, en esa reacción de Freud hay una pretensión excesiva de concatenación férrea entre todas las partes del psicoanálisis; nosotros creemos que, aunque se hunda la teoría de los lapsus o aunque quede refutada en gran parte, no por ello se derrumba todo el edificio. Pero esa declaración indica la gran importancia que Freud siguió atribuyendo siempre a la *Psicopatología de la vida cotidiana*.

Por último, es evidente que una acusación de anticientificidad tiene sentido (ya sea para quienes la acepten total o parcialmente, ya sea para quienes la rechacen) para los freudianos que, como el propio Freud, están convencidos de que el psicoanálisis es una ciencia; en cambio, carece de sentido y no presenta interés al-

6. En Jones, *Vita*, III, p. 526, y en Robert, p. 345. Cf. S. Blanton, *La mia analisi con Freud*, trad. it. Feltrinelli, Milán, 1974, p. 40.

guno para quien —como observaba críticamente, en un artículo de hace algunos años, Giovanni Jervis—⁷ apunta hacia «una perspectiva de recuperación de la teoría freudiana que prescinde totalmente de cualquier preocupación de cientificidad en el sentido tradicional». A quien haya transformado el psicoanálisis en una chapuza husserliana-heideggeriana orientándolo incluso hacia resultados misticizantes que parecen más propios de Jung que de Freud, a quien haya realizado, paralelamente, una falsificación del marxismo, al entenderlo no como crítica del uso ideológico, capitalista, de la falsa «neutralidad» científica, sino como crítica de la ciencia *tout court* identificada con dicha falsa neutralidad, no le interesan las discusiones de esta clase; al contrario, puede aprovecharlas para mayor gloria del psicoanálisis y en ese terreno puede efectuar la unión entre un «marxismo obscurantista» que se haya convertido regresivamente de ciencia en metafísica (o en pragmatismo inmediato) y un psicoanálisis al que se haya hecho experimentar una regresión análoga (con mayor facilidad, ya que los elementos «regresivos», que en Marx y en Engels debían inventarse mediante «lecturas» totalmente arbitrarias, están en cambio muy presentes en Freud, especialmente en las últimas obras). Evidentemente, también existen peligros en el hecho de insistir en la exigencia de cientificidad: el más grave de todos es el peligro de una fractura entre las personas pertenecientes y las ajenas a la obra, de la formación o reaparición de castas cerradas con lenguajes esotéricos propios e intereses preferentes propios. Y, sin embargo, ese peligro no se elimina retrocediendo de la ciencia a la utopía, sino restableciendo una relación continua y correcta entre praxis y ciencia: una ciencia en la que el momento experimental vea reconocidos sus derechos, y en la que se haga constar y se reconozca la realidad objetiva para

7. «Quaderni Piacentini» 28 (septiembre de 1966), p. 101. Jervis notaba que «los psicoanalistas de todo el mundo demuestran una extraordinaria capacidad para desinteresarse de las objeciones que se les hacen en nombre del método científico» (*ibid*). Posteriormente Jervis ha acentuado su alejamiento del psicoanálisis, por motivaciones sobre todo políticas: cf., por ejemplo, su intervención en «L'erba voglio» 3, n.º 11 (mayo-junio de 1973), p. 16 y ss.; y en *Psicanalisi e politica*, cit., p. 74 y ss.

transformarla, sin negarla ni manipularla de forma voluntarista. Para lectores que acepten este planteamiento (provisional, es cierto, y que hay que examinar más a fondo) es para quienes puede presentar cierto interés este trabajo, al menos como base de discusión.

CAPÍTULO II

FREUDIANOS Y CRÍTICOS TEXTUALES:
UN ENCUENTRO FALLIDO

Todavía no he aclarado el subtítulo y el tema específico de este ensayo: ¿por qué psicoanálisis y crítica textual? Mientras que entre psicoanálisis y lingüística hace ya decenios que existe un intercambio de experiencias bastante intenso, hasta el punto de proponer conexiones que han ejercido una fuerte influencia incluso sobre el marxismo más reciente, parece a primera vista que sólo una contribución escasa, o nula, puede resultar de una discusión sobre el psicoanálisis a partir de una rama de la filología, es decir, de una ciencia que, a pesar de tener afinidades muy claras con la lingüística, ha seguido siendo mucho más «tradicional», mucho más extraña a inquietudes metodológicas y a exigencias de renovación.

Y, sin embargo, por lo que se refiere en particular a la «psicopatología de la vida cotidiana», se puede decir que psicoanalistas y críticos textuales han estudiado en gran medida —con método y finalidad diferentes— los mismos fenómenos. Quien se ocupa de crítica textual necesita investigar las alteraciones que un texto sufre a lo largo de transcripciones sucesivas, para poder después corregir los propios errores con mayor facilidad y convicción, o para decidir cuál, de entre dos o más variantes transmitidas por diferentes fuentes, es la originaria, o por lo menos la más próxima a la originaria.

Entre los diferentes tipos de error de transcripción, existen por lo menos dos que no tienen nada que ver con el lapsus: son, por un lado, los errores impropriamente llamados paleográficos (es decir, los consistentes en malentendidos de signos del texto escrito que el copista ha tenido delante: cualquier clase de escritura, antigua o moderna, presenta signos que se asemejan y, por tanto, corren peligro de ser confundidos) y, por otro lado, las modificaciones aportadas conscientemente al texto transmitido, ya sea por una intención deliberada de cambiar, ampliar, reducir, aclarar lo que el autor escribió, ya sea, más a menudo todavía, por la ilusión de restaurar el texto auténtico corrigiendo lo que a la cultura deficiente del copista le parece carente de sentido y, por tanto, debido a error de un copista anterior o a descuido del autor —y, sin embargo, no carece de sentido; o quizá sí, pero debería haberse corregido de modo muy diferente—. Desde luego, también los cambios conscientes pueden revelarnos muchas cosas, además de sobre el grado de cultura del copista, también sobre su psicología individual y, sobre todo, sobre la de su ambiente: basta con pensar en las supresiones o atenuaciones de «palabras obscenas», realizadas no sólo por monjes medievales, sino, algunas veces, también por filólogos del siglo pasado al publicar textos antiguos,¹ aun prescindiendo de las ediciones destinadas expresamente para las escuelas, que todavía son, en muchos casos, ediciones expurgadas *ad usum Delphini*. Sin embargo, a semejantes manipulaciones de textos les falta el carácter de in-

1. Ejemplos de alteraciones de *pruderie* en códices medievales: Pasquali, pp. 119, 416; D. Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, nueva ed. La Nuova Italia, Florencia, 1943, I, p. 105 n. 1, cf. n. 2; V. Tandoi en «Studi ital. filol. class.» 36 (1964), p. 173 n. 2. Cf. también, por ejemplo, la corrección de Planude a Calímaco, *epigr.* 25, 5 Pfeiffer, que va destinada a eliminar la alusión a un amor homosexual. En época moderna —aparte de los textos escolares, de que hablaremos en seguida— Angelo Mai hizo alteraciones de esa clase en las ediciones de los Mitógrafos Vaticanos (*Classici auctores*, III, cf. Giuseppina Barabino en «Mythos, scripta in honorem Marii Untersteiner», Ist. Fil. Class., Génova, 1970, p. 61) y del Geta de Vitale de Blois (*Classici auctores*, V; cf. R. Avesani en «Italia medioevale e umanistica» 2, 1959, pp. 531 y n. 4, 535; *ibid.*, 3, 1960, p. 395).

voluntariedad (a nivel del yo inconsciente) que caracteriza al lapsus.

Pero ya se ha observado hace tiempo que la gran mayoría de los errores de transcripción y de mención no pertenece a ninguna de las dos categorías citadas. Se trata, en cambio, de «errores de distracción» (vamos a emplear por el momento este término extraordinariamente impreciso), en los que está expuesto a caer quien transcriba o cite un texto, ya sea docto o indocto, monje medieval o mecanógrafa o estudioso actual. Y también esas dos primeras categorías de errores que por sí mismas, como hemos dicho, no tienen nada que ver con el lapsus, difícilmente se presentan «en estado puro». El error paleográfico se debe, desde luego, a un malentendido de signos, pero muchas veces sobre él se injerta un error psicológico (o psicocultural), de tal manera que el resultado es una palabra errónea, semejante, desde luego, a la palabra correcta por el aspecto gráfico, pero también influida o por el contexto o por palabras de sonido afín más familiares para el copista, que pertenezcan más a su experiencia cotidiana.² Consideraciones análogas podrían hacerse para la segunda categoría de errores, en la cual a veces es difícil distinguir la auténtica alteración consciente de hechos inconscientes de «trivialización», es decir, de substitución de una palabra por otra de significado real o aparentemente igual, pero más familiar para el copista. Vamos a tener varias ocasiones de volver a hablar del fenómeno de la trivialización.

Se podría objetar que una cosa es el error de copia de un texto que se tiene delante de los ojos, y otra distinta el error de memoria de una palabra o frase aprendida mucho tiempo antes (a este segundo tipo de errores, como es sabido, pertenecen la mayoría de los casos examinados por Freud). Desde luego, no hay que olvidar esa diferencia, y vamos a tenerla en cuenta siempre que sea necesario; pero es menor de lo que puede parecer, porque, como ya se ha aclarado desde hace tiempo,³ por regla ge-

2. Sobre la rareza de los errores exclusivamente paleográficos cf., por ejemplo, Pasquali, p. 471; Willis, pp. 55-57.

3. Todavía es fundamental E. Bruhn, *Lucubrationum Euripidearum*

neral un copista antiguo o moderno no transcribe el texto palabra por palabra y mucho menos letra por letra (a menos que se trate de un texto escrito en una lengua o incluso en una grafía totalmente desconocida para él), sino que lee un trozo más o menos largo y después, sin volver a mirar a cada instante el modelo, lo pone por escrito «de memoria»: por consiguiente, está expuesto, aun en el breve intervalo de tiempo que separa la lectura, o en ocasiones el dictado, del final de la transcripción del pasaje, a cometer errores de memoria no diferentes substancialmente de los examinados por Freud y, con otro método, por psicólogos anteriores o contemporáneos de Freud. Por lo demás, ya durante la propia lectura se producen «desgarrones» de la atención, y ya en ella pueden producirse lapsus, tanto más cuanto que la nuestra, y en mayor o menor medida también la de los copistas antiguos y medievales, es casi siempre una lectura sintética: no observamos una tras otra todas las letras de una palabra, sino que, después de haber reconocido algunas de sus letras y de haber echado una ojeada a su aspecto de conjunto, «integramos» mentalmente el resto: a pesar de que se trate de escrituras alfabéticas, las leemos, en cierta medida, como si cada una de las palabras fuera un «trazo» único, un ideograma (ésta es la razón por la que, al corregir las pruebas de imprenta, nos pasan desapercibidos tan fácilmente los cambios de letras: como no soportamos una lectura analítica, creemos haber leído la palabra correcta, aun cuando una sola letra esté equivocada; del mismo modo, puede ocurrirnos el caso inverso: el de leer, en lugar de la palabra es-

capita selecta, «Jahrbücher für class. Philol.» Suppl. 15 (1887), p. 277 y ss. Cf. también Pasquali, pp. 113 y ss., 471 y s., 483 y s.; J. Andrieu, *L'explication psychologique des fautes de copiste*, «Rev. Et. Lat.» 28 (1950), p. 279 y ss. Naturalmente, indico sólo una parte mínima de la extensísima biografía sobre estos problemas. Por lo que se refiere a los diferentes momentos del proceso de transcripción, véase, además de los autores ya citados, también Dain, p. 41 y ss. (que se inspira en la enseñanza oral de A.-M. Desrousseaux); H. Fränkel, p. 72 y ss. Probablemente, el acto de copiar es todavía más complejo de lo que resulta de estas exposiciones; pero para nuestro fin no es necesario detenerse en distinciones ulteriores. Cf. también Froger (cit. más abajo, nota 14), p. 11 y s.

crita correctamente, otra palabra que presente una diferencia de una o dos letras).

Y más aún: un crítico textual debe ocuparse con frecuencia de la llamada tradición indirecta, es decir, de citas de textos hechas, muchas veces de memoria, por otros autores: Quintiliano cometió errores frecuentes de memoria al citar a Virgilio, Francesco De Sanctis al citar a Dante o a Petrarca o a Leopardi o a Berchet. O, por último, debe ocuparse de descuidos que, con mayor probabilidad que a los copistas, habrá que imputar al propio autor: Cicerón escribió una vez por distracción, en lugar del nombre de Aristófanes, el de otro gran comediógrafo ateniense, Eupolis, y otra vez confundió el nombre de la nodriza de Ulises, Euriclea, con el de la madre, Anticlea.⁴ En esos casos nos encontramos cada vez más ante lapsus análogos a los estudiados por Freud (prescindiendo por ahora de su explicación). Por lo demás, el propio Freud trata en su libro también de errores de lectura y de transcripción (cap. VI), y pone de relieve la «íntima comunidad» entre olvidar, equivocarse al leer, al hablar, al escribir (*vergessen, verlesen, versprechen, verschreiben*).⁵ Tampoco habían

4. En el primer caso (*Orator*, 29) un testimonio del propio Cicerón (*ad Att.* XII, 6, 3) nos asegura que se trató de un error suyo y no de los copistas: Cicerón llegó a tiempo para hacer corregir el error antes de que se publicara la obra, de modo que los códices que han llegado hasta nosotros llevan *Aristophanem* y no *Eupolin*. En el segundo caso (*Tuscul.* V 46) el epistolario ciceroniano no nos ha conservado «autocrítica» alguna, y los códices llevan *Anticlea*. Como Cicerón no se refiere directamente al famoso episodio de la *Odisea* (Euriclea que, al lavar los pies a Ulises, lo reconoce por una cicatriz), sino a la realización escénica hecha por Pacuvio en la tragedia *Niptra* perdida para nosotros, no se puede excluir del todo que Pacuvio se alejara intencionadamente del relato homérico, y substituyera la nodriza de Ulises por la madre, que según la *Odisea* ya está muerta en el momento del regreso de Ulises a la patria (eso es lo que cree I. Mariotti, *Introduzione a Pacuvio*, Urbino 1960, p. 39). Y, sin embargo, dada la semejanza entre los dos nombres, reforzada por la afinidad conceptual entre madre y nodriza, la hipótesis de un lapsus de Cicerón me parece todavía la más probable, cf. W. Zillinger, *Cicero und die altrömischen Dichter*, Würzburg 1911, p. 71 y s., el cual cita varios lapsus cometidos por Cicerón al citar de memoria poetas latinos arcaicos. Véanse también los ejemplos análogos de lapsus que vamos a citar más adelante, cap. 6.

5. Véase, en la *Psicopatología*, p. 268. Freud añadió: «El prefijo *ver-*

faltado, anteriormente o en la misma época de los críticos textuales, psicólogos «tradicionales», la mayoría seguidores de Wundt, que ya habían reconocido semejante comunidad, aun cuando interpretaran los fenómenos de ese género de modo muy diferente del de Freud: basta con recordar el libro del lingüista Rudolf Meringer y del psicólogo Karl Mayer, *Versprechen und Verlesen*, publicado en Stuttgart en 1895, es decir, pocos años antes de que apareciese la primera redacción de la obra de Freud (en la «*Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*» de 1901): un libro que Freud cita y discute varias veces.⁶

Pero aquellos lingüistas y psicolingüistas tradicionales no dieron una réplica a Freud: ni Meringer en un trabajo posterior, ni Marbe y sus discípulos, ni Havers, ni otros, si no me equivoco, consideraron digna la *Psicopatología de la vida cotidiana*, no ya de refutación, sino ni siquiera de mención.⁷ ¿Falta de argumentos?

que estos términos tienen en común es indicio lingüístico del parentesco interior de la mayor parte de estos fenómenos». Con eso pagaba tributo al viejo prejuicio —de origen griego, pero perpetuado en época medieval y moderna, y resucitado más recientemente, en forma paroxística, por Heidegger— de que las lenguas (o, sobre todo, ciertas lenguas: la griega y la alemana) son las depositarias de una especie de sabiduría originaria, y de que la etimología, conforme al significado griego, de este término, es la que revela el «auténtico» significado de las palabras, posteriormente deformado. En realidad, *ver-* confiere a muchas palabras un valor peyorativo, pero, con mucha frecuencia, en un sentido que no tiene nada en común con los errores causados por «inhibición»; y en muchísimos otros casos, de acuerdo con su valor originario, no tiene connotación peyorativa alguna.

6. Véase especialmente p. 61 y ss., y muchos otros pasajes citados en el índice de las ediciones alemana e italiana.

7. Cf. R. Meringer, *Aus dem Leben der Sprache: Versprechen, Kindersprachen, Nachahmungstrieb*, Berlín 1908; K. Marbe, *Die Bedeutung der Psychologie für die übrigen Wissenschaften und die Praxis*, en «*Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen*» 1 (1913), p. 5 y ss., especialmente 32 y ss.; J. Stoll, *Zur Psychologie der Schreibfehler*, *ibid.*, 2 (1914), p. 1 y ss.; W. Havers, *Sprachwissenschaft und Fehlerforschung*, en «*Donum natalicium Schrijnen*», Nimega-Utrecht 1929, p. 27 y ss. (con particular atención al error como posible inicio de innovación lingüística colectiva: Havers cita muchos otros trabajos de psicolingüistas, desgraciadamente no todos a mi alcance; pero ni él ni, por lo que he podido ver, los autores por él citados se refieren a Freud ni siquiera polémicamente). De Havers es útil, aunque fatigosa, la lectura del *Handbuch der erklärenden Syntax*, Heidelberg 1931 (especialmente el capítulo sobre «*Syntaktische Fehler und*

En parte, quizá sí: aquellos trabajos eran de un carácter clasificatorio demasiado pobre, y, cuando se planteaban el problema de la «explicación», recurrían a hipótesis neurofisiológicas demasiado rudimentarias y aproximativas (Wundt, como veremos, había sabido decir algo mejor en esa dirección). Aquello dependía también del hecho de que los autores en cuestión eran lingüistas interesados por la psicología, psicólogos interesados por la lingüística, pero *no filólogos*: carecían casi totalmente de esa experiencia de errores de transcripción y de cita de que hemos hablado más arriba. Pero, a pesar de esos límites, en mi opinión habrían estado en condiciones de rebatir a Freud con éxito por lo menos en algunos aspectos. Así pues, su silencio debe explicarse como una «conjura del silencio» con respecto a una doctrina que todavía escandalizaba en ambientes académicos atrasados. Hasta más adelante —en la mayoría de los casos después de la muerte de Freud— no se aproximó la lingüística al psicoanálisis; pero lingüistas estructuralistas y, más que nunca, estructuralistas no lingüistas se sienten atraídos por otros aspectos de la doctrina de Freud, muy poco por las explicaciones de los lapsus;⁸ por lo demás, ahora que a la conjura del silencio o a la hostilidad retrógrada ha substituido la moda del psicoanálisis, es de suponer que las explicaciones de Freud les parezcan perfectamente correctas.

¿Y los críticos textuales? También en este terreno han falta-

ihre psychischen Bedingungen», p. 54 y ss.). Cf. también, casi con la misma orientación de Havers, pero con atención particular a los errores-innovaciones morfológicas y léxicos más que sintácticos, A. Thumb, *Psychologische Studien über die sprachlichen Analogiebildungen*, en «Indogermanische Forschungen» 22 (1907-8), p. 1 y ss.; M. Leumann, *Zum Mechanismus des Bedeutungswandels* (1927), ahora en sus *Kleine Schriften*, Zurich-Stuttgart 1959, p. 286 y ss.

8. Roman Jakobson, que entre los grandes lingüistas estructuralistas ha sentido más que ninguno esa exigencia de interdisciplinaridad, ha recurrido sobre todo a los estudios de Freud sobre la afasia, que le interesaban más de cerca (cf. Jakobson, *Selected Writings*, I, Mouton, s'-Gravenhage, 1962, índice de nombres en la voz «Freud»). Los desarrollos —o involuciones— que ciertos términos freudianos han tenido por obra de estructuralistas no lingüistas y de fenomenólogos indecisos entre religión y revolución, aunque interesantes por otros aspectos, no tienen relación con nuestro tema específico.

do casi totalmente los contactos. Naturalmente, puede que se me haya escapado algo, o más que algo; pero es un hecho que ni siquiera estudiosos convencidos de la frecuencia y de la importancia de los errores psicológicos en la transmisión de los textos (desde Eduard Schwartz, el editor de la *Historia eclesiástica* de Eusebio, a Louis Havet, autor de ese amplio tratado de «patología y terapia de los errores» que es el *Manuel de critique verbale*; desde Alphonse Dain y Jean Andrieu, inteligentes continuadores de la tradición de Havet,⁹ hasta Hermann Fränkel, que de su larga experiencia de editor de Apolonio de Rodas ha extraído enseñanzas de método vivas y anticonformistas)¹⁰ mencionan, siquiera polémicamente, la *Psicopatología de la vida cotidiana*, a pesar de que sus obras aparecieron cuando el libro de Freud ya era conocido y se hablaba mucho, incluso entre los no especialistas, de psicoanálisis. Ni siquiera obras recientes, más o menos influidas por Contini, ricas en doctrina pero también en coquetería multidisciplinar y en deseo de *épater les philologues*, contienen, si no me equivoco, cita alguna de la obra de Freud. Por su parte, los freudianos, si bien han mostrado, como hemos dicho, interés cada vez mayor por la lingüística, no parecen haber advertido siquiera la oportunidad de una confrontación de métodos y de experiencias con la crítica textual.

Por lo que me consta, el primer filólogo que leyó con interés, o al menos con curiosidad polémica, en los últimos años de su vida, la *Psicopatología de la vida cotidiana* fue Giorgio Pasquali.

9. Andrieu —estudioso de elevado ingenio, muerto prematuramente— sintió quizá más que todos los críticos textuales la exigencia de dar explicaciones psicológicas «individualizantes» de los errores de transcripción; y en el artículo citado más arriba (nota 3) desarrolló con mucha finura, quizá también con algún exceso de sutileza, algunos principios ya presentes en la obra de Havet. Pero tampoco él nombra a Freud, y, por lo demás, sus explicaciones, aun partiendo de exigencias en parte análogas, están orientadas en sentido bastante diferente de las de Freud, y más que nada vuelven a relacionarse con algunas observaciones de Wundt sobre la anticipación de la palabra pensada con respecto a la palabra escrita y sobre los errores derivados de ese desfase.

10. Véase su obra cit. en la advertencia inicial del presente volumen, p. VIII.

En un artículo sobre *Congettura e probabilità diplomatica* («Annali della Scuola Normale» 1948, p. 220 y ss., reimpreso en la segunda edición de la *Storia della tradizione e critica del testo*, p. 483 y n. 1) deploraba que, en la explicación de los errores de transmisión textual, se diera todavía poca importancia a los lapsus cometidos por los copistas; y, entre las obras de psicólogos y psicolingüistas que los críticos textuales habrían podido consultar provechosamente, citaba (junto a los más tradicionales: Meringer, Mayer, Havers) también el libro de Freud en una traducción de 1948, y añadía: «Sólo tengo a mano esta traducción italiana, no buena, pero suficiente para mis fines; los casos referidos son bastante instructivos, las explicaciones me parecen a mí, como a muchos psiquiatras, fantásticas en la mayoría de los casos». Volvía a tratar el tema en una reseña de *Les manuscrits* de A. Dain:¹¹ «De este género de errores, todavía demasado poco estudiado, he tratado brevemente en los «Annali della Scuola Normale di Pisa» (...), utilizando los trabajos sobre el tema de Meringer, K. Mayer y también del psiquiatra Freud (con escrupulosa eliminación del freudismo, es decir, pansexualismo)».

Yo creo —ya lo he dicho y voy a intentar demostrarlo— que está justificado emitir un juicio negativo sobre la mayoría de las explicaciones de lapsus dadas por Freud. Y, sin embargo, es necesario verificar el juicio de Pasquali: sería imprudente, y ante todo antipasqualiano, *iurare in verba magistri*. Si bien la cultura de Pasquali era centroeuropea (aunque mucho más alemana que austríaca; y esa diferencia tiene su importancia si pensamos en las numerosas corrientes de la cultura burguesa más refinada de este siglo, del empirismo lógico al psicoanálisis, de la economía marginalista al austromarxismo y a la música dodecafónica,

11. En «Gnomon» 1951, p. 235: trad. it. (de la que cito) en *Storia della tradiz.*, p. 472. Una breve alusión también en una notita de 1948, ahora en *Lingua nuova e antica* a cargo de G. Folena, Le Monnier, Florencia, 1964, p. 294: «Los ejemplos son bellos y ricos, la explicación a mí me parece en su mayor parte infantil». Pero, en cualquier caso, «infantil» no es la palabra adecuada; el defecto de las peores explicaciones de Freud es muy diferente: carácter sofístico, inverificable, pretensión de descubrir tras cada lapsus una «inhibición».

que surgieron en los últimos decenios de vida del multinacional imperio austríaco, y en que la cultura burguesa alemana, a pesar de las sacudidas que le infligió Nietzsche, fue mucho más tradicionalista),¹² si bien Pasquali sentía curiosidad por la medicina y la biología y estaba libre de los prejuicios moralistas y racistas que durante tanto tiempo han vuelto al ala derecha de la burguesía hostil al psicoanálisis, aun así esas alusiones revelan claramente que su contacto con el psicoanálisis fue no sólo tardío, sino también muy fugaz: yo diría que lo confirma la propia expresión «el psiquiatra Freud», cuando ya las obras de Freud habían alcanzado fama mundial y abarcaban un campo mucho más amplio que la simple psiquiatría. Un partidario del psicoanálisis tendrá también derecho a observar que los «muchos psiquiatras» cuya autoridad invocaba Pasquali debieron de ser, con toda probabilidad, psiquiatras tradicionales, adversarios «de derecha» del psicoanálisis; y protestará, desde luego (con muchas razones válidas, ¡aunque no con tantas como creará tener!) contra la equivalencia de freudismo y pansexualismo, con tanta mayor razón cuanto que en la *Psicopatología de la vida cotidiana* no faltan en absoluto —al contrario, son mucho más frecuentes que, por ejemplo, en *La interpretación de los sueños*— explicaciones de lapsus en las cuales la sexualidad no interviene para nada.

Ya en 1949 un pasqualiano sensible a esos fermentos de la cultura europea que volvían a dar señales de vida en Italia después del largo sueño dogmático impuesto por el fascismo y por la persecución antihebraica, Lanfranco Caretti daba una explicación de un «lapsus político» que, sin ser —como veremos— freudiana ortodoxa, aun así presuponía un juicio sobre la obra de

12. En la Alemania de los años 1908-14, en la cual se formó Pasquali, el psicoanálisis encontraba todavía fortísimas hostilidades: cf. Freud, *Selbstdarstellung*, en GW XIV 75 y s. (trad. esp. *Autobiografía*, en *Obras completas*, vol. II); una alusión también en *Psicología de las masas* en GW XIII, 103. Es verosímil que Pasquali, de joven, sólo hubiera tenido de él un conocimiento escaso e indirecto (y quizá deformado), y que posteriormente no se hubiera preocupado de profundizarlo: tanto más cuanto que en los peores años de la tiranía nazi y fascista se colocó al psicoanálisis en el bando de la cultura alemana e italiana.

Freud mucho menos precipitadamente negativo.¹³ Todavía recientemente Luigi Enrico Rossi, en una recensión de *Texto crítico y crítica del texto* de Hermann Fränkel, ha vuelto a llamar la atención sobre la oportunidad de que los filólogos se ocupen de la *Psicopatología de la vida cotidiana*.¹⁴ Por consiguiente, parece útil un análisis como el que vamos a intentar en las próximas páginas, aun cuando no pueda escapar a cierto riesgo de excesiva minuciosidad, y aun cuando el deseo de hacer que sea fácilmente legible y criticable para los psicoanalistas y para personas de otro tipo de cultura me obligue a dar explicaciones sobre algunos conceptos y procedimientos de crítica textual que a los filólogos les parecerán superfluas.

13. L. Caretti, *Lingua e sport*, «Nuovedizioni E. Vallecchi», Florencia, 1973, p. 91 y s. Alusiones interesantes se encuentran también en otro escrito de Caretti, *Casi di filologia eterodossa*, ahora en el vol. *Il «fidato» Elia e altre note alfieriane*, Liviana, Padua, 1961, p. 127 y ss.

14. En «Paese-Sera» 30 de enero de 1970, Suplemento-Libros. — Una posición particular es la de R. Marichal en el vol. de varios autores *L'histoire et ses méthodes* («Encyclop. de la Pléiade» XI), París, 1961, p. 1257: admite sin más el carácter «psicoanalítico» de cualquier error de transcripción, pero, al mismo tiempo, considera que el filólogo actual, al no poder «psychanalyser un sujet inconnu, mort depuis deux mille ans», se ve obligado a renunciar a cualquier explicación freudiana de esos errores. Cf. también J. Froger, *La critique des textes et son automatisations*, Dunod, París, 1968, p. 14, si bien este autor admite también errores de naturaleza no psicoanalítica.

CAPÍTULO III

EXPLICACIÓN PEDESTRE (PERO VERDADERA) DE UNA CITA CON LAGUNAS

Al principio de la *Psicopatología de la vida cotidiana*, antes de que la exposición se fragmente en una gran cantidad de ejemplos, muchos de ellos comentados muy brevemente y mezclados con consideraciones metodológicas —que después se reanudarán y desarrollarán en el último capítulo—, hay dos amplios estudios de lapsus, a cada uno de los cuales va dedicado todo un corto capítulo. Parece indudable que esta estructura del libro no se debe solamente a vicisitudes exteriores, a la compleja estratificación cronológica de la composición, sino que, en las intenciones de Freud, esos dos primeros ejemplos desempeñan la función de crear en el lector, probablemente incrédulo o reacio, un convencimiento inicial de la corrección y fecundidad del método. Por eso, creemos oportuno detenernos también nosotros más en ellos que en los ejemplos siguientes. Comenzamos por el segundo porque nos parece que algunos defectos de método, particularmente visibles en la explicación freudiana del segundo, ayudan a comprender mejor la debilidad de la explicación del primer caso y de otros examinados más adelante en la obra.

Un joven hebreo austríaco, con el cual Freud entabla conversación en un viaje, se lamenta de la condición de inferioridad en que se mantiene a los hebreos en Austria-Hungría: según dice, su generación está «destinada a atrofiarse, al no poder desarrollar sus

talentos ni satisfacer sus necesidades». Se acalora al hablar de ese problema, y quiere concluir su «discurso apasionado» (así lo llama Freud con una punta de ironía bonachona) con el verso que Virgilio pone en boca de Dido, abandonada por Eneas y próxima al suicidio: *Exoriaré aliquis nostris ex ossibus ultor* (*Eneida*, IV, 625). Pero le falla la memoria, y sólo consigue decir *Exoriaré ex nostris ossibus ultor*: es decir, que omite *aliquis* e invierte las palabras *nostris ex*.

¿Cómo se explica ese doble error? El más mediocre de los filólogos no encontraría dificultad para dar una explicación de él. Como ya hemos dicho, cualquiera que se ocupe de transmisión escrita u oral de textos (incluidas las citas de memoria) sabe que éstos están expuestos a un constante peligro de trivialización. Formas expresivas más arcaicas, más ilustres, más audaces estilísticamente, por tanto, más lejanas del patrimonio lingüístico-cultural de quien transcribe o cita, tienden a quedar substituidas por formas de uso más común. El proceso de trivialización puede afectar más particularmente a aspectos gráficos de la palabra (grafías como las italianas *studi*, *havere* se convertirán fácilmente, en una copia realizada hoy o todavía más en una cita escrita de memoria, en *studi* y *avere*), puede afectar a hechos fonéticos (ocurre cien veces leer u oír citado un famoso verso de Ariosto en la forma «O gran bontà de' cavalieri *antichi!*», y no *antiqui*, a pesar de que la forma más arcaica va garantizada también por la rima del tercero y quinto versos de esa octava), a hechos morfológicos («*enno dannati i peccator carnali*», escribió Dante, *Inf.* V, 38; pero en varios manuscritos de la *Commedia* se encuentran *sono* o *eran* u otras trivializaciones, cfr. la edición crítica de Petrocchi), léxicos (también en Dante, el arcaico *aguglia* ha sido substituido casi siempre en algunos códices, y lo sigue siendo en citas poco cuidadosas de modernos, por el más habitual *aquila*), por último hechos sintácticos o sintáctico-estilísticos (en el subtítulo de las *Lettere critiche* de Rugiero Bonghi, *Perché la letteratura italiana non sia popolare in Italia*, ese *sia* es, a su vez... demasiado poco popular en Italia, y muchas veces, en citas de memoria, lo vemos substituido por el indicativo *è*). Hemos citado a propó-

sito ejemplos muy elementales; pero con frecuencia la trivialización reviste aspectos bastante más complejos, que afectan a todo el contexto y no a una sola palabra. Muchas veces es también difícil —y a veces, como hemos dicho, imposible— decidir si se trata de trivialización inconsciente o de alteración consciente; pero indudablemente en muchísimos casos hay que excluir la posibilidad de que sea consciente, y cada uno de nosotros, al ir a comprobar un texto ya citado de memoria o también transcrito por uno mismo, debe comprobar casi siempre que ha cometido determinado número de equivocaciones, consistentes en la mayoría de los casos, precisamente, en trivializaciones.¹ Durante mucho tiem-

1. Los ejemplos citados con más frecuencia en los manuales de crítica del texto se refieren a trivializaciones gráficas, léxicas, morfológicas, de orden de las palabras. Menos abundante es, en general, la ejemplificación de trivializaciones sintácticas. Así pues, será oportuno citar aquí algún ejemplo procedente de textos latinos, ya que precisamente con una trivialización de ese tipo, como ahora veremos, nos encontramos en el caso del verso de Virgilio citado por el joven austríaco. Cicerón, *De div.* I, 65, citando de memoria a Plauto *Aulul.* 178, escribe *praesagibat animus frustra me ire, cum exirem domo*, en lugar de *praesagibat mi animus (...) cum exhibam domo*: el subjuntivo, en una construcción como ésta, es más normal en la sintaxis de la época ciceroniana, y corresponde también a una predilección estilística individual de Cicerón (por lo que se refiere a la omisión de *mi* después de *praesagibat*, véase más abajo, pp. 40-44). El propio Cicerón, *Tusc.* III, 30, citando a Terencio *Phorm.* 245, simplifica inconscientemente la construcción arcaica y superabundante *ut ne* en un simple *ne*. De las dos ramas de tradición manuscrita que nos han conservado las comedias de Terencio, una (la llamada «recensión Calliopiana») es, en comparación con la otra, representada por el códice Bembino, rica en trivializaciones sintácticas, que a veces deformaban también la métrica: por ejemplo, en *Eum.* 17 el impersonal *quae nunc condonabitur* (con *quae* complemento directo) se convierte en *quae nunc condonabuntur*, sintácticamente más fácil y métricamente imposible; *ibid.*, 622 *illa cum illo sermonem illico* sufre una substitución de *illico* por *incipit* (cuando, en realidad, Terencio había sobreentendido el verbo); otros ejemplos en G. Jachmann, *Gesch. des Terenztextes im Altertum*, Basilea 1924, p. 116 y s. En Virgilio, *Aen.* VIII, 662 *scutis protecti corpora longis*, el acusativo griego no ha sido entendido por el escoliasta en Juvenal 8, 251 (o por sus copistas) y ha sido substituido por el más trivial *corpore*. En *Aen.* X, 154 quizá Servio, sin duda alguna un códice virgiliano medieval, ha substituido el preciosista «genitivo de relación» *libera fati* por el más común *libera fatis*. En Ovidio, *Heorid.* II, 53 *quid iam tot pignora nobis?*, parte de la tradición manuscrita lleva *prosunt* (que Ovidio había sobreentendido) en lugar de *nobis*: cf. el comentario de H. Dörrie, Berlín 1971. Igualmente

po, de niño, creí que en el soneto *In morte del fratello Giovanni* había escrito Foscolo: «...mi vedrai seduto / su la tua tomba, o fratel mio», en lugar de «su la tua *pietra*»: una trivialización evidente (*pietra* en el sentido de losa sepulcral no pertenece al lenguaje común), que había realizado inconscientemente, quizás desde la primera vez que me había tocado aprender de memoria aquel soneto.

Ahora bien, en el verso de Virgilio citado por el joven interlocutor de Freud la construcción *exoriare aliquis... ultor* —ya se entienda *aliquis* como sujeto y *ultor* como predicativo del sujeto: «alguien... como vengador», ya *ultor* como sujeto y *aliquis* como su atributo: «un vengador cualquiera»² es profundamente anómala. La anomalía consiste en la coexistencia de la segunda persona del verbo con el pronombre indefinido *aliquis*: Dido habla de tú a ese vengador futuro, como si lo viese ante sí, proféticamente, ya bien individuado; y al mismo tiempo expresa con ese *aliquis* (y también, poco después, con el verso 627: *nunc, olim, quocumque dabunt se tempore vires*, «pronto, en el futuro, en cualquier tiempo se ofrecerán fuerzas suficientes») su indeterminación. La frase de Dido es, en conjunto, un augurio, vago como todos los augurios («que venga, tarde o temprano, alguien que

fácil sería citar ejemplos procedentes de textos medievales o incluso contemporáneos. En el caso de Boccaccio, A. E. Quaglio (cf. especialmente *Prime correzioni al «Filocolo»*, en «Studi sul Boccaccio» I, 1963, p. 127 y ss.) ha indicado una larga mies de trivializaciones sintácticas. Resulta superfluo advertir que la tendencia a la trivialización sintáctica puede conducir a veces a omitir y, otras veces, a añadir palabras o modificar una o varias en forma diversa: en cualquier caso, el objetivo es conseguir una construcción más habitual para el que copia o cita de memoria. Como hemos advertido más arriba, no siempre la trivialización inconsciente puede distinguirse de la consciente; pero, aun cuando pretendamos mostrarnos escépticos, en algunos casos la segunda posibilidad queda excluida: no se puede pensar, por ejemplo, que Cicerón trivializase a propósito la sintaxis de los poetas arcaicos por él citados, él que, cuando escribía versos, imitaba de buen grado a los arcaicos.

2. La distinción entre las dos interpretaciones probablemente derive más de una necesidad nuestra de racionalización lógico-gramatical que de una necesidad efectiva de elección ante la cual nos coloque el texto de Virgilio.

me vengue»), y una profecía implícita del advenimiento de Aníbal, el vengador en quien pensaba Virgilio indudablemente al escribir *post eventum*, y en quien debieron pensar inmediatamente los lectores antiguos de la *Eneida* («alude a Aníbal», explica Servio en su comentario, que se remonta a la antigüedad tardía).

En alemán, es decir, en la lengua del joven interlocutor de Freud, semejante construcción es casi intraducible literalmente; por lo demás, la misma dificultad se presenta en italiano, en francés y en inglés. Hay que sacrificar algo: o se desea mantener sobre todo el carácter de augurio misteriosamente determinado, y en ese caso hay que verter *exoriare* con una tercera y no con una segunda persona del singular («surja un vengador», etc.); o se desea conservar la inmediatez y la fuerza directamente evocadora de la segunda persona del singular, y entonces hay que, si no suprimir, por lo menos difuminar un poco el *aliquis* («surge, oh vengador, quienquiera que seas...»; «surge, vengador desconocido...»). A la primera solución se atuvo, por ejemplo, Wilhelm von Hertzberg, un filólogo y traductor que tuvo alguna fama en la segunda mitad del siglo XIX:³ «*Mög' aus meinem Gebein sich einst ein Rächer erheben*». A la segunda, suprimiendo incluso el *aliquis*, había recurrido anteriormente un poeta y traductor auténtico, Johann Heinrich Voss: «*Aufstehn mögest du doch aus unserer Asche, du Rächer*».⁴ De forma más libre todavía, pero renunciando igualmente a verter el efecto estilístico-pasional del texto latino, Friedrich Schiller, en una traducción-recreación del cuarto libro de la *Eneida*, había escrito: «*Ein Rächer wird aus meinem Staub erstehn*»:⁵ en este caso se pierde bien el carácter de augurio bien

3. *Die Gedichte des P. Virgilius Maro*, III, Stuttgart, 1857, p. 98. Sobre Hertzberg (1813-1879) cf. C. Bulle en «*Allgemeine Deutsche Biographie*» XII, p. 249 y ss.

4. *Des P. Virgilius Maro Werke*, von J. H. Voss, II, Reutlingen, 1824, p. 87.

5. *Schiller's Sämtliche Werke*, I, Stuttgart-Tübingen 1835, p. 222, est. 113, 2. De forma no muy diferente, pero con mayor esfuerzo para verter el *aliquis*, W. Binder (*P. Virgilius Maro's Werke*, II, Stuttgart 1857, p. 93): «*Aufersteh'n soll Einer aus unsern Gebeinen, ein Rächer*».

la invocación directa al vengador. El mismo carácter singular e intraducible de la expresión ponen de relieve los comentarios de filólogos alemanes: «*Exoriare aliquis...* pro: *exoriatur aliquis*, sed longe vividius et confidentius dictum: *exoriare tu*, quem video ultorem fore, etsi nescio, quis futurus sic» (Forbiger). «*Exoriare aliquis*, Sprache der wildesten Leidenschaft. Die Dido sieht im Geiste das Bild des Hannibal und redet ihn an, ohne ihn jedoch weiter zu kennen» (Ladewig); y así sucesivamente.⁶

Pero si los filólogos y traductores, enfrentados directamente al texto, eran conscientes de la intraducibilidad de la expresión virgiliana, un joven austríaco de cultura media, para el cual las palabras de Dido constituían con toda probabilidad sólo una lejana reminiscencia del bachillerato, se veía obligado, inconscientemente, a trivializar el texto de Virgilio, es decir, a asimilarlo a su sensibilidad lingüística. La eliminación inconsciente de *aliquis* corresponde precisamente a esta tendencia: *exoriare ex nostris ossibus*, *ultor* es una frase perfectamente traducible en lengua alemana, sin forzar nada. No es casualidad que la cita «simplificada» del joven austríaco coincida con la versión, antes citada, de Voss.

No obstante, si nos detuviéramos aquí, no escaparíamos a una objeción legítima. Cada uno de nosotros, aun cuando tenga un conocimiento bastante superficial de una lengua extranjera, no por ello es incapaz de recordar elementos de esa lengua (vocablos, estructuras morfológicas, construcciones sintácticas) que no tienen correspondencia en la lengua hablada por él. Indudablemente, a un alemán —y lo mismo podríamos decir de un italiano— le suena extraño el genitivo absoluto griego, o el uso tan extendido de las oraciones de infinitivo en griego y todavía más en latín; y, sin embargo, un abogado o un médico o un literato alemán o italiano puede perfectamente, y más aún podía hasta hace unos

6. Entre los traductores italianos, sobre los cuales no me detengo porque no se refieren directamente a nuestro problema, sólo Giuseppe Albini, que yo sepa, tradujo literalmente, pagando conscientemente, como otras veces, el precio de una dureza estilística: «*Sorgi un da l'ossa mie vendicatore*» (IV, v. 817 de su traducción varias veces reeditada).

decenios, citar exactamente pasajes célebres de autores antiguos que contienen dichas construcciones, sin correr el riesgo de disfrazarlos inconscientemente con un griego o con un latín macarrónicos.

Así es sin lugar a dudas. Sólo que *exoriare aliquis...* *ultor* es una expresión extraña y aislada no sólo desde el punto de vista alemán, sino también dentro de la lengua latina (aun cuando —como puede leerse en un buen comentario estético al cuarto libro de la *Eneida* y como, por lo demás, es cierto— se trate de una «extrañeza» eficaz y potente). En otros autores latinos se han buscado y encontrado algunos «pasajes paralelos»; pero se trata en parte de los que Eduard Fraenkel habría llamado «pseudo-paralelos», en parte de construcciones arcaicas que pueden haber ejercido alguna influencia sobre la expresión virgiliana, sin por ello anular su audacia. Con razón A. S. Pease, en su comentario al cuarto libro de la *Eneida* (Cambridge, Mass., 1935, reimpreso Darmstadt 1967), considera esos cotejos poco convincentes; y substancialmente es correcta la calificación de «caso único» (*singulär*) que atribuye a nuestro pasaje la *Lateinische Syntax* de Hofmann-Szantyr (p. 430). El propio Servio, al glosar *exoriare* con *exoritur*, revela claramente que la aproximación del indefinido *aliquis* y de la llamada directa al vengador resultaba inesperada incluso para un lector latino. Tanto más aislada debía estar esa expresión en el bagaje de conocimientos de sintaxis latina y de lecturas de autores latinos (entre los cuales los poetas arcaicos debieron de ocupar un lugar bastante limitado) que nuestro joven —un «joven de cultura universitaria», dice Freud: desde luego, no un latinista de profesión—, había adquirido en los bancos de la escuela. Los ejemplos que acabamos de recordar más arriba: genitivo absoluto griego, oraciones de infinitivo, etc., sirven precisamente para aclarar que nos encontramos ante algo totalmente distinto: en aquellos casos, estructuras sintácticas que en griego o en latín se encuentran a cada paso, que son objeto de *enseñanza escolar específica* y que permanecen en la memoria como elementos que distinguen, por contraste, a las lenguas clásicas de nuestra lengua materna: en este caso, una construcción que nuestro joven había

encontrado en ese pasaje único de Virgilio y que no se pone en relieve de modo especial, cuando no se la desconoce, en manual escolar alguno de sintaxis latina, ni siquiera (es de suponer con mucha probabilidad) en los manuales «serios», aunque un poco anticuados, que el joven austríaco debió de estudiar en el instituto imperial y regio de su ciudad. Así pues, por un lado, el aislamiento de la construcción en latín; por otro, su heterogeneidad con respecto a la lengua alemana, concurrían para hacer caer al joven austríaco en una trivialización sintáctica y estilística.

Hay más. Mientras que a veces la trivialización se efectúa mediante la substitución de una expresión más difícil por otra más fácil, o mediante la adición de palabras clarificadoras que en el texto original iban sobreentendidas, en nuestro caso se concreta en una reducción del texto originario, o sea, en la supresión inconsciente de *aliquis*. Ahora bien, *aliquis* estaba expuesto a ser omitido también por un motivo general, a saber, porque, de entre todas las palabras del verso virgiliano (prescindiendo de la preposición *ex*, sobre la cual volveremos a hablar al final de este capítulo), es la única no estrictamente necesaria al sentido. Suprimamos *exoriare*, o *nostris ossibus*, o *ultor*, y el verso de Virgilio resultará carente de sentido: suprimamos *aliquis*, y el verso resultará, desde luego, dañado métrica y estéticamente, pero seguirá teniendo un sentido, también en relación con el uso polémico que pretendía hacer de él el joven hebreo. Ahora bien, un examen de las omisiones involuntarias que con más frecuencia encontramos en la tradición manuscrita demuestra el gran predominio de dos tipos de omisiones. El primero se debe a auténticas «distracciones»; puede ocurrir que el copista se salte todo un renglón del texto que tiene delante, o bien su mirada pasa de un grupo de letras, por lo general iniciales o finales, de una palabra a un grupo de letras iguales de una palabra contigua o no muy distante (es el llamado *saut du même au même*). Esas omisiones no nos interesan aquí, porque, aunque se puedan considerar en sentido amplio como errores psicológicos, casi siempre tienen su momento generador en la lectura del texto (o en la búsqueda del punto del texto en que el copista, después de haber transcrito el trozo

precedente, debe reanudar la lectura), no en el recuerdo del texto ya leído. Una segunda categoría, que nos interesa más, es la que consiste en omisiones de palabras relativamente superabundantes, es decir, tales que, sin ellas, el texto resulta empobrecido indudablemente desde el punto de vista estilístico o incluso conceptual, pero no carente de sentido.

Tomemos, por ejemplo, las diez primeras páginas de la edición de las *Saturnales* de Macrobio a cargo de J. Willis (Lipsia, 1963, 1970²) y observemos en el aparato crítico las omisiones de palabras que encontramos ora en este ora en aquel código: veremos que siete omisiones pertenecen a la primera categoría (pp. 3, 5; 5, 24; 6, 19; 8, 16; 9, 3; 9, 9; 10, 24); una (p. 9, 18), referente a las palabras *nihil ex omnibus*, no puede explicarse con toda seguridad (*¿saut du même au même* con la final del siguiente *quae veteribus?* en ese caso pertenecería también a la primera categoría); las once omisiones restantes pertenecen, en cambio, al segundo tipo, es decir, que se refieren a palabras «superabundantes» en el sentido antes aclarado (p. 1, 15 *omnis*; *ibid. per*: el copista del código debió de entender *promoveas* como transitivo y *haec sola* como complemento directo; 3, 23 *nos*; 3, 25 *ista*; 4, 13 *id*; 7, 24 *in cena*; 7, 26 *mihi*; 8, 5 el primero de los dos *vel*; 8, 18 *se*; 8, 20 *etiam*; 10, 26 *sequentem*); probablemente a éstas haya que añadir una última omisión, la de *visum* en la p. 6, 20. Habrá observado el lector que, entre las omisiones pertenecientes a esta segunda categoría, varias se refieren a monosílabos. Eso se verifica también con mucha frecuencia en otras tradiciones manuscritas: la propia pequeñez de la palabra (que en los códigos griegos y latinos aparece todavía más pequeña al ir escrita en forma abreviada), su frecuente, aunque no constante, carácter de simple «nexo», en muchos casos también su débil acentuación (en griego y en latín se trata bastante a menudo de enclíticas o de las llamadas proclíticas), son todos ellos factores que contribuyen a volverla menos visible o más fácil de olvidar por parte del copista. Pero, aunque deseemos prescindir de los monosílabos, sigue quedando un número notable de palabras cuya omisión sólo se explica por una tendencia de la memoria a librarse de lo super-

fluo y a mantener con mayor tenacidad lo que es indispensable en un texto. El ejemplo de los códices de Macrobio, que hemos citado más arriba, no está aislado en absoluto: ensayos efectuados sobre otras tradiciones manuscritas griegas y latinas dan resultados análogos.⁷ Y, evidentemente, el fenómeno tampoco está

7. Observaba ya Marbe (cf. más arriba, cap. 2, nota 7), p. 34, que al copiar «se produce omisión de palabras sólo en los casos en que éstas no tienen importancia particular alguna para el sentido de la frase»; de igual modo, Stoll (cit.), p. 120. Los dos psicólogos —que se basaban en pruebas experimentales quizá no suficientemente numerosas— tenían tendencia a exagerar. Por otra parte, sin embargo, en los manuales de crítica del texto ese tipo de omisiones no han recibido todavía un estudio adecuado; más aún: con frecuencia ni siquiera se las cita. Pero, echando una ojeada a los aparatos críticos de las ediciones, y prescindiendo de las omisiones debidas a *saut du même au même* y (por cautela metódica) también de las frecuentísimas omisiones de monosílabos, queda un notable número de omisiones que, en la gran mayoría de los casos, se explican por la tendencia a descuidar lo que no es estrictamente necesario para el sentido y la gramática. No siempre se trata de palabras aisladas, sino también de breves incisos. Véase, por ejemplo, lo que observa W. D. Ross (*Aristotle's Metaphysics*, I, Oxford, 1924, p. CLXI) a propósito de las omisiones en una u otra rama de la tradición manuscrita de la *Metafísica*: por lo general se omiten «*clauses not essential to the grammar. The copyists have evidently paid attention to the grammar, and been thereby saved from making more omission than they have made*» (aparte de este consuelo algo curioso, sugerido por el pensamiento de las numerosas otras omisiones que los copistas habrían cometido, si no se hubieran preocupado tampoco de la gramática, naturalmente dicha «atención» ha sido, siempre o casi siempre, una atención inconsciente o semiconsciente). Véanse también las listas de omisiones de los códices Q y A de Andócides —y de otros oradores griegos— en la introducción de Umberto Albini a Andócides, *De pace*, Florencia, 1964, p. 29 y s.: Albini nota en Q la tendencia a la omisión «de un detalle considerado superfluo», a omitir un elemento de una frase o incluso una frase entera «sin que sufra el conjunto». Quizás habría que hacer un nuevo examen para ver con qué frecuencia se debe eso a una voluntad deliberada de «clarificación y reducción escolar» y con qué frecuencia, en cambio, a procesos inconscientes de «clarificación y de simplificación al transcribir». Por lo que se refiere a Andócides, Albini se inclina por la primera solución (y en algunos casos tiene razón sin más), pero no excluye tampoco la segunda: tanto más cuanto que el otro código A, sin lugar a dudas mejor, presenta a veces omisiones del mismo tipo (Albini, *ibid.*). Por lo demás, los aparatos críticos de Demóstenes, de Cicerón, de casi todos los prosistas griegos y latinos (y de los poetas cuyos metros eran poco inteligibles para copistas medievales) registran en abundancia omisiones de este tipo. Sobre este tema espero volver a hablar con mayor amplitud en otro lugar.

limitado a tradiciones manuscritas antiguas. En una carta Alfieri escribió: «Hasta ahora siempre he estado en duda»: ésta es la lección auténtica, restablecida por Lanfranco Caretti. Pero la antigua edición de Alfieri a cargo de Mazzatinti omite «siempre».⁸ ¿Se tratará de una omisión voluntaria, debida al pedante deseo de Mazzatinti de expurgar el texto de lo que a él le parecía un pleonismo fastidioso? No podemos excluirlo, porque, como se desprende de las investigaciones de Caretti, la edición de Mazzatinti contiene bien descuidos provocados por la negligencia, bien intervenciones arbitrarias; no obstante, me parece probable que se haya omitido «siempre» involuntariamente, precisamente por ser superfluo. Todavía más claro es un ejemplo sacado del *Zibaldone* de Leopardi (p. 1794 del manuscrito). Leopardi había escrito: «No sólo no tiene el niño la menor idea de lo bello humano y necesita del acostumbramiento para adquirirla, sino que, además, para perfeccionarla y gustar todos los placeres que puede dar su vista, es necesaria una habituación larga...». Así se lee, correctamente, en la edición de Flora; pero la primera edición de Le Monnier, publicada por una comisión presidida por Carducci había omitido «todos».⁹ En este caso la omisión es claramente involuntaria, y se explica por el carácter no indispensable del adjetivo. Si, en lugar de transcripciones, se trata, como en el caso narrado por Freud, de citas de memoria, está claro que, al llegar a faltar del todo o casi del todo las omisiones de la primera categoría (ligadas, como hemos visto, a distracciones de lectura), la inmensa mayoría de las omisiones pertenecerá a la segunda. Así pues, también por ese aspecto *aliquis* era (junto con *ex*)¹⁰ la palabra más fácil de ol-

8. L. Caretti, *Studi e ricerche di letteratura italiana*, La Nuova Italia, Florencia, 1951, p. 161. Caretti cita un caso análogo en la p. 159: «*Non me ne far sapere nessuna afatto*» se ha convertido en «*Non me ne far sapere afatto*».

9. A su vez, tampoco la edición de Flora carece de omisiones de este tipo, como se verá en la nueva edición crítica que próximamente publicará Giuseppe Pacella (Milán, Adelphi).

10. No fue casualidad que también *ex* corriera algún riesgo en la cita de memoria por parte del joven austríaco: el cual dijo, efectivamente, a Freud más adelante que había «sentido la tentación de introducir en el verso un *ab*» en lugar de *ex* (p. 18 n. 1 = 18). Freud comenta: «Quizá

vidar de ese verso virgiliano. Pero la causa principal del olvido sigue siendo la que he expuesto antes, a saber, la tendencia a la trivialización de una construcción sintáctica muy irregular. Por lo demás, también en otros casos, por ejemplo, en el pasaje de Terencio citado más arriba en la nota 1, los dos motivos concurren: *ne en lugar de ut ne*, a un tiempo trivialización sintáctica y eliminación de lo superfluo.

Como hemos visto, el joven austríaco cometió otra inexactitud: *ex nostris ossibus* en lugar de *nostris ex ossibus*. También ésta es una trivialización. Una trivialización ya dentro de la lengua latina, ya que la secuencia adjetivo-preposición-substantivo, aun siendo frecuente en latín, siempre lo es menos que la secuencia preposición-adjetivo-substantivo (o preposición-substantivo-adjetivo), y es particularmente rara en prosa.¹¹ Además, una trivialización con respecto al orden de las palabras en alemán, en que, en una frase correspondiente a *nostris ex ossibus*, la colocación de la preposición delante de todo el complemento que ésta determina es la norma. Sin embargo, como afirma el propio Freud («intentó cubrir mediante una transposición de palabras una evidente laguna

el trozo separado de *aliquis*». Pero, una vez más, *ab* por *ex* es una trivialización, e, indudablemente, ése es el motivo principal del error que el joven estaba a punto de cometer. Que, como causa accesoria, pudiera haber contribuido también una reminiscencia de la vocal inicial del olvidado *aliquis*, es para mí muy dudoso: en cualquier caso, no hay necesidad alguna de esa hipótesis extravagante.

11. Cf. J. Marouzeau, *L'ordre des mots dans la phrase latine*, III, París, 1949, p. 60 y s. Me encuentro con un pasaje de la *Rhetorica ad Herennium* (I, 5, p. 191, 17 de la ed. maior de Fr. Marx, Lipsiae, 1894) en la que la lección correcta *qua de agitur*, transmitida por algunos códices, aparece trivializada en otros en *de qua agitur*. En Salustio, *Iugurth*. 61, 4 los códices oscilan entre *de Massivae nece* y *Massivae de nece*; esta segunda lección, a pesar de la opinión contraria de los editores recientes, es *difficilior* y, por tanto, con toda probabilidad, auténtica. En general, sobre la tendencia a trivializar el orden de las palabras véanse los manuales de crítica del texto y, además, por ejemplo, George Thomson, *Marxism and Textual Criticism*, en «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Univ. zu Berlin», Gesellschafts- und sprachwiss. Reihe, 12 (1963), 1, p. 43 y ss., aun cuando yo, marxista o aspirante a marxista, no consiga comprender por qué deban considerarse ciertos tipos de corrupciones textuales, que no tienen una motivación «social» más frecuentes y probables que otros desde un punto de vista marxista.

de su memoria»), este segundo error puede haber sido también una consecuencia del primero, es decir, de la amnesia de *aliquis*. Tratándose de un joven que había estudiado en escuelas austríacas, es probable que recordara bastante bien la prosodia y la métrica latina elemental y que hubiese conservado la costumbre de leer y recitar los hexámetros latinos según los llamados *ictus* y no según los acentos gramaticales de las palabras concretas por separado (si hubiera estudiado en escuelas italianas, tal probabilidad habría sido bastante menor). Así pues, debió de advertir, más o menos conscientemente, que *exoriare nostris ex ossibus ultor* es una serie de palabras que no puede aparecer en absoluto en un hexámetro, mientras que *exoriare ex nostris ossibus ultor* podría ser un trozo de un hexámetro.¹²

12. Un caso análogo lo constituye la cita de Terencio, *Phorm.* 243 en Cicerón, *Tusc.* III, 30: Cicerón olvidó *exsilia* (palabra no indispensable ni para el sentido ni para la gramática, después de los dos sinónimos precedentes *pericla damna*) y después hizo que saliera la cuenta insertando un *secum* (reminiscencia del verso anterior): véase Zillinger, *op. cit.*, p. 74 y s. (también otros ejemplos) y Ter. *Phormio*, comentario de Dziatzko-Hauler, Leipzig 1913, p. 238 y s. Otro caso —esta vez no se trata de citas, sino de errores de copistas— en Dante, *Inf.* IV, 83: la lección auténtica *quattro grand'ombre a noi* se ha convertido en algunos manuscritos (que se remontan a un modelo común, o emparentados por relaciones de contaminación) *quattr'ombre verso noi* (cf. Dante, *La Commedia*, a cargo de G. Petrocchi, I, Milán, 1966, p. 137): primero omisión de un epíteto, poéticamente muy eficaz, pero no «necesario» en el sentido antes aclarado; después, reajuste métrico.

CAPÍTULO IV

DIDO, SAN GENARO Y LA AMENAZA
DE UN EMBARAZO NO DESEADO

En este punto, para mí, y quizá para cualquier otro estudioso de crítica textual, el doble error de cita cometido por el interlocutor de Freud ha quedado explicado de modo satisfactorio. Indudablemente, la explicación no tiene nada de brillante ni de particularmente inteligente (y si la he expuesto tan minuciosamente, ha sido porque el presente trabajo, como ya he dicho, aspira a resultar claro incluso para los freudianos que no se hayan ocupado nunca de filología); pero es la más simple y «económica» posible. ¿En qué sentido y dentro de qué límites tenemos derecho a considerarla una «explicación»? Sobre este punto —que abarca el propio concepto freudiano de explicación o interpretación— volveremos a hablar en el capítulo 7. Entretanto, vamos a examinar la explicación completamente diferente dada por Freud.

Freud somete al joven austríaco, con su consentimiento, a un pequeño «análisis». Evidentemente, no se trata de una auténtica sesión psicoanalítica —del mismo modo que, en general, la *Psicopatología de la vida cotidiana* no se ocupa de auténticos neuróticos, sino de los mecanismos «microneuróticos» que se producen también en las personas fundamentalmente sanas—. No obstante, la técnica usada para remontarse hasta la causa del trastorno de la memoria es, también en este caso, la de las «asociaciones libres». Freud dice: «Debo rogarle que me comunique sinceramen-

te, y *no críticamente*, todo lo que se le pase por la mente al fijar su atención en la palabra olvidada, pero sin una intención determinada». Y, mira por dónde, al joven hebreo, oportunamente guiado (pero sobre esto hablaremos dentro de poco) por la mayéutica de Freud, se le ocurre, partiendo de *a-liquis*, la serie *Reliquien - Liquidation - Flüssigkeit - Fluid*, y después San Simeón, cuyo asesinato se había atribuido en el siglo XVI a los hebreos, y cuyas reliquias había visto en Trento tiempo atrás el joven hebreo; y luego —a través de una serie de santos sobre los que volveremos a tener ocasión de decir algo— San Genaro, y el milagro relativo de la sangre coagulada que vuelve a convertirse en líquido, y la emoción que asalta a los napolitanos más supersticiosos, si dicha licuefacción tarda en producirse, y que se manifiesta en pintorescas invectivas y amenazas dirigidas contra el santo; y, por último, el hecho de que nuestro joven estaba también obsesionado por el pensamiento de un «brote de líquido fallido», ya que temía haber dejado encinta a una señora italiana con la que había estado, entre otros sitios, en Nápoles, y de un día a otro esperaba recibir la confirmación de sus temores. Pero hay más: entre los santos que acuden a la mente del joven después de San Simeón está también San Agustín; y *Augustinus* y *Ianuaris* nos remiten ambos al calendario (agosto y enero), es decir, a plazos de fechas que debían sonar siniestramente al joven temeroso de llegar a ser padre (el hecho de que los dos meses estuviesen muy alejados el uno del otro y de que la distancia no fuera, por otro lado, la de los fatídicos nueve meses, poco importa). Y, además: Simeón era un santo niño: otra idea de lo más desagradable. Y lo habían asesinado, cuando todavía era pequeño: se insinúa la tentación del infanticidio, o sea, del aborto comparado a un infanticidio. «Dejo que sea usted quien juzgue —concluye Freud, satisfecho— si todas esas asociaciones pueden explicarse por el azar. Lo que puedo decirle es que todos los hechos análogos, si se analizan, conducen a otros tantos «azares» extraordinarios.»

¿Es verdaderamente tan férrea como le parecía a Freud —y como, según me consta, parece todavía a los freudianos o por lo

menos a la mayor parte de ellos—¹ la concatenación que del olvido de *aliquis* en el verso virgiliano conduce al joven hebreo a la confesión del temor que le angustiaba en aquellos días? A mí me parece que no; al contrario, me parece que pocos procedimientos son —por debajo del brillante fuego artificial— tan anti-científicos como el seguido en este caso, y en tantos análogos, por Freud.

Las «asociaciones» a que Freud —según su nuevo método— deja que se abandone el paciente son de diferentes clases: semejanzas fónicas entre palabras de significado totalmente diferente y pertenecientes incluso a lenguas distintas (por ejemplo, entre *aliquis* y *Reliquien*); afinidad de significado entre palabras fónicamente desemejantes (poco importa, también en este caso, que pertenezcan a la misma o a lenguas diferentes: por ejemplo, entre *Liquidation* y *Flüssigkeit-Fluid*); conexiones conceptuales y factuales de los tipos más diversos (Simeón, Agustín y Genaro son los tres santos; San Genaro está relacionado con Nápoles, y el milagro de San Genaro consiste en la licuefacción de la sangre, etc.). No se trata de negar, en abstracto, la posibilidad de todos estos tipos de asociaciones (excepto uno: la excesiva desenvoltura con que se utilizan traducciones de la lengua materna propia a otras y viceversa; pero sobre este punto volveremos a hablar más adelante, cfr. p. 84 y ss.): se trata de darnos cuenta de que, a través de una gama tan vasta de pasajes, se puede llegar desde cualquier punto de partida a un mismo punto de llegada.

Si entre el olvido de *aliquis* y el temor al embarazo de la señora napolitana hubiera habido efectivamente una relación causal (y de causalidad estricta: en el último capítulo, como, por lo demás, en todas las exposiciones de su concepto de síntoma neurótico, Freud habla de determinismo, por más que eso pueda pare-

1. Véase el juicio entusiasta de Bleuler citado por el propio Freud en una adición de 1924 (p. 17 n. 1 = 21 n. 3). El relato que hace Freud de este caso aparece reproducido, como un «trozo de antología» particularmente ejemplar y convincente, en Robert, p. 148 y ss. y en Fornari, p. 161 y ss. Dentro de poco citaremos una explicación diferente propuesta por P. Wilson, pero también dentro del mismo ámbito doctrinal.

cer desagradablemente «decimonónico» a los freudianos actuales), habría que inferir de ello que el joven austriaco debía olvidar, o recordar de forma alterada, o insertar en un contexto que no la requiriera, precisamente *esa* palabra y no otra. Quizá podamos conceder incluso una mayor elasticidad, admitir que un mismo pensamiento desagradable, inhibido de la conciencia, pueda provocar síntomas diferentes, en nuestro caso el olvido de distintas palabras; pero, indudablemente, no podremos admitir que el olvido o el recuerdo perturbado de *cualquier* palabra del verso de Virgilio pueda funcionar igualmente bien como síntoma: en los casos en que una misma causa puede producir cualquier efecto, el propio concepto de relación causal pierde cualquier clase de significado. En consecuencia, debemos esperar que, al hacer una serie de contrapruebas —es decir, suponiendo el olvido de otra palabra cualquiera de ese verso de la *Eneida*— no salgan las cuentas, o salgan peor que en el episodio «auténtico» narrado por Freud.

Pues bien, supongamos que, en lugar de *aliquis*, el joven austriaco hubiese olvidado la palabra *exoriare*, «surge». No habría tenido dificultad para pasar de la idea de «surgir» a la de «nacimiento» (*exorior* puede tener esos dos significados): el nacimiento, ¡ay!, de un niño, tan temido por él. Supongamos que hubiera olvidado *nostris*: el adjetivo latino *noster* le habría hecho recordar el *Pater noster* de los católicos (ya hemos visto que también en el episodio «auténtico», a pesar de que Freud y su interlocutor son hebreos ambos, se utilizan abundantemente asociaciones de ideas sacadas de la religión católica), y de Dios padre se habría pasado fácilmente a los santos, y, de santo en santo, a San Genaro y a la temida amenorrea de la señora; o bien, de forma más inmediata, la referencia al Padre que está en los cielos habría despertado en nuestro hombre el temor a llegar a ser padre en esta tierra. Supongamos que hubiese olvidado *ossibus*: los huesos son reliquias típicas de santos católicos, y, después de haber desembocado en las reliquias de diversas clases, volvía a estar abierto el camino hacia San Genaro; o bien, de *os* «hueso» la mente del joven de buena cultura podía pasar a *os* «boca» (con la vocal *o* larga), y a los besos apasionados entre él y la

señora, y a todo lo —más comprometedor— que había seguido (acaso con una de esas digresiones políglotas, que tanto gustaban a Freud, sobre el uso eufemístico del verbo *baiser* en francés). Por último, ¿y si la amnesia hubiera afectado a *ultor*? También en ese caso eran posibles varios itinerarios. *Utor*, como sonido, no está demasiado distante de *Eltern* («padres» en alemán) y esta palabra habría vuelto a llevar a nuestro joven al doloroso pensamiento de sí mismo y de la señora como padres del niño que, quizá, ya había sido concebido. O bien el deseo-amenaza (análogo al de los devotos de San Genaro) de que dentro de poco tiempo llegara la menstruación, si no..., habría podido tomar cuerpo en la palabra *Ultimatum*, tampoco ésta alejada fónicamente de *ultor*. O también, el concepto de «venganza», expresado por la palabra *ultor*, habría podido hacer pensar al joven, una vez más, en el funesto San Simeón con el acompañamiento de propósitos de venganza que los católicos habían atribuido calumniosamente a los hebreos para dar pretexto a su venganza contra los propios hebreos y, por tanto, con la tentación de infanticidio-aborto de que ya hemos hablado.

¿Son grotescas estas conexiones que he imaginado para divertirme (y que podrían variarse y aumentarse a voluntad)? Indudablemente lo son. Pero, ¿acaso son menos grotescas y menos «casuales» (en el sentido que aclararemos mejor dentro de poco) las conexiones mediante las cuales explica Freud, o hace explicar a su interlocutor, el olvido de *aliquis*?

Por lo demás, el propio Freud y algunos freudianos ortodoxos se han encargado de proporcionar otras contrapruebas que debilitan todavía más la explicación dada por Freud. El propio Freud dice (p. 18 = 16) que el puro y simple olvido de una palabra no es sino un tipo, y ni siquiera el más frecuente, de trastorno de la memoria. Habitualmente, el trastorno se presenta no como mera omisión, sino como substitución de la palabra correcta por una palabra equivocada, o incluso como lo opuesto de la omisión, es decir, como el hecho de que una palabra correcta —que, sin embargo, encubre un pensamiento inhibido— se presente a la mente «con particular claridad e insistencia» (p. 18 n. = 18 n.).

Ahora bien, el joven austríaco, sometido a otras preguntas (*ibid.*), acabó confesando que la palabra del verso de Virgilio que desde el principio se le había presentado con esas características de claridad e insistencia era *exoriare*. «Como escéptico que era», comenta Freud, el joven atribuyó eso al hecho de que se trataba de la primera palabra del verso. A mí la explicación me parece dictada, no por el escepticismo, sino por la racionalidad: ¡cuántas veces no nos ocurre que recordamos solamente el comienzo (aunque por lo general algo más que la primera palabra solamente) de poesías, aprendidas de memoria o leídas con atención tiempo atrás, y hemos olvidado la continuación! ¿Estaremos dispuestos a creer que, en todos los casos, ese recuerdo del *incipit* exclusivamente, o de los primeros versos únicamente, sea la «cobertura» de pensamientos reprimidos, o que, en todos los casos, el olvido del resto del soneto tenga una motivación psicopatológica análoga? Por lo que respecta al verso de Virgilio, añadiré solamente que la posición inicial de *exoriare* (palabra excepcionalmente larga: no son muchos los hexámetros que comienzan con una palabra pentasílaba, especialmente en las poesías de la era de Augusto) le confiere un énfasis particular, de modo que esa «claridad e insistencia», antes que corresponder a un estado emotivo del joven austríaco, lo que está todavía por demostrar, corresponde a una búsqueda muy precisa de efecto estilístico por parte de Virgilio. Pero el analista, que con respecto a su ciencia tiene todos los defectos menos el de ser «escéptico», ha encontrado en esa claridad e insistencia nada menos que un síntoma sospechoso. Como observa acertadamente Gilles Deleuze, la «máquina interpretativa» del psicoanálisis «puede resumirse así: digas lo que digas, lo que dices quiere decir otra cosa».² De acuerdo con esa

2. En *Psicanálisis e política* (cit. más arriba, cap. 1 nota 2), p. 9. Cf. p. 8: «Por más que se diga, toda la máquina analítica está hecha para suprimir las condiciones de una enunciación auténtica. Digas lo que digas, se mete en una especie de molinillo, de máquina interpretativa...» Creo que podemos coincidir con estas anotaciones críticas de Deleuze (y de Félix Guattari, autor, junto con él, del *Anti-Oédipo*, París, Ed. de Minuit, 1972 (trad. esp.: *Anti-Edipo*, Barral, Barcelona, 1974), libro que ha tenido mucha resonancia), sin por ello aceptar ni su pretensión de considerar

norma, Freud ruega al joven que piense «en las asociaciones a partir de *exoriare*», y eso le indica la palabra *Exorzismus*. Nótese que la respuesta se da casi por descontada, porque, si consultamos un diccionario alemán, vemos que, junto a *Exordium* y a *Exorbitanz*, palabras raras ambas, la única palabra alemana que comienza por *exor-* es precisamente *Exorzismus*. Pero Freud vio al instante en *Exorzismus* una remisión a los nombres de los santos (en cuanto dotados de capacidad para exorcizar al demonio) y la posibilidad, una vez más, de desembocar de nuevo en San Genaro y en lo que sigue. Posteriormente, en una adición de 1924 a esa misma nota, Freud contó la opinión expresada por P. Wilson, quien atribuía todavía mayor valor a esa idea del exorcismo, pero interpretándola de modo diferente, sin pasar por San Genaro: «El exorcismo sería el mejor sustituto simbólico para el pensamiento inhibido de la eliminación, mediante aborto, del temido niño». Y aquí tenemos el tranquilo comentario de Freud: «Yo puedo aceptar con gratitud (*dankend annehmen*) esta rectificación que no perjudica a la seriedad [propriamente: al carácter necesario, indiscutible: *Verbindlichkeit*] del análisis».

Así pues, con tal de que se llegue, por las buenas o por las malas, a afirmar una relación causal entre la cita de Virgilio hecha por el malaventurado joven y su temor al embarazo de la señora, nada importa que se suponga como síntoma revelador el olvido de *aliquis* o el recuerdo particularmente intenso de *exoriare* (¡explicado, a su vez, como hemos visto, de dos modos diferentes!). Y lo curioso es que Freud ve una confirmación de la validez de su método en la gran multiplicidad de explicaciones que concurren todas ellas hacia una misma meta, sin preguntarse si esa superabundancia, o, mejor dicho, esa naturaleza inagotable, no será más que nada un indicio de la debilidad de su cons-

superados, por las mismas razones, psicoanálisis y marxismo, ni su exhortación a la «producción de inconsciente», que tiene un sabor irracionalista sospechoso. Véase también la entrevista con Deleuze y Guattari en «L'Arc» 49 (1972), n. 47 y ss., rica también en observaciones particulares muy penetrantes.

trucción: si no demostrará la «no refutabilidad» y, por tanto, el nulo valor probatorio, del método usado.

He usado un término, «no refutabilidad», que puede provocar legítimamente discusiones epistemológicas sin fin: discusiones entre «verificacionistas» y «refutacionistas»; discusiones sobre el valor del llamado *experimentum crucis* que hoy se tiende a negar con argumentos poderosos; exigencia de distinguir entre «verificación» y «confirmación» y de optar por esta última.³ Sólo que me atrevo a considerar que las contrapruebas aquí citadas y las demás que expondremos se sitúan en un plano mucho más modesto y artesanal, pero, precisamente por eso, son válidas, si prescindimos de ese debate epistemológico más elevado. Aun cuando estemos convencidos, como creo que debemos estarlo, de la imposibilidad de un *experimentum crucis* definitivo, no por ello dejará de ser cierto que una teoría, o una explicación particular que pretenda ser científica, no puede substraerse a alguna forma de control. Se debe poder imaginar un hecho empírico que, en caso de que se produzca, constituya una refutación de la teoría o de la explicación; si eso no es posible, si la explicación que explica determinado hecho podría explicar con igual facilidad cualquier otro, hay que sacar la conclusión de que no tiene valor científico. Semejante objeción se le ha hecho al psicoanálisis numerosas veces;⁴ y, que yo sepa, siempre ha quedado sin respuesta. Cesare

3. Sobre la discusión entre falsificacionistas y verificacionistas es obligatorio remitir a K. R. Popper, *Scienza e filosofia*, trad. it., Einaudi, Turín, 1969, p. 182 y ss. Sobre la caída de las ilusiones con respecto a la posibilidad de un *experimentum crucis* que establezca definitivamente la verdad o falsedad de una teoría, cf. L. Geymonat, *Filosofia e filosofia della scienza*, Feltrinelli, Milán, 1960, p. 192 y s. Véase, además, en la *Storia del pensiero filosofico e scientifico* de Geymonat (VI, Garzanti, Milán, 1972), el cap. de A. Meotti sobre los *Sviluppi dell'empirismo logico*, p. 242 y ss. (especialmente pp. 257 y ss., 285 y ss.); y también M. Galzigna en «Riv. crit. di storia della filosofia» 28 (1973), pp. 427-431.

4. Con particular mordacidad por Ernest Nagel en Hook, p. 33 y ss. («Una teoría no puede formularse de modo que pueda interpretarse y manipularse para explicar cualquier situación de hecho», p. 35), y por el propio Hook, *ibid*, p. 122 y ss. No del todo satisfactorio me parece el capítulo que a las «Pruebas del sistema» dedica Rapaport, *Struttura*, p. 130 y ss. Por lo demás, todo el libro de Rapaport, quizá demasiado elogiado, oscila entre una exigencia de rigor epistemológico incluso excesiva y una

Musatti afirma tajantemente que «esa presunta libertad de interpretación no existe en absoluto, la técnica psicoanalítica es extraordinariamente constrictiva para quien la emplea, y (...) el peligro mayor en el empleo de la interpretación analítica no es tanto el de trasver cuanto el de no ver».⁵ Yo creo que esta afirmación es no sólo —como es obvio— totalmente sincera, sino también importante para comprender el concepto de ciencia en que se ha inspirado siempre Musatti: un concepto, como ya hemos señalado, eminentemente experimentalista. Pero tengo la impresión de que Musatti no ha calibrado nunca exactamente hasta qué punto diverge ese ideal suyo de la técnica freudiana y de las ideas básicas del psicoanálisis, y que ha creído con demasiada facilidad que le bastaba disociarse de las especulaciones «míticas» del último Freud.⁶ Del examen de los lapsus y de las amnesias que hemos iniciado y que continuaremos en el presente trabajo resulta confirmado, a mi parecer, el carácter *demasiado poco constrictivo* de la técnica freudiana.

convicción opuesta de que el psicoanálisis es una doctrina *sui generis*, que se substraе a cualquier exigencia de «cientifismo» en el sentido corriente del término. [Cf. también más abajo, p. 233 y ss.].

5. C. L. Musatti, *Psicoanalisi e vita contemporanea*, Boringhieri, Turín, 1960, p. 365.

6. Toda la discusión entre el psicólogo soviético F. V. Bassin (cuyo artículo se tradujo en la «Rivista di psicoanalisi» 5 (1959) p. 93 y ss.) y Musatti (de cuya réplica procede la frase que hemos citado más arriba) deja, especialmente al leerla hoy, quince años después, una sensación de insatisfacción. En el estudioso soviético se notan fuertes carencias de información sobre el desarrollo del pensamiento de Freud, una ortodoxia pavloviana demasiado ostentosa que no ayuda a hacer comprender la auténtica grandeza de Pavlov, una reducción inaceptable (al menos por lo que se refiere a la psicología) de toda la ciencia burguesa a ideología. En Musatti hay una excesiva seguridad con respecto al carácter íntegramente científico, y no también ideológico en gran medida, del psicoanálisis.

CAPÍTULO V

LAS POCO LIBRES ASOCIACIONES Y EL CONSENSO FORZADO DEL ANALIZADO

La discusión que hemos realizado hasta aquí deja todavía a un freudiano amplias posibilidades de réplica, que debemos examinar. — Vuestras contrapruebas, podrá decir, aun cuando puedan tener un valor genérico de advertencia para que se use la técnica analítica con cautela, no valen lo más mínimo contra la interpretación freudiana específica de la amnesia de *aliquis*, porque el propio analizado ha reconocido la validez de ésta, una vez superadas las resistencias, por lo demás más que previsibles, que ha opuesto durante el análisis. Es un hecho que había tenido realmente una relación amorosa con aquella señora italiana, y que temía haberla hecho madre; y es un hecho que Freud, partiendo de un síntoma aparentemente tan insignificante como el olvido de *aliquis*, consiguió remontarse hasta el pensamiento angustioso que afligía a su interlocutor. En cambio, ¿qué habéis conseguido vosotros con vuestro llamado método filológico (que, al fin y al cabo, no es sino un método también psicológico, pero de psicología superficial, prefreudiana)? al diluir el caso específico de la neurosis de *aquel* paciente entre categorías genéricas: tendencia a la trivialización, a la omisión de palabras inesenciales para el contexto, etcétera. Indudablemente, vosotros, los críticos textuales, tenéis que ocuparos, en la mayoría de los casos, de lapsus debidos a autores o copistas de épocas pasadas: no podéis resucitar a los

muerdos para psicoanalizarlos, y, por otro lado, para vuestro objetivo, que es el estudio de las tradiciones escritas u orales y la restauración de los textos en la forma más próxima al original, el caso individual de quien ha cometido el lapsus (por ejemplo, represión sexual de un monje-copista de la Edad Media) presentaría, aun cuando fuera reconstruible, muy poco interés. Pero nosotros, los psicoanalistas, estamos en condiciones mucho más favorables: tenemos al paciente vivo delante de nosotros, y podemos someterlo al análisis.¹ Tampoco es nuestro objetivo corregir los lapsus, sino estudiarlos como síntomas microneuróticos, útiles para comprender también la génesis de las auténticas neurosis.

Eso sería, sobre poco más o menos —me imagino—, lo que habría dicho Freud, y lo que diría hoy un freudiano. Ahora bien, por lo que se refiere a la contraposición entre el carácter «genérico» de la explicación propuesta por mí y el carácter «individualizante» de la de Freud, permítaseme que trate sobre ella más adelante (cap. 7). En cambio, quisiera responder inmediatamente a la otra objeción. ¿Vale acaso, como prueba de la corrección de la explicación de Freud, el hecho de que lo que nos llega no es Freud, sino el propio interesado «ayudado» por Freud, y que el punto de llegada (es decir, el temor al embarazo de la señora italiana) corresponde indudablemente a la realidad, y que, en resumidas cuentas, *habemus confitentem patientem*? Yo creo que no.

Ante todo (aunque no sea éste, en mi opinión, el punto esencial), me parece necesario observar el carácter «sugestionador» de varias de las intervenciones de Freud en el diálogo. Al método de las «asociaciones libres» (*libres* de interferencias externas y de intervenciones críticas del propio sujeto, y precisamente por eso

1. Esta última contraposición entre el método y las posibilidades de trabajo del filólogo y del psicoanalista sería válida sólo en líneas generales, ya que, como es sabido, Freud cedió con mucha frecuencia al «análisis a distancia»: el caso más clamoroso quizá lo constituya el ensayo sobre el presidente Wilson, escrito en colaboración con W. C. Bullitt y no publicado hasta 1967 (trad. it., *Il caso Tb. W. Wilson*, Feltrinelli, Milán, 1967; cf. P. Roazen, *Freud: soc. e pol.*, p. 232 y ss., con justas observaciones sobre el problema general del análisis a distancia); pero no faltan ejemplos tampoco en la *Psicopatología de la vida cotidiana* (p. 91 y s. = 69 y s. y en otros lugares).

conformes con una concatenación causal estricta), que el analizado debe seguir, debería corresponder, como es sabido, por parte del analista, el método de la «atención fluctuante»: hasta el momento de la interpretación, también el analista debería abstenerse, como el analizado, de someter los discursos de éste a una criba crítica y, por tanto, de dar preferencia prematuramente a unos elementos a expensas de otros. Sabido es que el atenerse a esa norma es empresa ardua, por no decir imposible, y que precisamente por eso, además de por otros motivos, siempre ha sido objeto de discusión y muchas veces de rechazo por parte de los sucesores de Freud. Pero no creo que haya muchos relatos de análisis en que aparezca violada tan manifiestamente como en el episodio de que estamos ocupándonos. Dan ganas de decir que Freud fue ejemplarmente honrado al no ocultar sus propios «fraudes». Por ejemplo, cuando el joven austríaco dice recordar a un compañero de viaje encontrado la semana anterior, llamado Benedikt (Benedicto), Freud interviene para observar que se trata del nombre de un santo como los anteriormente recordados Simeón y Agustín, y así «vuelve a encarrilar» una sucesión de recuerdos que amenazaba con desviarse. Y, como el joven había calificado a aquel Benedicto de *ein wahrer Original* (un tipo verdaderamente original), Freud añade, con aparente despreocupación, que «hubo un padre de la Iglesia llamado Orígenes»: esa observación no se utiliza inmediatamente después, pero representa una «carta de reserva» de valor no despreciable, ya sea porque el principal motivo de notoriedad es su autocastración, ya sea porque el segundo componente del nombre, derivado de la raíz griega que indica generar o nacer, puede sugerir, en caso necesario, diversas asociaciones de carácter sexual. Otra intervención sugestionadora es la observación de que Agustín y Genaro tienen los dos una relación con nombres de meses. Por eso, no sólo no hay «atención fluctuante», sino que hay una serie de intervenciones explícitas, gracias a las cuales el análisis pasa a ser algo no muy diferente del diálogo «mayéutico» entre Sócrates y Platón. Y la mayéutica, como es sabido, sirve para hacer llegar «por sí solo» al alumno-paciente a la conclusión precisa a que el indaga-

dor de almas quiere hacerle llegar: sirve para hacerle recordar, de entre las muchas cosas que el discípulo vio en el mundo de las Ideas o ha sedimentado en su inconsciente, precisamente las cosas que sirven para confirmar una doctrina ya establecida.

Pero, más que esas intervenciones particulares de Freud en el diálogo, interesa observar la atmósfera sugestionadora en que se encuentra inmerso el joven hebreo desde el comienzo de la conversación. El joven, a pesar de haber visto a Freud en persona sólo otra vez en un viaje anterior de vacaciones, conocía —como el propio Freud atestigua— sus escritos de psicología. Apenas cometido el lapsus en la cita del verso de Virgilio, dice con tono nervioso: «Por favor, no me mire con esa expresión irónica, como si mi embarazo le divirtiera...». Y, después de que Freud le haya recordado el verso completo, añade: «Pero, ¡qué estupidez, olvidar una palabra así! Por cierto que, según usted, nada se olvida sin motivo. Siento curiosidad por saber cómo es que he podido olvidar ese pronombre indefinido *aliquis*». Estamos ante ese estado de ánimo, mezcla de curiosidad y de temor, que es característico (pero debió de serlo mucho más al comienzo del movimiento psicoanalítico) de quien acude al analista. El joven se siente —no creo que la palabra sea demasiado fuerte— «hechizado». Sabe que se encuentra ante el terrible Doctor Freud, que, según dicen y por lo que parece a partir de lo que él mismo ha leído, consigue hacer confesar hasta las cosas más inconfesables. Siente curiosidad por ver si saldrá con éxito Freud del intento también en su caso, pero tiene ya certeza a medias de que así será, tanto más cuanto que Freud, haciendo ligeras trampas en el juego (ya que ha admitido en otras ocasiones la eventualidad de análisis fracasados a causa de resistencias demasiado fuertes), ostenta seguridad plena: «Lo podremos saber en seguida». A poco del comienzo del análisis, el joven pregunta: «¿Ha averiguado usted ya algo?». Así pues, ése es, además de las intervenciones particulares ya observadas, el medio sugestionador más fuerte de que dispone Freud: esa especie de convicción fatalista de que «a Freud no hay quien se le resista», de que, por mucha resistencia que opongas, te arrancará tu secreto sin lugar a dudas.

Tanto más cuanto que en este caso el secreto no está oculto en las profundidades del inconsciente: la preocupación de haber colocado en estado interesante a la señora italiana era una preocupación «actual», no un pensamiento inhibido. Como máximo, se puede discutir si había olvidado el joven momentáneamente esa preocupación al iniciarse el interrogatorio, o si estaba presente ya entonces en su mente. El texto literal del relato de Freud haría optar por la primera alternativa (hasta el final del diálogo no dice el joven: «Sin embargo, ahora se me ha ocurrido una cosa... demasiado íntima para comunicarla...»). La ansiedad que, como hemos visto, demuestra el joven desde el comienzo del diálogo, el temor de que ya entonces Freud «haya comprendido», hacen suponer con cierta legitimidad que la segunda alternativa es la verdadera.

Pero, de cualquier modo, aun admitiendo la primera alternativa, precisamente porque el temor a llegar a ser padre era el secreto «pensamiento dominante» del joven, eso era también lo que, al mismo tiempo, más le desagradaba confesar y más se sentía, consciente o inconscientemente, impulsado a confesar. En tales condiciones, bien poco importa que el punto de partida del interrogatorio haya sido el olvido de *aliquis*. Cualquier otro lapsus, cualquier otro «acto fallido», o una manifestación más trivial de nerviosismo, habrían funcionado igualmente bien como punto de partida de un análisis que habría conducido en cualquier caso al mismo resultado. Éste es el valor de las «contrapruebas» que hemos enumerado en el capítulo anterior: éstas demuestran (y lo demuestra, como veremos, el propio Freud al aceptar con desenvoltura otras dos explicaciones completamente diferentes, basadas ya no en el olvido de *aliquis*, sino en el recuerdo intonso de *exoriare*) que el nexo establecido por Freud entre la cita inexacta del verso de Virgilio y la preocupación que afligía a nuestro joven no se sostiene lo más mínimo. Entre los dos hechos no existe relación causal alguna demostrable, salvo, *quizás*, una de carácter muy genérico: a saber, la de que el individuo profundamente preocupado está más expuesto a tener olvidos y lapsus. Pero, si nos preguntamos por qué había olvidado precisamente

aliquis y no otra palabra, debemos recurrir a una explicación como la que hemos propuesto en el capítulo tercero.

Sólo que Freud habría inducido a su interlocutor no sólo a confesar su preocupación, sino también (aunque fuera con algún vestigio de duda) a admitir la corrección de la explicación del lapsus. Con esto tocamos un problema que Freud trató más explícitamente en la tercera de las conferencias de 1915-1916 (GW XI, 43 y ss. = *Introd. psicoan.*, 49). En ella lanza la hipótesis de una explicación psicoanalítica rechazada por quien ha cometido el lapsus. ¿A quién debemos creer? Según Freud, al analista. Pero, prosigue Freud, los oyentes de sus conferencias objetarán: «Así pues, ésta es su técnica. (...) Cuando quien ha cometido un lapsus dice a propósito de éste algo que a usted le va bien [es decir, que confiesa el pensamiento inhibido que ha dado origen al lapsus], entonces usted lo declara la autoridad suprema que decide con respecto a la cuestión. (...) En cambio, cuando lo que dice no le gusta a usted, entonces afirma de repente que no vale para nada, que no es necesario creerlo». Y Freud responde: «Tienen ustedes razón. No obstante, les puedo presentar un caso semejante en que las cosas se desarrollan de modo igualmente monstruoso. Cuando un acusado admite una acción ante el juez, éste se cree la confesión; pero cuando la niega, el juez no le cree. Si no fuese así, no habría administración alguna de la justicia, y, a pesar de errores ocasionales, tienen ustedes por fuerza que considerar válido ese sistema». Y a la otra pregunta que, según imagina, pueden hacerle: «Entonces, ¿usted es el juez y quien ha cometido un lapsus verbal es un acusado delante de usted? Así pues, ¿un lapsus es un delito?», responde: «Quizá no sea necesario rechazar la comparación», y propone a los oyentes (la cursiva es mía) «*un compromiso temporal*, a partir de la comparación del juez y el acusado. Deben ustedes concederme que el sentido de un acto fallido no permite la menor duda, cuando el propio analizado lo admite. En cambio, yo convendré con ustedes en que no se puede llegar a una demostración directa del significado supuesto por nosotros, cuando el analizado rechaza la información y, naturalmente, cuando no está presente para dárnosla». No por ello, concluye, de-

beremos renunciar a explicaciones «indiciarias», dotadas siempre de un grado notable de probabilidad, y confirmables con el estudio de toda la «situación psíquica» en la que se produce el lapsus y del carácter de la persona que lo ha cometido.

Comentar exhaustivamente este pasaje equivaldría, por un lado, a examinar críticamente toda la teoría freudiana de la interpretación (no sólo del lapsus, sino también del sueño, del síntoma neurótico propiamente dicho, etc.),² y, por otro, a afrontar —como, por lo demás, ya han hecho muchos y desde diferentes puntos de vista— el problema de los límites ideológicos que el burguesismo de Freud pone a su propia investigación científica. Eso no es posible aquí: si bien el que suscribe se ha reservado ya, y se reserva más adelante, el derecho a «salirse del tema» siempre que sea necesario, también conviene no perder de vista el tema específico de este trabajo, que es el lapsus. Así pues, voy a limitarme a hacer unas pocas observaciones. La comparación entre la relación juez-acusado y la relación analista-analizado no sólo revela una concepción genéricamente autoritaria de la psiquiatría y de la medicina: también se lleva a cabo, dentro de semejante concepción, de acuerdo con criterios extraordinariamente míopes. Se diría que aquel indagador de todas las complejidades de la «psicología profunda» tenía una visión extrañamente simplista de ciertos mecanismos de «psicología superficial», como son (y eran ya entonces) bien conocidos incluso para un juez burgués no particularmente retrógrado o para un profesor moderadamente ilustrado. Se considera, en seguida, como verdadera y como tal capaz de eximir al juez (y al psicólogo y al profesor) de cualquier otra clase de indagación. Se excluye tranquilamente el hecho de que, aun prescindiendo de cualquier medio violentamente coercitivo, el acusado (o el analizado, o el colegial, o el hijo) pueda verse forzado por un interrogatorio sugestionador a «confesar» cosas falsas —entendiendo por «cosas» no sólo acciones, sino sobre todo pensamientos, intenciones, motivaciones de un acto—. Además, al

2. Cf. objeciones de carácter general contra la aceptación de la interpretación por parte del paciente considerada como prueba de la exactitud de la interpretación en E. Nagel, en Hook, p. 44.

de admisión del sentido de un acto fallido», Freud en-
 paja ~~entre~~ **entre** dos hechos perfectamente distintos. Ya hemos pue-
 to ~~de relieve esa~~ **de relieve esa** diversidad en el episodio del olvido de *aliquis*:
 por un lado, está el hecho, éste sí innegable, de que el joven
 austriaco temía el anuncio del embarazo de la señora italiana;
 por otro, está la presunta cadena causal que debería unir ese he-
 cho con el olvido de *aliquis*. Ahora bien, frente a un Freud que
 ya tiene su teoría del lapsus, que está en condiciones (mediante
 los saltos mortales y los nexos «no refutables» que hemos visto)
 de conectar todo con todo y que a una duda del joven austriaco
 sobre el nexo entre dos pensamientos responde con brusco auto-
 ritarismo: «la búsqueda de la conexión es cosa mía» (p. 16 = 20),
 el analizado se encuentra en evidente condición de inferioridad,
 porque no dispone de una explicación alternativa: por consiguien-
 te, se ve obligado inevitablemente a creer que, si Freud, partiendo
 de un hecho verdadero (el olvido de *aliquis*), ha llegado a ha-
 cerle «confesar» otro hecho verdadero y desagradable de declarar
 (el temido embarazo de la señora), el procedimiento seguido por
 él debe ser científicamente correcto. Y, sin embargo, las contra-
 pruebas del capítulo anterior nos han demostrado que las cosas
 no son tan fáciles.

Por otra parte, se considera la negación de la acusación por
 parte del acusado —o de la explicación del lapsus por parte del
 analizado— como un hecho que indudablemente hace más difícil
 la labor del juez o del analista, pero que no debe turbar demasia-
 do la convicción sobre la corrección de la acusación o de la expli-
 cación. Piénsese en las palabras que hemos subrayado en la página
 anterior: «compromiso temporal». Freud se contenta con éste
 porque no puede esperar vencer en una sola conferencia el escepti-
 cismo y, sobre todo, las «resistencias» de sus oyentes. Pero la pa-
 labra «compromiso» indica claramente que, en su opinión, la
 solución exacta es otra: el analizado está equivocado siempre o
 casi siempre, cuando niega, porque cualquier negación del anali-
 zado es en realidad una manifestación de resistencia, por tanto,
 una confesión involuntaria. Freud aclara perfectamente este punto
 en un escrito sobre la «negación» (*Die Verneinung*, en GW XIV,

pp. 11-15), sobre el cual ha vuelto a llamar la atención aguda-
 mente Francesco Orlando.³ El principio enunciado por Freud en
 ese breve ensayo es, por decirlo así, una variante de la antigua
 máxima *excusatio non petita, accusatio manifesta*, que se podría
 formular así: *negatio non petita, affirmatio manifesta*.⁴ Todas las
 veces, dice Freud, que un paciente nuestro declara: «Esa persona
 que se me ha aparecido en un sueño no es mi madre», podemos
 estar seguros de que es su madre. Y concluye (p. 15): «Ninguna
 prueba mejor de nuestro éxito en el descubrimiento del incons-
 ciente que la que tenemos cuando el analizado reacciona diciendo:
 “Eso yo no lo he pensado”, o bien: “Eso no se me ha ocurrido”».
 E incluso llega hasta el extremo de dar esta regla heurística: pre-
 gúntese al paciente «¿Cuál le parecería, en esa situación, la cosa
 más inverosímil de todas? ¿Qué es lo que, en su opinión, estaba
 más alejado que nada de su mente en aquel momento?» — «Si
 el paciente cae en la trampa [*N.B.!*] y nombra la cosa que le
 parece más increíble, con ello habrá confesado casi siempre la
 cosa correcta».

No hay duda (y a propósito de esto Orlando se para a hacer
 importantes consideraciones) de que Freud individuó *un* modo de
 «confesar lo inconfesable negándolo» que forma parte del compor-
 tamiento humano, ya sea a nivel inconsciente o a nivel conscien-

3. Véase la traducción italiana, precedida del texto alemán, en «Nuova
 corrente» 61-62 (1973), pp. 123-127. Cf. F. Orlando, *Lettura freudiana
 della «Phèdre»*, Einaudi, Turín, 1971, cap. II: «Definición de negación
 freudiana». El número ya citado de «Nuova corrente» contiene por lo me-
 nos doscientas cincuenta páginas de comentarios al breve escrito de Freud,
 debidas a filósofos y a psicoanalistas, desde Hyppolite a Lacan, desde
 Fachinelli a Rey, a Perlini y a muchos otros. Pero, exceptuando raros
 casos, se trata de comentarios que, más que interpretar el texto freudia-
 no, lo «machacan»: la «negación freudiana», en manos de algunos de
 estos hábiles prestidigitadores, se transforma en la negación hegeliana o
 adorniana, se carga de connotaciones unas veces existencialistas, otras veces
 pseudoestructuralistas. ¡Cuánto más límpidas, y más útiles, no son las bre-
 ves páginas de Orlando!

4. En la metodología freudiana existe también, aunque no tenga la
 misma importancia, una *affirmatio non petita* con valor de *negatio mani-
 festa*. Cf. Maeder, *Nouv. contributions* (cit. más arriba, cap. 1 nota 3),
 p. 298: «Il est bien des *oui* prononcés d'une certaine manière qui veulent
 dire *non*, et les psychiatres ne sont pas les seules a le savoir».

te, y que subsistirá mientras haya cosas «inconfesables» para sí mismo o para los otros, es decir, mientras haya inhibición o, en un sentido más amplio, represión.⁵ Por otra parte, Orlando, al tiempo que extiende con razón la aplicabilidad de ese criterio interpretativo freudiano de lo «inhibido» a lo «reprimido» (en todos los casos, también lo reprimido políticamente, por ejemplo, además de lo reprimido de carácter sexual), siente, no obstante, la necesidad de observar (*op. cit.*, p. 15): «Desde luego, no se puede pensar que la interpretación sugerida por Freud de esas negaciones de sus pacientes sería aplicable todas las veces que, al hablar o al escribir, uno de nosotros niega algo». Es correcto, pero quizá sea demasiado poco. Incluso en el campo específico de los temas escabrosos, «inconfesables», por motivos moralistas o políticos o de otro tipo, el criterio de la *excusatio non petita* debe manejarse con extraordinaria cautela. No sólo existe el riesgo de creer entrever una carga emotiva más o menos consciente en una negación perfectamente «tranquila», carente de *arrière-pensées*, como la que hasta un neurótico puede expresar (ya que no todas

5. La extensión del concepto freudiano de «inhibido» al más amplio de «reprimido» (que incluye también la represión de que el sujeto tiene conciencia, y del campo sexual, o, en cualquier caso, de la psicología individual se extiende a cualquier forma de represión, incluida la político-social) ha permitido a Orlando, en el libro antes citado y en el otro que representa su desarrollo lógico, *Per una teoria freudiana della letteratura* (Einaudi, Turín, 1973), trazar las líneas de una estética que no tiene nada que ver, por rigor metódico y por antibiografismo y antipsicologismo, con las cosas bastante pobres que hasta ahora habían escrito con respecto a eso algunos freudianos y el propio Freud. Orlando muestra plena conciencia de no ser un freudiano «ortodoxo»; pero quizá lo sea menos todavía de lo que cree, ya sea por esa extensión (conceptual y no puramente terminológica) de que hemos hablado o por el interés que siente por los hechos del lenguaje. Una idea innovadora es la sostenida por él de que la ligazón con una teoría freudiana del arte hay que buscarla en el libro sobre el *El chiste*. Menos seguro estoy por lo que se refiere a la deuda en que Orlando declara estar con Lacan. Debo confesar que sigo creyendo, incorregiblemente, que en los escritos de Lacan la charlatanería y el exhibicionismo prevalecen con mucho sobre las ideas, acaso discutibles, pero comprensibles: en mi opinión, tras las cortinas fumígenas, está el vacío; y es difícil considerar iniciador del encuentro entre psicoanálisis y lingüística a quien ha demostrado varias veces tener conocimientos tan erróneos y confusos de la lingüística, estructural o no.

las afirmaciones o negaciones de un neurótico, ni siquiera durante un análisis, son una manifestación neurótica específica); pero existe también la ilusión de obtener la verdad a partir de la pura y simple «negación de la negación», en casos en que puede haberse producido un proceso mental bastante más complicado y reflejo. Quien siente sobre sí la sospecha de haber pensado algo que no ha pensado (y tal es, al menos en ciertos momentos del análisis, la condición de casi todos los analizados, los cuales saben ya, aunque sea de modo aproximativo, qué es el psicoanálisis y cuáles son, empezando por el complejo de Edipo, los puntos de llegada hacia los que tiende el analista) podrá con toda verosimilitud desear anular la sospecha; y se meterá entonces en un atolladero, porque una *excusatio non petita* y aun así verdadera se considerará como una *accusatio manifesta*. No sólo cualquier juez o abogado, sino también cualquier profesor que tenga un mínimo de penetración psicológica sabe perfectamente que precisamente esos mismos mecanismos (temor a confesar cosas reprensibles o punibles, etc.) que existen y siempre existirán, mientras exista algún grado, por bajo que sea, de represión, y que dan origen a la «negación freudiana», dan origen también a «defensas preventivas» que sería error tremendo considerar siempre como no correspondientes a la verdad. Un profesor observa que se ha cometido una falta y pregunta: «¿Quién ha hecho esto?». Un muchacho, bien porque sepa que es ya un «tipo sospechoso» por otros actos de indisciplina, bien porque vea o crea ver apuntada hacia él una «mirada escrutadora» del maestro, se apresura a responder: «¡Yo no he sido!». Si el profesor (pero lo mismo es aplicable, con ligeros cambios, al comisario de policía o al psicoanalista) saca la conclusión: «Así pues, ha sido él», se equivoca en un porcentaje de casos muy elevado. Y una vez más debemos hacer constar que el maestro de la psicología profunda era, por demasiado amor a las tesis, extraordinariamente burdo como «psicólogo superficial».

Por lo que se refiere a la pregunta que, según Freud, sería un medio óptimo para hacer «caer en la trampa» al paciente: «¿qué es lo que le parecería, en esa situación, la cosa más inve-

rosímil de todas? ¿Qué es lo que, según usted, estaba más alejado que nada de su mente?», sería interesante imaginar cómo se habría comportado frente a un paciente, neurótico, desde luego, pero políticamente lúcido, que le hubiera respondido: «La cosa más inverosímil de todas me parecería ver a un capitalista renunciar a sus privilegios sin el uso de la fuerza por parte de los trabajadores por él explotados». En ese punto se habría visto un intercambio de las partes: Freud habría adoptado el comportamiento de un «paciente», se habría enfurecido o habría cambiado de discurso, en resumen, habría revelado «resistencias» tan fuertes que ni siquiera habría estado en condiciones de advertir su existencia.

Pero esta última es una hipótesis provocativa. El punto que hay que mantener resueltamente es el que ya hemos citado: el analizado se encuentra (tanto si admite la interpretación de Freud como si se obstina en negarla) en condiciones de inferioridad, porque, salvo en casos excepcionales, no puede oponer una explicación alternativa de su lapsus y defenderla adecuadamente. Así, que suele verse obligado —si no quiere aceptar en seguida la explicación de Freud— a replegarse a una línea de defensa muy fácil de atacar: «Mi lapsus no tiene un significado particular: es debido al a z a r». Ya hemos visto (cap. anterior) que ésa es la defensa intentada por el joven hebreo, y la *Psicopatología de la vida cotidiana* registra otras reacciones del mismo tipo. La réplica de Freud, tanto en la *Psicopatología de la vida cotidiana* como en *Introducción al psicoanálisis*, insiste en dos puntos: (1) concatenaciones como la que del olvido de *aliquis* vuelve a conducir al pensamiento del embarazo indeseado no pueden deberse al azar, tanto menos cuanto que «todos los hechos análogos, al ser analizados, conducen a otros tantos «azares» extrañísimos» (pero hemos visto, y veremos a continuación, lo frágiles y arbitrarias que son la mayoría de semejantes concatenaciones); (2) ningún fenómeno, por insignificante que sea, carece de causa: «quien destruye así el determinismo natural en un solo punto, echa a rodar toda la concepción científica del mundo. Se le puede hacer la observación de que hasta la concepción religiosa del mundo es

más consecuente, cuando afirma que ni siquiera un pájaro cae del tejado sin la voluntad expresa de Dios» (GW XI, 21 = *Introd. psicoan.*, 25). Podemos aceptar esa profesión de «determinismo» (entendido en sentido no estrictamente técnico): evocar el principio de Heisenberg que tantas veces se ha evocado inoportunamente y que, por lo demás, significa una nueva formulación, no una negación del principio de causalidad, sólo serviría para producir confusión. Pero, aun así, existe *un* significado en que es perfectamente lícito recurrir al «azar»: y es la exclusión de que entre dos fenómenos exista un nexo de causa-efecto, sin por ello poner en duda lo más mínimo que cada uno de ellos tiene una causa. Hemos visto que el olvido de *aliquis* por parte del joven hebreo no era debido en absoluto al azar: tiene su explicación adecuada, que hemos ilustrado más arriba. Pero la coincidencia entre el olvido de *aliquis* y el temor al embarazo de la señora italiana, ésa sí que es «meramente casual», porque los dos fenómenos pertenecen a dos series causales diferentes. De igual modo, es meramente casual el hecho de que el señor Tizio, que ha enfermado de pulmonía, tenga los cabellos rojos.⁶ Pero sobre el concepto freudiano de «explicación» tendremos que volver a hablar en el capítulo 7. Ahora es oportuno abordar el episodio narrado en el primer capítulo de la *Psicopatología*.

6. Con respecto a esto, en Musatti, *Trattato*, p. 401 y ss., encontramos buenas observaciones de principio. Pero no conviene lo que dice sobre Freud y los lapsus: «Si el progreso científico frente a un dominio determinado de fenómenos consiste en una aplicación progresiva de esquemas de interpretación causal a hechos que anteriormente se concebían con el concepto de *azar*, en ese caso se puede afirmar que Freud construyó, para el conjunto de esas disfunciones psíquicas leves, una nueva ciencia». Si los esquemas de interpretación causal son demasiado arbitrarios e inverificables, no hay nueva ciencia; y si entre dos hechos no vinculados por una relación causal (en el sentido aclarado más arriba) se pretende establecer una, se realiza una operación anticientífica.

CAPÍTULO VI

AMOR Y MUERTE EN ORVIETO
Y EN BOSNIA-HERZEGOVINA

Freud, viajando de Dalmacia a Herzegovina «en compañía de un extraño», le pregunta si ha visto alguna vez en Orvieto los famosos frescos de...; y no consigue recordar el nombre de Signorelli. Se le ocurren otros dos nombres de pintores renacentistas, Botticelli y Boltraffio (este último un artista menor, de la escuela de Leonardo); pero se da cuenta de que ninguno de los dos es el nombre exacto.

Freud tiene razón en descartar como demasiado genérica —aunque no infundada— la explicación que daría un psicólogo tradicional: «los nombres propios se olvidan con mayor facilidad que cualquier otra cosa» (p. 5 = 9). Previene incluso la hipótesis de una trivialización, que aquella vez, excepcionalmente, le había parecido previsible: «El nombre olvidado era tan familiar para mí como uno de los dos nombres substitutivos, Botticelli, y más familiar con mucho que el otro, Boltraffio» (p. 7 = 11). Por lo que se refiere a Boltraffio, no hay duda de que Freud tenía razón. Por lo que respecta a Botticelli, quizá fuera lícito sentir cierta perplejidad;¹ no obstante, conviene no perderse en

1. En un artículo que se puede considerar como una primera redacción de este capítulo de la *Psicopatología* (*Zum psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit*, en «*Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*» 4, 1898, reimpresso en GW I, 519 y ss.: cf. en particular p. 521 n. 1, trad.

conjeturas inciertas; así pues, vamos a considerar cierto al instante que para Freud *Botticelli* no constituye una trivialización de *Signorelli*. Pero la crítica textual nos enseña que uno de los errores más frecuentes consiste en la confusión entre palabras de igual número de sílabas y relacionadas entre sí por una marcada semejanza fónica, mejor todavía si ésta se debe a rima o asonancia. En la gran mayoría de los casos, no se trata de errores debidos a haber entendido mal signos del modelo que hay que copiar: muchas de las letras que componen una y otra palabra tienen aspecto muy distinto, y en ningún tipo de escritura pueden confundirse.² En cambio, se trata de errores de memoria, y de memoria auditiva más que visual; errores de «autodictado», cuyo mecanismo, como hemos aclarado en el cap. 2, es substancialmente idéntico, ya se trate de la transcripción de un texto (caso en que «breve es la vida de la memoria») o de auténticas citas de memoria. A veces, entre las dos palabras no hay afinidad alguna de significado, otras veces sí, y en este caso otro elemento común ha facilitado el error; pero, repito, no se trata de una condición necesaria.³ En muchos casos una palabra es más rara y difícil que

it. en *Opere*, II, Boringhieri, Turín, 1968, p. 421 ss., p. 425 n. 1) Freud dice: «*der erste dieser Namen* [es decir, Botticelli] *mir sehr vertraut*», sin añadir que Signorelli le era igualmente familiar. Tengo la impresión (pero habría que comprobarlo) de que a un alemán culto de finales del siglo XIX obras como la *Primavera* y el *Nacimiento de Venus* de Botticelli debían de parecerle más típicamente «renacentistas» y de que debían de ser, por esa razón, más conocidas que los, por lo demás, célebres frescos de Signorelli. No obstante, para el problema que nos interesa, esa cuestión tiene muy poca importancia, como explicamos un poco más adelante en el texto.

2. También puede ocurrir que un error, explicable en un texto determinado, como debido a confusión entre signos semejantes, reaparezca tal cual en otro texto conservado por manuscritos anteriores a la desaparición de ese tipo de escritura en que tal confusión de signos era posible. Eso induce a sospechar que cierto número de errores que, a falta de pruebas contrarias, consideramos paleográficos, hayan tenido en realidad origen psicológico, o, al menos, que las dos causas hayan concurrido a producirlos. Véase a propósito de eso Dain, pp. 47-48.

3. Para el caso de los textos latinos, en Willis, p. 74 y ss. («*Whole Words Similar in Appearance*») figura una buena colección de ejemplos. Para el de los textos griegos, cf. Bruhn (cit. aquí más arriba, p. 11 n. 3) y Pasquali, 114. Los ejemplos podrían multiplicarse con facilidad: en Iseo,

otra, y entonces el error viene a constituir un caso particular de la categoría —más amplia— de la trivialización; pero en muchos casos hay que admitir que no existe una auténtica *lectio difficilior*: la tradición manuscrita de los poemas homéricos y, en general, de la poesía hexamétrica griega y, quizás en menos medida, latina, así como de nuevo la tradición manuscrita de poesía románica y germánica medieval, presentan un gran número de esas «variantes indiferentes», que en ciertos casos (Homero, épica medieval) se remontarán en parte a una primera fase de tradición oral o semioral. Muchas veces la elección entre esas variantes es imposible, a no ser que nos ayuden criterios externos (mayor autoridad de un código o de un grupo de códigos, etc.).

De heredit. Cleon. 46 un código lleva erróneamente *αἰτίαν* por *οὐσίαν* (cf. Leopardi, *Scritti filologici*, Florencia 1969, p. 128); en Diógenes Laercio III, 24, dos códigos llevan *ποιήματα* por *ποιότητες*; en la llamada *Anthologia Latina* aparece cambiado (15, 37) *tenerum* por *generum*; (16, 25) *iura* por *iuga*; (17, 256) *sedes* por *seges*. En los *Scritti e discorsi politici* de Piero Calamandrei (II, La Nuova Italia, Florencia, 1966, p. 448 n. 1) se ha restituido —por conjetura, pero indudablemente se trata de una conjetura correcta— la expresión «*lavori scientificamente molto pregevoli*»: el original impreso del que se ha reproducido ese escrito llevaba, en lugar de «*pregevoli*», «*presenti*»; en este caso quizás haya influido la asonancia con la palabra «científicamente». En las pruebas de imprenta de un artículo mío de historia de la lingüística encuentro precisamente ahora mismo, junto a un número bastante exiguo de cambios de letras de otra clase, los siguientes errores, todos pertenecientes al tipo de que estamos ocupándonos: *essenzialmente* por *eccezionalmente*, *Philosophie* por *Philologie*, *equilibrare* por *equiparare*, *originario* por *ordinario*, *continuare* por *confinare*, *accumulandolo* por *accomunandolo*. Encuentro otro que no es imputable al tipógrafo, sino a mí mismo: al citar el título de un artículo sobre las ideas de Franz Bopp sobre lingüística comparada, en lugar de *Linguistic Conceptions* había escrito *Linguistic Comparison* (con lo que regalaba, por cierto, a la lengua inglesa una palabra inexistente, ya que «comparación» se dice *comparison*). Una parte de esos errores, y de tantos otros de ese tipo, puede haberse producido ya en el momento de la lectura, por efecto de la que hemos llamado «lectura sintética» (cf. aquí más arriba, p. 24). Pero el mecanismo es substancialmente igual, porque la «integración» errónea que realizamos en la lectura sintética procede del intercambio con palabras de sonidos afines, tanto o más familiares para nosotros. Por lo demás, los errores que vamos a citar un poco más adelante son seguramente de memoria y no de lectura. Cf. también los interesantes ejemplos de errores de este tipo en citas de memoria hechas por autores latinos, recogidos por G. Friedrich en su comentario a Catulo, Leipzig-Berlín, 1908, p. 291.

Errores de esa clase se notan con mucha frecuencia en los nombres propios (que aquí nos interesan particularmente, dada la analogía con *Signorelli-Botticelli*). Ya hemos visto (cf. p. 26, n. 4) que Cicerón, queriendo nombrar a la nodriza de Ulises, la llama *Anticlea*, en lugar de *Euriclea*; el número igual de sílabas, la rima debida a la identidad del segundo elemento del compuesto, la afinidad que existe entre los dos personajes —madre, una; nodriza, la otra, del mismo héroe homérico— son más que suficientes para explicar el lapsus. En un pasaje de las *Saturnales* de Macrobio (V 18, 10: cita de un fragmento del historiador griego Eforo, *FGrHist* 2 F 1 Jacoby) los códigos llevan *Ἀγσίλαος*, error por *Ἀκουσίλαος*. Se puede dudar si el error se remonta al propio Macrobio o al código perdido del que descienden todos los códigos llegados hasta nosotros, pero en ambos casos la confusión entre los dos nombres propios se ha visto facilitada por el número igual de sílabas, por la rima, por la substancia fónica casi idéntica (sólo la segunda sílaba es distinta). En este caso falta una afinidad entre los dos personajes, pero el caudillo espartano Agesilao era mucho más conocido que el historiador Acusilao, y, por lo tanto, ha intervenido un proceso de trivialización para facilitar el error. En la *Gerusalemme Liberata* (IX, est. 34, v. 5) las primeras ediciones llevan todas el nombre de *Adrasto*, mientras que del contexto se desprende con seguridad que se debe leer *Alcasto*.⁴ También *Adrasto* es un personaje de la *Liberata*, pero aparece bastante más tarde en el poema, y desempeña un papel muy diferente. ¿Lapsus del primer copista o tipógrafo, repetido después pasivamente por los demás, o bien, como no es nada improbable, distracción del propio autor? En cualquier caso, también aquí el mecanismo del error es casi igual, tanto si se prefiere una hipótesis como si se prefiere la otra: el motivo principal va dado por la semejanza fónica entre los dos nombres; añádase a eso que *Adrasto* es un nombre mitológico griego bien conocido, un héroe del ciclo tebano que Tasso y sus contempo-

4. Cf. *Tutte le poesie di T. Tasso* a cargo de L. Caretti, Mondadori, Milán, 1957, I, p. 685 n. 21.

ráneos conocían bien, sobre todo por la *Tebaida* de Stazio, mientras que Alcasto es un nombre de formación griega, pero prácticamente desconocido; y, además, a partir del canto XVII, Adrasto va a desempeñar un papel no indiferente en el poema de Tasso, mientras que Alcasto (que en la *Conquistata* aparecerá rebautizado como Ermanno) figura, además de en este pasaje controvertido, sólo otra vez más: así pues, Alcasto es una lección «doblemente *difficilior*».

Vamos a citar otro ejemplo moderno, en el que no hay duda de que el error se remonta al autor, no a copistas o a tipógrafos. En *Die Romantische Schule* de Heine⁵ aparecen citados ejemplos de personajes femeninos de Goethe —«una Filina, una Käthchen, una Klärchen y demás criaturas graciosas»— que se prestaban a la crítica de los moralistas, a pesar de ser figuras artísticas admirables. Se ha observado acertadamente que *Käthchen* debe de ser un lapsus de Heine por *Gretchen*, la heroína «moralmente criticable» del *Fausto*.⁶ También en este caso, los dos nombres intercambiados son muy semejantes fónicamente, son dos diminutivos femeninos de los más frecuentes (sin que podamos hablar de «trivialización» en el paso de uno al otro) y los dos son nombres goethianos, incluso de la vida de Goethe, ya que entre los amores de Goethe joven había habido tanto una Gretchen como una Käthchen (Anna Katharina Schönkopf): hay más motivos de los necesarios para explicar el lapsus. En la primera edición del *Virgilio nel medio evo*⁷ Domenico Comparetti cita, evidentemente de

5. Libro I (trad. it. de P. Chiarini en Heine, *La Germania*, Laterza, Bari, 1972, p. 47).

6. Cf. la nota de Chiarini, *loc. cit.* En muchas ediciones alemanas el lapsus no va señalado; pero Cesare Cases me indica la edición de H. Jess (Heine, *Gesammelte Werke*, Leipzig, s. f., III, p. 894) donde figura esta anotación: «*Käthchen, gemeint ist Gretchen; in der französischen Ausgabe* [escrita por el propio Heine y revisada por otros] *steht richtig Marguerite*». Otras ediciones críticas que están publicándose, y que me ha indicado también mi amigo Cases, no están a mi alcance.

7. Livorno, Vigo, 1872, vol. I, p. 266. En la segunda edición «revisada por el autor» (Seeber, Florencia, 1896, I, p. 268) aparece corregido el error; también, naturalmente, en la reedición a cargo de Pasquali (La Nuova Italia, Florencia, 1943, I, p. 247).

memoria, los versos de Dante, *Par.* XXIII, 25 y ss., de esta forma: «*Come ne' plenilunii sereni / Cinzia ride fra le ninfe eterne*». El primer error (*come* por *quale*) es una de las trivializaciones habituales en la que es inútil detenernos. Nos interesa más el segundo, *Cinzia* por *Trivia*. Tenemos el mismo número de sílabas; la misma vocal acentuada *i*; la misma terminación, con *-ia*, que en ambos casos debe leerse separada en dos sílabas; por último una, más que afinidad, identidad semántica entre los dos nombres, ya que Cinzia y Trivia son los dos apelativos de Diana, identificada con la Luna. ¿Se puede hablar de trivialización? Quizá sí: en todo el conjunto de la poesía latina e italiano-clasicizante es probable que *Cynthia* (*Cinzia*) sea más frecuente que *Trivia*; sin embargo, por otro lado, Virgilio —el autor latino con el que Comparetti estaba más familiarizado, especialmente mientras estaba escribiendo esa obra suya de tema virgiliano— usa varias veces *Trivia* y ni una sola vez *Cynthia*, y tampoco aparece nunca *Cinzia* en la *Divina Comedia*, que Comparetti debió de haber leído indudablemente y vuelto a meditar antes de escribir los tres últimos capítulos del primer volumen, dedicados precisamente al Virgilio danteresco. Por eso, en resumidas cuentas, parece tratarse simplemente de intercambio entre sinónimos de sonido afín, sin que se pueda considerar con seguridad la lección errónea como más trivial que la lección correcta.⁸

Del gran Comparetti descendemos hasta un literato mediocre, Barna Occhini: en la revista *La Rinascita* de Florencia (órgano del Instituto de estudios sobre el Renacimiento dirigido entonces por Giovanni Papini, 1942, p. 423) éste escribió un artículo *A proposito del Wölfflin*, en que atacaba —¡desde la derecha!— a Benedetto Croce, tachándolo de «antinacional», es decir, de anti-

8. También podríamos suponer que, inconscientemente, Comparetti hubiera eliminado *Trivia* porque se relaciona con ideas de «vulgaridad» («trivial», y demás). Esta sería una explicación freudiana o casi freudiana menos inverosímil, si no me engaño, que gran parte de las explicaciones ideadas para otros lapsus por Freud. Pero tampoco en este caso vamos a pasar de una hipótesis muy incierta y nada necesaria para explicar el error de memoria de Comparetti.

fascista, y diciendo que su prosa se asemejaba a la maga Armida, bellísima en apariencia, pero en realidad llena de suciedad. Croce (*La Critica*, 1943, p. 51) no dejó de observar —y con ello hilvanó un comentario sutil— que *Armida* era un lapsus por *Alcina*. También en este caso se da una semejanza fónica bastante marcada (tres sílabas, de las cuales sólo la primera terminada en consonante, y el vocalismo idéntico *A-i-a*, y el acento idéntico sobre la *i*), y, por otro, afinidad entre los dos personajes, magas las dos, una en la *Gerusalemme liberata*, la otra en el *Orlando furioso*, es decir, en los dos poemas «rivales», objeto de innumerables comparaciones. Creo que es indemostrable e improbable que Armida fuera más familiar que Alcina para Barna Occhini: por consiguiente, tampoco en este caso puede hablarse de trivialización.

En su último discurso grotesco antes del desembarco angloamericano en Sicilia, Benito Mussolini dijo: «El filósofo griego *Anaxágoras* (perdonad mi erudición) decía que el hombre es la medida de todas las cosas». Cito de memoria, y puedo haber cometido alguna inexactitud insignificante; pero sobre *Anaxágoras* y sobre ese inciso neciamente irónico no tengo dudas, y, por lo demás, muchísimos coetáneos míos o más mayores o poco más jóvenes recuerdan sin lugar a dudas aquel discurso. En este error (*Anaxágoras* en lugar de *Protágoras*) se presenta el nuevo problema, sobre el cual tendremos ocasión de volver a hablar más adelante (cap. 10). Los errores anteriores, cometidos por Heine, por Comparetti e incluso por Barna Occhini, eran efectivamente lapsus, es decir, trastornos momentáneos de la memoria, que los propios interesados habrían reconocido fácilmente como tales. En el caso de Mussolini, probablemente no se deba hablar de lapsus, sino de ignorancia, de incultura. Es cierto: si hemos de creer las conversaciones con Emil Ludwig, Mussolini, cuando todavía no había llegado a ser el criminal en que muy pronto iba a convertirse, había leído con interés una obra maestra de historia del pensamiento antiguo, los *Pensadores griegos* de Theodor Gomperz, e incluso había proyectado escribir, a imitación suya, una historia

de la filosofía.⁹ Pero desde entonces había pasado mucha agua bajo los puentes, y mucha ignorancia presuntuosa se había sedimentado en aquel cerebro. Los periódicos que en las primeras ediciones habían impreso fielmente *Anaxágoras* dieron después, en las crónicas posteriores, la dicción correcta *Protágoras*; no obstante, la orden gubernativa que impuso aquella corrección no fue, con toda probabilidad, obra de Mussolini, sino de algún intelectual del tristemente célebre Ministerio de Cultura Popular.¹⁰ Pero, a pesar de toda la distancia que separa el lapsus (como el que puede cometer incluso una persona de cultura elevada) del error debido a ignorancia, existe un motivo por el que la «erudición» mussoliniana atribuyó aquella máxima a Anaxágoras y no, por ejemplo, a Demócrito o a Platón; y es la semejanza fónica entre *Anaxágoras* y *Protágoras*: sin que podamos, ni siquiera en este caso, afirmar que Anaxágoras sea una trivialización. Vamos a ver que en otros casos no es igualmente fácil una distinción suficientemente segura entre lapsus y «error».

Los ejemplos que he citado, y que no multiplico sólo por no aburrir demasiado al lector, son totalmente análogos al lapsus *Signorelli-Botticelli*. Volvemos a encontrar una vez más igual número de sílabas, semejanza (aunque en orden inverso) en el voca-

9. Cf. E. Ludwig, *Colloqui con Mussolini* (1932), nueva ed., Mondadori, Milán, 1970, p. 203. Como es sabido, no es fácil decir si en este libro se debe despreciar más la habilidad histriónica de Mussolini o la admiración y la voluntad de dejarse engañar que, a pesar de alguna perplejidad totalmente marginal, revela el centroeuropeo Ludwig para con el «hombre fuerte» que preservó a Italia del comunismo, y mañana podría preservar a toda Europa. Entre otras cosas, Ludwig da, como tantos ilustres alemanes contemporáneos suyos, un juicio bastante limitativo sobre una personalidad genial como la de Gomperz; y, mientras que está dispuesto a justificar lo más posible los crímenes de Mussolini, ¡le reprocha cortésmente haber perdido el tiempo leyendo a Gomperz!

10. Para evitar equívocos, me interesa aclarar que para mí, como para cualquier marxista, el carácter fundamental y el sello de infamia del fascismo no fue, desde luego, la incultura en cuanto tal, sino la función despiadadamente antiproletaria que desempeñó —y que acabó enemistándolo incluso con fracciones de la burguesía más ilustrada, que habrían deseado combatir o neutralizar el comunismo con medios menos violentos—. Si un militante de la clase obrera confundiera Protágoras con Anaxágoras, sería necio, indudablemente, adoptar hacia él actitudes de gravedad profesoral.

lismo de las dos primeras sílabas (*i-o* / *o-i*), rima entre los dos nombres. Ya hemos visto que la trivialización no es una condición necesaria. Lo que sí sería excepcional y difícil de explicar sería el proceso inverso a la trivialización, es decir, la substitución de una *lectio faciliior* por una *difficiliior*; pero los intercambios, por decirlo así, «a la par» son totalmente normales. No absolutamente necesaria, pero aun así frecuentísima es la existencia de una relación entre los personajes, verdaderos o literarios, correspondientes a los dos nombres (entre los ejemplos que hemos tenido ocasión de citar, semejante relación falta sólo en *Agesilao-Acusilao*, pero en este caso ha intervenido con particular fuerza la tendencia a la trivialización): ahora bien, la pareja *Signorelli-Botticelli* satisface plenamente esa condición, al tratarse de dos pintores renacentistas italianos, coetáneos incluso.

Todavía no tengo derecho a pretender, a partir de lo que he dicho hasta aquí, que un freudiano considere explicado el lapsus *Botticelli*. Podrá objetar que una recopilación de casos semejantes no es una explicación. Es cierto; y me veo obligado a rogarle que tenga paciencia hasta el próximo capítulo. Sin embargo, quisiera que el lector reflexionara ya desde ahora sobre el carácter «masivo» de errores pertenecientes todos a este tipo. Desde luego, también en la medicina un mismo síntoma puede ser causado por enfermedades muy diferentes: ni siquiera un profano es tan ingenuo como para creer que entre síntoma y enfermedad exista una correspondencia biunívoca. Pero ¿es verosímil que síntomas pertenecientes a un tipo único sean producidos, no por dos o tres o diez causas diferentes, sino cada uno por una causa distinta, por una historia estrictamente individual? En tales condiciones, ¿sería posible alguna vez una semiótica o un diagnóstico médicos? Por ahora, me contento con formular esta pregunta, y prosigo con el examen del caso narrado por Freud.

Pero, ¿cómo pudo ser que, después de Botticelli se le ocurriera a Freud también el oscuro Boltraffio? ¿Debemos resignarnos a admitir una derogación del principio reafirmado precisamente ahora, según el cual es extraordinariamente improbable la substitución de un nombre muy conocido por uno raro?

La respuesta es que *Boltraffio* no constituye un lapsus, ni lo que en crítica textual llamaríamos una corrupción primaria, sino un intento no logrado de corrección, un «remiendo» (en alemán, *Schlimmbesserung*). Una vez cometido el lapsus *Botticelli*, Freud intenta, partiendo de él, recuperar el nombre exacto; y en el intento de enmienda se le ocurre otro nombre de artista renacentista que comienza con *Bo-*, como *Botticelli*, a saber, *Boltraffio*. En otros términos, no consigue localizar el punto de la palabra originaria en que se ha producido la alteración y, por tanto, en lugar de corregir la primera parte (*Bottic-* en *Signor-*), da por sentada la corrección del comienzo (*Bo-*) e intenta corregir el resto: no se le ocurre nada mejor que *Boltraffio* (y quizá, dada la premisa errónea, no eran posibles otras soluciones), pero se da cuenta inmediatamente de que la corrección es errónea.

También en este caso la crítica textual proporciona analogías perfectamente a propósito. La historia de las desventuras que esperan a un texto al pasar de copia a copia no está formada sólo por errores primarios, sino también por correcciones inadecuadas de lecciones correctas no entendidas. Además, de las *fautes serviles*, dice con terminología feliz Louis Havet, existen las *fautes critiques*, es decir, los remiendos.¹¹ Y, con mucha frecuencia, precisamente como en el caso de *Botticelli-Boltraffio*, la corrección es errónea por la incapacidad de localizar el defecto;¹² de modo que en una frase se ha corregido una palabra sana en lugar de la palabra corrompida, o, en el cuerpo de una única palabra, la parte sana en lugar de la parte corrompida.

Sin detenerme tampoco aquí a enumerar ejemplos que se pueden encontrar en cualquier manual de crítica del texto, me limitaré

11. Havet, p. 301 y ss. Pero véase ya, del mismo autor, el artículo en «*Mélanges Ch. Graux*», París, 1884, p. 803 y s.

12. «*His first problem* (para quien haya advertido que un pasaje está transmitido en forma incorrecta) is to discover as precisely as possible where the corruption lies. (...) Finding the exact location of the corruption will sometimes lead him at once to recognize its nature, and perhaps to see the solution» (West, p. 57). Sobre la *localisation de la faute* habla Havet por extenso, p. 101 y ss., con agudas observaciones metodológicas, aunque, como ocurre con frecuencia en esa obra, la diagnosis y la terapia de muchos ejemplos particulares sean demasiado arriesgadas.

a citar alguno referente a nombres propios. En las *Tusculanas* de Cicerón, I, 89, el nombre de una localidad de la Gallia Cisalpina, *Litana*, en el conjunto de nuestros códices aparece en la forma corrompida *Latina*. Ésta es una corrupción primaria: al mismo tiempo, se trata de un anagrama¹³ y de una trivialización inconsciente y grosera, ya que se ha substituido un topónimo raro por un adjetivo étnico de lo más corriente, si bien completamente inadecuado para ese contexto. Pero un corrector del códice Vaticano lat. 3246, que sigue a un manuscrito perdido, rico en lecciones óptimas que no pueden deberse a conjetura, pero también en conjeturas buenas y menos buenas, suprimió *Latina* y escribió *Hirpini*. Ahí tenemos un remiendo típico: el que lo ideó se dio cuenta de que *Latina* era inadmisibile, pero no consiguió restituir por conjetura, ni por comparación con otro códice, el difícil *Litana*; y,

13. Los errores de tipo anagramático son de los más frecuentes tanto en la tradición manuscrita (cf. para el caso del griego J. Jackson, *Marginalia scaenica* a cargo de E. Fraenkel, Oxford, 1955, p. 208 y n. 1; para el del latín, la edición de Manilio a cargo de Housman, I, p. LIV y ss., con una selección muy rica de ejemplos, y ahora Willis, p. 81 y ss.), como en la mecanografía y en la composición tipográfica (Willis, *ibid.*). Nótese que con frecuencia semejantes errores no se deben a lectura o escritura errónea, sino a recuerdo erróneo, hasta el punto de que, incluso al hablar, se producen intercambios de sonidos (el caso extremo lo constituyen los errores a que estamos expuestos al pronunciar los llamados trabalenguas, de que tendremos ocasión de volver a hablar). Por eso, muchas veces el término «anagrama» es impropio, porque se basa en la confusión entre sonidos y letras alfabéticas (confusión que, como es sabido, duró mucho incluso en la lingüística moderna, al menos hasta Jakob Grimm inclusive): quien mejor juzga estos errores, aunque brevemente, es W. Schulze, *Kleine Schriften*, Göttingen 1966², pp. 307 y s. y 711. Por lo demás, este fenómeno no siempre se limita al error individual, sino que a veces se convierte en innovación lingüística colectiva, «metátesis» (ital. ant. *drento*, *formento*, *strupo*, etc., etc.). Otras veces, aunque no llegue a generalizarse, tiene notable difusión: piénsese en lo frecuente que es leer u oír decir *fisolofía* en lugar de *filosofía*. Por último, existen errores anagramáticos en que la tendencia a la trivialización ha tenido un peso probablemente mayor que el simple trastorno de error de lectura o de pronunciación: tal es, por ejemplo, el error *Veronesi Pesciolini* en lugar de *Venerosi Pesciolini* (alcaldé fascista de Florencia), que aparece repetido en las pp. 19 y 40 del libro de Orazio Barbieri, *Ponti sull'Arno*, Editori Riuniti, Roma, 1964² (Veronesi es un apellido mucho más difundido, tanto en sí mismo como por el tipo a que pertenece de apellidos procedentes de designaciones de habitantes de ciudades).

como poco después aparecen nombrados los *lucani*, pensó ajustar el sentido de cualquier manera introduciendo el nombre de otro pueblo italiano, *Hirpini*, que presenta una vaga asonancia con *Latina*.

En otra obra de Cicerón, el *De divinatione* (I, 48), la lección originaria —restablecida mediante conjetura por un filólogo de la época humanista: pero se trata de una conjetura absolutamente cierta— es *in fano Iunonis Laciniae*, «en el templo de Juno Lacinia» (sobre el cabo Lacinio cerca de Crotona). Por una doble corrupción mecánica, debida a intercambio entre la llamada «a abierta» (frecuente en la escritura minúscula precarolingia y en la primera fase de la carolingia) y la *u*, y a *saut du même au même* dentro de una misma palabra (cf. más arriba, p. 40), *Laciniae* ha quedado reducido en los códices medievales a *Luci(a)e*; y tampoco en ese caso, junto a los procesos mecánicos que acabamos de describir, habrá que excluir la tendencia a la trivialización: *Lucia*, el nombre de la mártir siracusana, era un nombre bien conocido en la Edad Media. Un corrector del códice Vossiano 86, al encontrarse ante ese *Luci(a)e*, o quizás otro manuscrito que llevaba un *Lucinia* corrompido sólo a medias, y comprendiendo que ni *Lucia* ni *Lucinia* podían ser epítetos de Juno, escribió *Lucin(a)e*;¹⁴ reparación no carente de cierta inteligencia y cultura, ya que *Lucina* (protectora de las parturientas) era efectivamente otro epíteto de Juno, si bien poco apropiado en ese contexto.¹⁵

14. Para el lector no filólogo recuerdo que en los códices medievales el diptongo *æ* aparece escrito casi siempre *e*.

15. Por exigencias de espacio, renuncio a tratar otros casos interesantes en la tradición manuscrita de Cicerón: véase, por ejemplo, la oración *cum senatui gratias egit*, 9 (*Cinnano* corrompido primero en *Germano*, después remendado por un corrector semidoto en *Cesonino*, y finalmente, aunque siempre erróneamente, tornado en *Cesonini*); *Lucullus*, 14 (*Xenophanem*, reducido a un simple *Xeno* por *saut du même au même* con el siguiente *Platonem* o por el mal estado del códice originario, después mal remendado por un corrector en *Xenophontem*, nombre más conocido). Cf. también Ditti Cretese, 26 (p. 40, 14 Eisenhut); *Iolchorum*, corrompido en *Colc(h)orum* en algunos códices por atracción del *Colchis* precedente, después remendado por otros copistas en *Graecorum*, que da un sentido aceptable, pero es mucho más trivial que la lección originaria.

Vamos a citar otro ejemplo, sacado de los códices de las *Saturnales* de Macrobio. Alude al *Banquete* de Jenofonte (Macrobi. Sat. VII, 1, 13): entre los invitados, aparece mencionado, en acusativo, un *Charmadam* que indudablemente hay que corregir en *Charmidam*. ¿Lapsus de Macrobio (como preferiría suponer Ludwig von Jan en su antiguo comentario, y como demuestran creer también los editores recientes, los cuales dejan esa lección en el texto), o bien, como yo me inclinaría a creer, error de la tradición manuscrita? No es posible establecerlo con seguridad, y, por lo demás, poco importa para nuestro fin. Lo interesante es que, partiendo de esa lección errónea, un códice de la época humanista (T en el aparato crítico de Willis) lleva el remiendo *Carneadam*. Un poco menos ignorante que don Abbondio en el capítulo VIII de *Los novios* de Manzoni, ese copista del siglo xv conocía Carneades por lo menos de nombre; pero no tanto como para darse cuenta de que el fundador de la Academia Nueva no podía, por razones cronológicas, figurar en un diálogo socrático de Jenofonte.

Otras veces las dos etapas diferentes del error primario y del remiendo no nos han llegado documentadas en manuscritos distintos, sino que sólo pueden distinguirse y reconstruirse mediante hipótesis: hipótesis, no obstante, en muchos casos casi cierta. En Ateneo XI, 506 D nuestra tradición manuscrita tiene τὸν ἀδελφὸν δὲ τοῦ Ἀλκιβιάδου καὶ Νικίαν, mientras que está claro que, como advirtió Valckenaer, a quien siguen todos los editores recientes, καὶ Νικίαν debe corregirse en Κλεινίαν. En este caso se han producido en una primera fase dos errores (uno debido a la pronunciación: por «i» en la época bizantina, y el otro a la confusión, frecuentísima en la escritura mayúscula, entre los signos Α y Α), en una segunda fase un remiendo: el incomprensible καινιαν se ha «enmendado» en καὶ Νικίαν.¹⁶ El nombre de Alcibiades ha evocado a la memoria del copista-conjetrador el

16. No hace falta recordar que las separaciones regulares entre una y otra palabra, los signos del acento, el uso de las mayúsculas para las iniciales de los nombres propios en textos escritos en conjunto en minúscula son, todos ellos, procedimientos gráficos desconocidos (o conocidos sólo irregularmente) en la antigüedad y a comienzos de la Edad Media.

de su rival Nicias, tantas veces citado junto a él; y probablemente haya influido también el hecho de que pocos renglones más arriba (vol. III, p. 119 r. 13 de la edición de Kaibel) aparece nombrado un Nicias, diferente, desde luego, del famoso rival de Alcibiades, pero el copista no debía de saberlo, o bien la sugerencia de ese nombre leído y transcrito poco antes actuó sobre él en forma inconsciente.

Distinguir las dos etapas diferentes del error mecánico y del remiendo no significa necesariamente atribuirlos a dos copistas distintos. Muchas veces, como en los ejemplos de Cicerón y de Macrobio que hemos citado, la diferencia entre quien comete el error primario y quien intentó remediarlo es documentable. Otras veces no, como en el ejemplo de Ateneo citado en último lugar; y no hay que descartar la posibilidad de que eso dependa de la pérdida de manuscritos en que hubiera figurado sólo la primera etapa del error. Un mismo copista, después de haber leído mal, puede remendar de forma más o menos consciente su error durante el «autodictado» y la escritura. Una *faute critique*, y, por lo demás, también una corrección acertada, no es siempre una conjetura del tipo consciente, sino que puede deberse a un intento casi automático de corrección, análogo al de un automovilista que con un viraje intenta evitar un bandazo o un choque, antes incluso de haber podido «razonarlo». Así pues, nada se opone a la hipótesis (yo me atrevería a decir, a la certeza) de que el propio Freud, en el esfuerzo para recordar el nombre exacto de Signorelli, realizara primero una trivialización voluntaria (*Botticelli*) y después una reparación igualmente inconsciente o semiconsciente (*Boltraffio*).¹⁷

Pero, a diferencia de las corrupciones primarias, los remiendos no consisten siempre en trivializaciones, sino, muchas veces, en

17. En la primera redacción de este capítulo (cf. más arriba, nota 1) Freud puso bien de relieve el carácter «secundario» del remiendo con respecto al primer error (p. 521 = *Opere*, II, p. 425: «*Botticelli und in zweiter Linie Boltraffio*»). De forma menos exacta en la redacción definitiva: «me venían a la mente con insistencia otros dos nombres de pintores, Botticelli y Boltraffio».

reminiscencias «doctas» (¡entre comillas!), presentadas a la memoria en momento inoportuno. Tales son, entre los ejemplos citados más arriba, *Hirpini* por *Latina*, καὶ Νίξιαν por Κλεινίαν; tal es también *Boltraffio* por *Botticelli*. Precisamente el carácter no «inmediato», sino «secundario» de los remiendos, es lo que hace que no consistan siempre en trivializaciones; y es evidente que —aun cuando se cometan en un estado de no plena consciencia, sino de automatismo—, cuantas más palabras comunes conozca uno de nosotros, más probabilidades habrá de que, al reparar una *faute servile* anterior, vuelva a aflorar a la memoria algo raro. El hecho de que Freud recordara, aun inoportunamente, al oscuro Boltraffio, confirma, si fuera necesario, su excelente conocimiento del arte renacentista italiano. Pero el motivo inicial que produjo el remiendo (en lugar de la recuperación de la dicción verdadera *Signorelli*) es, repetimos, uno de los más frecuentes: la mala localización del error.

También en este caso, como en el del olvido de *aliquis*, Freud sigue un camino muy distinto. Antes de que la conversación versara sobre los frescos de Orvieto, había contado a su compañero de viaje lo que le había dicho un médico que ejercía su profesión en Bosnia-Herzegovina. Los campesinos turcos de allí mostraban un espíritu excepcional de resignación frente a la enfermedad incurable. Se limitaban a decir al médico: «*Herr* (señor), ¿qué he de decir? Yo sé que si hubiera posibilidad de salvación, ¡me la darías!» (p. 7 = 11). Pero Freud, por una sensación de comediante al conversar con un extraño, no había añadido otra cosa de la que se había enterado por su amigo médico: que a aquella resignación frente a la muerte se contraponía, en aquellos campesinos, una profunda desesperación en caso de pérdida de la potencia sexual: «Tú lo sabes, *Herr*, cuando no se puede hacer eso, la vida deja de tener valor». Y su tema predilecto «amor y muerte» había tenido una manifestación dolorosa pocas semanas antes, mientras se encontraba en Trafoi, Alto Adigio: allí Freud se había enterado de que un paciente suyo «se había quitado la vida a causa de un trastorno sexual incurable».

Al llegar a ese punto, para Freud todo está claro, y nos lo aclara todavía más mediante un gráfico (p. 9 = 3). ¿Por qué olvidó la primera parte del nombre de *Signorelli*? Porque *Signor* = *Herr*, y ese vocativo *Herr* figuraba tanto en el episodio que había narrado poco antes a su compañero de viaje como en el que, por reserva, se había impuesto callar; y, también, porque *Her-* constituye el comienzo de *Herzegovina*, la región que, junto con Bosnia, había sido el lugar del relato. Pero entre Bosnia y Herzegovina se estableció una provechosa «división del trabajo»: mientras que la segunda, con el refuerzo del vocativo *Herr*, sirve para inhibir la primera parte de *Signorelli*, la primera sirve para proporcionar, como substitución, las dos primeras letras de *Botticelli*. ¿Y *Boltraffio*? Resulta de una fusión algo aproximativa entre el *Bo-* inhibido de Botticelli y de *Bosnien*, por un lado, y *Trafoi*, el nombre del pueblecito del Alto Adigio, por otro.

Una vez más hemos de preguntarnos qué es lo que *no* es posible explicar, con tanta libertad de asociaciones, supresiones, substituciones, traducciones de una lengua a otra. ¿Que te olvidas de algo? Quiere decir que lo has inhibido de tu conciencia porque estaba en conexión con un recuerdo desagradable o inconfesable (aun cuando la confesión no esté basada toda ella siquiera en una sílaba entera, sino en dos fonemas exclusivamente: ¡*Bo-*!). ¿Que lo recuerdas con particular insistencia? Quiere decir que el mismo recuerdo desagradable te obsesiona tanto, que no has conseguido inhibirlo.¹⁸ El *lucus a non lucendo* y el *lucus a lucendo* son igualmente válidos en el psicoanálisis. Los gramáticos antiguos conseguían resolver cualquier problema etimológico, bien porque admitían incondicionalmente ambos tipos de conexión entre palabra y concepto, bien porque recurrían a una manipulación prácticamente ilimitada de las palabras que había que poner en relación etimo-

18. También en la primera redacción (p. 526 n. 1) Freud suponía otra causa de olvido de *Signor(elli)*, basada no en la descomposición *Herzegowina*, sino *Herz-egowina*, y, por tanto, en el temor a enfermedades del corazón (*Herz*), que habría producido la inhibición. Después, renunció a esta hipótesis, porque debió de darse cuenta, por una vez, de que constituía una complicación inútil.

lógica, gracias a las cuatro operaciones de la «adición» (de letras o sonidos: para ellos esa distinción todavía no existía), de la «substracción», del «cambio» y de la «transposición».¹⁹ Todavía en el siglo XVIII se ironizaba con razón sobre la omnipotencia (y, por tanto, la indemostrabilidad) de la etimología, la ciencia para la que «la diferencia entre las vocales no cuenta para nada, y la existente entre las consonantes cuenta muy poco». La etimología llegó a ser una ciencia auténtica, cuando puso límites precisos a esa libertad, y, por consiguiente, estuvo en condiciones de explicar mucho *precisamente porque no estaba en condiciones de explicarlo todo con la máxima facilidad*. Ahora bien, sería erróneo indudablemente afirmar que las asociaciones del psicoanálisis obedecen a las reglas de la etimología histórico-comparativa (más que nada, sería legítima una comparación con las llamadas «etimologías populares»); pero que la libertad de asociaciones «admitidas» no es tal que pueda inutilizar cualquier verificabilidad, eso sí que es necesario afirmarlo.

No voy a aburrir al lector acumulando «contrapruebas» como he hecho en el caso de *aliquis* (más arriba, p. 48 y ss.). Quisiera sólo volver a llamar la atención sobre el problema de las asociaciones por traducción de otra lengua. Freud no parece haberse preguntado nunca cómo podía ser que, en el inconsciente de su o sus interlocutores, se produjeran con tanta facilidad asociaciones por traducción: de *liquidus* a *flüssig* (o respectivas palabras derivadas) en el episodio del joven hebreo (más arriba, cap. 4); de *Signore* a *Herr* en el episodio de *Signorelli-Botticelli*; de *homo* en frases totalmente inocentes como *ecce homo* y *homo sum a Mensch*, neutro, en el sentido de prostituta (cap. III hacia el final), y así muchas otras veces.²⁰ Eso supondría, si no me equi-

19. Cf., por ejemplo, Quintiliano, I, 5, 6; Carisio, p. 350, 6 y ss. Barwick.

20. Cf., por ejemplo, pp. 33 = 36 (el apellido «inhibido» por Jung reaparecería, en el discurso de una señora, en la forma del adjetivo que en la lengua inglesa corresponde a *jung*, «joven», y, nótese bien, sin que el propio discurso aparezca perturbado en modo alguno); 37 y s. (so-bre el cual véase aquí más abajo, p. 144); 92 n. (más abajo, p. 145); 134 (*Achol*: más abajo, p. 152); y en varios otros casos. Véase también el

voco, una costumbre continua de traducir de una a otra lengua y, más aún, de utilizar ambas lenguas con igual dominio: en resumen, un auténtico bilingüismo, de modo que la traducción pudiera producirse en un plano casi instintivo, a la par que ciertas asociaciones de palabras-sonidos o de ideas-imágenes. Ahora bien, Freud sabía sin duda bastante bien el italiano, pero desde luego no era un bilingüe alemán-italiano;²¹ y el joven que no conseguía recordar *aliquis*, aun habiendo sido amigo ocasional de una señora italiana y habiendo hecho en su momento sus buenos estudios de latín, era con toda probabilidad todavía menos bilingüe que Freud, y no debió de hablar de ningún modo el latín con la soltura de un literato-humanista de los antiguos. Además, en los dos episodios citados por Freud, como en otros que examinaremos a continuación, el problema de la traducción resulta todavía más complicado y mediato. El significado de *Liquidation* en alemán es económico-comercial, como en italiano *liquidazione* («liquidación»); lo mismo debemos decir del adjetivo *liquid*, que quiere decir o «(dinero) líquido» o «(persona, firma) solvente» o «pagadero, liquidable». De *Liquidation* a *Flüssigkeit* (*Fluid*) no se pasa mediante simple asociación de sinónimos ni mediante simple transposición de un «latinismo» a la palabra genuinamente germánica, sino que antes hay que remontarse al latín *liquidus*, para después

artículo de 1936 *Die Feinheit einer Fehlhandlung*, en GW XVI, 37-39, en que del *bis* alemán «hasta» se pasa al *bis* latino. A asociaciones «políglotas» tanto o más extravagantes se abandona Groddeck, tanto en el *Libro del Ello* (trad. esp., Taurus, Madrid, 1974) como en las cartas a Freud. Un paciente dice a Groddeck haber leído un libro en que se habla del mar. Groddeck comenta: «El paciente tiene un complejo de Edipo no resuelto, y es cómico que no haya advertido [!] que a través de la asociación *Mer* = *la mère* estaba hablando de sí mismo» (*Carteggio Freud-Groddeck*, Adelphi, Milán, 1973, p. 69). Nótese que el paciente era un alemán, ¡pero su inconsciente se confesaba en francés!

21. Hanns Sachs, cuyo libro sobre Freud se caracteriza por una ardiente admiración que constituye, a la vez, su mérito y su limitación, atribuye a Freud «dominio pleno del inglés y del francés», pero añade: «leía el italiano y el español correctamente» (*Freud maestro e amico*, trad. it., Astrolabio, Roma, 1973, p. 63). Así, pues, no hablaba tan corrientemente el italiano como para que se lo pudiera considerar un bilingüe alemán-italiano. Y, repito, se puede acusar a Sachs de todo menos de haber subvalorado cualidad intelectual alguna de Freud.

pasar de nuevo al alemán *flüssig* y al abstracto *Flüssigkeit*. Asimismo, una cosa es la equivalencia inmediata *Signore = Herr* y otra la obtención de *signor* a partir de *Signorelli* y de *Her(r)* a partir de *Herzegovina*.

Precisamente a propósito de las palabras extranjeras, Freud observa, al comienzo del cap. II de la *Psychopathologie*, que se olvidan con mayor facilidad que las de la lengua propia, por lo que «un primer grado de trastorno funcional se manifiesta como irregularidad en nuestro dominio del léxico extranjero», mientras que las palabras de nuestra lengua «parecen protegidas contra el olvido». Esa observación es totalmente aceptable, pero el uso que Freud hace de ella, tanto a propósito de *Signorelli* como de *aliquis*, es aberrante. Precisamente las «asociaciones por traducción» presuponen, como hemos dicho, un dominio del léxico extranjero (en sus valores semánticos, no sólo en sus semejanzas fónicas exteriores) no inferior al de la lengua materna propia. Más fácil de comprender sería para mí que procesos inconscientes provocaran, en lugar de traducciones exactas como aquellas a las que recurre Freud en este caso, equivalencias falsas del tipo *caldo-kalt*, *alto-alt*, *stufa-Stufe*, *ruote-ruota*, etc. «Ein Paar alte Schuhe» (es decir, zapatos viejos en lugar de altos) pidió una vez un pariente mío a un estupefacto comerciante de Berlín; ésas son las bromas que gasta un momento de distracción o de precipitación aun a quien sepa en conjunto bastante bien, pero no a la perfección, una lengua extranjera.

Sé bien a qué expediente puede recurrir un freudiano para defender semejante concepción de un «inconsciente políglota». Dirá que procesos mentales algo difíciles al nivel de la consciencia plena (por ejemplo, complicadas operaciones aritméticas) se producen con sorprendente facilidad al nivel del inconsciente. Me atrevo a creer que esta afirmación necesita todavía mayores verificaciones experimentales y mayores precisiones y limitaciones. Por ahora no puedo eludir la duda de que se trata de una deducción no suficientemente probada. Por lo demás, no creo que el cálculo aritmético pueda asimilarse a un proceso mucho menos «mecánico» como la traducción.

Sobre este problema, tan debatido, diremos algo más en el último capítulo. No obstante, ni en la *Psicopatología de la vida cotidiana*, ni, siquiera, en la *Introducción al psicoanálisis*, figura una defensa del «inconsciente políglota» como la que acabamos de indicar. Podríamos imaginar encontrarla en alguno de los últimos trabajos de Freud. Pero el último Freud, exceptuando un escrito brevísimo de 1936²² y alguna alusión rápida en el *Abriss der Psychoanalyse* publicado después de su muerte,²³ no se ocupó de los lapsus, y sobre todo no sintió en ningún momento la necesidad de dar una nueva formulación de la *Psicopatología* para hacer que coincidiera con las dos teorías del inconsciente elaboradas posteriormente (la de los ensayos «metapsicológicos», con la distinción preconsciente-inconsciente, y la del sistema *ello / yo / superyo*).²⁴ En la primera redacción del capítulo sobre *Signorelli-Botticelli*,²⁵ Freud había intentado justificar la facilidad de asociaciones por traducción de modo mucho más sencillo: «Todo el proceso (asociativo) se vio facilitado, evidentemente, por el hecho de que en los días inmediatamente anteriores, en Ragusa, había yo hablado constantemente en italiano, es decir, que me había acostumbrado a traducir mentalmente del alemán al italiano». Posteriormente, en la redacción definitiva, suprimió esa justificación sin por ello sustituirla por otra. Es lícito suponer que se hubiera dado cuenta bien de su debilidad intrínseca (¡una experiencia transitoria de uso corriente de una lengua extranjera no basta para volver bilingüe al sujeto!) bien del hecho de que semejante

22. Cit. más arriba, nota 20.

23. GW XVII, 63 y ss. (= *Sommario di psicanalisi*, Editrice Universitaria, Florencia, 1957³).

24. De una alusión de la segunda serie de conferencias (GW XV, 77 y s.; = *Introd. psicoan.*) se desprende que Freud asignaba al dominio del preconsciente los lapsus cuya causa reconoce inmediatamente el sujeto, mientras que reservaba al inconsciente propiamente dicho los lapsus cuya interpretación, propuesta por el analista, niega el propio sujeto por considerarla extraña. En ambos casos se da por descontado que la interpretación es correcta, y que el autor del lapsus tiene razón cuando la admite, y se equivoca, cuando la niega. En cualquier caso, Freud no trata ahí el problema del «inconsciente políglota».

25. Cit. más arriba (nota 1), p. 523.

explicación no se adaptaba ni al análisis de la amnesia de *aliquis* ni al episodio ahora recordado, de equivalencia entre *homo* y un significado particular de *Mensch* ni a muchas otras traducciones inconscientes postuladas en la *Psicopatología*.

CAPÍTULO VII

CIENCIA «ABSTRACTA» Y MAGIA «CONCRETA»

Ya al comienzo del capítulo quinto hemos citado la acusación de ser demasiado genéricos que Freud y los freudianos hacen contra los intentos de explicar los lapsus (y los demás actos fallidos) de modo diferente al suyo. Ahora debemos examinar esa acusación más de cerca.

Freud se encontraba ante dos tipos de explicaciones. Uno, de carácter estrictamente neurofisiológico: los lapsus y las amnesias se atribuían a cansancio, o a arterioesclerosis, o a trastornos funcionales y genéricos del cerebro (p. 27 = 30); por ejemplo, si se observaba una concomitancia frecuente entre amnesia y hemi-cránea. Otro, de carácter psicolingüístico: se reducían los lapsus a intercambio erróneo entre sonidos de la misma palabra o de palabras contiguas (como los que hemos tenido ocasión de citar más arriba, p. 78, n. 13), o a influencia de finales o de otras partes de palabras precedentes o siguientes, o a transposiciones de palabras enteras (como «la Milo de Venus» en lugar de «la Venus de Milo») o a substituciones debidas a semejanza fónica o conceptual. Cualquier debilitación de la atención —y en esto volvían a entrar en juego factores neurofisiológicos— habría dado vía libre al «flujo no inhibido de las asociaciones léxicas y fonéticas».¹

1. Véase, en particular, el cap. 5 de la *Psicopatología*, al comienzo y en la p. 68 y s. = 73. Las palabras que hemos citado en último lugar

Freud no niega cierto valor a esas observaciones: varias veces repite que entre ellas y el psicoanálisis no hay contradicción. Pero las que para los psicólogos y los psicolingüistas contemporáneos suyos eran causas de la amnesia o del lapsus, Freud las declara pertenecientes a la categoría inferior de *Begünstigungen*, es decir, circunstancias que favorecen la aparición de esos trastornos de la memoria, sin que por ello constituyan condiciones necesarias (ya que puede haber lapsus y amnesias «en condiciones de perfecta salud y capacidad física») ni suficientes (por ser todavía demasiado genéricas). Es, dice Freud chistosamente, como si la víctima de un robo fuese a decir al comisario de policía: «He pasado por tal calle y allí la soledad y la obscuridad me han robado», en lugar de decir: «Unos desconocidos, favorecidos por la soledad y la obscuridad, me han robado».² Así pues, sigue sin identificar el «poder psíquico desconocido» que, con la ayuda de la arterioesclerosis o del cansancio, por un lado, de las semejanzas fónicas y conceptuales entre palabras, de otro —o incluso sin la ayuda de tales circunstancias—, ha producido el trastorno psíquico.

Comparadas con las explicaciones criticadas por Freud, las nuestras son, no nos engañamos, mucho menos genéricas, quizá porque el crítico textual, como ya hemos dicho, tiene, en comparación con el psicolingüista o el fisiólogo, una mayor conciencia de la pluralidad y complejidad de causas que concurren a producir un lapsus³ y una exigencia más viva de no limitarse a reagrupar

son de Wundt, reproducidas por el propio Freud. Cf. también GW XI, 25 y s. = *Introd psicoan.*, 26 y s.; 42 y s.

2. P. 27 y s. = 31 y s.; GW XI, 39 = *Introd. psican.*, p. 44.

3. Ya hemos visto que también al explicar los errores de transcripción casi siempre hay que invocar la concurrencia de varias causas (paleográficas, psicológico-culturales, etc.). El concepto de «superdeterminación» (*Überdeterminierung*) es usual también en la crítica textual, si bien no se lo designa con este término ni tiene ese valor más específico que a veces, no siempre, le asigna Freud (cf. J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Vocabulario del psicoanálisis*, trad. esp. Labor, Barcelona). Por eso, nuestra dificultad para aceptar la mayoría de las explicaciones freudianas de los lapsus no depende de la renuencia a admitir, en concomitancia con las causas más generales que nosotros citamos, causas más ligadas a la historia psi-

los lapsus en grandes categorías, sino de intentar comprender en cada caso que diferentes tendencias generales han contribuido a hacer surgir ese error particular. A pesar de ello, un freudiano se sentirá inclinado a culpar de generosidad y superficialidad también nuestras explicaciones, las que ya hemos expuesto y las que expondremos a continuación. No hay duda alguna —dirá— de que la tendencia a la trivialización existe: admitamos que, en aquel famoso verso de la *Eneida*, la palabra *aliquis* fuera la más pre-dispuesta a ser olvidada; pero eso no ha impedido ni impedirá a otras muchas personas, provistas de cultura clásica aproximadamente igual a la del joven interlocutor de Freud, recordar perfectamente el verso entero; y probablemente el propio joven austriaco lo había citado otras veces de memoria sin olvidos. Así pues, ¿cómo fue que precisamente aquella persona determinada, en aquella situación particular, olvidó aquella palabra? Y, asimismo, dirá el freudiano, la ilustración, en sí aceptable, del mecanismo error-reparación (*Botticelli-Boltraffio*), no nos permite comprender por qué en aquella fecha determinada cometió aquel error determinado Freud, que en otras cien ocasiones debió de haber recordado perfectamente el nombre *Signorelli*, y por qué, de entre los posibles remiendos del erróneo *Botticelli*, fue a pensar precisamente en Boltraffio.⁴

Pues bien, a eso hay que responder ante todo que el supuesto «carácter genérico» es una característica ineliminable o, si se quiere, un precio necesario de cualquier explicación científica. Si comparamos una explicación científica con una explicación «mágica», esta última presenta casi siempre el aspecto de una explicación

quica del individuo: depende sólo de la posibilidad demasiado escasa (y muchas veces incluso inexistente) de verificación de las propias explicaciones.

4. No obstante, en este caso específico, la posibilidad de errores diferentes de los que cometió Freud era muy limitada: no creo que sea fácil encontrar un pintor renacentista cuyo nombre presente tantas semejanzas fónicas con Signorelli como Botticelli: ni que existan —una vez tomado el falso camino del remiendo— otros pintores renacentistas cuyo nombre comience por Bo- como Boltraffio y Botticelli (el léxico de Thieme y Becker no registra ninguno).

mucho más «individualizadora». Ernst Cassirer⁵ ha enunciado de modo particularmente claro esa distinción; y la validez de ésta se mantiene incluso para quien, como el que suscribe, no acepta el kantismo o neokantismo de Cassirer, sus concepciones de ley científica y de relación causal. Razones de espacio me impiden reproducir todo el pasaje; me limito a citar un par de frases: «En el transcurso de la existencia humana, para el mito no existe ningún suceso accidental (...). Todo debe estar determinado rigidamente, pero no está determinado por principios generales del suceder como los que enuncia la ciencia en las "leyes de la naturaleza", sino por propósitos individuales y por fuerzas puestas al servicio de éstos (...). Por eso, esa "causalidad" mágica penetra en los detalles mucho más que la teórico-científica; (...) exige que en cada caso particular de enfermedad o de muerte se aduzca la causa precisa, que debe buscarse en una volición individual, en algún encantamiento hostil del que el interesado ha sido víctima. Y entonces, en cierto sentido, en lugar de una ausencia de explicación causal, en ese caso prevalece una hipertrofia más que nada (...), y sólo por la especie de causa se diferencia el pensamiento mítico del pensamiento teórico, al remontarse a intenciones y voliciones en lugar de a reglas y leyes».

A la comparación aducida por Freud, del robado que acusa, no a los ladrones, sino a la obscuridad y a la soledad del lugar, permítasenos contraponer otra, mucho menos graciosa, pero quizás adecuada para aclarar la divergencia en el concepto de explicación causal. Si tengo dolor de garganta y voy al médico y éste me diagnostica una faringitis, puedo quejarme de que ese diagnóstico disuelve mi dolor de garganta específico, personalísimo, dentro de una categoría genérica. Si el médico, para darme un poco más de satisfacción, me precisa que mi faringitis está causa-

5. E. Cassirer, *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, trad. it. Florencia 1970 (la obra es de 1937), p. 147 y s. Pero una observación análoga, como indica el propio Cassirer en una nota, había hecho Lucien Lévy-Bruhl: cf. *La mentalidad primitiva*, trad. esp. Siglo XX, Buenos Aires, y otros pasajes citados en el índice analítico en la voz «causalidad».

da por estreptococos que han encontrado en mi faringe, y en todo mi organismo, un terreno favorable a causa del frío y de un estado general de debilitación en que me encontraba, siempre puedo replicarle que todo eso sigue siendo demasiado genérico. ¿Cómo es que los estreptococos me han afectado precisamente a mí y no a mi amigo X, que había estado expuesto al frío igual o más que yo, y se encontraba en condiciones generales de salud peores que las mías, y trabajaba en un ambiente más malsano y en condiciones de explotación más grave? ¿Cómo es que yo mismo no contraí la faringitis hace un mes, cuando la enfermedad tenía carácter epidémico y mis condiciones físicas no eran mejores? Como no hay ciencia sin generalización, siempre se puede reprochar a la ciencia que sea demasiado genérica.

Con tanta mayor apariencia de razón puede hacerse ese reproche a ciencias como la medicina y la filología, las cuales, a pesar de ser muy diferentes entre sí por mil otros aspectos, tienen, sin embargo, dos características en común: por un lado, la exigencia, citada también por imperativos de carácter práctico, de no perder de vista la especificidad del caso particular individual («tous les cas sont spéciaux», es una máxima del filólogo belga Joseph Bidez que, según Dain y Pasquali,⁶ representa el principio áureo de la crítica textual; «no existe la enfermedad, existe el enfermo» es un aforismo médico mucho más famoso, y sabido es con cuánta agudeza y con cuánta angustia problemática ha investigado Augusto Murri el problema de la casualidad en medicina, sin por ello caer, como tampoco cayeron Pasquali y Dain en el caso de la filología, en el otro grave peligro, el de reducir la ciencia al «arte» confiado a la intuición del «caso por caso», sin leyes reguladoras ni principios generales); por otro lado, su carácter de ciencias diacrónicas, cuyos fenómenos, a diferencia de los estudiados por las ciencias físico-matemáticas, no son repeti-

6. Cf. Dain, p. 181; Pasquali, p. 480. Pero este mismo principio había sido ya enunciado por A. L. von Schläzer: cf. E. J. Kenney, *The Classical Text*, University of California Press, 1974, p. 98.

bles en condiciones iguales y, por tanto, no son susceptibles, en la mayoría de los casos, de verificación experimental directa.⁷

Ahora bien, supongamos que, por mi dolor de garganta, me dirija, en vez de al médico, a una hechicera. Mi exigencia de explicación individualizadora obtendrá, en apariencia, mucha mayor satisfacción. Efectivamente, la hechicera no me hablará de una «faringitis» abstracta, sino que, después de haberme hecho hablar de mí mismo y de mis desgracias y de haberse enterado, pongamos por caso, de que el día antes de enfermar había reñido con mi vecino, me explicará que él ha sido quien me ha enviado el mal de ojo. ¡Entonces sí que podré volver a casa con una explicación estrictamente individual! Si, además, la hechicera es suficientemente moderna y despabilada (¡hipótesis nada inverosímil en estos tiempos de «brujos a domicilio» para clases pudientes, que recuerdan el éxito de la astrología babilónica en el Imperio Romano), no se aventurará a decirme que el médico me había contado simples patrañas. Antes bien, admitirá que los gérmenes patógenos, el frío, el estado de debilitación del organismo han tenido su intervención en la aparición de mi faringitis. Pero sólo como circunstancias que la han favorecido: la auténtica causa, la causa que explica mi faringitis y sólo ella, es el mal de ojo.

¿Pretendo acaso con este ejemplo paradójico insinuar que el psicoanálisis no es sino una forma moderna de brujería? Sería una acusación no nueva, pero profundamente necia; y sé bien que entre quienes la han pronunciado no han faltado auténticos reaccionarios (en la ciencia y en la visión general de la realidad), e incluso calumniadores y perseguidores. Pero que Freud, partiendo de exigencias incluso demasiado decimonónicamente deterministas, desembocó con frecuencia en construcciones totalmente arbitrarias, eso sí que lo creo. Y creo que en esas aberraciones tuvo mucho peso ese propósito de llegar a alcanzar la explicación más

7. Apenas es necesario recordar la antigua distinción entre «ciencias experimentales» y «ciencias de observación». En términos metodológicamente renovados ha vuelto a tratar ese problema Giuseppe Prestipino, *Natura e società*, Editori Riuniti, Roma, 1973, caps. XI-XII y *passim*.

individualizante posible. Un propósito correcto en sí,⁸ a condición de que la ventaja de una mayor individualización no se pague con el precio, inaceptable, de una explicación substraída a cualquier clase de control serio. En este sentido yo creo que las explicaciones del olvido de *aliquis* y del lapsus *Signorelli-Botticelli-Boltraffio* por mí propuestas son explicaciones «del tipo *faringitis*»; y que las explicaciones de Freud son explicaciones «del tipo *mal de ojo*»: sin olvidar por eso —debería ser superfluo advertirlo— la distancia abismal entre un pensador que ha sido, para bien y para mal, uno de los protagonistas de nuestro siglo y ha abierto también a la ciencia nuevos horizontes, y un oscuro médico aficionado a la crítica textual, que puede tener razón en dos o también en muchísimos casos particulares, puede hacer al psicoanálisis objeciones no infundadas, pero no deja de ser siempre la mediocridad que es.

Naturalmente, una vez escogido el camino freudiano, descubriremos que el propio Freud es demasiado «científico», es decir, demasiado generalizador y abstracto. Vale la pena recordar a propósito de esto, porque es una obra de un intelecto agudo y de una alta conciencia política y moral, la *Critique des fondements de la psychologie* de Georges Politzer.⁹ En ella encontramos a Freud criticado desde un punto de vista que podría llamarse ultra-

8. Contra el prejuicio de que cualquier consideración individualizante de los hechos naturales y sociales esté necesariamente contaminada de irracionalismo y de «historicismo», ya me he manifestado en otro lugar (cf. *Praxis, materialismo, estructuralismo*, Fontanella, Barcelona, 1973, p. 196 y ss.). Lo curioso es que los mayores partidarios de la abstracción como única forma de conocimiento científico, los mayores adversarios del estudio individualizante (sobre todo en las ciencias humanas) están, al mismo tiempo, profundamente influidos por el freudismo: basta pensar en un Lévi-Straus o en un Althusser. Sobre esta paradoja, sólo aparente, vamos a decir algo dentro de poco; pero merecería un estudio aparte, que no podemos hacer.

9. Esta monografía, escrita en 1928, se publicó en ed. it. en el volumen: G. Politzer, *Freud y Bergson*, La Nuova Italia, Florencia, 1970, con una introducción de Pierre Naville, que traza muy bien el *iter* de Politzer de psicólogo a marxista militante. Véase, en particular, la defensa de Freud que Politzer desarrolla en los caps. I-II y las críticas que le inspira en los capítulos posteriores. Cf. también L. Sève, cit. en la nota siguiente. Generalmente, en los estudios sobre el movimiento psicoanalítico y sus «herejes» se ignora injustamente el ensayo de Politzer.

freudiano. Politzer le objeta no haberse mantenido coherente con su concepción innovadora de la psicología como «drama individual» y haber recurrido a categorías abstractas, con lo que recayó en la antigua psicología generalizadora y deshumanizadora. Naturalmente, en la crítica de Politzer a Freud hay también otra cosa. Su exigencia de una psicología «concreta», de una psicología de la «primera persona», que no debe tratarse, según Politzer, con los métodos naturalistas de la «tercera persona», abre el camino, ya en este trabajo juvenil, a un estudio del hombre en cuanto ser natural y social a un tiempo, con todas sus necesidades insatisfechas y toda su historia de sufrimientos, que no se puede en absoluto reducir exclusivamente a las experiencias traumatizantes de la sexualidad infantil, sino que abarca todas las frustraciones y las opresiones que se ve obligado a sufrir en una sociedad profundamente anti-igualitaria. Se vislumbra ya el itinerario que iba a conducir a Politzer al marxismo, y que, después de su muerte en la Resistencia, continuó Lucien Sève en *Marxisme et théorie de la personnalité*.¹⁰ Pero, aun admitiendo todo eso, hay que reconocer que, por sí misma, la *Critique des fondements de la psychologie* presentaba el riesgo de aumentar esa separación de la psicología con respecto a la neurofisiología que ya constituía un germen anticientífico de la obra de Freud y, más en general, de desconocer, por una necesidad exacerbada de «concreción», la propia naturaleza del saber científico.¹¹

Eso no quiere decir —repitámoslo— que no se deba tender,

10. Ahora en ed. it.: *Marxismo e teoria della personalità*, Einaudi, Turín, 1973.

11. Sobre este punto Sève (*op. cit.*, pp. 337-344) me parece demasiado apasionado en la defensa a ultranza de la «psicología concreta» de Politzer contra la crítica que le hace Althusser. Desde luego, como retorsión polémica contra un cientifista platónico y presuntuoso, en cuya obra hay mucho ruido y pocas nueces, como es Althusser, la réplica de Sève tiene su razón de ser. Pero los peligros que podía encontrar (en aquella formulación provisional, no lo olvidemos, que de ella dio Politzer) la «psicología concreta» no pueden negarse totalmente. En este sentido la introducción cit. de Naville, aunque mucho más sumaria, me parece inspirada en una mayor consciencia de las dificultades (no debidas exclusivamente al predominio del compromiso político y a su heroica muerte prematura) que impidieron a Politzer llevar adelante su proyecto de psicología concreta.

en la medida de lo posible y en relación con los fines que cada ciencia se fije de antemano, a dar explicaciones «individualizantes»: ya hace poco hemos dicho que una exigencia semejante emparenta a las llamadas ciencias humanas (entre ellas la filología) con la medicina, y, por tanto, también a una ciencia que en cierto sentido participa de ambas, la psicología-psiquiatría. Pero las explicaciones individualizantes, por ser verdaderamente superiores a las explicaciones genéricas, deben satisfacer condiciones que el freudismo habitualmente no satisface: es necesario que cada «paso», cada eslabón de la cadena causal que une el síntoma a la presunta causa originaria sea, si no verificable con seguridad absoluta, por lo menos claramente más probable que otras explicaciones alternativas. Augusto Murri escribía a propósito de las diagnósticas médicas: «Cuanto más numerosos sean los eslabones intermedios, mayor será el peligro de una interferencia injustificada».¹² Eso es todavía más cierto en los análisis freudianos, en los cuales tenemos que ocuparnos con mucha frecuencia de interpretaciones de símbolos, que dejan un margen muy amplio al arbitrio.

Por otra parte, no basta con declararse determinista, afirmar que todos los lapsus tienen una causa, y después presentar como seguros nexos causales sin fundamento. «Determinista» en ese sentido —recurro por última vez a la comparación provocativa que he hecho anteriormente— podría llamarse con razón incluso a la hechicera a la que se me ocurriera recurrir por mi dolor de garganta. «Ningún dolor de garganta surge por casualidad —diría ella—: tras un mal de garganta siempre hay un mal de ojo.»

Por lo demás, la explicación *individualizante no científica*, precisamente a causa de su fundamento experimental demasiado débil o incluso de su arbitrariedad, acaba casi siempre convirtiéndose en su contrario. Después de tanto anhelo de individualización, advertimos que, en la explicación freudiana de las neurosis, nos vemos conducidos de nuevo a una extraordinaria pobreza de causas: fundamentalmente, como es sabido, a una causa única. Dentro

12. A. Murri, *Il medico pratico*, Zanichelli, Bolonia, 1914, p. 73.

de poco vamos a ver que de esta crítica se libra en parte precisamente la teoría freudiana del lapsus, no tanto en su formulación general, cuanto en las aplicaciones particulares; pero también vamos a ver que, en la medida en que se libra de ella, constituye una objeción al freudismo.

El propio Freud sintió con perspicacia, y lo expresó en una página de *Introducción al psicoanálisis* a la que quizá no se haya prestado toda la atención que merece, el contraste entre la descripción de cierto tipo de neurosis (con la diagnosis relativa, que siempre es una reducción del caso individual a una categoría general, del «enfermo» a la «enfermedad») y lo que de estrictamente individual tiene la neurosis de cada paciente. Hacia el final de la conferencia XVII de la primera serie (GW XI, 278-280 = *Introd. psicoan.*, 292) establece una distinción-contraposición entre elemento «típico» y elemento «histórico» que parece prever la objeción hecha posteriormente por Politzer (cf. más arriba, p. 95), y que presenta una afinidad indudable con problemas análogos que en aquellos mismos años bullían en otras ciencias humanas, por ejemplo en la lingüística saussureana (lengua y sincronía, por un lado; habla y diacronía, por otro), y que nacían todas ellas de una escisión entre ciencia e historia que se manifestó en la cultura europea entre finales del siglo XIX y comienzos del XX.¹³ La solución que Freud indica apenas en esa conferencia, y que después iba a desarrollar en otras obras, es el recurso a la noción de inconsciente colectivo. Como es sabido, se trata de una respuesta que plantea más problemas de los que resuelve; pero, en cualquier caso, habría sido interesante, aunque creo que no convincente, un intento de aplicación a la teoría del lapsus, que ni Freud ni los freudianos hicieron.

Los partidarios del punto de vista freudiano pueden preguntar, a su vez: ¿en qué sentido, dentro de qué límites son las explicaciones de lapsus propuestas por vosotros para el caso de *aliquis* y para el de *Signorelli* (y las otras que iréis proponiendo) explicaciones causales y no simples descripciones del fenómeno?

13. Cf. *Praxis, materialismo, estructuralismo*, cit.

Podemos esbozar una respuesta empezando por el fenómeno, ya examinado (cap. 3), de la trivialización. Siempre que uno de nosotros aprende una expresión lingüística nueva o, por lo menos, inhabitual (y en este caso poco importa si la «novedad» se limita a la expresión o se refiere también al contenido), tiene que insertarla en un patrimonio lingüístico ya adquirido hace tiempo y, por eso, mucho más familiar. Por consiguiente, existe el peligro de una adecuación de lo nuevo o raro a lo habitual, de una substitución de lo que me es familiar a lo que, precisamente a causa de su novedad y rareza, es más difícil de recibir y grabar en la memoria. Ese peligro no se presenta sólo en el momento del *primer* contacto con la expresión rara, sino que —a no ser que a consecuencia de mi inserción en determinado ambiente de trabajo o de estudio me familiarice con dicha expresión— sigue amenazando, y puede revelarse también a distancia temporal (como en las citas de memoria de que hemos dado y daremos ejemplos). Se trata, en resumidas cuentas, de un proceso de «economía mental»,¹⁴ de tendencia inconsciente al mínimo esfuerzo. Lo mismo podemos decir en relación con la tendencia a «eliminar lo superfluo» (cf. más arriba, p. 40 y ss.), a que, por cierto, se deben no sólo muchas omisiones o simplificaciones de frases, sino también esos «errores generalizados» que son las innovaciones lingüísticas. A este respecto, podemos multiplicar los ejemplos cuanto deseemos. Basta con pensar en la eliminación del dual, que se manifiesta ya como tendencia en la lengua homérica, y que entre las lenguas indoeuropeas hoy vivas sólo ha encontrado resistencia en el esloveno; en el proceso de simplificación que ha sufrido, en diferente medida, el sistema verbal en las distintas lenguas indoeuropeas (reducción del número de pretéritos, tendencia a la desaparición del subjuntivo, eliminación

14. Es superfluo advertir que hablo aquí de «economía» en el sentido de búsqueda (inconsciente) del menor esfuerzo: por tanto, en un sentido más genérico y tradicional que el de Freud, cuando habla de «punto de vista económico» (cf. Laplanche-Pontalis, cit. más arriba en la nota 3, pp. 127-131) y que el de Reich, cuando hablara más adelante de *Sexual-Ökonomie*.

o reducción drástica del aspecto verbal, etc.); y a otros innumerables ejemplos citados en todos los manuales de lingüística. Sin pretender lo más mínimo (sería un error tremendo) convertir la búsqueda del mínimo esfuerzo en la causa de todos los cambios morfológicos o sintácticos, no por ello deja de ser innegable el gran peso que esa tendencia ha tenido y sigue teniendo.¹⁵ Lo mismo es válido, una vez más, en relación con la substitución de sonidos o grupos de sonidos de pronunciación más fácil; en este caso, a diferencia de lo que ocurre en las dos categorías de errores de que acabamos de hablar, la «facilidad» y la «dificultad» se refieren a hábitos que los órganos vocales de cada uno de nosotros han adquirido al hablar nuestra lengua, no a «hábitos mentales» a usar determinadas palabras correspondientes a determinados conceptos; pero eso no impide que también en este caso actúe una tendencia «económica» en el sentido antes citado, y que dicha tendencia deba valorarse no sólo en función del cambio fonético particular, sino también en el marco del sistema: la *Économie des changements phonétiques* de André Martinet (1955) sigue siendo una obra fundamental a este respecto, a pesar de que quizás haga demasiadas concesiones al teleologismo de la Escuela lingüística de Praga.

¿Podemos hablar, en todos esos casos, de hechos «psicopatológicos», aunque se trate de esa psicopatología que, como Freud considera acertadamente, se manifiesta también en sujetos fundamentalmente no neuróticos? Yo diría que no. Asimismo, diría que la propia amnesia es más «fisiológica» que patológica, cuando, como en el caso de *aliquis*, obedece también ella a un principio de simplificación. Más patológico puede parecer el lapsus del tipo *Signorelli-Botticelli*, cuando, naturalmente, no acompañe a una trivialización, sino que consista solamente en un intercam-

15. Con ésta se pueden relacionar en gran parte también fenómenos sintáctico-estilísticos como el de la elipsis: cf. en el *Handbuch der erklärenden Syntax* de W. Havers (Heidelberg, 1931, p. 162 y ss.) el cap. titulado «Das Streben nach Kraftersparnis»; y también el estudio sobre «Le besoin de brièveté» en H. Frei, *La grammaire des fautes*, París, 1929, cap. III, p. 109 y ss.

bio de palabras vinculadas por afinidad conceptual y sobre todo fónica. Pero también este fenómeno puede explicarse sin evocar ni el «drama individual» ni la psicología profunda. Si el signo lingüístico es, según Saussure, la asociación de un concepto con una imagen acústica, podemos dar por sentado que en la mente humana, además de una «asociabilidad» (y, por tanto, de una fácil confusión) de conceptos semejantes, existe también una asociabilidad de imágenes acústicas semejantes; y que, evidentemente, el peligro de confusión es tanto mayor en el caso de doble asociabilidad, ya sea de concepto ya de imagen acústica. Desde luego, habrá que suponer una causa desencadenante de esa confusión. Freud insiste mucho, polémicamente, en el hecho de que los lapsus se producen no sólo en momentos de escasa atención a lo que se dice, sino también en momentos en que más que nunca deseáramos expresarnos con exactitud.¹⁶ Eso es cierto; pero es un caso particular de esos numerosos fenómenos «disteleológicos» que se producen en los estados emotivos: temo embrollarme en una ocasión en que quisiera y debiera causar buena impresión al hablar ante un público selecto, o ante una gran multitud, y precisamente por eso me embrollo, mientras que eso no me ocurre cuando ese temor no existe; análogamente, toda una serie de hechos emocionales (temblor, taquicardia, etc.) se desencadenan precisamente cuando habría una necesidad particular de que no se desencadenasen y de que el sujeto mantuviera toda su presencia de ánimo.¹⁷ No obstante, no hay que subestimar en la medida en que tiende hacerlo Freud la otra causa: la escasa atención, el hablar o copiar mientras estamos ocupados con otros pensamientos, o aburridos, o cansados.¹⁸

16. Cf. GW XI, 23 = *Introd. psicoan.*, p. 37.

17. Dentro de esta categoría entran los lapsus provocados mediante sugestión (o autosugestión), como los cometidos por actores aficionados a los que los amigos, para divertirse, habían «hecho perder el hilo»: cf. GW XI = *Introd. psicoan.*, p. 35; A. Maeder en «Archives de Psychol.» 1908, p. 290 (la «pièce du répertoire classique allemand», que Maeder ya no había conseguido identificar, es, naturalmente, el *Don Carlos* de Schiller).

18. Es cierto que, como observa Freud (p. 145 = 147, cf. GW XI, 22 y s. = *Introd. psicoan.*, p. 34), con frecuencia leemos o recitamos un

¿Deben examinarse más detenidamente las explicaciones aquí esbozadas de la trivialización, de la eliminación de lo superfluo, del intercambio entre palabras fónicamente semejantes? Indudablemente. Pero ese examen debe proceder del estudio de los mecanismos fisiológicos de la memoria, del olvido, de la atención, de los trastornos emotivos de dichos mecanismos. Ése es un campo de estudio en pleno desarrollo, aunque quede mucho por aclarar.¹⁹ Sin embargo, desde este punto de vista las explicaciones de Freud no son en absoluto más «profundas» que las nuestras: son (las examinadas hasta aquí y muchas otras que vamos a examinar; vamos a ver que hay algunas menos improbables) solamente más arbitrarias.

Además, no hay que olvidar nunca que hay clases diferentes de exámenes detallados. Existe uno científico, y existe otro que desprecia, por considerarlas meramente «empíricas», las explicaciones de la ciencia y exige, por debajo de la realidad experimental, algo cada vez más recóndito. Esa tendencia iba a llegar a su paroxismo en Jung, y en personajes más recientes y menos serios como Lévi-Strauss; pero Freud, a pesar de toda su formación originariamente materialista (sobre la cual volveremos a hablar

texto «maquinalmente», pensando en otra cosa, y, aun así, sin cometer errores: como también es cierto que quien camina por el borde de un precipicio sin darse cuenta está, por un lado, más a salvo del peligro de caer que si se da cuenta o si otros le avisan para que tenga cuidado y, por tanto, se emociona. Pero, por otro lado, una situación de ese tipo tiene sus desventajas: precisamente por falta de atención, y no sólo por emoción, se puede dar un paso en falso. Otro tanto se puede decir con respecto a los lapsus: el instinto irreflexivo, por un lado, la atención consciente (acompañada casi siempre de preocupación), por otro, son dos mecanismos diferentes de defensa, cada uno de los cuales tiene su pro y su contra.

19. Véase, por ejemplo, en el vol. *La fisica della mente* de K. S. Lashley y otros, a cargo de V. Somenzi (Boringhieri, Turín, 1969), los ensayos de Lashley *Alla ricerca dell'engramma* (p. 80 y ss.) y de H. Hydén, *Aspetti biochimici dell'apprendimento e della memoria* (p. 301 y ss.); cf. también la introducción de Somenzi y las notas bibliográficas. Estas citas tienen un valor puramente indicativo y están destinadas a quien (como yo mismo) no tiene competencia específica en la materia. Pero está claro que esta corriente de investigación —por lo demás todo menos unitaria, como bien aclara Somenzi— se origina en Pavlov y no en Freud.

en el último capítulo) es uno de sus iniciadores. Ya en un famoso pasaje del *Fedón* de Platón (98 y ss.), junto al justo reconocimiento de la distinción entre causas eficientes y causas finales, se da la ilegítima elevación de las causas finales al rango de «causas no causadas». Freud estaba convencido —sincera y en parte justamente— de haber asestado el golpe decisivo al «libre albedrío»: y, sin embargo, su inconsciente —también sobre esto volveremos a hablar más adelante— se fue convirtiendo poco a poco en la localización, no del mecanismo psíquico, sino de un finalismo profundo y misterioso (y muchas veces indemostrable). Convendría también, a quien se apresure a subestimar las causas eficientes como meras *Begünstigungen* de las otras causas más profundas, recordar un pasaje famoso de Spinoza (*Eth.* I, prop. 36, apéndice). Refiriéndose a quienes atribuyen a Dios un finalismo antropomórfico, dice Spinoza: «Si, por ejemplo, una teja ha caído de un techo sobre la cabeza de alguien y lo ha matado, demostrarán del modo siguiente que la teja ha caído con el fin de matar al hombre: “si no hubiera caído por voluntad de Dios con ese fin preciso, ¿cómo habrían podido tantas circunstancias (y verdaderamente son muchas las que concurren para producir ese efecto determinado) verificarse al mismo tiempo y por casualidad?”. Quizá respondas que eso sucedió, porque el viento soplabla y porque el hombre pasaba por aquella calle. Pero insistirán: “¿Y por qué soplabla el viento en aquel momento?”. Si, a tu vez, replicas que el viento se había levantado en aquel momento porque el día antes el mar, hasta entonces tranquilo, había empezado a agitarse, y que el hombre pasaba por allí porque lo había invitado un amigo, volverán a insistir, dado que no es posible poner fin a un interrogatorio de esa clase: “Pero, ¿por qué se agitó el mar? ¿por qué fue invitado el hombre precisamente para aquella hora?”. Y, siguiendo así, no cesarán de exigir las causas de las causas, hasta que no te hayas refugiado en la voluntad de Dios, es decir, en el refugio de la ignorancia». Freud no se refugió nunca en la voluntad de Dios, ni indujo a nadie a hacerlo: evidentemente, no hay que olvidar eso. Pero el procedimiento por el que se rechazan las causas aducidas en cada caso,

por considerarlas demasiado superficiales y al mismo tiempo demasiado genéricas, hasta llegar a una «voluntad del inconsciente» indemostrable, presenta fuertes analogías con el procedimiento descrito y satirizado por Spinoza.

Además, existe toda otra serie de lapsus que son debidos a influencia del contexto, es decir, los causados no, como las trivializaciones, por asimilación al patrimonio lingüístico-cultural del sujeto, sino por asimilación a palabras precedentes o siguientes de la misma frase, o bien, en el caso, por ejemplo, de copistas que conozcan ya bien el texto que copian o de personas que están familiarizadas con el autor que citan de memoria, también por asimilaciones «a distancia», por reminiscencias de expresiones semejantes que se encuentran en otros pasajes, aunque no sean contiguos, de la misma obra o del mismo autor.²⁰ Recuerdo haber oído hace muchos años, en la representación de un mediocre drama patrioter sobre la fundación de Roma, en el teatro romano de Fiesole, al actor que hacía el papel de Rómulo, al llegar al «pasaje fuerte» del relato del fratricidio, declamar con voz potente «*Reso rise*» (Reso rió) en lugar de «*Remo rise*» (Remo rió): la *s* de la palabra siguiente se anticipó desgraciadamente a la anterior, y así, además de Remo, rieron (por fortuna, sin por ello sufrir daños tan graves) también los espectadores, precisamente cuando deberían haberse visto embargados más que en ningún otro momento por el dramatismo de la situación. El actor, al pronunciar la primera de las dos palabras (que precisamente eran también bastante semejantes fónicamente) pensaba ya en la segunda: por algo también en los códigos griegos y latinos, y en los manuscritos y en los textos escritos a máquina modernos, los errores de asimilación se deben en la mayoría de los casos a procesos «regresivos» y no «progresivos» (y lo mismo ocurre también en los hechos lingüísticos de asimilación de consonantes pertenecientes a sílabas diferentes): lo que ya se ha pronunciado o escrito puede provocar, desde luego, fenómenos de persistencia,

20. Sobre reminiscencias y asimilaciones a distancia véase A. E. Housman, *Classical Papers* a cargo de Diggle y Goodyear, p. 436 y ss.; Willis, p. 99 y ss.; H. Fränkel, p. 77 y ss.

pero con mayor frecuencia el que habla o el que escribe está preocupado por lo que todavía debe decir o escribir, y esa preocupación produce la anticipación errónea.²¹

En todos esos casos, y en varios otros que examinaremos más adelante, ¿qué es lo que autoriza a rebajar las que nosotros consideramos «causas» a la categoría de «circunstancias favorables»? ¿Tal vez el hecho de que semejantes lapsus y amnesias no se producen siempre? Desde luego que no. Evidentemente, a las tendencias a la alteración de la expresión se opone una tendencia contraria (y que en la mayoría de los casos resulta ser más potente) a recibir fielmente los conceptos y las imágenes acústicas correspondientes, a conservarlos en la memoria y a pronunciarlos y escribirlos exactamente a su tiempo y en su lugar. Precisamente por eso, la trivialización, la confusión entre palabras de sonido semejante, etc., son *t e n d e n c i a s* y no leyes. Hasta el copista más infiel o ignorante, o el hablante más distraído o emotivo, escribe o dice siempre infinitamente más «palabras correctas» que lapsus (a menos que nos encontremos frente a auténticas psicosis graves). Expresiones difícilísimas, raras, arcaicas, y muy fáciles de confundir con otras más obvias, nos han llegado intactas en manuscritos griegos o latinos posteriores en milenios al original y derivadas de éste a través de quién sabe cuántas copias intermedias.²² De igual modo, a veces notamos que personas relativamente incultas conservan intacto el recuerdo de pasajes poéticos o de nombres propios difíciles, aprendidos quién sabe cuántos decenios hace. Por consiguiente, no existe posibilidad alguna de prever, por ejemplo, que un texto determinado quedará desfigurado en aquel punto determinado de una copia determinada por ese error determinado. Pero en el plano artístico la situación se presenta distinta. Si bien no puedo arriesgarme a prever que en un contexto determinado la palabra *cultural* será trivializada en *cultural* por una mecanógrafa o un linotipista determinados, pue-

21. Sobre esto véase también más adelante, pp. 146-151.

22. Véase el merecido «elogio» de los copistas (con demasiada frecuencia vituperados por los filólogos a causa de sus errores) en Dain, p. 17 y s.

do con óptima probabilidad prever que, si mando copiar ese pasaje a cien mecanógrafas o se lo doy a componer a cien tipógrafos, la mayoría cometerá ese error. Lo mismo se puede decir de la trivialización de *teleológico* en *teológico*: en este caso el *saut du même au même* se suma, como concausa, a la tendencia a la trivialización, y también se le suma el hecho de que los dos adjetivos, a pesar de la notable diferencia de significado, con frecuencia se adaptan bastante bien a un mismo contexto: quien cree en el finalismo en la naturaleza, tiene una concepción que, en sentido más o menos amplio, se puede denominar religiosa, «teológica». Así, para dar otro ejemplo entre los muchísimos que se podrían citar, un adjetivo latino no muy común como *ravidus* tiene grandes posibilidades de ser substituido por *rapidus*: en textos latinos transmitidos por muchos códices, podemos estar prácticamente seguros de que hay por lo menos uno en que esa trivialización se ha producido.²³ La misma suerte conocen ciertos nombres propios: dos distintos helenistas, que vivieron entre el siglo XIX y el XX, Vigilio Inama y Emidio Martini, tuvieron que resignarse a ver con frecuencia trivializados sus nombres en Virgilio y Emilio, y todavía se los ve a veces citados de ese modo (no siempre por culpa de los tipógrafos, sino que a veces los culpables son también los estudiosos que los citan). También es evidente que existen trivializaciones menos probables que las que acabamos de citar; incluso las hay poco probables, que, sin embargo, se han producido por lo menos una vez. El error por el que Amatore Sciesa, el heroico obrero milanés fusilado en 1851, apareció indicado en la sentencia del tribunal austríaco como Antonio Sciesa (y de ahí el nombre erróneo

23. El hecho es tan frecuente, que filólogos modernos, por exceso de celo, han «restaurado» *ravidus* incluso en los casos en que *rapidus* (en el sentido originario de rapaz, impetuoso) era perfectamente correcto. Cf. F. Calonghi en «Rivista indo-greco-italica» 19 (1935), p. 47 y ss. convincente en conjunto, si bien de vez en cuando exagera, a su vez, al defender *rapidus*. Lo mismo ha ocurrido con *nomen*, que muchas veces es corrupción de *numen*, pero a veces se ha corregido en *numen* erróneamente (cf. «Studi in onore di G. Perrotta», Cappelli, Bolonia, 1964, p. 384 y s.).

se difundió después en muchos otros escritos, y quizá se encuentre todavía en algún texto escolar) es indudablemente una trivialización: se substituyó un nombre rarísimo por uno de los más comunes, que también comenzaba por A y llevaba el acento en la penúltima sílaba —to—. Pero, aun así, la diversidad entre esos dos nombres sigue siendo notable, y las probabilidades de que Amatore se haya trivializado o se trivialice en el futuro otra vez, independientemente de la primera, son escasas. Sin embargo, un punto está comprobado: si se produce un error de memoria de una palabra o frase, en la inmensa mayoría de los casos se trata o de trivialización, o de atracción del contexto, o de una de las substituciones de palabras igualmente frecuentes, vinculadas por semejanza fónica y muchas veces también semántica, del tipo *Signorelli-Botticelli*. Extraordinariamente más raro, como sabe cualquier filólogo y cualquier corrector de pruebas de imprenta, es el paso de una lección más fácil a una más difícil o desusada.

Extraordinariamente más raro: no imposible. También en este caso hay que tener en cuenta algunas contrafuerzas que a veces consiguen prevalecer sobre la tendencia a la trivialización. Ya hemos visto uno de esos casos: es el de los «remiendos», que con frecuencia, desde luego, pero no siempre, consisten en trivializaciones (no, por ejemplo, en el paso de *Botticelli* a *Boltraffio*, véase más arriba, p. 81 y ss.). Igualmente no hay que descartar la posibilidad de que la atracción del contexto —o de otro texto más lejano, pero relacionado por analogía con aquel de que se trate— acabe siempre en una trivialización o en un «intercambio a la par». Muchas veces oímos, a modo de proverbio, el verso del *Purgatorio* XVI, 97 de este modo: «Le leggi son, ma chi pon mano ad *elle*?», en lugar de «ad *esse*?», lectura más fácil y sin embargo correcta (la confirman, entre otras, las rimas con los versos 95 y 99). El recuerdo de otro verso dantesco famoso, «Voci alte e fioche e suon di man con *elle*» (*Inf.* III, 27), que algunas vagas semejanzas han contribuido a evocar (en ambas la palabra *mano* o *man* aparece en la misma posición métrica, y

quizá también la semejanza puramente fónica entre *son* y *s(u)on* haya intervenido), ha producido una falsa *lectio difficilior*.

Y, por último, dejando de lado otras eventualidades que aquí nos interesan menos, no hay que olvidar que «fácil y difícil no son términos absolutos, y lo que es difícil, es decir, inhabitual, para nosotros, puede haber sido fácil para hombres de otra época».²⁴ Esto es válido no sólo como advertencia para no transferir nuestra sensibilidad lingüística y cultural y nuestros criterios de juicio a tiempos o ambientes alejados de los nuestros: es también válido para tiempos próximos a los nuestros, y para nuestro propio país. El nombre de un deportista o de una cantante de música ligera puede ser conocidísimo por un breve período de tiempo, y, por esa razón, provocar trivializaciones que más adelante resultarán a primera vista inexplicables. También la fama política o literaria, aun habiendo tenido habitualmente una duración mayor que la fama de los deportistas o de los cantantes, tiene con frecuencia una *akmé* no muy duradera, después de la cual empieza a declinar y a pasar a ser ocasión de lapsus menos frecuente. En las pruebas de imprenta de un trabajo mío de historia de la filología, impreso en 1963, encontré, en lugar de «*codici Gottorpiani*», «*codici Gattopardiani*»: es un testimonio de la fama excepcional alcanzada por el *Gattopardo* en los años inmediatamente siguientes a su publicación (1958) y posteriormente aumentada, a nivel de masas, por la película homónima de Luchino Visconti, estrenada precisamente en aquel mismo año de 1963. Hoy la fama de Tomasi di Lampedusa no se ha extinguido ni mucho menos (contribuirá a reavivarla, a un nivel crítico más alto, el ensayo de G. P. Samonà publicado recientemente en Italia); y, sin embargo, la probabilidad de que un tipógrafo cometa un lapsus como aquél ha disminuido profundamente con respecto a 1963, porque el *Gattopardo* ya no tiene una fama machacona, «publicitaria», como la que tuvo en aquella época; y si, extrañamente, se produjera de nuevo ese lapsus, se podría dar por descontado que el «culpable» sería un tipógrafo

24. Así Pasquali, p. 123.

ya no jovencísimo, que hubiera vivido con particular intensidad aquellos entusiasmos gattopardescos. En las pruebas de imprenta de un volumen de Zeller-Mondolfo (*La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. V) encontré el título *Empedocle e gli atomisti* («Empédocles y los atomistas») transformado en *Empedocle e gli autonomisti* («Empédocles y los autonomistas»). Estábamos en 1961 o 1962 (el volumen, a causa de aplazamientos posteriores, se publicó en «La Nuova Italia» algunos años después): en el partido socialista italiano hervían las luchas entre los presuntos «autonomistas» encabezados por Pietro Nenni y la izquierda del Partido. Entonces «autonomistas» era un término que aparecía en todas las polémicas de la izquierda italiana y en todos los periódicos; hoy casi ha desaparecido, y Leucipo y Demócrito ya no corren el peligro de verse transformados en seguidores de Pietro Nenni.

Pero no sólo la «facilidad» y la «dificultad» pueden ser relativas a ciertas épocas y ambientes: pueden ser incluso relativas a una persona particular (o a un grupo limitado de personas cuyo patrimonio lingüístico-cultural sea, en ciertos aspectos, diferente del habitual, sea un «léxico familiar» o profesional-especializado). Giorgio Pasquali corrigió una vez, en una prueba de imprenta de un artículo suyo, «traducción» en «tradición», a pesar de que la primera palabra, más común, cuadraba perfectamente en aquel contexto y había sido escrita por el propio Pasquali, y la segunda estaba equivocada. Él mismo explicó después la causa de su error: «Yo he escrito un libro sobre la *tradición*, mientras que *traducciones* de lenguas clásicas sólo he hecho una y, encima, pequeña: de modo que en mi caso se invierte necesariamente el criterio de la *lectio difficilior*».²⁵

Con este último ejemplo hemos llegado también nosotros a

25. Pasquali, p. 485. Naturalmente, Pasquali se refiere al uso de *tradición* en el sentido, no usual, de tradición manuscrita, transmisión de los textos. La única traducción que dice haber «perpetrado» (con una nota de sincera insatisfacción por aquel trabajo suyo juvenil, pero también con una punta de ironía hacia las innumerables traducciones poéticas de Romagnoli y de Bignone, descuidadas y dannuncianzantes) es la de los *Caracteres* de Teofrasto.

un caso de explicación «individualizante», si bien bastante diferente de los que aparecen expuestos y «explicados» en el libro de Freud. Pero la gran mayoría de los lapsus se pueden explicar con causas «generales», como ya hemos visto y seguiremos viendo. Sobre eso volveremos a hablar en el cap. 9: no inmediatamente, porque nos parece oportuno continuar y alternar las discusiones de principio con el análisis y la crítica de explicaciones freudianas particulares.

CAPÍTULO VIII

LOS LAPSUS DE LA BUENA SOCIEDAD VIENESA

Si ahora pasamos de las interpretaciones de lapsus contenidas en los dos primeros capítulos a las muchísimas otras que Freud expone más brevemente, en los capítulos siguientes, notamos algunas diferencias que nos permiten comprender mejor la posición de privilegio reservada por Freud a esos dos primeros casos.

Los dos primeros casos —naturalmente, siempre que se acepten las explicaciones de Freud que a nosotros nos parecen inverosímiles— presentan una analogía muy clara con el auténtico síntoma neurótico: son expresiones de un pensamiento que el yo consciente ha inhibido, y que a pesar de ello consigue imponerse y perturbar el discurso «normal», no substituyéndolo íntegramente, sino llegando a un compromiso entre intención inconsciente perturbada e intención inconsciente perturbadora. El olvido de *aliquis* y el de *Signorelli* (con las substituciones *Botticelli-Boltraffio*) no sólo se producen contra la voluntad consciente del sujeto, sino que el propio sujeto, una vez reconocido el error, no comprende inmediatamente su motivo: sólo llega a comprenderlo a través de un pequeño análisis (en el caso de *Signorelli* un autoanálisis) basado en el método de las asociaciones libres; y dicho análisis avanza venciendo toda una serie de resistencias que el sujeto le opone e interpretando una serie de símbolos (especialmente en el caso de *aliquis*) que encubren el verdadero origen del lapsus.

En cambio, en la mayoría de los casos citados a continuación, la causa del lapsus aparece presentada como inmediatamente clara (a veces con razón; a veces sin ella: sobre eso volveremos a hablar más adelante) ya sea al hablante, ya al oyente. O, si es necesario el análisis, basta uno brevísimo, en que el número de los «pasos» o de las eventuales interpretaciones simbólicas esté reducido al mínimo. Un diputado alemán quiere exhortar a sus colegas a realizar «sin reservas» (*rückhaltlos*) una manifestación de lealtad al Kaiser: en cambio, se le escapa *rückgratlos* («sin espina dorsal»), y, en consecuencia, resulta evidente el servilismo que tanto le interesaba ocultar (p. 105 = 109). Un hebreo convertido al cristianismo, encontrándose de huésped de una familia antisemita con la que, no obstante, no desea enemistarse, y, temiendo que sus hijos revelen la «desagradable verdad» de su origen hebraico a la señora de la casa, que la ignora, quiere decirles: «Id al jardín, vosotros, niños», pero en lugar de *Jungen* dice *Juden*, «hebreos», precisamente la palabra que menos que ninguna deseaba pronunciar (p. 103 = 106 y ss.). Los únicos ejemplos verdaderamente convincentes citados en la *Psicopatología* y en *Introducción al psicoanálisis* son los de este tipo, que podríamos llamar lapsus-*gaffe* (expresión que adopto a falta de otra mejor, ya que la *gaffe* puede deberse también al hecho de que el hablante ignore la inoportunidad de mencionar ciertas cosas o de usar ciertas expresiones en cierto ambiente, mientras que en nuestros casos al hablante «se le escapa» precisamente aquello de cuya inoportunidad era incluso demasiado consciente).¹ El propio Freud no deja de subrayar que semejantes tipos de lapsus se habían observado ya hacía tiempo y que existen ejemplos de ellos en obras literarias célebres, debidos no a descuido del autor, sino a conocimiento sutil de semejante mecanismo psicológico.² Por lo

1. Sobre los dos tipos de *gaffe* de que hablo aquí más arriba, y sobre la analogía y distinción entre lapsus y *gaffe*, cf. Musatti, *Trattato*, p. 423 y ss.

2. Véanse, por ejemplo, los pasajes de autores célebres (Shakespeare, Schiller, Meredith, Theodor Fontane) cit. en las pp. 107 = 109; 108 = 110; 109 y s. = 112 y s.; 111 n. 1 = 113 n. 8; 170 n. 1 = 133 n. 3; 196 = 207; y la lista no está completa ni mucho menos. Cf. también GW XI, 29 y ss. =

demás, observaciones de uso común, como «se ha traicionado al hablar», «se le ha escapado», etc., demuestran que siempre se ha notado la dificultad de controlarse perfectamente al hablar, de no dejarse llevar hasta revelaciones a medias de lo que se pretende ocultar a los demás e incluso también a uno mismo.

Con esto no pretendemos en absoluto negar que Freud haya vuelto más claro el proceso psicológico que provoca el lapsus-*gaffe*. Solamente queremos notar la decreciente verosimilitud de las explicaciones de Freud a medida que del lapsus-*gaffe* pasamos al lapsus que debería ser más típicamente «freudiano», es decir, el tipo *aliquis* o *Signorelli*. Para conquistar la aprobación del lector también sobre este tipo de lapsus que evidentemente le interesaba más, Freud sigue, en la *Psicopatología* y en *Introducción al psicoanálisis*, itinerarios opuestos. En la *Psicopatología* el lector, como hemos dicho, está sometido a una conmoción inicial: si le parecen convincentes las explicaciones de los dos primeros capítulos, no se mostrará reacio a aceptar las otras explicaciones que se refieren, generalmente, a casos más simples. En la *Introducción al psicoanálisis* (que es muchos años posterior a la primera edición de la *Psicopatología*) parece mayor la preocupación por la hostilidad o la incredulidad perjudicial que el psicoanálisis debe vencer todavía: por eso en este libro Freud prefiere comenzar con ejemplos elementales y, por lo menos en su opinión, evidentes y, una vez obtenido sobre ellos el consenso de los oyentes, pasar a convencerles de que los casos más complejos no son cualitativamente diferentes, y exigen, por tanto, el mismo consenso. Pero pone en práctica tanto uno como el otro procedimiento con más habilidad abogadil que con auténtica persuasiva: en mi opinión, quedamos con la impresión de que en los casos en que la explicación es

Introd. psicoan., p. 2 con la declaración, bastante significativa para la actitud de Freud hacia la psicología «oficial»: «No habría tampoco que asombrarse de que en cuestión de lapsus tuviéramos que aprender más del poeta que del filólogo o del psiquiatra». (Por «filólogo» [*Philolog*] Freud entiende en realidad «lingüista» [*Sprachforscher*]: el «filólogo» y el «psiquiatra» son únicamente Meringer y Mayer, con los cuales, como hemos visto, había tenido sobre todo ocasión de polemizar).

segura o muy probable, no hay necesidad de un Freud (a no ser para aclarar mejor, repitámoslo, un fenómeno psíquico ya conocido substancialmente); mientras que en los casos en que es necesario un Freud, la explicación es forzada, porque los pasos intermedios entre el lapsus y la presunta causa son demasiados, y demasiado inmotivados e indemostrables. Por lo demás, vamos a ver que incluso en los ejemplos del tipo más elemental no faltan, sino que abundan, explicaciones arbitrarias.

Otra sorpresa, para quien llegue a la *Psicopatología* después de haber leído las principales obras de Freud (especialmente las anteriores a la crisis y a los cambios de opinión producidos por la experiencia dramática e inesperada de la primera guerra mundial), es el número no preponderante de lapsus relativos a la esfera sexual. También en este aspecto existe una separación entre los dos primeros capítulos, ambos dedicados a explicaciones de lapsus de origen sexual (me refiero, evidentemente, a las explicaciones de Freud, no a las que yo considero correctas), y los demás. Desde luego, tampoco en éstos faltan lapsus sexuales auténticos o presuntos, pero existen otros tantos, o quizá más, que se refieren a la política, a los prejuicios raciales, a la avaricia de dinero³ y, en modo particular, a las frustraciones inherentes a cuestiones de carrera, de prestigio científico, de rivalidad profesional:⁴ cuestiones que, como es sabido, adquirieron muy pronto

3. Me limito también aquí a algunos ejemplos. Política: p. 67 (sobre este caso volveremos a hablar en la p. 159); 80 y ss. (en este caso, más que de política en sentido estricto, se trata de lapsus que reflejan las privaciones y los conflictos morales de la época de guerra); 125 = 129 (ídem); 133 y s. = 146, además del caso de la p. 105 y s. = 108 ya citado. Prejuicios raciales: *Juden/Jungen*, ya citado. Avaricia de dinero (relacionada, en la mayoría de los casos, con el ejercicio de la profesión médica): p. 100 y s. = 103 (con una explicación sexual ulterior: la narración del caso y las explicaciones se deben a J. Stürcke); 252 y s. = 243, 246 = 248, etc. (también en un último escrito dedicado al análisis de un acto fallido, *Die Feinheit einer Feblhandlung*, en GW XVI, 37-39, habría que buscar la causa en la renuencia de Freud a regalar un objeto).

4. Aquí los ejemplos son innumerables. Me limito a citar pp. 29 = 32 b; 32 = 35 g; 78 = 82 y s.; 78 = 83 h; 88 = 94; 129 y s. = 134 y s.; 130 y s. = 135 y s.; 159 y s. = 164 y s.

un carácter obsesivo, verdaderamente psicopatológico, en Freud y en su círculo. En aquel ambiente había, por un lado, la sensación del aislamiento del mundo universitario, de la hostilidad de la «sociedad» hacia todo lo que el psicoanálisis tenía de desacralizador, y, por otro, un deseo fortísimo de ser reconocidos por *aquel* mundo y por *aquella* sociedad: por lo que el «antiuniversitario» Freud presentaba, junto a rasgos indudablemente heroicos de independencia y anticonformismo, todos los defectos del profesor universitario intensificados incluso, y entre el maestro y los discípulos, y entre los propios discípulos, se reproducían exagerados todos los fenómenos de autoritarismo, de adoración-odio, de rivalidades mezquinas que caracterizan la vida académica en su aspecto peor.⁵ La *Psicopatología de la vida cotidiana* es, en buena parte, la imagen de la vida cotidiana de Freud y de sus discípulos; por una parte, es la representación (realizada con aquellas altas dotes de escritor que nunca faltaron a Freud, ni siquiera en sus trabajos científicos más débiles) de una sociedad burguesa muy compleja, como era la sociedad vienesa de finales del siglo XIX y comienzos del XX.

Al decir esto, no deseamos recalcar en absoluto la crítica moralista ya citada y con razón rechazada por Freud, según la cual el psicoanálisis «sólo [habría podido] nacer en Viena, en una atmósfera de sensualidad y de inmoralidad desconocida en otras ciudades», y constituiría «el reflejo, la proyección teórica, por decirlo así, de esas condiciones vienesas específicas».⁶ Se

5. Sobre esto volveremos a hablar más adelante. Testimonios particularmente impresionantes de esa atmósfera dominante en el círculo de Freud nos ofrecen E. Fromm, *La missione di Freud*, trad. it. Newton Compton Italiana, Roma, 1972 (especialmente en los caps. 6, 8 y 10) y Roazen, *Fratt. anim.*

6. GW X, 80 y s. = *Storia e sviluppo della psicoanalisi*, Newton Compton Italiana, Roma, 1971, pp. 132-134. No obstante, la réplica de Freud es singular, y revela su sentimiento ambivalente con respecto a la ciudad en que pasó casi toda su vida. En primer lugar responde que en Viena las costumbres sexuales son un poco más libres, la *pruderie* algo menor que en otras ciudades europeas «orgullosas de su castidad», y que, por tanto, el ambiente vienes, si acaso, predispone menos a la aparición de neurosis. Después, sin transición alguna, observa que «la ciudad de Viena ha hecho todo lo posible para negar la parte que le corresponde

trata de una tontería pura y simplemente, y ya ha quedado refutada por los propios hechos, es decir, por la enorme difusión y éxito del psicoanálisis en todo el mundo occidental. Pero quizá no sea una tontería (aun cuando sería erróneo reducir a eso el significado total del psicoanálisis) observar que el psicoanálisis lleva la impronta de aquella «síntesis singular de espíritu crítico implacable y de corrección burguesa implacable» que, como dice Claudio Magris,⁷ es característica de la civilización centroeuropea, y más la austrohúngara que la alemana. Allí entraban en contacto y en contraste, por un lado, elementos de una estructura social y política particularmente arcaica, en varios aspectos preburguesa: un estado que había sobrevivido a la formación de los estados nacionales del resto de Europa, una monarquía que superaba en antigüedad y «venerabilidad» a las demás casas reinantes de la Europa central y occidental, un proceso de industrialización todavía limitado en conjunto; fuertes restricciones de derechos para las minorías nacionales y para los hebreos, un clericalismo, un militarismo chapado a la antigua y un moralismo acentuados; por otra parte, en la burguesía de las grandes ciudades y de Viena en particular, una sensación de crisis de los valores tradicionales, un clima de refinamiento, de decadentismo y psicologismo más acentuados que en otros sitios. Me doy perfecta cuenta del carácter excesivamente sumario de esta caracterización: no tengo la más mínima pretensión de hacerme pasar por especialista de sociedad y cultura centroeuropea, y desde luego no basta con la cita de un auténtico especialista como Magris para suplir mi

en el nacimiento del psicoanálisis» y que en Viena, más que en otros sitios, el psicoanalista se siente rodeado de la hostilidad y de la indiferencia de los ambientes científicos y cultos». Son dos motivaciones válidas para negar el carácter «vienés» del psicoanálisis; pero en alguna medida son contradictorias.

7. C. Magris, *Lontano da dove*, Einaudi, Turín, 1971, p. 151 y *passim*. De Magris véase también *Il mito asburgico nella letteratura austriaca moderna*, Einaudi, Turín, 1963. Rapaport, *Struttura*, p. 20 y s., cita, a propósito de la influencia de la «Viena victoriana» sobre Freud, el artículo de E. H. Erikson en «Internat. Journal of Psycho-Anal.» 36 (1955), p. 1 y ss.; pero la cita no es pertinente.

preparación profundamente superficial en ese terreno. También me doy cuenta de que los contrastes que he citado son substancialmente comunes a cualquier civilización burguesa que haya llegado a cierto grado de desarrollo y de crisis; pero, en lo referente a los motivos que he debido tocar demasiado brevemente, semejantes contrastes eran sobre todo fuertes en la sociedad austrohúngara, que estaba atrasada y adelantada a la vez con respecto a su tiempo.

El miembro de aquella sociedad debía tener cuidado de *no decir* una infinidad de cosas consideradas inconvenientes, de no tocar una infinidad de temas delicados, desde el sexo hasta la política, desde las cuestiones del dinero hasta las del prestigio social y profesional, desde la cuestión hebrea hasta los más variados conflictos étnicos y sus trasfondos sociales, muchas veces no aclarados; y, por otro lado, no podía dejar de advertir más o menos claramente que a todas aquellas «prohibiciones de hablar» no correspondía un respeto sincero hacia valores objetivamente falsos y reaccionarios, pero todavía sólidos en la conciencia de la clase dirigente y de los intelectuales, sino una sensación de crisis absoluta de todos aquellos pseudovalores en el propio ámbito de la burguesía y de la aristocracia. Eso explica la continua tentación a trasgredir la prohibición de decir (y hacer) las cosas prohibidas: «el temor se convirtió en deseo».

Reducido a ese ambiente, el propio lapsus «sexual» no resulta substancialmente diferente de las otras clases de lapsus de que hemos hablado. Efectivamente, las explicaciones de lapsus y de amnesias de origen presuntamente sexual, no nos conducen nunca o casi nunca⁸ a esa infancia absolutamente primordial que, según Freud, constituye el punto de origen (ahistórico, independiente de cualquier condicionamiento social, excepto el muy general de la vida en sociedad) de la mayor parte de los neuróticos. Ni si-

8. La única excepción de algún relieve la constituye el cap. IV sobre los «Recuerdos infantiles y encubridores», al que tendremos ocasión de referirnos de nuevo al hablar de las amnesias, en el penúltimo capítulo de este trabajo. Pero, en la economía general de la *Psicopatología*, la observación que hemos hecho más arriba sigue siendo válida.

quiera en los casos de *aliquis* y de *Signorelli* se remonta en absoluto hasta el complejo de Edipo, sino a hechos recientes, que sólo una sensación de embarazo debido a *pruderie* vuelve tan difíciles de confesar. Más que nunca es eso evidente en el caso de «palabras prohibidas» que se escapan en un momento inoportuno, o que, por estar reprimidas sólo a medias, provocan expresiones «mixtas» y, por esa razón, incomprensibles. Basta sólo con pensar en las numerosas palabras, todavía prohibidísimas hace treinta años, y que hoy ya no lo están, y en la desaparición, que en la generación joven es ya casi un hecho consumado, de la hipócrita distinción entre una forma de hablar desvergonzada «sólo para hombres» (expresión, a su vez, de frustración sexual) y una forma de hablar casta «para las mujeres y los niños». Desde luego, represión sexual habrá siempre, mientras haya sociedades no igualitarias (incluyendo en este término tanto la sociedad burguesa como la sociedad estalinista y postestalinista con sus retornos al puritanismo burgués anticuado presentado engañosamente como moral proletaria «sana»): eso es lo que vio Reich, y que con razón no se resignó a considerar como precio necesario de cualquier civilización, sino, al contrario, como una prueba de civilización falsa y atrasada. Y sociedades igualitarias —también eso lo vio Reich— serán aquellas en que no sólo el estado, sino también la familia, se hayan extinguido: ya que nada es más paradójico que reconocer en la familia (como hizo Freud con razón, si bien con algunas interpretaciones totalmente arbitrarias y con exclusión errónea de otras instituciones y relaciones humanas igualmente neurotizantes) un ambiente nada idílico, un centro de tensiones, de incomprensiones, de amores morbosos y muchas veces de odios, y después de hacer todo lo posible para eternizar esa institución y limitarse a curar —¡en caso de que sea posible!—, en lugar de prevenir, suprimiéndola, los daños que provoca.⁹ Pero eso no quita para que en la sociedad actual la re-

9. Sobre algunas exigencias enérgicamente reformadoras afirmadas por Freud con respecto a la educación sexual infantil hacia finales del primer decenio de nuestro siglo, y después bastante atenuadas en los escritos posteriores, véase más adelante, p. 197 y n. 11.

presión sexual esté cambiando de aspecto, haya cambiado ya en muchos sentidos: ya no se presenta como represión directa, sino como «mercantilización lujosa» del sexo (diferente de la mercantilización triste, propia del prostíbulo, que se resiste a morir, pero que evidentemente cada vez carece más de futuro) y, al mismo tiempo, como abandono precoz de la actividad sexual a causa del trabajo excesivo necesario en muchos casos para sobrevivir y en otros para mantener una forma de vida inútilmente elevada y verter todas las ambiciones propias en los placeres «innaturales e innecesarios» de la casa como objeto de envidia para los vecinos, del automóvil, del «reposo» cada vez más agotador del fin de semana. En el ámbito de esa represión sexual diferente que adopta la máscara de la libertad sexual, el «decir palabras prohibidas» ya no es lo que provoca escándalo; y, por consiguiente, es previsible, y quizá ya comprobable, que el lapsus-*gaffe* sexual vaya disminuyendo rápidamente, a no ser que la crisis económica actual, no de poca duración, conduzca de nuevo a ampliar la «austeridad» del consumo a la costumbre.

¿Podrían valer las consideraciones que acabamos de hacer sobre el carácter «social» más que sexual (y social también cuando el tema es sexual) de muchísimos lapsus citados y explicados en la *Psicopatología* como refutación de la acusación de pansexualismo hecha al psicoanálisis (especialmente en su primera fase, anterior al descubrimiento auténtico o presunto del «instinto de muerte»)? Yo diría que no. Ante todo, es un hecho que en la explicación de los auténticos síntomas neuróticos Freud y los freudianos siempre (con la excepción, para ellos bastante poco significativa, de las llamadas «neurosis actuales») mantuvieron centrada su atención en los traumas sexuales de la primera infancia. Freud habría considerado como una herejía los intentos recientes —y, en mi opinión, logrados en gran parte— de interpretar el complejo de Edipo, en lo que tiene de verdadero y demostrable, como algo condicionado histórica y socialmente. Incluso en una obra como *La interpretación de los sueños* —que tiene en común con la *Psicopatología de la vida cotidiana* el hecho de que se refiere no sólo a los auténticos enfermos de neurosis, sino

también a ese ingrediente neurótico que hay en cualquier persona— las explicaciones de carácter sexual, y que se remontan hasta la sexualidad de la primera infancia, son mucho más abundantes que las otras. Por eso, dentro del «sistema» freudiano (y esto se ve particularmente bien en la *Introducción al psicoanálisis*) la *Psicopatología*, junto con el ensayo sobre *El chiste* están exentas del llamado pansexualismo sólo en la medida en que se le atribuye una función propedéutica: con ella todavía no hemos atravesado el umbral de la «psicología profunda». De lo contrario, no se explicaría una afirmación tan resuelta de Freud, del Freud maduro: «Yo siempre procuro advertir a mis discípulos: nuestros adversarios nos han predicho siempre que acabaremos encontrando casos en que el factor sexual no entre en juego; así pues, estemos atentos a no introducir nosotros mismos ese factor en el análisis; conservemos la posibilidad de encontrar casos semejantes. Sólo que hasta ahora ninguno de nosotros ha tenido esa suerte».¹⁰ Por lo que se refiere a los motivos por los que tampoco nosotros consideramos apropiada la calificación de pansexualismo, remitimos al lector al último capítulo de nuestro trabajo.

Más aún: la propia *Psicopatología*, a pesar de presentar una variedad de explicaciones inusualmente amplia, presenta dos lagunas significativas, incluso para quien acepte (y nosotros no la aceptamos) la tesis según la cual todos o casi todos los lapsus tendrían un origen represivo. Primera laguna: hemos recordado que varias explicaciones de lapsus se refieren bien a la esfera económica (por ejemplo, anhelo inconfesado de dinero, avaricia inconfesada), bien a la de las relaciones de autoridad y de prestigio (especialmente en el campo médico-académico), bien a la esfera política también (servilismo hacia los poderosos, alianzas dudosas entre Estados, descontento en relación con las privaciones de la guerra); pero entre todos esos lapsus «sociales» sería inútil buscar alguno que se refiera a las relaciones de clase, al antago-

10. GW XIV, 235 (en el famoso escrito sobre *Die Frage der Laienanalyse*, 1926), trad. it. en *La mia vita e la psicoanalisi*, pref. de C. Musatti, Milán, 1956, p. 161. Sería fácil citar muchos otros pasajes igualmente concisos.

nismo burgueses-proletarios. Se objetará que los analizados por Freud y por sus primeros seguidores eran o burgueses adinerados (ya se sabe lo que pensaba Freud sobre el psicoanálisis para los pobres),¹¹ o aspirantes a psicoanalistas que se sometían a un análisis didáctico, y que, por tanto, sería ingenuo buscar en el inconsciente de esa gente la lucha de clases. Una objeción de ese tipo no es válida en absoluto. Es cierto que la sociedad burguesa desgasta, incluso psíquicamente, mucho más al proletario que al burgués. Pero, aun triunfante, la burguesía no cesa nunca de tener miedo del proletariado: no cesa ni en períodos de progresos re-

11. Véase, en particular, GW VIII, 466 = *Tecnica e pratica della psicoanalisi*, trad. it. Newton Compton, Roma, 1971, p. 203 s. Nótese que Freud se separa claramente no sólo de un modelo de médico comunista con el que sería antihistórico e injusto pretender compararlo, sino también de ese tipo de médico «humanitario», deseoso de realizar una misión social a favor del proletariado, aun permaneciendo en un ámbito reformista, que tantas encarnaciones tuvo en el siglo XIX. Para Freud el «pobre» a) queda excluido, por lo menos por un tiempo indeterminado, del psicoanálisis, porque no puede pagar honorarios adecuados al largo tratamiento que ese método terapéutico requiere; b) está mucho menos expuesto a las neurosis, porque la neurosis va estrictamente ligada a la civilización, a un «desarrollo moral e intelectual superior», y es, por tanto, una desgracia, pero también un privilegio de las clases elevadas (particularmente interesante es el apólogo de los dos destinos diferentes de la hijita del dueño de la casa y de la del portero en GW XI, 365-367 = *Introd. psicoan.*, p. 379 y s.); c) en resumidas cuentas, la neurosis es provechosa para el pobre, porque le hace obtener «esa compasión que el mundo rechazaba a sus estrecheces materiales». En este caso parece abrirse un respiradero para una visión amarga, de condena de la sociedad burguesa, que obliga al proletariado sano a una vida tan agotadora y alienante, que, en comparación, el estado de enfermedad es para él una suerte. Pero la lectura de todo el pasaje demuestra que no es ése el pensamiento de Freud, o, al menos, que inmediatamente se superpone una idea claramente reaccionaria: el pobre «puede eximirse a sí mismo de la obligación de combatir la pobreza con el trabajo»: en otros términos, el pobre es esencialmente un holgazán o un aspirante a holgazán, y por eso su defecto merece la condición social en que se encuentra. Freud añade, bondadoso, que entre los pobres «de vez en cuando se encuentran individuos meritorios, necesitados de curas no por su culpa»: sólo para ese pequeño grupo de pobres honrados se plantea el problema de un tratamiento psicoanalítico gratuito. La sordidez social de Freud se revela también en el hecho de hablar siempre de «pobres», sin definir esa categoría en función de las relaciones económico-sociales: ¿obreros? ¿campesinos? ¿*Lumpenproletariat*? En realidad, tiende a asimilar, desde el punto de vista psicológico, al proletariado con el *Lumpenproletariat*.

formistas de la clase obrera, como los que hubo en Austria a comienzos del siglo xx (ya que en el burgués está siempre presente el temor de que, aunque sea a largo plazo, tales conquistas superen el «límite de seguridad» y pongan en peligro, acaso sin un deseo preciso de la mayoría del proletariado y de sus dirigentes, la estabilidad del sistema, o bien que dentro del movimiento obrero los revolucionarios prevalezcan sobre los reformistas), ni en momentos de crisis revolucionaria o prerrevolucionaria como los que conocieron Alemania y Hungría a comienzos de la posguerra, ni en períodos de violenta reacción antiproletaria (en los cuales es más fuerte el peligro de que cualquier infracción mínima del «orden» restablecido con la violencia revele la fragilidad de un régimen basado en un máximo de fuerza y en un mínimo de consenso). La *Psicopatología de la vida cotidiana*, publicada por primera vez en 1904, fue aumentada continuamente con nuevos ejemplos hasta la décima y definitiva edición de 1924. Y, sin embargo, ni la primera edición ni la última —aparecida en un período en que se puede decir que Austria, que había escapado a la revolución a duras penas, hasta pocos años antes había estado rodeada completamente de explosiones revolucionarias: los espartaquistas en Berlín, el breve intento de república soviética en Baviera, el gobierno de Béla Kun en Hungría, fermentos revolucionarios en Italia, y entonces tenía a dos pasos el fascismo italiano y la dictadura no menos despiadada de Horthy en Hungría— llevan ejemplo alguno de lapsus o de amnesia cuyo origen sea, según Freud, el miedo a la revolución. Una vez que se acepta la teoría freudiana del lapsus, ¿acaso es posible que ninguno de los clientes burgueses de Freud viera reafiorar, precisamente en forma de lapsus, un pensamiento reprimido tan desagradable? Y más aún: aparte del miedo a una derrota general de la burguesía, que es común a todos los burgueses que no se hayan pasado al bando del proletariado (por tanto, también a los burgueses que, como muchos intelectuales, no estén directamente comprometidos en actividades económicas o estatales y represivas), existe en la vida de los industriales, de los comerciantes, de los partidarios del aparato estatal represivo un miedo o descon-

tento más contingentes, cotidianos, ante tal huelga amenazante o llevada a cabo, ante tal o cual acto de «insubordinación», etcétera. Aun cuando venzan, no están nunca verdaderamente satisfechos: quisieran ver al proletariado más sumiso, más contento de su suerte, o castigado más duramente por su indocilidad. Después está —y existía ya, aunque menos numeroso, en época de Freud— todo ese estrato de la pequeña burguesía que realiza sólo trabajos dependientes, que, por tanto, está ya proletarizada en sentido meramente económico, pero que está psicológicamente dividida entre el odio al proletariado, al que, a pesar de todo, no quiere verse asimilada, y las frustraciones que le proporciona la «ingratitude» del patrón, con el que se siente solidaria, pero mal recompensada por su solidaridad. Ahora bien, muchos clientes de Freud y de los freudianos que proporcionaron ejemplos a las siguientes ediciones de la *Psicopatología* eran indudablemente industriales, comerciantes, funcionarios estatales altos y medios, empleados de la industria altos y medios, algunos incluso pequeños burgueses; y, sin embargo, también al nivel que hemos citado (no de la preocupación por los destinos de conjunto de su clase, sino de los innumerables conflictos particulares con sus subordinados y con sus superiores) en vano buscaríamos casos de manifestaciones psicopatológicas. Evidentemente, se trata de una «censura» que Freud y sus fieles impusieron, inconscientemente o no, a todo el vasto campo de los conflictos psicológicos procedentes de antagonismos de clase, o de antagonismos económico-sociales dentro de una misma clase. La observación se puede hacer extensiva a *La interpretación de los sueños* y a todas las obras en que Freud interpreta síntomas neuróticos o paraneuróticos: en ellas, *no sólo está ausente el proletariado, sino que la ausencia de éste produce una descripción de las neurosis de la burguesía llena de graves lagunas.*

La segunda laguna se refiere a los pensamientos desagradables que inspiran al hombre (al burgués no menos que al proletario, si bien en formas a veces distintas) la conciencia de su fragilidad biológica, el temor, ya sea más genérico o más relacionado con peligros inminentes, a las enfermedades, a la debilitación senil, a

la muerte propia o de los familiares o amigos. Con esto tocamos un aspecto que necesitaría un estudio aparte: vamos a limitarnos a indicar que, si bien la experiencia personal de Freud estuvo marcada anteriormente por temores infundados, pero no por eso menos angustiosos, de muerte prematura, y después por más de quince años de lucha contra un mal inexorable, combatido con firmeza heroica y sin ilusiones, aun así en la psicopatología freudiana ese motivo de angustia nunca encontró una sistematización adecuada: ni en una primera época la categoría del narcisismo, ni en una segunda época el «instinto de muerte», constituyeron un principio explicativo apto para explicar la infelicidad que produce al hombre el «mal físico» propio o el de sus semejantes. Es cierto que en *El porvenir de una ilusión* hay un pasaje sobre la opresión ejercida sobre el hombre por la naturaleza,¹² que es uno de los más bellos de Freud y que presenta afinidades sorprendentes, aunque indudablemente casuales, con Leopardi; pero Freud se detiene sobre tal opresión sólo en la medida en que ésta justifica el surgimiento de la civilización y todas las renunciaciones que, en el plano hedonístico, impone la civilización al hombre.¹³ Sin embargo, cuando se trata del inconsciente y de las neurosis, el pensamiento de Freud sobre la fragilidad biológica del hombre es extrañamente incompleto y deformante. ¿El pensamiento de la muerte propia? No existe para el inconsciente, de igual forma que no existe para el hombre primitivo. ¿El de la muerte de los «extraños»? Existe, pero no presenta ningún carácter espantoso para nosotros, hasta el punto de que, en la guerra, matamos con la mayor desenvoltura y, en la paz, deseamos matar mucho más de lo que estamos dispuestos a admitir (la dureza burguesa de Freud es contraria a cualquier forma de filantropía, de amor hacia todo el género humano: la considera una cosa imposible y, en el fondo,

12. GW XIV, 336 y s. = Freud, *El disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Turín, 1971, p. 155 y s.

13. *Ibid.*: «Pero, ¡qué ingrato —y sobre todo miope— sería aspirar a la abolición de la civilización! Lo que quedaría después sería el estado natural, y éste sería mucho más duro de soportar». Como es sabido, Freud desarrolló más ampliamente este argumento dos años después (1929) en *El malestar en la cultura*.

indeseable, objeto de retórica hipócrita y nada más). ¿El temor o la experiencia de la muerte de los seres queridos? Éste existe y nos conmueve profundamente, pero *siempre* es un sentimiento ambivalente, mezcla de miedo y deseo, de dolor y placer.¹⁴ ¿Cómo se demuestra eso? Gracias al psicoanálisis, responde Freud.¹⁵ En realidad, la demostración se obtiene sólo mediante manipulaciones totalmente arbitrarias: la más arbitraria y fraudulenta de todas es aquella con la que Freud «demuestra» que todos los sueños, incluso los sueños angustiosos, son expresión de un deseo reprimido.¹⁶ En este caso estamos ante un psiquiatra enfermo de psicologismo capcioso y totalmente decidido a imponer como descripción de una situación psicológica normal la que era su enfermedad y la enfermedad de sus fieles, constreñidos efectivamente (no ya por ser semejantes al hombre primitivo, sino por estar situados en aquella condición particular de grupo cerrado y autoritario de que hemos hablado en la p. 114) por un vínculo de amor-odio. *Tótem y tabú* (el escrito a que se refieren más o menos todos los demás de la última etapa de Freud) es la proyección en la prehistoria no tanto de una situación genérica del paternalismo autoritario burgués anticuado, cuanto de la situación específica de la Sociedad Psicoanalítica, con un Padre-Maestro que es el único analista no analizado por otros y no analizable, que tiene con sus «hijos» una relación *doblemente* desigual, porque éstos son a un

14. Cf. *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (1915), en GW X, 341 y ss. = *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, p. 50 ss.

15. GW X, 350 = trad. cit.

16. Cf., en particular, los caps. III-V y VII de *La interpretación de los sueños* y la parte correspondiente (II) de la *Introducción al psicoanálisis*. Freud llega al colmo de «fraude», cuando, en la undécima conferencia (y ya en un artículo de 1910, en GW VIII, 214 y ss.) se inspira en un trabajo, por lo demás discutible desde el punto de vista lingüístico, de K. Abel sobre las llamadas *voces mediae* y sobre su frecuencia en las lenguas más antiguas (*Über den Gegensinn der Urworte*, Leipzig, 1884) para sacar de ella la confirmación de que en el sueño cualquier elemento puede significar también su contrario: indudablemente, así, ¡nada se opone a que interpretemos cualquier sueño de angustia como sueño de deseo! Las excepciones parciales que posteriormente admitió Freud, como es sabido (véase la conferencia xxix, perteneciente a la segunda serie de 1932, hacia el final), son demasiado escasas y marginales.

tiempo sus discípulos y sus pacientes (o pacientes de sus discípulos-pacientes; jeso explica las terribles rivalidades y los celos maníacos de aquellos discípulos a los que Freud se negó a analizar directamente!),¹⁷ que desde luego no pretende disponer «de todas las mujeres para él» para fines directamente sexuales (al contrario, desde ese punto de vista, fue el hombre más sobrio del mundo), pero las subyuga de una forma más sutilmente sublimada,¹⁸ y que, por último, sabedor de la triste suerte que los hijos de la horda primitiva prepararon al padre, «se come» preventivamente, es decir, elimina y expulsa, a todos sus «asesinos» potenciales: y aun en ese caso la condena científica va acompañada siempre de un diagnóstico inapelable de neurosis, o, mejor, se basa en él. En aquel ambiente enloquecido, Freud sentía inevitablemente la muerte de un discípulo-rival con una mezcla de dolor y alivio, y, a decir verdad, el alivio solía ser el sentimiento predominante.¹⁹

17. También en este sentido es impresionante la lectura de Roazen, *Frat. anim.* Sin embargo, es equivocado atribuir la ruptura entre Freud y Reich al «rechazo de Freud de analizarlo», como hace Roazen (p. 159) basándose en una afirmación de la segunda mujer de Reich. En el fondo de la disensión entre Freud y Reich había una divergencia radical de ideas y de posición política, que es demasiado cómodo reducir a una frustración psicológica por parte de Reich.

18. Véase una vez más Roazen, *Frat. anim.*, *passim*, para lo referente a las relaciones de Freud con Lou Andreas-Salomé y Helene Deutsch, y al papel que en ellas desempeñó Tausk.

19. Baste con recordar los comentarios epistolares a la muerte de Tausk y de Adler. Después del suicidio de Tausk (en el que no podía ignorar que había tenido cierta parte de responsabilidad), Freud escribió a Lou Andreas-Salomé: «Así ha terminado su batalla con el fantasma del padre, que ha durado toda la vida. Debo confesar que no siento su falta verdaderamente; ya hace tiempo que lo había considerado inútil, incluso como una amenaza para el futuro. (...) Lo habría marginado mucho antes, si usted no me lo hubiera elogiado tanto» (Roazen, *Frat. anim.*, p. 148 y s. reproduce íntegramente el texto de la carta, que anteriormente se había publicado censurada; ese tono de distanciamiento y de fastidio no había impedido a Freud apropiarse ideas de Tausk sin citarlo, cf. Roazen, p. 195 y s. Todavía más acerba —si bien más comprensible, dada la auténtica ruptura que había habido, a diferencia del caso de Tausk— es la carta a Arnold Zweig a propósito de la muerte de Adler (cit. por Jones, *Vita*, III, p. 250).

Silvia Rizzo me hace notar que en la *Psicopatología de la vida coti-*

Por eso, también en la *Psicopatología de la vida cotidiana* las explicaciones de lapsus se remontan a pensamientos desagradables inhibidos de tipos muy diferentes, pero no a un temor a enfermedades o a la muerte, ni a aflicción por la muerte de otras personas. El caso de *Boltraffio/Trafoi* (sobre el cual véase más arriba, p. 83) es totalmente particular, porque el carácter desagradable del recuerdo no iba dado simplemente por el suicidio de un paciente, sino por el motivo sexual del suicidio: se admite el pensamiento doloroso de la muerte sólo en la medida en que vaya, por decirlo así, provisto de un salvoconducto erótico. Si no he visto mal, sólo hay una auténtica excepción: la examinaremos en el próximo capítulo (p. 130 y ss.); y quizá no sea casual que ese ejemplo fuera de lo común fuese uno proporcionado por Jung a Freud, y por eso refleja de algún modo, incluso antes de la ruptura entre los dos, la tendencia de Jung a minimizar el origen sexual de los hechos neuróticos. Es inútil decir que, para nosotros, Jung, con sus fantasías místicas, constituye un remedio muchísimo peor que la enfermedad (y, por lo demás, la propia interpretación de aquel lapsus dada por Jung y aprobada por Freud es, como veremos, errónea o forzada). No obstante, no por ello deja de ser cierto que en la polémica de Jung contra el «pansexualismo» freudiano (llamándolo así sólo por brevedad) había algunos motivos iniciales no del todo equivocados, si bien desarrollados después de forma completamente torcida.

Por otra parte, aun suponiendo que sea verdad que el inconsciente, en cuanto fondo «arcaico» de la psique humana, no conozca el temor a la propia muerte y conozca sólo en forma ambiva-

diana aparecen algunos ejemplos más de lapsus debidos al temor por la muerte de personas queridas. Por eso mis observaciones sobre el concepto de muerte y enfermedad en Freud que, en conjunto, considero todavía válidas, han sido expresadas de forma demasiado cautelosa. Es interesante advertir que buena parte de esos lapsus se refieren de temor de muerte *en guerra* de personas queridas, y que fueron añadidos por Freud sucesivamente. En efecto, la primera guerra mundial indujo a Freud a repensar temas de la muerte y de la angustia (especialmente en los sueños), bien que ni siquiera en esta segunda fase de su pensamiento alcanzara Freud, como he señalado más arriba, una concepción satisfactoria de estos fenómenos.

lente el dolor por la muerte de los seres queridos, sigue habiendo motivos para preguntarse qué sucede con esos pensamientos nuestros, actuales, que reflejan la psique del hombre civilizado, los cuales quedan suprimidos. ¿Acaso sufren todos un proceso de transformación que los asimila totalmente a la psicología «arcaica»? ¿Acaso no desempeña la supresión función alguna de enriquecimiento y de modernización de ese fondo primitivo? Si tal enriquecimiento se produce, no se comprende por qué no deberían reafiorar desde el inconsciente, también en forma de lapsus, pensamientos y sentimientos «modernos», como los relativos a la fragilidad biológica nuestra y de nuestros semejantes. Si no se produce, resultaría incomprensible la explicación freudiana de otros innumerables lapsus, como los relativos a cuestiones de dinero o de carrera, como la propia amnesia de *aliquis* (¡desde luego, el hombre primitivo no estaba obsesionado por los retrasos menstruales de una mujer con la que hubiera tenido relaciones sexuales!). En mi opinión, esas dificultades surgen de esa extraña «interpretación del hombre prehistórico en sentido autobiográfico», que es uno de los puntos débiles del freudismo.

De acuerdo con las ideas de Freud sobre la muerte, son bastante frecuentes en la *Psicopatología de la vida cotidiana* las explicaciones de lapsus que se remontarían a deseos secretos de la muerte de personas queridas.²⁰ La situación edípica tiende a ampliarse, a volverse paradigmática de cualquier relación humana: a costa, a veces, de curiosos retorcimientos. Un médico prescribió a su madre, por fortuna sin graves consecuencias, una dosis excesiva de belladona; cometió un error semejante más adelante también con relación a una vieja tía (p. 136 y ss. = 139). Sentía la cohabitación con su madre como un «obstáculo para su libertad erótica»: así pues, deseo inconsciente de matar a la madre. Pero, mientras que Freud se habría considerado totalmente satisfecho de semejante conclusión, si se hubiera tratado de un hijo que quería matar a su padre, o acaso también de una hija que quería ma-

20. Por ejemplo, pp. 134 y 209-211. De otro ejemplo hablamos aquí más adelante en el texto.

tar a la madre, o de un deseo fraticida o uxoricida, el caso del hijo que quiere matar a su madre le creaba algún embarazo, a pesar del móvil del deseo de libertad erótica. Así que con un papirotazo de experto arregló el mecanismo así: «No obstante, debemos tener presente, basándonos en la experiencia psicoanalítica, que de semejantes motivos se abusa de buena gana como de un pretexto que oculta un vínculo íntimo (incestuoso)». Ahí tenemos: a los padres se los mata (o se desea que mueran) por rivalidad; a las madres, por demasiado amor, es decir, en el intento desesperado de liberarse de una tentación incestuosa; a las viejas tías, porque son «dobles» de las madres. Volvemos a encontrarnos una vez más ante un método explicativo que se resiste a cualquier refutación imaginable.

CAPÍTULO IX

LAPSUS FREUDIANO Y FREUDIANIZACIÓN
FORZADA

El último ejemplo de que nos hemos ocupado en el capítulo anterior nos recuerda la necesidad de tener siempre presentes, en su conexión y distinción, los diferentes planos sobre los cuales hay que dirigir, en nuestra opinión, la polémica contra el freudismo. Si admitimos como única crítica a Freud la denuncia del límite «clasista» del psicoanálisis, podríamos proponer una reforma y una ampliación de la *Psicopatología de la vida cotidiana*, que a los ejemplos de lapsus sexuales o «burgueses-“como Dios manda”» (en el sentido que hemos intentado aclarar en el capítulo anterior) añadiese otros tantos, o más, originados por la división de la sociedad en clases y por las consiguientes situaciones de malestar psicológico o de auténtica neurosis. De ello resultaría una ampliación del concepto de inhibición, que incluiría cualquier forma de represión, incluso la causada por el dominio de una clase sobre otra, o de un grupo de poder sobre los demás miembros de la comunidad.¹ Si fuéramos, como es efectivamente el que suscribe, marxistas-leopardianos, podríamos además ir en busca de otros lapsus, reveladores de otros pensamientos desagradables in-

1. En esa dirección se han movido Francesco Orlando en los dos libros ya citados en la p. 64, n. 5. Allí he dicho ya la importancia que atribuyo a esa extensión de lo «inhibido» a todo lo «reprimido», inconsciente y consciente.

hibidos, inherentes a la fragilidad biológica del hombre: a las enfermedades, a la vejez (la cual no produce como único dolor, al contrario de la opinión de los campesinos de Bosnia caros a Freud, la debilitación y la pérdida de la potencia sexual, sino también un declinar general de las fuerzas físicas, mentales y afectivas del hombre), a la muerte (que, desde luego, libera de los males de la vida, pero, al mismo tiempo, trunca vínculos afectivos, sociales, culturales, y, en cualquier caso, es objeto de un temor «instintivo» que es por sí mismo causa de infelicidad y que no se deja exorcizar fácilmente por las diferentes *consolationes philosophiae*).

Todo esto es y debe ser tema de investigación. Pero, si para llegar a explicaciones «marxistas» o «leopardianas» de los lapsus y de las neurosis, hubiera que usar la técnica freudiana, con sus pseudodemostraciones y sus símbolos *bons à tout faire*, eso no favorecería ni al marxismo ni a un posible desarrollo de él en sentido marxista-hedonista-pesimista, para los que en otras ocasiones hemos recurrido a Leopardi.²

Así pues, hemos de preguntarnos: ¿en qué casos se tiene derecho a no contentarse con las explicaciones de tipo «filológico» que ya hemos ilustrado en los capítulos 3-6 e iremos ilustrando más adelante, y a buscar o aceptar explicaciones de tipo freudiano?

Para aclarar mejor los términos del problema, hay que precisar que, como ya hemos afirmado fugazmente, el contraste entre las dos explicaciones no se plantea solamente en términos de «generalizante-individualizante» (cf. más arriba, cap. 7). El lapsus o la amnesia propiamente freudianos presuponen la existencia de un material psíquico que el yo consciente ha inhibido, porque le resultaba desagradable o, aunque deseable hedonísticamente, inconfesable para sí mismo antes que para los demás,

2. Un intento de desarrollo en este sentido (sólo un intento, soy bien consciente de ello) lo constituyen mis anteriores trabajos en *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa, 1969²; cf. en particular en el ensayo «Algunas observaciones sobre el pensamiento de Leopardi», p. 133 y ss.) y *Praxis, materialismo, estructuralismo*, cit.

por razones moralistas. Un lapsus como el cometido por Giorgio Pasquali, cuando corrigió erróneamente «traducción» en «tradición» (más arriba, p. 109) es, a su modo, «individual», ya que, excepcionalmente, de las dos palabras era más familiar para Pasquali la que para la gran mayoría de las personas es la más rara, especialmente en el sentido de «tradición manuscrita»; pero Freud, para considerarlo explicado de modo satisfactorio, habría deseado algo más: un análisis que demostrara que la tradición manuscrita iba unida, en la psique de Pasquali, a algún recuerdo desagradable rechazado en su momento al inconsciente y que reafloraba entonces para perturbar el discurso de Pasquali. ¿Puede darse semejante demostración, podía darse cuando Pasquali estaba todavía vivo, sin caer en puros y simples absurdos? Y, sin embargo, Pasquali era, como todo el mundo sabe, un neurótico; pero ése no era un síntoma, ni siquiera pequeño, de su neurosis. Otro caso, todavía más interesante: en una pequeña nota, que ya hemos tenido ocasión de citar al comienzo de nuestro trabajo (cap. 2, n. 13), Lanfranco Caretti examina un lapsus contenido en un artículo de la «Gazzetta dello sport» del 23 de agosto de 1949: el nombre del futbolista De Gregori, citado con exactitud una primera vez, ¡se había convertido pocos renglones más abajo en De Gasperi! Observa con razón Caretti que el error se explica con «dos razones diferentes opuestas entre sí: una razón objetiva de identidad del *incipit* de los dos nombres (*De G...*)»³ y una razón psicológica, y, por tanto, subjetiva, de persistencia o incluso de obsesión de ciertos nombres repetidos machaconamente en los oídos por la radio, fijados en los ojos por los periódicos y por los manifestos murales (¡especialmente en el clima electoral de 1948!), escritos una y mil veces por los empleados de la prensa periódica, y traídos y llevados diariamente en las discusiones diurnas y nocturnas con los amigos». En otros términos, *De Gasperi*

3. La semejanza resulta reforzada por el hecho de que también es idéntico el *explicit* (-ri) e idéntica la longitud de los dos apellidos. En cambio, el emplazamiento del acento es diferente; y eso podría hacer pensar más en un error visual debido a «lectura sintética» (cf. más arriba, p. 25) que a un error auditivo-mnemónico.

era una *lectio faciliior*, aunque probablemente ya no lo fuera ahora (indudablemente, en comparación con el más rápido olvido que ha caído sobre el nombre del extraordinario futbolista, muchos siguen y seguirán recordando a De Gasperi, aunque sólo sea por su nefasta o, según los puntos de vista, «providencial» obra de restaurador del capitalismo y de la «continuidad del Estado»; no obstante, hoy sólo un estudioso de historia del fascismo o una persona que por cualquier motivo particular hubiese quedado especialmente vinculada a aquel pasado podría introducir su nombre por lapsus: ya no un tipógrafo o periodista «normal», ni siquiera del partido democristiano).

Pero Caretti prosigue, buscando una explicación todavía más ligada a la personalidad de quien cometió el error: «Pero el inconsciente tiene motivaciones afectivas secretas, de atracción o de repulsión; y en este caso no está del todo claro si el nombre del estadista afloró irresistiblemente por impulso de simpatía o bien de antipatía. Yo creo (...) que si el error es del cronista (probablemente de «clase media») hay que interpretarlo verosímelmente como un testimonio, aunque no fuera premeditado, de lealtad al gobierno; pero que si, en cambio, es del tipógrafo, casi con toda certeza deriva de estímulos opuestos y documenta así un estado de ánimo muy distinto». Está clara en Caretti la influencia de la lectura de Freud; pero nótese que la suya no es una explicación ortodoxamente freudiana (y, precisamente como tal, en mi opinión, es convincente), porque deja abiertas las dos posibilidades, del lapsus por «simpatía» y del lapsus por «antipatía», mientras que Freud habría optado decidida e inmotivadamente, por la segunda posibilidad, la única que presupone una inhibición. Naturalmente, no debemos hacernos la ilusión de que un freudiano no sepa hacer entrar, oblicuamente, también la explicación por «simpatía» en el ámbito freudiano ortodoxo. Si, como hemos visto al final del capítulo anterior, hasta el deseo de matar a la madre puede interpretarse como manifestación de amor, en comparación, será más fácil reducir la «simpatía» de un fiel democristiano hacia De Gasperi a la ambivalente actitud afectiva hacia el Padre, rival-tirano y al mismo tiempo protector. Pero el único

resultado de ese sofisma sería el de anular la distinción, puesta de relieve acertadamente por Caretti, entre quien en aquel año de 1949 y siguientes era partidario de De Gasperi, por razones políticas muy concretas, y quien era contrario a él.

La verdad es que una actitud de simpatía, aunque sea simpatía totalmente confesable y no reprimida, hacia una persona puede ser causa de lapsus no menos que una antipatía; y puede serlo también una actitud afectivamente neutra, en caso de que esa persona sea muy conocida en el ambiente al que pertenece el sujeto, y éste la haya oído nombrar con mucha frecuencia, por lo que aquélla «ocupará su mente». En el caso del lapsus *De Gasperi*, si recordamos el clima candente de 1948-1949, una actitud neutra no es probable. Pero el tipógrafo que, en una situación política más tibia, compuso «autonomistas» en lugar de «atomistas» (más arriba, p. 109) pudo ser un socialista partidario de Pietro Nenni, o bien un compañero de la izquierda del PSI o del PCI hostil a Nenni, o bien incluso un trabajador poco politizado, pero que hubiera asistido a repetidas discusiones, en la imprenta y en otros lugares, entre «autonomistas» y adversarios de esa corriente. El cambio de «*Gottorpiani*» por «*Gattopardiani*» fue obra de un tipógrafo «indiferente» que había sentido hablar con mucha frecuencia del *Gattopardo* (quizá sin haberlo leído nunca) o, cosa probable, de un tipógrafo admirador del *Gattopardo*; en este caso me parece mucho más inverosímil que el lapsus se debiera a hostilidad, porque me resulta difícil suponer que la posible hostilidad hacia el *Gattopardo* (la novela o la película) por parte de un tipógrafo hubiera superado el nivel del aburrimiento y de la extrañeza y hubiera llegado a ser tan «visceral», tan tormentosa como para quedar rechazada en el inconsciente.

Para suponer con buen fundamento el origen «freudiano» de un lapsus, será necesario, por tanto, que éste satisfaga por lo menos dos condiciones: 1) que los procesos de «psicología superficial» que provocan comúnmente lapsus o amnesias no sean suficientes para explicarlo; 2) que la explicación «freudiana» no contenga asociaciones o simbologías tan forzadas, que resulte to-

talmente arbitraria y no verificable. En el conjunto de ejemplos citados por Freud y por los freudianos que se han ocupado del tema, existen algunos que, efectivamente, cumplen esas dos condiciones. Consideremos, por ejemplo, el caso ya citado (más arriba, cap. 8 al comienzo) de aquel diputado alemán que dice *rückgratlos*, «sin espina dorsal», en lugar de *rückhaltlos*, «sin reservas». Indudablemente, los dos adverbios son fónicamente semejantes, pero, en lugar de un proceso de trivialización, o de intercambio entre palabras asonantadas de frecuencia casi igual, tenemos el proceso inverso: una palabra corrientísima como *rückhaltlos* se ha substituido por una mucho más rara, quizás incluso una neoformación (no consigo encontrar *rückgratlos* en ningún diccionario alemán, a pesar de que ese adverbio está formado de modo totalmente regular, por *Rückgrat* y por el sufijo privativo *-los*, y a pesar de que su significado resulta todavía más evidente gracias a expresiones metafóricas como *kein Rückgrat haben* en el sentido de «no tener firmeza de carácter»). Por otra parte, tampoco es posible atribuir la *lectio difficilior* a la influencia del contexto, ni se puede suponer racionalmente que para aquel diputado, contrariamente a la mayoría de los alemanes, el adverbio más «difícil» era en realidad más familiar (como para Pasquali «tradición» con respecto a «traducción», cf. más arriba, p. 109). Así pues, la primera condición está satisfecha. Ya también la segunda: la «mala conciencia» que hizo pronunciar al hipócrita diputado aquel desafortunado adverbio resulta totalmente clara, sin pasos inde mostrables, sin recurrir a traducciones en lenguas extranjeras o a simbologías buenas para todos los usos. Por consiguiente, en este caso el lapsus es verdaderamente la expresión involuntaria de lo «reprimido», aunque no necesariamente de lo «inhibido».

Consideraciones análogas pueden hacerse en relación con otro lapsus ya citado (más arriba, p. 112), *Juden* en lugar de *Jungen*. En este caso la situación particular en que se comete el lapsus (la visita a la familia antisemita a la que el interesado desea ocultar de forma especial su propio origen hebraico) contribuye de modo decisivo a orientarnos en el sentido de la explicación dada por Tausk y aceptada por Freud. O, también, tiene ópti-

mas probabilidades de ser efectivamente «freudiano» el lapsus de aquella muchacha que, obligada al noviazgo con un joven para ella antipático, pero no suficientemente valiente para declarar a la madre su aversión, dice que el novio es «*sehr liebenswidrig*», en lugar de «*sehr liebenswürdig*» (p. 101 = 104). También en este caso, y todavía más que en el caso de «rückgratlos», la palabra substituida es no sólo una *lectio difficilior*, sino también una neoformación, idónea para hacer comprender con toda evidencia los auténticos sentimientos de la muchacha, pero gramaticalmente extraña: en lugar de «digno de amor» («simpático»), surge un compuesto intraducible en italiano, algo así como «antipático de amor», en que la segunda parte (-*widrig*), que indica hostilidad o disgusto, contradice y anula la primera.

En estos casos, y en algunos otros que podemos encontrar en el libro de Freud,⁴ es verdaderamente lícito considerar la semejanza fónica entre las dos palabras como una simple concausa subsidiaria, precisamente porque tal semejanza no es por sí sola suficiente para explicar el lapsus. Pero debemos repetir lo que ya dijimos en la p. 112 y ss.: los ejemplos verdaderamente convincentes pertenecen todos ellos al tipo que hemos designado como lapsus-*gaffe*, y que presupone, indudablemente, una represión, una voluntad de ocultar algo al interlocutor, pero algo que está muy presente en la conciencia del hablante y le preocupa actualmente, no algo que había quedado «inhibido» (olvidado) verdaderamente y que vuelve a emerger de las profundidades del inconsciente.

4. Sin proponerme un inventario completo, recuerdo, como particularmente persuasivos o, por lo menos, muy probables, los ejemplos citados en las pp. 78 y s. = 83 h), k), m); 81 = 86 d); 88 = 94. En general, los ejemplos que necesitan una exposición larga (y, por tanto, en la inmensa mayoría de los casos, rica en «pasos» indemostrables e inverosímiles) son los menos convincentes; aquellos para los que basta a Freud una exposición breve son los que más convencen. ¿Acaso es una razón para aceptar también los casos «complicados» el hecho de que los casos «simples» parezcan muchas veces persuasivos? No, en caso de que la complicación entrañe forzamientos y arbitrariedades. Por lo demás, vamos a ver que incluso muchos de los casos «simples» se pueden explicar de otro modo.

Todavía más convincentes parecen los lapsus que, como el propio Freud pone de relieve, presentan marcadas analogías con chistes. Lo único que los distinguiría del chiste sería su carácter inconsciente.⁵ Pero más de una vez tenemos derecho a dudar profundamente de su carácter inconsciente. «Un padre que carece de cualquier clase de sentimiento patriótico y que desea educar a sus hijos de modo que también ellos estén libres de ese sentimiento, según él superfluo, les reprocha su participación en una manifestación patriótica y rechaza su excusa, de que también el tío había participado, con las palabras: "Precisamente a ése no debéis imitarlo, porque es un idiota (*Idiot*)"». Los hijos lo miran sorprendidos y él «se corrige excusándose: "Naturalmente quería decir patriota (*Patriot*)"» (p. 100 = 103). En mi opinión, en este caso tenemos la clara impresión de encontrarnos ante un «lapsus fingido».⁶ Aquel padre, que, en aquella época y en aquel ambiente de conformismo patriótico, tenía ideas tan claras sobre el patriotismo, era con toda probabilidad un socialista (¡un socialista verdadero, no un social-patriota!) o, por lo menos, un radical anticonformista. De un hombre semejante, que evidentemente no había inhibido en absoluto su antipatrioterismo, sino que lo profesaba con plena convicción, nos esperamos más un sarcasmo intencional que un lapsus involuntario. Y, aunque el libro de Freud sobre el chiste sea por muchos motivos una obra maestra y haya constituido un punto de partida para importantes desarrollos de teoría de la literatura (pienso una vez más en los libros de Orlando), aun así la relación —aseverada por él— entre el

5. Cf. pp. 87 = 92 y s.; 92 = 99 y s. Téngase presente que, si la primera edición de la *Psicopatología* es cuatro años anterior al libro sobre el chiste (*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, 1905), muchas adiciones de las ediciones posteriores lo presuponen.

6. Un ejemplo malicioso de «lapsus fingido» se encuentra en Cicerón, *Pro Caelio*, 32: «hablaría de modo todavía más violento, si no hubiera una relación de enemistad con el marido de esta mujer ... quería decir, con el hermano: ¡aquí siempre me equivoco!». En el momento mismo en que declara sentirse obligado a usar moderación en el lenguaje para que no se lo considere prevenido a causa de su enemistad personal con Clodio, Cicerón alude, con ese lapsus fingido, al rumor de la relación incestuosa entre Clodio y su hermana.

chiste y el inconsciente sigue siendo tenue: la semejanza parece mayor de lo que es en realidad, precisamente porque Freud, bajo la influencia de Brentano, carga su concepto de inconsciente de todos los rasgos de intencionalidad que son propios de manifestaciones conscientes de nuestra psique, y lo despoja lo más posible de los aspectos mecánicos e instintivos que lo diferenciarían bastante más de los procesos psíquicos conscientes. Freud no acepta nunca, como habría querido Groddeck, asimilar directamente el *yo* en el *ello*, sino que tiende a hacer del *ello* la realidad humana «más auténtica». Sobre eso volveremos a hablar en el último capítulo de este trabajo.

A veces, incluso, nos encontramos no ante un lapsus ni, siquiera, ante un chiste, sino ante una mentira o falsificación totalmente consciente. ¿Quién estará dispuesto a creer que, en la ley sobre las obligaciones financieras recíprocas de Austria y de Hungría estipulada en 1867, haya que imputar la omisión de una palabra en el texto húngaro a la «tendencia inconsciente de los redactores húngaros del texto de la ley, que era conceder a Austria lo menos posible»? (p. 141 y ss. = 144 y ss., según una hipótesis de B. Dattner aprobada por Freud). Aquellos redactores debieron de ser perfectamente «conscientes», como ocurre siempre en semejantes acuerdos «amistosos» en que cada contratante intenta engañar al otro, como ocurrió en el tratado italo-etíope de Ucciali (1889), en que el texto italiano hablaba claramente de protectorado de Italia sobre Abisinia, mientras que el texto amárico no; y, desde luego, no se trató de un lapsus del negus Menelik o de un escribano suyo, sino de una astucia, plenamente justificada desde su punto de vista.

Indudablemente, resultados de este tipo que, si bien no excluyen del todo la existencia de lapsus «freudianos», limitan en gran medida su frecuencia y su carácter significativo, habrían parecido a Freud —y tienen por fuerza que parecer a un freudiano ortodoxo— demasiado exigüos y demasiado poco funcionales con respecto al conjunto de la doctrina psicoanalítica. ¿Admitió Freud la existencia de lapsus «no freudianos»? Sobre este punto siem-

pre se expresó de modo vacilante. El primer capítulo de la *Psicopatología* concluye con una declaración todavía muy cauta: «Ciertamente, seríamos bastante prudentes, si definiéramos este estado de cosas con la proposición: “Junto al olvido puro y simple de nombres propios existe también un olvido motivado por inhibición”». Pero pronto, en el capítulo siguiente, a propósito de la amnesia de *aliquis*, en la cual ya nos hemos detenido largamente, Freud afirma que «todos» los olvidos se deben a inhibición. Y en el cap. V. (p. 69 = 73): «Entre los ejemplos de lapsus verbales que yo mismo he recogido, muy difícilmente encontraría uno solo en el que debiera hacer remontar el trastorno únicamente a lo que Wundt llama “efecto de contacto de los sonidos”. Casi regularmente descubro además una influencia perturbadora de algo exterior al discurso intencional, y lo que perturba es un pensamiento particular que ha permanecido inconsciente, que se manifiesta a través del lapsus y que muchas veces sólo puede sacarse a la conciencia mediante un análisis cuidadoso, o bien es un motivo psíquico más general que se dirige contra todo el discurso en su conjunto». Tenemos en este caso (y volvemos a encontrarla en otras ocasiones, en Freud y en los freudianos) una alternativa falsa que contribuye a forzar en sentido psicoanalítico la interpretación de los lapsus: consiste en contraponer al lapsus debido a inhibición *exclusivamente* el lapsus debido a intercambio de sonidos cercanos (del tipo *toppro* por *troppo*, *battecca* por *bacchetta*, etc.). Lo curioso es que, inmediatamente antes, Freud ha citado un pasaje de Wundt en que, junto al lapsus meramente fónico, menciona con toda claridad el debido a substitución de palabras «enteramente diferentes» que «estén en relación asociativa» con las palabras que el sujeto habría querido pronunciar; y ha comentado (p. 69 = 73): «Considero esas observaciones de Wundt plenamente justificadas y muy instructivas», y sólo ha añadido una precisión de detalle. Pero después, en el pasaje que hemos citado hace poco, la «relación asociativa» de Wundt, que es más o menos la «asociación de ideas» tradicional, aparece identificada tácitamente por Freud con *su* relación asociativa, entre elemento perturbado del discurso y elemento perturbador proce-

dente de un pensamiento inhibido. De ese modo los lapsus no freudianos y ni siquiera meramente fónicos (es decir, los debidos a trivialización, a intercambio de sinónimos, a influencia del contexto, etc., etc.) quedan descartados implícitamente.

Una vez más, en la p. 90 y ss. = 95 y ss. reafirma Freud su acuerdo con Wundt —con un Wundt interpretado freudianamente, del modo que hemos visto—; y después vuelve a conceder: «Por otra parte, no puedo por menos de admitir que, en los casos de habla apresurada y mente distraída, las condiciones de formación de los lapsus verbales pueden reducirse fácilmente al criterio determinado por Meringer y Mayer. Sin embargo, para una parte de los ejemplos recopilados por esos autores es más probable una solución más compleja...». Pero, poco después (p. 93 = 96): «Sin embargo, secretamente conservo la esperanza de poder reducir también los casos aparentemente simples de lapsus a perturbación debida a una idea semi-inhibida *independiente* del nexo intencional». Y también poco más adelante, en una adición de 1907 (p. 111 = 113), la esperanza aparece transformada ya en certeza: «La concepción aquí propugnada del lapsus verbal resiste, por lo demás, a la prueba incluso en los casos de importancia mínima. He podido mostrar repetidas veces que hasta los casos más triviales e insignificantes de *lapsus linguae* tienen su significado y admiten la misma solución que los ejemplos más conspicuos».

Vuelve a abordar el problema, pero también en este caso con un continuo decir y desdecirse, en las conferencias de 1915 (GW XI, 38 = *Introd. psicoan.*, p. 43): Freud se declara «muy propenso» a creer que todos los lapsus tienen su origen en pensamientos inhibidos, porque «siempre que se examina un caso de lapsus verbal se puede encontrar una solución de esa clase» (hemos visto, y volveremos a ver, a costa de qué sofismas). Y añade: «Pero, diréis, no se puede tampoco demostrar que un lapsus no pueda producirse sin ese mecanismo. Concedámoslo; para nosotros eso es indiferente desde el punto de vista teórico, ya que las conclusiones que deseamos sacar para la introducción al psicoanálisis siguen siendo válidas, aun cuando sólo una minoría de lapsus —y,

desde luego, no es ése el caso— coincidiera con nuestra concepción». Una vez más, la discusión entre Freud y sus contradictores potenciales o efectivos resulta viciada por el hecho de que éstos parecen capaces, como máximo, de expresar un escepticismo genérico (o de recurrir únicamente a las explicaciones «fonéticas»), no de oponer explicaciones alternativas suficientemente argumentadas y documentadas.

Un pasaje de la conferencia siguiente demuestra que, por lo demás, Freud no era tan «indiferente» a la posibilidad de que su explicación no fuera aplicable a un número más o menos grande de lapsus (GW XI, 63 y ss. = *Introd. psicoan.*, p. 70 y ss.). En este caso llega a postular una explicación «freudiana» incluso para los lapsus, demasiado pequeños e insignificantes, para los cuales ni siquiera a él le parece demostrable. «Nosotros suponemos que en esos casos está presente una tendencia que perturba la intención del discurso; pero aquella sólo puede manifestar su presencia y no aquello a lo que tiende. La perturbación que provoca sigue después influencias fonéticas o atracciones asociativas cualesquiera (...). Pero ni esa perturbación de la atención ni la activación de las tendencias asociativas constituyen la esencia del proceso. Al fin y al cabo, ésta sigue siendo la indicación de una intención que perturba el objetivo del discurso; sólo que la naturaleza de la intención perturbadora en ese caso no puede adivinarse por sus efectos, como es posible en todos los casos de lapsus verbal mejor caracterizados». Nótese: en la adición de 1907 a la *Psicopatología*, citada más arriba, la explicación de los «casos más triviales» se daba por demostrada, al par que los casos «más conspicuos». En cambio, aquí se admite que los casos triviales no se pueden interpretar siempre como Freud quisiera, y, sin embargo, no se renuncia en absoluto a la validez general del concepto freudiano de lapsus, el único que capta su «esencia», aun cuando ésta esté destinada, al menos por ahora, a seguir siendo imprevisible.⁷

7. Cf. también, en un párrafo de la *Psicopatología* añadido en 1907 (p. 247 = 238): «Cada vez que cometemos un error de lengua o de pluma, es lícito suponer una perturbación por parte de factores psíquicos

Quien proceda al examen de los lapsus con una convicción apriorística tan fuerte e inmotivada sobre su «esencia», quien se disponga a verificar la que debería ser únicamente una hipótesis de trabajo con un deseo tan fuerte de encontrarla verificada a toda costa usará cualquier interpretación forzada con tal de alcanzar el objetivo. Lo hemos visto ya a propósito de *aliquis* y de *Signorelli*: podemos comprobarlo en muchos otros casos. Y cada vez se va configurando mejor, a través de las páginas de la *Psicopatología*, una relación de antagonismo, pero, al mismo tiempo, de colaboración y de complementariedad entre Freud y sus «cobayas». No vamos a repetir lo que ya hemos dicho (más arriba, caps. 5 y 8) sobre el efecto sugestionador ejercido por Freud sobre la «mala conciencia» que el burgués pancista tiene en relación con los deseos sexuales reprimidos y, por tanto, sobre la facilidad con que se ve inducido a admitir las interpretaciones más estúpidas de sus propios lapsus. Más que nada añadiríamos que, junto a ese tipo de «paleoburgués en crisis», que todavía no quisiera perder ni frente a sí mismo ni frente a Freud su respetabilidad, otro tipo, más moderno, aparece en la *Psicopatología* (especialmente en las adiciones a las ediciones siguientes): el tipo que, a cambio de la liberación de la angustia que Freud le propone —y que ya no puede conseguir de la religión, ni del laicismo combativo de la época en que la burguesía tenía todavía a su derecha al enemigo principal y se sentía todavía, aunque ilusoriamente, portadora de «valores universales»—, acepta de muy buena gana psicoanalizarse y, para comenzar, hacerse explicar sus lapsus. Ese neoburgués, a diferencia del antiguo, había compren-

extraños al ámbito de nuestra intención, pero hay que admitir que dichos recursos siguen con frecuencia las leyes de la semejanza, de la comodidad o de la tendencia a acelerar, sin que el factor perturbador consiga imponer en el error resultante parte de su carácter. La aptitud [*das Entgegenkommen*] del material lingüístico, por una parte, hace posible la determinación del error y, por otra parte, le pone un límite». Así pues, el lapsus se abre paso gracias a las famosas *Begünstigungen* (cf. más arriba, cap. 7), y, por otra parte, las *Begünstigungen* obscurecen la causa «auténtica». ¿Y si, más simplemente, fueran aquéllas la causa «auténtica»? Véase también más abajo, p. 243, n. 4.

dido que, de igual modo que Jesucristo no vino al mundo para abolir la antigua Ley, sino para ponerla en práctica, tampoco desmisticaba el psicoanálisis los valores burgueses para destruirlos, sino para darles nuevo fundamento y consolidarlos. Y, a medida que el psicoanálisis, de objeto de horror moralista, se convirtió en una moda (antes de conocer una nueva y más grave oleada de intolerancia facciosa con la reacción nazifascista), también la explicación del lapsus se convirtió en un «juego de sociedad». Una vez aprendido el juego, el neoburgués iba a colaborar él mismo en las explicaciones y, en parte involuntariamente, en parte con una punta de esnobismo consciente, iba a proporcionar a Freud las asociaciones «libres» que fueran necesarias para que al final todo cuadrara.

El fenómeno representado por esos pacientes «demasiado dóciles» fue observado por Freud a propósito de la interpretación de los sueños: «Es como si el paciente fuese tan cortés, que nos devolviera en forma de sueño precisamente lo que le habíamos “sugerido” inmediatamente antes».⁸ Pero Freud se apresura a zanjar la cuestión diciendo que el analista experto no atribuirá esos sueños a la «condescendencia» del paciente, sino a la influencia del tratamiento psicoanalítico: se trataría de efectos secundarios, que seguirían siendo clara minoría en comparación con los sueños que se «anticipan al análisis». La liquidación es demasiado expeditiva: en realidad, esos sueños demuestran que el psicoanalista modela él mismo, en gran medida, a su neurótico, adaptándolo a la doctrina y viendo después en sus sueños —y, podemos añadir, en sus lapsus— otras tantas confirmaciones de la doctrina misma. Eso es aplicable con mayor razón a los casos de autoanálisis, o de análisis de un analista por otro, que aparecen registrados en la *Psicopatología*. «Dos hombres, uno anciano y otro joven» (p. 37 y ss. = 40 y ss.) hablan de los lugares visitados durante un viaje por Sicilia. Ni el anciano ni el joven consiguen recordar el nombre de Castelvetro: al joven se le ocurre Cala-

8. GW VIII, 356 y s. = *Tecnica e pratica della psicoanalisi*, p. 159 (de un ensayo de 1912 sobre *El empleo de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis*).

tafimi, y el anciano Caltanissetta. Cuando el anciano dice que la antigua Etna se llama ahora Castrogiovanni, el joven recuerda por fin Castelvetro. El anciano da la explicación de la amnesia. «Evidentemente, la culpa es de la segunda mitad de la palabra, *vetrano*, que se asemeja a *veterano* [Veteran]. Lo sé bien, no me gusta pensar que envejezco...» ¿Y por qué recordaba, en cambio, Caltanissetta y Castrogiovanni? Porque Caltanissetta le sonaba «como un diminutivo cariñoso de mujer joven» y Castrogiovanni «contiene una asonancia con la palabra *giovane* [joven]». Las cuentas saldrían bastante mal, aun cuando no supiéramos quiénes eran aquel «joven» y aquel «anciano»: se da el recurso habitual al «inconsciente políglota» (véase más arriba, p. 84 y ss.), y se da la dificultad, no indiferente, de que el nombre de Castelvetro no ¡lo había olvidado también el joven! Pero la explicación se vuelve más sospechosa cuando nos enteramos⁹ de que el anciano era Freud en persona y el joven era su fiel Ferenczi. El autoanálisis de Freud acaba por perder cualquier clase de espontaneidad, porque ya hacía tiempo que él estaba orientado hacia una teoría precisa del lapsus (en aquel año, 1911, la teoría estaba todavía más consolidada que en la época del autoanálisis del olvido de *Signorelli*, y, por tanto, la espontaneidad era menor). En realidad, nos encontramos ante uno de tantos casos de nombres fónicamente semejantes (Calatafimi, Caltanissetta, Castrogiovanni, Castelvetro son todos pentasílabos, y todos comienzan por *Ca-*), semánticamente vinculados (los cuatro son topónimos sicilianos), conectados también en el recuerdo de Freud y de Ferenczi, quienes habían visitado aquellas ciudades en un viaje realizado poco antes. Así pues, se trata de un caso del todo análogo a *Signorelli-Botticelli*, y que no necesita explicación «freudiana» suplementaria alguna, tanto más cuanto que Castelvetro es más pequeña y menos conocida, si no que Calatafimi (ninguno de los dos debió de pensar en la Expedición de los Mil de Garibaldi), sí que

9. Cf. p. 27 n. 2 de la ed. it. Este episodio, añadido en la edición de 1912 de la *Psicopatología*, ya lo había contado Freud en un artículo de 1911 («Zentralblatt für Psychoan.» 1, p. 407, no reimpresso, salvo error, en GW).

las otras dos ciudades: por tanto, es también una *lectio difficilior*. La única observación que se puede añadir es que Castrogiovanni ayudó a Ferenczi a recordar Castelvetro: no por el contraste *joven-viejo*, sino por la mayor semejanza del primer componente (que comienza por *Cast-*, no simplemente por *Ca-*, y es semejante por el significado: *castrum-castellum*).

Vamos a dar algunos ejemplos más, que vamos a intentar reagrupar en categorías. Existen —aunque no constituyan, como ya hemos dicho, la única alternativa a los lapsus «freudianos»— los lapsus debidos a equivocación de pronunciación o de escritura. Un freudiano de observancia estricta debería creer que, cada vez que uno de nosotros se equivoca al pronunciar el famoso «Tres tristes tigres comen trigo en tres tristes tazas llenas de trigo» (o cualquier otro trabalenguas), eso es debido a una mala pasada que le ha jugado su inconsciente, que a través del error de pronunciación hace resurgir un material psíquico suprimido. Debería creer también que cualquier innovación lingüística que suponga cambios entre sonidos contiguos como *r/l*, asimilación o disimilación, metátesis, inserción anticipada o (menos frecuentemente) pospuesta de sonidos que reaparecen en sílabas precedentes o siguientes de la misma palabra, etc., etc. —por ejemplo, italiano antiguo *strupo* de *stuprum*, *truono* de *tonitrus* a través de *tronus*; latín vulgar *frustrum* por *frustum*; italiano *rosignolo* por *lusciniolus*, y así sucesivamente— ha tenido su origen en un lapsus individual o colectivo causado por inhibición, y no simplemente por dificultades de pronunciación.

¿Proceso a las intenciones? No lo parece, dado que un error de este mismo tipo, *Protragoras* por *Protagoras* (favorecido por el hecho de que se trata de un nombre extranjero, no muy corriente), K. Abraham lo explica —y Freud aprueba esa explicación (p. 92 = 95 n.)—, por el temor de la paciente a decir *Popotagoras*, palabra que habría contenido una alusión «indecente» (*Popo* = «trasero» en el alemán familiar-infantil). Al parecer, la paciente había tenido, por decirlo así, un exceso de celo: por temor a omitir la *r* en la primera sílaba, la había insertado también en la segunda. Las dudas aumentan, cuando nos enteramos de

que la misma paciente decía *parterre* por *parterre* (¡de nuevo un error de repetición de la *r* en sílabas contiguas de una palabra extranjera!) para evitar, dicen Abraham y Freud, la palabra *pater* con sus resonancias incestuosas. Si la explicación exacta hubiera sido ésta, habría sido de esperar más que nada —y de ser así, Abraham y Freud no habrían dejado de decirnoslo, indudablemente— que la paciente evitara pronunciar la palabra alemana *Vater* o la desfigurara de algún modo: en cambio, según parece, la palabra-tabú era para ella solamente la traducción latina de *Vater*, vuelta todavía más irreconocible por el hecho de no presentarse aislada en su forma verdadera, ¡sino sólo como posible error sacado de una parte de una palabra francesa! Una vez más, estamos, como en el caso de *Signorelli* y en el de *Castelvetrano* (más arriba, pp. 84 y ss., 111 y s.), ante un exceso de habilidad traductora por parte del inconsciente. No se trata de poner en duda que aquella paciente sufriera la fobia a decir palabras «obscenas». Dicha fobia debió de existir indudablemente, bien porque se desprende (con toda seguridad) de un par de ejemplos más citados por Abraham y por Freud, bien porque aquella sociedad «como Dios manda» era presa completamente de temores de esa clase (más arriba, cap. 8). Pero el interrogatorio sugestionador del psicoanalista y la incompetencia de la paciente en relación con fenómenos lingüísticos la habían inducido a atribuir a dicha fobia dos lapsus meramente fónicos. Basta con echar una ojeada a una obra clásica de Hugo Schuchardt (*Der Vokalismus des Vulgärlateins*, I, Leipzig, 1866, p. 20 y ss.) para encontrar citados, procedentes de códices e inscripciones de la antigüedad tardía, numerosísimos ejemplos exactamente análogos a *Protragoras*: por ejemplo, *Trigris*, *Euftrates*, *Grabriel*, etc. En la *Eneida* v 116 un copista del siglo IX escribió *pristri* por *pistri* (véanse los aparatos críticos de las ediciones de Sabbadini y Mario Geymonat). Ahora mismo, en las pruebas de imprenta de un fascículo de la «Rivista critica di storia della filosofia», encuentro (y corrijo, con lo que el error no aparecerá en el texto impreso) *gregründet* por *gegründet*. Frente al carácter «masivo» de semejantes errores, la explicación indi-

vidualizante, como ya hemos señalado, pierde credibilidad, sobre todo cuando es tan retorcida como la propuesta por Abraham.

Tanto más cuanto que, en un caso como el que acabamos de comentar, no se trata, como hemos visto, sólo de un determinado tipo de error cometido por diferentes individuos, sino también por una misma persona, «víctima de una leve tendencia a reduplicar a modo de tartamudeo la sílaba inicial de los nombres propios» (Freud, *ibid.*). ¿Acaso es lícito escoger, de entre todos esos balbuceos, sólo los que se adaptan bien a una explicación fóbica-sexual, y silenciar o minimizar los demás? Parece precisamente que no: parece que, aun admitiendo que cada paciente individual constituye un caso en sí, hay que emitir un juicio de conjunto sobre toda la sintomatología, no sobre el síntoma particular. Freud casi nunca cumple con esta exigencia: la *Psicopatología* es, salvo rarísimas excepciones, un estudio de «actos fallidos» particulares, no de personalidades individuales. Procediendo así, nos exponemos a errores inevitables. Quiero citar también en este caso un ejemplo procedente de mi trabajo de corrector de pruebas de imprenta. En las pruebas de un escrito de historia antigua encuentro la errata «*ani*» («anos») por *anni* («años»). ¡Un ejemplo espléndido para un freudiano! El cual se apresurará a suponer en el tipógrafo una tendencia homosexual reprimida, o algo semejante. Pero, mira por dónde, dos páginas después, encuentro *leterari* por *letterari*. Ahora la situación cambia: se perfila una tendencia de ese tipógrafo a «simplificar» las consonantes dobles, o por influencia de su pronunciación dialectal (en el caso, por ejemplo, de que se trate de un tipógrafo veneciano), o por una de esas manifestaciones de apresuramiento que causan la llamada haplografía. Y el escandaloso «*ani*» pierde su particular carácter significativo.

Para poner en guardia contra semejantes explicaciones individualizantes, me parece particularmente instructivo el caso que voy a citar ahora. En la Italia de comienzos del siglo XIX, cuando Barthold Georg Niebuhr comenzó a ser famoso bien por su audaz genialidad de historiador de la Roma antigua, bien por su estancia en Roma como embajador prusiano y por sus amistades y enemis-

tades con varios eruditos italianos, inmediatamente se difundió entre los intelectuales italianos la grafía errónea *Niebbur*. Ésta ha conservado una excepcional vitalidad, y todavía se encuentran ejemplos de ella.¹⁰ Louis de Sinner, el amigo de Leopardi, al ver que Prospero Viani en la primera edición del epistolario leopoldiano cometía también aquel error, había advertido en broma a Giampietro Vieusseux que corrigiera esa grafía «escandalosa», pues, si no, se llegaría a decir «que jamais Niebuhr n'a été chez une putain, *nie bei Hur* (-e ou -en)!».¹¹ Lo que para Sinner era una broma, para un psicoanalista habría podido convertirse en cosa muy seria, ejemplo perfecto de «negación freudiana»: al deformar de aquel modo el nombre de Niebuhr, el que escribía se habría dicho a sí mismo, sin darse cuenta: «¡Nunca en casa de una puta!», y habría revelado así su deseo reprimido de acudir a ella cuanto antes. Pero, desgraciadamente para esta brillante interpretación, quienes desde hace un siglo y medio han seguido cometiendo ese error de escritura no han sido alemanes, sino italianos, la inmensa mayoría de los cuales, empezando por Viani, ignoraba totalmente la lengua alemana, incluido el significado de *Hure*. Por consiguiente —a menos que se desee sostener, en estos tiempos de nueva moda del «innatismo», que el *ello* de una persona puede saber alemán, aunque su *yo* nunca lo haya aprendido—, habrá

10. También ha observado ese fenómeno Piero Treves, *L'idea di Roma*, etc., Ricciardi, Milán-Nápoles, 1962, p. 125 n. 26. Entre los numerosos casos que he tenido ocasión de notar, cito como ejemplo los siguientes: A. Mai en el «Giornale Arcadico» XI (1821), p. 362; A. Ranieri en la ed. Le Monnier de las *Opere* de Leopardi, I, p. 28 (*Niebburius*); Atto Vannucci en *La Rivista*, Florencia, 27 de mayo de 1845 (n.º 48), p. 205; Alberto Mario, *La camicia rossa*, cap. v (no he podido ver la edición original del de 1870; la ed. de Milán, Sonzogno, 1925, p. 165, lleva la grafía correcta; las ediciones sucesivas de Milán, «Universale economica», 1954, p. 124 y de Bolonia, Zanichelli, 1968, p. 245 y nota, llevan, en cambio, *Niebbur*; por eso, podría ser que el error se hubiera introducido posteriormente, pero, de todos modos, el caso es interesante); G. B. Carlo Giuliani, *La Capitolare biblioteca di Verona*, I, Verona 1888, p. 188 y s. Pero todavía se encuentra, aunque con menos frecuencia, el mismo error en ensayos sobre Leopardi en que se menciona ocasionalmente a Niebuhr.

11. Cf. *Lettres inédites relatives a G. Leopardi*, publ. por N. Serban, Champion, París, 1913, p. 203.

que resignarse a aceptar una de esas explicaciones «triviales» del tipo de las de Meringer y Mayer, que tanto desagradaban a Freud. Precisamente porque la *h*, excepto en casos especiales, es extraña a la grafía italiana, y no constituye nunca un fonema del italiano hablado, quien escribe en italiano, desde el momento en que empieza a escribir el apellido *Niebuhr*, tiene el temor a omitir la *h*, y, por esa razón, acaba anticipándola. Si se quiere, también esa anticipación es una manifestación de angustia; pero de una angustia que se limita exclusivamente al temor a cometer una equivocación de escritura, y que no está relacionada con hecho psíquico «profundo» alguno, y que hasta se cura, en la mayoría de los casos, mejorando un poco nuestro conocimiento del alemán, aunque eso no produzca, desgraciadamente, mejoría alguna en nuestras neurosis. De igual modo, Francesco De Sanctis, a pesar de su cultura mucho más europea que la de tantos italianos contemporáneos suyos, escribía constantemente *Machbet* por *Macbeth*:¹² también en este caso se trata de un fenómeno de anticipación de la *h* por temor a omitirla.¹³

El «caso Niebuhr» nos confirma otra vez una consideración metodológica que ya hemos tenido ocasión de hacer (p. 60, cf. 146). En la Italia del siglo XIX y de principios del XX indudablemente eran numerosísimos quienes, presos de una estructura social y de una ética sexual atrasadas, oscilaban perpetuamente entre la frecuentación de las prostitutas y los propósitos de «cambiar de vida» (es decir, de recluirse en la observancia de una no menos triste vida sexual burguesa antigua), o que, aun sin intención de apartarse de aquella doble vía sexual, practicaban los amores meretricios con una mezcla de atracción y de sensación de

12. Cf. la nota filológica de Luigi Russo en su edición de los *Saggi critici* de De Sanctis, III, Bari, 1963⁵, p. 338.

13. El mismo fenómeno se produce con bastante frecuencia, cuando se trata de escribir palabras extranjeras que contienen letras o nexos inhabituales en la lengua del que escribe. En los códices latinos medievales son frecuentes las anticipaciones de la *y* (o incluso la substitución pura y simple de *i* por *y*): la grafía del apellido de Jean Hyppolite (en lugar de Hippolyte) constituye todavía un testimonio de un error de anticipación semejante.

culpa. Así pues, con toda probabilidad, a la mayor parte de quienes escribían por error *Niebbur* se adaptaba perfectamente una diagnosis «psicoanalítica» de ese error. Y, sin embargo, (como lo demuestra su ignorancia de la lengua alemana, o de los otros errores innumerables y análogos, del tipo *Machbet* o *Hyppolite*) entre ese error y sus frustraciones sexuales no había la más mínima relación causal: una vez más, el «nexo», el famoso nexo en el que Freud «pensaba», puede ser totalmente inexistente incluso en los casos en que el «resultado» sea casualmente cierto.¹⁴

Inmediatamente antes (p. 91 = 94, cf. p. 62 = 66), Freud expone una explicación todavía más arbitraria que la relativa a *Protragoras* y *partierre* —en este caso arbitraria incluso en lo relativo al resultado—. Lee en Meringer y Mayer el caso de alguien que, en lugar de decir «es war mir auf der Brust so schwer» («me sentí el pecho tan oprimido»), dice «es war mir auf der *Schwest*» (palabra inexistente, especie de anticipación errónea de *schwer* y su fusión con *Brust*), y a continuación se corrige. Freud no se contenta con eso: ¡bajo la confusión de sonidos debe de haber un móvil más profundo! Y, mira por dónde, en seguida lo encuentra: «Es difícil excluir que los sonidos *schwe* hayan pasado

14. Un caso en que interviene la palabra *Hur(e)* aparece citado también en la *Psicopatología*, p. 49 y s. = 53 y s. Un grupo de muchachas y muchachos estudiantes «no consiguen recordar» el título de la novela *Ben Hur* de Lewis Wallace: una de las señoritas acaba confesando haber olvidado el título «porque contiene una expresión que ni yo ni ninguna otra muchacha utilizaría de buen grado, especialmente en compañía de muchachos» (*Ben Hur* suena casi como *bin Hur*, «soy una puta»). Pero, ¿se trató de un auténtico olvido? Parece improbable, tanto más cuanto que tres de los muchachos presentes, a pesar de que también conocían el libro, «resulta extraño, pero no recordaban el título». Es mucho más verosímil que la muchacha, por *pruderie*, a pesar de recordar el título perfectamente, no hubiera querido decirlo (y recurriera a títulos más o menos apropiados para el contenido de esa misma novela: *Ecce homo*; *Homo sum; Quo vadis?*), y que los jóvenes, para no ponerla en un apuro, fingieran también «caballerosamente» una amnesia. Por lo que se refiere a la hipótesis de que, en los títulos substitutivos, *homo* fuera un substituto inconsciente de *Mensch* neutro («prostituta») a través de la mediación de *Mensch* masculino («hombre»), se trata de puro y simple delirio: otro caso de «inconsciente políglota», complicado, además, por un cambio de género gramatical y de significado.

a ser especialmente idóneos para semejante anticipación gracias a una relación particular, que no podría ser otra que la asociación *Schwester* [hermana] - *Bruder* [hermano], o quizá también: *Brust der Schwester* [seno de la hermana], que pertenece a otro grupo de pensamientos. Ese auxilio invisible tras los bastidores confiere al inocuo *schwe* el poder de provocar el lapsus verbal».

Nótese bien: aun sin saber absolutamente nada de la persona que ha cometido el lapsus (el ejemplo, como hemos dicho, procede de Meringer y Mayer, que no dan información a propósito de él), a Freud le parece «difícil» excluir que se deba a un pensamiento incestuoso.¹⁵ Esa mezcla de seguridad absoluta de que hay algo inconfesable «tras los bastidores», y de tolerancia, casi diría de indiferencia en cuanto a la explicación precisa que adoptar, es característica de su modo de razonar (ya la hemos observado a propósito de la amnesia de *aliquis*, más arriba, cap. 4). Así como antes, después de haber alabado la férrea concatenación que de la amnesia de *aliquis* vuelve a conducir al pensamiento del embarazo indeseado, Freud se declara sin más dispuesto a aceptar un camino totalmente distinto, que ya no parte de la omisión de *aliquis*, sino de la asociación *exoriar*/Exorcismus (y que, a su vez, presenta, como vimos, dos variantes muy distintas), así también ahora leemos, a ni siquiera un renglón de distancia: «la relación particular no podría ser otra que...», y, después, tranquilamente: «o quizá también...». Lo importante es mantener la tesis del pensamiento incestuoso: que, después, *Brust* siga siendo *Brust*

15. Un poco más abajo (p. 93 = 96) Freud da un paso atrás: «Debo esperar que el lector no pasará por alto la diferencia de valor entre estas interpretaciones, que no se pueden demostrar, y los ejemplos que yo mismo he recogido y comentado analíticamente». Pero esa cautela dura poco: inmediatamente después declara (en un pasaje que ya hemos citado) conservar «secretamente» la esperanza de reducir todos los lapsus a explicaciones basadas en la represión. Por otra parte, la seguridad con que se había expresado a propósito del erróneo *Schwest* concuerda mal con esa admisión de indemostrabilidad; y, para quien haya examinado el modo como se realizan los análisis de lapsus de los primeros capítulos, la diferencia de arbitrariedad no es muy grande.

también en el lenguaje del inconsciente, o se descomponga en *Bruder y Schwester*, poco importa.¹⁶

Otro ejemplo (p. 134 = 137): «Un médico ha visitado a un niño y escribe una receta en la que aparece la palabra *Alcohol*. Mientras lo hace, la madre del niño lo importuna con preguntas tontas y superfluas. Él, en su fuero interno, se propone firmemente no enfadarse y cumple ese propósito, pero comete un lapsus de escritura al escribir en la receta *Achol* (aproximadamente, “sin ira”, en griego) en lugar de *Alcohol*». También en este caso tenemos una muestra del «inconsciente políglota», extraordinariamente inverosímil (el propósito de no enfadarse se habría expresado nada menos que en una forma mutilada del adjetivo griego «*ácholos*») y, lo que más importa, totalmente superfluo. Efectivamente, el episodio se explica perfectamente en el ámbito de la «psicología superficial»: una haplografía (omisión de sonidos iguales a otros contiguos) es uno de esos incidentes de escritura (o de pronunciación, caso en el que lo llamamos haplología) del tipo de los citados en la p. 147, que pueden ocurrir hasta al hombre más docto en la quietud de su estudio; en este caso, las preguntas de la madre del niño debieron de contribuir además a «hacer confundirse» al médico, a pesar de su esfuerzo para mantener la imposibilidad y la respetabilidad profesional.

16. Un caso sobre el cual no vale la pena detenerse es el de la p. 129 y s. = 132 y s. Freud escribió por error *Buckrhard* en lugar de *Burckhard*, e inmediatamente atribuye el motivo a la antipatía que siente, no por ese *Burckhard*, sino por un homónimo suyo que lo falsificó «con una crítica irrazonable de *La interpretación de los sueños*». El principio de que «la desfiguración de los nombres muchas veces significa insulto» puede aceptarse sólo en el caso de ciertas desfiguraciones, claramente insultantes (y, además, en esos casos se descubre que la desfiguración es casi siempre consciente, es decir, que entra dentro de la categoría del chiste y no del lapsus, véase más arriba, p. 137). Pero las simples confusiones de pronunciación y de escritura no tienen «intencionalidad» demostrable alguna, ni inconsciente ni consciente; y un apellido como *Burckhard*, que contiene sólo dos vocales frente a nada menos que siete consonantes (tratándose de error de escritura, me refiero a las letras, no a los fonemas) y en que aparece por dos veces la peligrosa *r*, estaba particularmente expuesto, incluso para un alemán, a una metátesis o anagrama como el cometido por Freud (sobre los anagramas cf. p. 78, n. 13).

Una causa frecuente de omisión de palabras o de breves incisos —lo hemos visto desde el examen de la amnesia de *aliquis*— la constituye la tendencia a «deshacerse de lo superfluo» (más arriba, p. 40 y ss.). Pues bien, un caso de ese tipo puede reconocerse, en mi opinión, en el ejemplo citado por Jung (en aquella época todavía colaborador íntimo de Freud) y referido por Freud en la p. 24 = 27. Alguien quiere recitar una poesía de Heine (la trigesimotercera del *Lyrisches Intermezzo*) que comienza con esta cuarteta: «*Ein Fichtenbaum steht einsam / im Norden auf kahler Höh'. / Ihn schläfert; mit weisser Decke / umhüllen ihn Eis und Schnee*» («Un pino está solitario, / en el norte, en una desnuda altura. / Tiene sueño; con blanca colcha / lo envuelven hielo y nieve»). Pero no consigue recordar el final del tercer verso, «*mit weisser Decke*». A Jung aquel olvido «en un verso tan conocido» le pareció extraño; confieso que a mí no me lo parece en absoluto. En el capítulo siguiente vamos a volver a tratar otro aspecto del problema, al hablar de la diferencia entre olvido y «amnesia» patológica. Pero, entretanto, observemos que, en caso de que se omita el complemento «*mit weisser Decke*» («con blanca colcha»), el sentido y la sintaxis cuadran igualmente bien; así pues, ese complemento estaba particularmente expuesto a ser olvidado. Más aún: ésta es una de las poquísimas poesías del *Lyrisches Intermezzo* en que los versos impares de cada una de las cuartetas no van rimados entre sí: esa potente ayuda a la memoria, que constituye la rima, falta en este caso. Con menor certeza indico una tercera causa posible, que puede tener, como máximo, un valor auxiliar: el orden de las ideas y de las imágenes, aun en el breve espacio de una poesía de sólo dos cuartetas como es ésta de Heine, no es de los más naturales; de «*ihn schläfert*» («tiene sueño») darían ganas de pasar inmediatamente al comienzo de la segunda cuarteta, es decir, a lo que el pino sueña («*Er träumt von einer Palme*», etc.), mientras que la frase intermedia (de «*mit weisser Decke*» a «*Schnee*») se relaciona más que nada con los dos primeros versos. También ese desorden lógico, a pesar de ser leve, puede haber contribuido a hacer perder el hilo al recitante. Por otra parte, su sentido rítmico le

hacía darse cuenta de que faltaba algo: eso explica que perdiera el hilo.

Aquel señor, sometido a un breve análisis por Jung («Le hice decir las cosas que se le ocurrían a propósito de las palabras "con blanca colcha"»), dice que la colcha blanca le hace pensar en un sudario y, por tanto, en la muerte de un conocido suyo por un ataque de apoplejía, y, por tanto, en el temor que él tiene a conocer el mismo fin. Una vez más debemos decir que no ponemos en duda lo más mínimo que ese temor estuviera bien presente en la psique de aquel señor, listo para resurgir en cualquier ocasión, como es propio de los pensamientos obsesivos (¡con tanta mayor razón, cuando carecen en absoluto de fundamento real!). Pero, precisamente en cualquier ocasión; y eso quita valor al olvido de «mit weisser Decke» como síntoma específico de ese pensamiento inhibido (y, al fin y al cabo, no tan inhibido en profundidad, probablemente). También en este caso podríamos tomarnos el trabajo de hacer, como hemos hecho en el caso de *aliquis*, contrapruebas, y comprobaríamos que, si nuestro hombre hubiera olvidado «ihn schläfert», habría sido muy fácil el paso de la imagen del sueño a la de la muerte (el sueño eterno: *nox est perpetua una dormienda*); si hubiera olvidado «Eis und Schnee», el frío del hielo y de la nieve le habría hecho pensar en el frío del cadáver y de la sepultura; y hasta la amnesia de «steht einsam» habría permitido una asociación de la idea de la soledad con la de la muerte (abandono de la «compañía habitual, amante» para quien muere, sensación de soledad en quien sigue vivo).

Quien tenga práctica en la lectura de textos antiguos, y de textos autógrafos o mecanografiados o de pruebas de imprenta modernos, sabe que uno de los errores más frecuentes es la dictografía, es decir, la repetición errónea de una parte de una palabra o, con mayor frecuencia, de toda una palabra o de algunas palabras consecutivas. Cuando se trata de copias de escritos preexistentes, el error se produce con mucha frecuencia en el momento en que el copista o el tipógrafo, acabada la transcripción

de un trozo del texto, vuelve a mirar el modelo que está copiando y, en lugar de «reanudar» su tarea en el punto a que había llegado vuelve con la mirada más atrás: en definitiva, se trata de un «saut du même au même» retrógrado. Pero a quien esté escribiendo por primera vez, no transcribiendo, puede ocurrirle con gran facilidad que cometa repeticiones erróneas, porque pensamiento y escritura no siempre avanzan al mismo paso, y el que escribe puede tener la impresión errónea de tener que escribir todavía lo que en realidad ya ha escrito. El *Zibaldone* de Leopardi ofrece numerosos ejemplos de esas «dictografías de autor», muy distintas, como es obvio, de las repeticiones intencionales con valor estilístico.¹⁷ Así, pues, cuando Freud afirma que las repeticiones al escribir y al copiar «tampoco carecen de significado»: que, «al escribir la palabra ya escrita, el que escribe muestra que no ha sabido separarse de la palabra, muestra que habría podido decir más, pero que ha renunciado a ello»: que «la persistencia en la copia parece substituir a la expresión "yo también" o "éste es mi caso precisamente"», eleva a la categoría de regla general casos que quizás se produzcan alguna vez (Freud no da ejemplos, sino que se limita a citar informes parciales médico-legales en que la dictografía se habría podido interpretar así), pero que indudablemente constituyen una minoría insignificante frente a los innumerables ejemplos de dictografía puramente «mecánica». También en este caso, la manía de psicologizar, la convicción de que el error más trivial siempre tiene una «intención» oculta, hace inventar, por debajo de la realidad experimentable, una esencia inexistente, o —lo que es lo mismo— no demostrable en modo alguno.

Lo que es válido para las dictografías, lo es también, si hacemos las distinciones oportunas, para las «persistencias a distan-

17. En espera de la edición crítica del *Zibaldone*, que publicará próximamente Giuseppe Pacella (cf más arriba, p. 43, n. 9), véanse los ejemplos citados por Flora en su edición (Mondadori, Milán, 1953, I, p. 1556). Pero Flora cree, erróneamente, reconocer en estas dictografías «esos errores característicos de quien copia a partir de un borrador o de un esbozo anteriores».

cia» de ciertos recuerdos. ¿Cuántas veces no nos ha ocurrido a cada uno de nosotros que hemos enviado una carta a una dirección antigua, a pesar de no ignorar la nueva, o que hemos escrito incluso, en el remite, nuestra antigua dirección, a veces de muchos años atrás? Si digo que la «impronta» de la dirección antigua, escrita una y mil veces, subsiste todavía en mi cerebro, más fuerte que la más reciente y más débil impronta de la nueva dirección, mereceré que me lapiden por la grosería de esa formulación, y, sin embargo, habré dicho una cosa substancialmente cierta, que se puede traducir a un lenguaje científico más exacto. Pero, cuando una señora vienesa comete un error semejante (p. 138 y ss. = 141), al instante encuentra a su lado a una amiga que sabe de psicoanálisis y en seguida dispone del proceso a las intenciones del inconsciente: se trata de envidia por el nuevo apartamento espacioso de la destinataria de la carta, y, por tanto, de deseo suprimido de que la destinataria viva todavía en la casa anterior, vieja y angosta. La señora que ha cometido el error al escribir la dirección admite sin dificultad que, efectivamente, envidia a la destinataria de la carta, la cual, además —detalle cualquier cosa menos indiferente a los psicoanalistas—, es su hermana. Ahí tenemos un caso típico de ese fenómeno de que hemos hablado más arriba (p. 143), de neoburgueses que se prestan al juego y ya han aceptado el psicoanálisis como substituto moderno de la antigua confesión de los pecados. ¿Pecados inexistentes? No: con mucha probabilidad la señora debió de envidiar verdaderamente a su hermana, ya que, especialmente en ciertos ambientes sociales (pero, como máximo, mientras existan relaciones familiares cerradas y diferencias económicas) semejantes envidias son la regla y no la excepción. Pero, si la hermana, en lugar de haberse mudado de un piso pequeño a uno amplio, hubiera pasado, a causa de un apuro financiero, de una casa principesca a un tabuco, y si la que escribía hubiera puesto por error igualmente la antigua dirección, no por ello le habrían faltado explicaciones al psicoanálisis de salón. El hecho de haber escrito la antigua dirección en lugar de la nueva se habría interpretado como un intento inconsciente de liberarse a poco precio del complejo de

culpa: es decir, de volver a instalar a la hermana i d e a l m e n t e en la bella casa de los tiempos felices, adquiriendo así el derecho a no mover un dedo para socorrerla r e a l m e n t e en su actual condición de miseria. La antigua burguesía enemiga de Freud rechazaba con desdén hasta la *confessio oris*. La nueva burguesía se somete de buen grado a la *confessio oris*, acaso también a un poco de *contritio cordis* («¡Qué lástima, ser siempre tan mezquinos en estas cosas!», exclama la señora vienesa que siente envidia de su hermana), ya que ha comprendido que Freud no pide la *satisfactio operis*, es decir, la negación de su carácter burgués y de la avaricia que inevitablemente se deriva de él.

A partir del capítulo tercero, encontramos todavía errores del tipo *Signorelli-Botticelli*: por ejemplo, *Hartmann* por *Hitschmann* (p. 130 y ss. = 133, *Lusitania* por *Mauritania* (p. 134 = 136, nombres de dos buques de vapor). En estos dos casos el lapsus, además de por la semejanza fónica y conceptual, se ha visto facilitado por la trivialización: Hitschmann era desconocido para A. J. Storfer, autor del lapsus referido por Freud, mientras que Hartmann era, incluso a causa de su libro sobre el inconsciente, un «filósofo conocido» (y la posibilidad de lapsus estaba reforzada además por el hecho de que los dos estudiosos se llamaban Eduard); el trasatlántico Lusitania, a causa de su hundimiento provocado por un submarino alemán, era mucho más conocido que el trasatlántico Mauritania, tanto más cuanto que el lapsus referido por Freud lo había cometido un americano, y en el desastre del Lusitania habían perecido muchos americanos precisamente. El largo examen que hemos hecho ya de errores de este tipo (cap. 6) nos exime —creemos— de una detallada refutación de las explicaciones psicologistas de Freud. Pero, una vez más, su inconsistencia científica no anula su interés ético-social. Estamos en un ambiente en que el científico (y Freud quizá más que ningún otro) está tan obsesionado por reivindicaciones de prioridad dirigidas a sus colegas,¹⁸ y el marido perfecto está tan desamorado

18. Sobre este aspecto de la psicología de Freud (común, en diferentes grados, a todos los estudiosos hasta que no se haya desarrollado un sentido más igualitario del trabajo de *équipe*, pero morbosamente exacerbado

de su esposa, que hasta el lapsus más trivial de este mundo desencadena un proceso a las intenciones. «¡Ojalá te ahogues como los pasajeros del Lusitania!», habría sido el amable pensamiento que el inconsciente del marido habría tenido para la esposa.

Un argumento muy fuerte contra las explicaciones de los lapsus por «asociación de ideas» pareció a Freud la existencia de los que en crítica textual llamamos «errores polares», es decir, los consistentes en el opuesto exacto a la que habría sido la palabra correcta. Sobre todo en las conferencias de 1915-1916 insiste en ese tipo de errores, que confirmarían más que los otros la teoría freudiana del lapsus: el *ello* se vengaría de la insinceridad del *yo*, al revelar pensamientos y sentimientos opuestos a los que queríamos manifestar.¹⁹

en Freud, y que coexiste con la tendencia a apropiarse resultados ajenos «olvidando» citar a sus autores) véanse de nuevo las obras citadas de Fromm (*La missione di S. Freud*, cap. IV), de Roazen (*Frat. anim.*, pp. 98-101, 195, 202, 196 n. y *passim*), e incluso de la freudiana, si bien algo crítica, Marthe Robert, p. 158 y ss. Pero quizás lo más significativo de todo sea el discurso paternalista que hace Freud a Groddeck en la primera carta que le escribe (5 de junio de 1917, en *Carteggio Freud-Groddeck*, trad. it., Adelphi, Milán, 1973, p. 17 y s.): «Así, pues, me gustaría recibirlo con los brazos abiertos como colaborador, pero lo único que me lo impide es el hecho de que, al parecer, no haya usted superado prácticamente nada la trivial ambición de originalidad, y de que aspire a la prioridad. (...) ¿Puede estar seguro con respecto a eso? Usted ha de tener diez o quizá quince años menos que yo (1856). ¿No podría haber asimilado por criptomnesia las ideas básicas del psicoanálisis? ¿Y no podría, también yo, explicar de modo semejante mi originalidad? Y, en cualquier caso, ¿qué valor puede tener la pretensión de prioridad en relación con una generación anterior?». En otros términos: aunque ciertas ideas las ha formulado usted por primera vez (se trata del concepto de *ello*, derivado por lo demás al menos en parte de Nietzsche, y de la ampliación del psicoanálisis a la medicina psicosomática, y piénsese que en la carta anterior Groddeck se había expresado en términos modestísimos y extraordinariamente lisonjeros hacia Freud), la prioridad es, o puede ser en cualquier caso, mía, porque yo, al ser más mayor, puedo haberle transmitido a usted por medios más o menos misteriosos ideas más, a pesar de no haberlas publicado nunca; así, pues, abandone esas «triviales» reivindicaciones, y deje el honor de la prioridad a mí, ya que me resulta totalmente indiferente.

19. Cf. GW XI, 33 y s. = *Introd. psicoan.*, p. 51 y s. Una relación de oposición se da también en algunos casos de «acciones» (en lugar de «expresiones lingüísticas») erróneas: véase, por ejemplo, en la *Psicopatología* el episodio referido por Tausk, p. 252 y s. = 243.

En algún caso raro esa explicación es efectivamente probable. Cuando el presidente del parlamento austríaco, al comienzo de un debate, anunció solemnemente que, comprobada la presencia del número legal, declaraba cerrada (en lugar de abierta) la sesión, debió de tratarse verdaderamente de una venganza del inconsciente, ya que sabemos que «el presidente deseaba en su fuero interno poder cerrar ya la sesión que no prometía nada bueno» (p. 67 = 71). Es de destacar que este caso, que Freud consideró particularmente instructivo y citó de nuevo varias veces en la *Introducción al psicoanálisis* (GW XI, 27, 28, 33 y ss., 40 = *Introd. psicoan.*, pp. 32, 33, 38, 46), lo había señalado ya e interpretado en sentido «prefreudiano» el maltratado Meringer («Neue Freie Presse» del 23 de agosto de 1900, cit. por Freud): eso demuestra que también la psicología tradicional, a pesar de sus insuficiencias, no era tan reacia, al fin y al cabo, a hacer intervenir en los lapsus el deseo reprimido, cuando una explicación semejante presentara cierto grado de probabilidad.

Pero buscar, como desearía Freud, un pensamiento inhibido detrás de cada lapsus polar, significa no darse cuenta de la que es la génesis más frecuente de tales errores. Parece que, para Freud, la dichosa asociación de ideas sólo es concebible «por analogía», y no también «por contraste».²⁰ En realidad, para demostrar con cuánta facilidad evoca cualquier término su opuesto, no es necesario molestar a Heráclito o a Hegel: basta con reflexionar (y psicólogos y lingüistas como Meringer y Mayer lo habían hecho) sobre el hecho de que la polaridad entra dentro de la categoría más amplia de la complementariedad de imágenes y de conceptos.

Pongamos un ejemplo de los más triviales: Cástor y Pólux son hermanos-amigos legendarios; Eteocles y Polinices dos herma-

20. Freud expone esta segunda eventualidad en un pasaje de las conferencias (GW XI, 27 = *Introd. psicoan.*, p. 31): «Como compensación, podemos recurrir al hecho de que los opuestos tienen entre sí una fuerte afinidad conceptual, y están particular y mutuamente próximos en la asociación psicológica». Pero después la abandona, y tenemos la impresión de que Freud la consideraba una escapatória más que una auténtica explicación: en cualquier caso, una explicación insuficiente.

nos-enemigos cuyo odio es tan legendario y proverbial. Pero, desde el punto de vista de la complementaridad, es decir, de la dificultad de hablar del uno sin pensar en el otro y muchas veces sin hablar de él, las dos parejas de nombres están en una situación idéntica. Si queremos ser un poco más precisos, debemos distinguir dos tipos de lapsus polares, ambos no «freudianos». En el primero es determinante, o por lo menos coadyuvante, la influencia del contexto: si hablo o escribo sobre el contraste entre Stalin y Trotski, y ya he tenido ocasión de nombrar varias veces al uno y al otro, nada más fácil que en determinado momento diga o escriba el nombre del uno en lugar del otro. En éste y en casos semejantes, dos factores contribuyen a provocar mi equivocación: uno de complementaridad conceptual (uno de los dos evoca el pensamiento del otro y, por uno de esos desfases entre la palabra que deberíamos pronunciar ahora y el pensamiento de lo que dentro de poco pronunciaremos, o de todo el argumento que estamos tratando, me encuentro expuesto a confundir los dos nombres); el otro de persistencia acústica (uno de los dos nombres, ya pronunciado o escrito poco antes, me «resuena» todavía en la mente; ya sabemos que eso ocurre, aun cuando escriba en silencio, ya que cualquier escritura, como cualquier copia, va precedida-acompañada de «dictado interior»). Naturalmente, el factor acústico va potenciado si, como ocurre con frecuencia, las palabras antitéticas son fonéticamente semejantes: basta con pensar en todas las que se diferencian sólo por la presencia o la ausencia de un prefijo negativo (por ejemplo, *directo-indirecto*: hace pocos años yo escribí «tradición indirecta» en lugar de «tradición directa» en un artículo en que ya había tenido ocasión de usar varias veces esos dos términos antitéticos,²¹ y no advertí el lapsus ni siquiera al corregir las pruebas de imprenta, hasta que no me lo señaló Scevola Mariotti). Frecuentísimos lapsus polares debidos a influencia del contexto, aunque no se asemejen fónicamente las dos palabras, o tengan poca semejanza, se encuentran en el autógra-

21. Cf. «Maia» 22 (1970), p. 351, penúltimo renglón del texto. El artículo se refería precisamente a *Alcuni casi controversi di tradizione indiretta*.

fo de los *Grundrisse* de Marx: por ejemplo, *Produktion* en lugar de *Konsumtion* en un contexto en que se habla continuamente de producción y consumo como términos complementarios-antitéticos,²² etc.

En gran parte de esos casos, pretender encontrar en el lapsus el indicio de un pensamiento inhibido —pretender, por ejemplo, atribuir a un filotrotskista que dice *Stalin* en vez de *Trotski* un estalinismo inconfesado— sería pura extravagancia, porque demasiados son los otros casos que no se dejan reducir a una explicación psicologista semejante, y que, por otra parte, se explican perfectamente del modo que he indicado.

En un segundo tipo de lapsus polar el intercambio no va influido por el contexto (por lo menos no en medida apreciable), sino que se produce por una correlatividad de conceptos opuestos existente sólo en nuestra mente. A ese segundo tipo se refiere Meringer en el pasaje citado por Freud en la p. 67 = 72 (sin distinguirlo, por lo demás, con suficiente claridad del que Freud iba a llamar lapsus debido a inhibición: «Numerosas observaciones me han enseñado que en general es frecuentísimo el intercambio de palabras contrarias; *efectivamente, éstas van ya asociadas en nuestra conciencia lingüística en la que ocupan posiciones contiguas y con facilidad se las evoca erróneamente*). Si queremos ceder a la moda de la terminología estructuralista, podríamos llamar lapsus polar sintagmático al primer tipo (influido sobre todo por el contexto), y lapsus polar paradigmático al segundo tipo (influido únicamente por la complementaridad que tienen los dos términos opuestos en el sistema lingüístico-conceptual presente en nuestra mente). En cierta ocasión (en los «Studi italiani di filologia classica» 23, 1949, p. 8, r. 24; cf. fe de erratas, p. 235) escribí «omitido» en lugar de «inserto». En aquel caso no había habido influencia directa del contexto: no había tenido ocasión de usar poco antes el verbo «omitir» ni un sinónimo suyo. Pero en la mente de cualquier estudioso de crítica textual —tal

22. Cf. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, trad. it., La Nuova Italia, Florencia, 1968, I, p. 16 y nota a.

era el argumento de aquel artículo mío— la omisión de una palabra y su arbitraria inserción constituyen una pareja de conceptos complementarios, ya que se trata de daños opuestos que pueden afectar a un texto: eso explica mi lapsus.

Otras veces la distinción entre error polar paradigmático y sintagmático no es tan clara, precisamente porque, como hemos dicho, el lapsus no es debido a la simple reaparición del término opuesto en un contexto determinado, sino al hecho de que, especialmente en escritos polémicos, quien escribe o dice la palabra en cuestión está pensando en todo el argumento que se propone sostener. En el periódico clandestino del Comité de liberación nacional de Toscana, «Il Combattente» del 7 de diciembre de 1943, en un artículo titulado *Attesismo*, leemos (las separaciones son mías): «Se oye repetir, con cierta frecuencia, incluso en nuestras filas, que la lucha contra los guerrilleros no es eficaz, dado que por cada alemán o fascista muertos ellos pueden fusilar a varios rehenes (...). No es muy difícil poner de relieve la falsedad de esa postura: basta con pensar en la importancia político-militar que ha alcanzado la lucha de los heroicos guerrilleros yugoslavos y de los otros países balcánicos».²³ La expresión «contra los guerrilleros» es, sin lugar a dudas, un lapsus polar por «contra los alemanes» o «contra los nazifascistas». El autor del artículo (un artículo escrito e impreso clandestinamente, bajo la amenaza constante de ser descubiertos, y eso naturalmente aumentaba la frecuencia de semejantes lapsus) estaba pensando en el tema principal del artículo: la guerra de guerrillas y la necesidad de extenderla. De ese pensamiento fundamental, más que de la correlación particular entre los términos antitéticos *guerrilleros-fascistas*, surgió el lapsus. El otro error, «*assurda*» (absurda) por «*assurta*» (alanzado), no es un error polar: puede ser un error de dictado, facilitado por el nivel relativamente culto, no coloquial, del verbo «*assurgere*». Pero también en este caso es probable (probable, no seguro) que, mientras escribía o componía tipo-

23. He consultado ese diario en la biblioteca del *Istituto storico della Resistenza in Toscana*, en Florencia.

gráficamente esa palabra, el compañero encargado de ese trabajo pensase en el concepto inspirador de todo el artículo: es a b s u r d a la actitud de quien, para evitar represalias, no quisiera comprometerse en la lucha. Estamos, como se ve, en plena «crítica textual psicológica»: del que no se siente necesidad en casos semejante es de *ese psicologismo* freudiano particular, ligado al concepto de inhibición.

Por lo demás, que la contraposición no es sino un caso particular de complementariedad lo demuestran esos lapsus que todavía pueden llamarse «polares» en sentido amplio, si bien se refieren a términos que no son propiamente opuestos. Tal es la equivocación de Pasquali, *lector* por *autor*, recordada por él mismo en la *Storia della tradizione*²⁴, 485, por indicación de Carlo Ferdinando Russo. Y a quien tenga presente las diferentes formas que puede adoptar la complementariedad no le parecerá demasiado extraño ni siquiera el caso narrado por Freud, del joven médico que «tímido y deferente se había presentado ante el célebre Virchow con las palabras: *Doctor Virchow*» (p. 95 = 98). Está claro que en este caso, mucho más que en los casos citados anteriormente, la emoción del joven frente al ilustre científico desempeñó un papel decisivo: la idea de tener que presentarse *ante Virchow* fue tan fuerte, que sumergió, por decirlo así, en el discurso del joven la mención de su propio nombre. Y, sin embargo, también éste es, a su modo, un lapsus polar: el hablante y su interlocutor, es decir, el emisor y el destinatario de un mensaje, constituyen una pareja complementaria no sólo desde el punto de vista de una tercera persona (como en el caso que acabamos de citar del lapsus de Pasquali: *lector* por *autor*), sino también desde el punto de vista de uno de los dos interesados.²⁴

24. Cierta semejanza con este caso se nota en el otro, citado por Musatti (*Trattato*, p. 347): un paciente se le presenta diciendo que lo envía el doctor Freud. La explicación de Musatti (desconfianza del paciente hacia Musatti que consideraba no bastante conocido; deseo inconsciente de aumentar la importancia de su caso presentándose como recomendado por Freud en persona) me parece inútilmente psicológica. Es más obvio suponer que el lapsus se debiera al hecho de que el paciente sabía que se presentaba a un psicoanalista que lo curaría con el método terapéutico ideado

También en este caso es significativo el comentario de Freud: «No sé cómo habría justificado el joven ambicioso su lapsus: si habría encontrado la graciosa excusa de haberse sentido tan pequeño frente al gran hombre, que había olvidado su nombre, o si habría encontrado el valor para confesar que también él esperaba llegar a ser un gran hombre como Virchow, y que, por tanto, le rogaba que no lo tratara con desdén. Uno de los dos pensamientos, o quizá los dos al mismo tiempo, podrían haber provocado la confusión del joven al presentarse». En tan pocos renglones, ¡qué docta tortuosidad! En resumidas cuentas, la hipótesis más benévola (al menos, desde el punto de vista de Freud y de su época, para la que el *timor reverentialis* frente al Gran Profesor es un deber y una virtud) aparece presentada en la frase como posible: «Uno de los dos pensamientos...», pero inmediatamente, con ese «o quizás...», pasa a convertirse en concausa de la hipótesis más malévola, la cual representa una enésima variante del deseo de identificación que todo alumno siente con respecto al Maestro-Padre-Tirano. Pero también esa solución de compromiso (a medias timidez y a medias ambición reprimida) queda descartada en la práctica por lo anterior: el estudiante aparece presentado directamente como «el joven ambicioso» (una presentación que nos recuerda la del joven hebreo afectado por la amnesia de *aliquis*, «como ambicioso que era...»: en los dos casos la misma expresión, *der Ehrgeizige*), y la hipótesis más benévola como una «graciosa excusa»: en palabras llanas, una hipocresía, si bien hay que considerarla con una sonrisa indulgente más que con ira. Aunque no lo diga explícitamente, Freud da a entender perfectamente que para él la explicación correcta es la otra; su única duda es si el estudiante ha «tenido el valor de confesar» su deseo de llegar a ser un Virchow. Y de nuevo hemos de hacer constar

por Freud. Por lo demás, véase un artículo reciente de Musatti en «Bel-fagor» 1974, p. 140, del que resulta que «no hay analista de edad al que no le haya ocurrido alguna vez que un paciente se haya dirigido a él con la expresión "Doctor Freud"». Precisamente la frecuencia de ese lapsus vuelve, en mi opinión, menos probable la explicación «individualizante» que del otro lapsus da Musatti en el *Trattato*.

que Freud capta la realidad substancial —una realidad todavía actual— del mundo universitario, el de la facultad de medicina en particular, con el Profesor omnipotente y el alumno que le «sirve dócilmente» pensando en la cátedra (no tengo elementos para juzgar si el gran Virchow constituía una excepción en aquel mundo). Pero eleva a teoría general y atribuye indebidamente un carácter absoluto y eterno al amargo psicologismo que se desprende de su descripción, y que, en muchos casos, supera en los procesos a las intenciones incluso a aquella burguesía que por responsabilidades de clase muy diferentes (compartidas éstas, en cambio, por el propio Freud) merecía que se la procesara y se la expropiara.

Muchos otros son los lapsus enumerados por Freud que no hemos examinado, no sólo por exigencias de espacio, sino también porque creemos que el lector puede ya imaginar por sí mismo (tanto si las comparte como si no) las explicaciones alternativas que nosotros daríamos. En el capítulo siguiente vamos a hablar de algunos otros ejemplos, y en el último de otros dos más. Aquí deseamos observar, más que nada, que en la *Psicopatología*, al comienzo del capítulo tercero, hay un ejemplo que no es, como afirma Freud, «típico» del mecanismo del olvido, hasta el punto de que no existe nada comparable a él ni en otros casos narrados por Freud ni en hechos observados por estudiosos de crítica textual o de lingüística. Un «joven colega» intenta recitar a Freud *Die Braut von Korinth* («La novia de Corinto») de Goethe; pero desde el comienzo introduce en ella cambios tales, que la transforman de hecho en otra poesía o, si no queremos ser tan drásticos, en una redacción completamente retocada de esa poesía goethiana. Basta decir que un verso como «*Wenn er teuer nicht die Gunst erkaufte*» se convierte (con un cambio completo de significado, y sin respeto por la rima) en «*Jetzt, wo jeder Tag was Neues bringt*». La idea angustiosa de casarse con una muchacha mayor que él (idea que encontraba sólo vago apoyo en el texto de Goethe) es tan fuerte, que hace inventar al joven versos enteros. Verdaderamente, en este caso nos encontramos ante un hecho crudamente patológico (una manifestación de

psicosis, diría yo, más que de neurosis), para el que el recitado de la poesía de Goethe constituye sólo el punto de partida de una especie de monólogo delirante. Pero, repito, en el estudio freudiano de los lapsus constituye un caso totalmente aislado, no un modelo al que puedan someterse las interpretaciones de los otros lapsus.

En el extremo opuesto de semejante «reducción a lo patológico» de los lapsus más triviales encontramos, tanto en la *Psicopatología* (p. 124 = 127) como en *Introducción al psicoanálisis*, un ejemplo que Freud considera también típico, incluso «paradigmático de toda la teoría de los lapsus de lectura», y que, en cambio, podemos decir que concuerda totalmente con nuestra explicación de gran parte de los lapsus, no con la de Freud. Freud cita de los *Witzige und satirische Einfälle* de G. Ch. Lichtenberg: «Su familiaridad con Homero era tal, que siempre leía *Agamemnon* en lugar *angenommen* [aceptado]». ¿Es éste un lapsus «freudiano»? ¿Acaso su explicación, que Freud acepta tan de buen grado, nos remite, no digo a la psicología profunda, sino a pensamiento desagradable y reprimido o «semirreprimido» alguno (cf. el pasaje que hemos citado más arriba; p. 140) que perturbe el discurso? No: nos remite exclusivamente a un hecho psicológico-cultural totalmente análogo al ya recordado de Pasquali, que corrigió erróneamente *traducción* en *tradición*, precisamente porque para él esta segunda palabra era una *lectio facillior*. Al comentar el pasaje de Lichtenberg, Freud observa: «Efectivamente, en un gran número de casos la predisposición del lector es lo que modifica el texto e introduce algo hacia lo que está orientado o que le preocupa». Exactísimo; pero a esa caracterización del lapsus (de determinado tipo de lapsus) le falta todo lo que distingue específicamente a la teoría freudiana.

CAPÍTULO X

LAPSUS Y ERROR, AMNESIA Y OLVIDO

¿Qué es lo que distingue el lapsus del error debido a ignorancia (a no haber sabido nunca una cosa ni la palabra correspondiente, o a haberla confundido con otra palabra o con otro concepto por falta de preparación cultural)? ¿Y qué es lo que distingue la amnesia del olvido trivial? A primera vista, parece que la distinción es evidente, y que Freud y los freudianos fueron muy conscientes de ello. Dice Ernest Jones en su ensayo-recensión a la *Psicopatología de la vida cotidiana*:¹ «El mecanismo de que nos ocupamos [es decir, el del lapsus y de las amnesias psicopatológicas] se aplica sólo a los olvidos de la vida cotidiana que no se prestan a ninguna otra explicación; o bien se aplica a hechos y fenómenos que, en general, deberíamos recordar. Por ejemplo, olvidar el nombre de un pariente próximo o de un amigo nos parecerá más extraño que olvidar el de una persona con la cual tengamos sólo relaciones ocasionales o irregulares, y nos sentiremos más fácilmente inclinados a atribuir al primer hecho razones ocultas». El propio Freud, al comienzo de la segunda lección (GW XI, 18 = *Introd. psicoan.*, p. 22), subraya el carácter pasajero de las amnesias y de los lapsus. Musatti² observa

1. E. Jones, *La psicología de Freud*, trad. it., Newton Compton Italiana, Roma, 1973, p. 44.

2. Prefacio a la ed. Boringhieri de la *Psicopatología della vita quotidiana*, p. VIII.

que lo que plantea el problema de una explicación psicoanalítica de la amnesia es «el hecho de que se consigue recordar lo que sería normal recordar (y que, por eso, sería de esperar que lo recordásemos)». Y podríamos multiplicar las citas.

También se podría decir —y sería simplemente una formulación diferente de lo que han observado Freud y los freudianos— que el error y el olvido suponen un juicio limitativo, si no sobre la cultura general de quien los comete, por lo menos sobre su cultura específica en un dominio determinado del saber, o sobre el interés que siente por ese tema concreto, o sobre sus capacidades mnemónicas en general; en cambio, el lapsus y la amnesia suponen un juicio «psicopatológico» que no se refiere lo más mínimo a la cultura del sujeto en cuestión. «De vez en cuando hasta el gran Homero dormita.» Los «pacientes» cuyos lapsus refiere Freud son (empezando, naturalmente, por el propio Freud) personas cultas.

Hasta aquí todo es evidente. Y, sin embargo, la distinción entre los dos órdenes de fenómenos, clarísima en muchos casos, no lo es tanto en muchos otros. Freud la dio por descontada con demasiada facilidad, incluso en los casos en que hubiera sido necesario un examen más detallado y una duda metódica más despierta.

Ante todo, de lo que hemos observado hasta aquí resulta que la misma perturbación del discurso debe considerarse, según los casos, como lapsus o como error, como amnesia o como olvido, según la preparación cultural (general y específica) del sujeto. Más arriba hemos considerado (p. 74 y ss.), con mucha verosimilitud, el *Anaxágoras* mussoliniano como un error, una prueba de incultura; sin embargo, si a un estudioso de los presocráticos, o incluso a un hombre dotado de buena cultura general se le escapase que, según Anaxágoras, el hombre es la medida de todas las cosas, no por ello nos apresuraríamos a escandalizarnos: efectivamente, desde un punto de vista formal, *Anaxágoras* por *Protágoras* tiene, como ya hemos visto, todas las características de un lapsus perteneciente al mismo tipo de *Signorelli-Botticelli*. Bastante más perplejos nos quedaríamos, si el estudioso de los pre-

socráticos atribuyese esa máxima, por ejemplo, a Tales o a Diógenes de Apolonia: en este caso la total diferencia fónica entre los filósofos en cuestión (el hecho de que todos sean presocráticos constituye un vínculo demasiado tenue y genérico), la imposibilidad de explicar el paso de Protágoras a Tales y, peor que en ningún caso, a Diógenes de Apolonia, como trivialización, y así sucesivamente, nos colocaría ante una duda: o revisar drásticamente nuestro juicio sobre el presunto «experto» (que podría resultar ser un perfecto ignorante) o suponer una fuerte interferencia de otro pensamiento que en ese momento haya ocupado la mente del sujeto (por ejemplo, mientras hablaba o escribía, puede haber recordado de improviso que debía ponerse a trabajar para escribir un artículo sobre Diógenes de Apolonia). Digo «fuerte interferencia», porque —cosa rarísima— se habría producido sin que la hubiera «facilitado» semejanza fónica o trivialización alguna.

Un criterio diferente (no basado simplemente en nuestra valoración del grado de cultura del sujeto) para distinguir el error del lapsus podría constituirlo precisamente su carácter pasajero, de que hemos hablado hace poco. Estaríamos ante un lapsus, cuando el que lo comete está en condiciones de corregirse por sí mismo (bien porque lo ponga sobre aviso el asombro del interlocutor, o bien sin necesidad siquiera de esa señal externa), o cuando, aunque no consiga dar con la palabra correcta, al menos da muestras de advertir que la palabra pronunciada por él es errónea. En cambio, estaríamos ante un error, cuando el sujeto se muestra inmune a las dudas sobre lo que ha dicho, y acepta (¡cuando la acepta!) la corrección comunicada por los otros como algo nuevo con relación a lo que ya sabía. Algo más compleja sería la distinción entre la amnesia y el simple olvido. Deberíamos tener en cuenta por lo menos tres casos: 1) el sujeto demuestra, muchas veces con desilusión,³ no recordar en ese momento algo que cree

3. Sobre semejante decepción Freud insiste más de una vez (ya en el art. cit. más arriba, p. 68, n. 1, y también, después, por ejemplo, en la *Psicopatología*, cap. II y p. 99 = 103, y en las conferencias, *GW XI*, 43 = *Introd. psicoan.*, p. 47), tanto con respecto a las amnesias como a

saber, y que, en efecto, conseguirá recordar de nuevo poco tiempo después; 2) el sujeto omite, en la cita de un texto (que no debe ser necesariamente un texto literario, sino que puede ser, por ejemplo, una denominación algo extensa de un partido, un nombre de persona formado por numerosos nombres y apellidos: «Frente Democrático Popular para la Liberación de Palestina»; Anne-Louise-Germaine Necker, baronesa de Staël-Holstein), una o varias palabras sin advertir la omisión, dado que el sentido de conjunto está claro o por lo menos en medida aceptable (véase más arriba, p. 40 y ss.); 3) el olvido afecta no a un elemento de un contexto, sino a nociones enteras o ramas enteras del saber (basta con pensar en lo que hemos olvidado, de adultos, de lo que aprendimos en la escuela, y que dejó de interesarnos posteriormente), o acontecimientos o períodos más o menos largos de nuestra propia vida: en este caso nos referimos a nociones o experiencias personales cuyo olvido suscita como máximo una pena genérica («¡ya no recuerdo nada de todas las matemáticas que estudié en el bachillerato!»), pero no una decepción particular, dado que lo consideramos, con razón o sin ella, «natural», como una especie de descoloramiento causado por el mucho tiempo transcurrido y por la falta de interés, o por uno solo de estos dos motivos.

No obstante, se presentan otras dificultades. Si nos basamos en la distinción que hemos formulado ahora aproximadamente, vemos que muchos de los que deberíamos contar entre los errores

los lapsus. Según él, esas manifestaciones de nerviosismo confirmarían que el paciente advierte, más o menos inconscientemente, el carácter «no inocente» de su amnesia y de su lapsus. Ahora bien, en algunos casos el nerviosismo del paciente se explica con las razones que ya hemos expuesto en el cap. 4 (el paciente se siente escrutado y sugestionado por el analista). En otros, la decepción o la ira son las que acompañan a cualquier situación en que advirtamos de repente que «no somos dueños de nosotros mismos», que no conseguimos dirigir nuestra mente o nuestro cuerpo. Una sensación análoga se apodera de quien se ve atacado por amnesia arterioesclerótica, o de quien repentinamente advierte que no puede mover una articulación a consecuencia de una paresia (incluso de una paresia no histérica, sino debida a un ictus) o que por sordera no consigue percibir lo que se le dice. También en este caso Freud tiende a una psicologización unilateral.

fueron inicialmente lapsus. A quien afirma que Anaxágoras consideró al hombre como medida de todas las cosas, y se declara convencido de ello, y tal vez acuse de ignorancia a quien se atreva a corregirlo, se le puede acusar de «error» más que de lapsus. Y, sin embargo, debe de haber habido un momento (quizá decenios antes) en que la voz de un profesor o la lectura de un libro de historia de la filosofía o de un escrito cualquiera sobre diferentes cuestiones culturales, le transmitiera el nombre correcto: Protágoras. Y debe de haber habido otro momento en que, por un lapsus *no freudiano* de los más comunes (cf. más arriba, caps. 6 y 7), Protágoras se transformó en su mente en Anaxágoras. Hasta aquí la mente del hombre inculto y confuso y la del hombre culto (expuesta también ésta, como ya hemos dicho, a cometer un lapsus de ese tipo) se han comportado del mismo modo. La diferencia se manifiesta a continuación. Quien sienta interés, si no directamente por la historia de la filosofía antigua, por lo menos por problemas culturales en cuyo ámbito entre el famoso principio de Protágoras, y tenga ocasión de realizar nuevas lecturas o de participar en conversaciones en que Protágoras aparezca de nuevo, pronto recuperará la noción correcta, y su lapsus, aunque en el instante haya pasado desapercibido, habrá tenido poca duración; y cuanto más «entrenada culturalmente» permanezca esa persona en el resto de su vida, más prevenida estará, no ya contra el peligro de cometer otra vez ese mismo lapsus u otro análogo, sino contra el riesgo de que el nombre erróneo se fije, por decirlo así, en su memoria. En cambio, en quien no vuelva a tener ocasión de ocuparse (ni siquiera a nivel no especializado) de Protágoras y del hombre-medida, el lapsus, una vez cometido y no corregido inmediatamente, se estabilizará, y de accidente pasajero se convertirá en noción equivocada.

Existe una sola hipótesis que permitiría escapar a ese origen de la noción errada debida a un lapsus: la hipótesis de que el sujeto en cuestión haya recibido desde el comienzo una información falsa: que haya leído un libro, o escuchado a un profesor, que atribuyeran el principio del hombre-medida a Anaxágoras, y después no haya vuelto a tener ni deseo ni ocasión de acceder a

otras fuentes que comunicaran la noción exacta. En el caso ya citado de Mussolini, semejante hipótesis es improbable, dado que, como ya hemos indicado, es verosímil que su primera fuente de información hubiera sido la más bella historia griega de la filosofía existente en la época de su juventud y todavía, en muchos aspectos, no superada: los *Griechische Denker* de Theodor Gomperz, donde, evidentemente, no hay confusión alguna entre Anaxágoras y Protágoras, y las doctrinas de uno y otro aparecen descritas magistralmente. Así pues, hay que atribuir el lapsus a Mussolini, y con toda probabilidad no se trató de un lapsus cometido por primera vez en aquel grotesco discurso de 1943, sino de un lapsus antiguo que databa de quién sabe cuántos años o decenios, estabilizado y convertido en error. Pero, aun en el caso hipotético de un error inicial de información, el problema no haría sino desplazarse hacia atrás: en el origen del error habría siempre un lapsus, cometido, sin embargo, no por el sujeto en cuestión, sino por su «informador» oral o escrito.

No obstante, hay que hacer otra precisión, que vuelve todavía más débil —si bien no lo elimina totalmente— el límite entre lapsus y noción errónea. El fenómeno más arriba descrito, de la «estabilización» del lapsus, y, por consiguiente, de su transformación en noción errónea, no es un privilegio negativo exclusivamente de los granujas culturales como Mussolini: puede darse también en personas de vasta cultura y de gran ingenio, si estas dotes de orden superior van acompañadas, como ocurre con frecuencia, de cierto descuido y de una confianza excesiva en la memoria propia. Desde luego, hombres de esa clase no transformarán un error estable en lapsus del tipo *Anaxágoras*; en su caso el conocimiento de conjunto del desarrollo del pensamiento griego (en el cual Protágoras y Anaxágoras ocupan posiciones demasado bien individuadas e importantes como para prestarse a confusión) preserva de la estabilización del lapsus, y las lecturas y conversaciones posteriores de que hablábamos antes actúan en el mismo sentido. Pero ya más peligrosa se presenta la situación en el caso de textos, poéticos la mayoría de ellos, citados de memoria: también en este caso puede ocurrir que incluso un crítico

literario de enorme valor arrastre en la mente durante años y años citas equivocadas a causa de un antiguo lapsus. Ya hemos hablado de las numerosísimas citas inexactas que se encuentran en los ensayos y en las lecciones de Francesco De Sanctis, y que eruditos miopes le reprocharon. En el *Saggio sul Petrarca*, en lugar de la frase de Petrarca «*Sette e sett'anni*» («Siete y siete años»), De Sanctis escribe «*Quattordici anni*» [«Catorce años»] (adicción que, además, es una trivialización); en lugar de «*dopo le notti vaneggiando spese*» [«después de las noches pasadas delirando»], «*dopo le notti vanamente spese*» [«después de las noches pasadas inútilmente»] (también ésta una especie de trivialización, ya que la palabra más rica de fuerza y de *pathos* ha quedado substituida por una más descolorida y prosaica, y todo el verso ha adquirido un ritmo más flojo); y así sucesivamente.⁴ En el *Saggio sul Leopardi* De Sanctis trivializa el verso de Berchet «*E quel sol gli rifulge più bello*» («Y aquel sol le resplandeció más bello») en «*E quel sole gli apparve più bello*» («Y aquel sol le pareció más bello»)⁵. Sin detenernos a citar otros ejemplos, preguntémonos si es más probable que se tratara, en todos o en la mayor parte de los casos, de lapsus momentáneos o de lapsus fijados ya en la memoria de De Sanctis. No podemos dar una respuesta segura, pero a mí me parece muchísimo más probable la segunda hipótesis. Quien tiene experiencia en la enseñanza, como escolar y como profesor, y ha vivido todavía en la época (esperemos que ya pa-

4. Saco estos ejemplos del prefacio de Croce a su edición del *Saggio sul Petrarca* (Morano, Nápoles, 1918, p. xx).

5. Cf. F. De Sanctis, *La lett. ital. nel sec. XIX*, vol. III, G. Leopardi, a cargo de W. Binni (Laterza, Bari, 1953), p. 140, y la nota de Binni en la p. 319. El predicativo del sujeto («*più bello*») es más raro y atrevido con un verbo como «*rifulge*» que con uno como «*apparve*» (donde «*apparire*» es una quasi-cópula y «*più bello*» un quasi-predicado nominal). «*Rifulgere*» es, también léxicamente, más raro que «*apparire*»; y el pretérito indefinido «*apparve*» es debido a atracción del «*credé*» del verso siguiente (citado también éste por De Sanctis), mientras que entre «*rifulge*» y «*credé*» tenemos una diferencia de tiempos. Además, como observa Binni, todo el giro estilístico y rítmico del verso se vuelve, en la cita inexacta de De Sanctis, más humilde y populachero, de acuerdo, precisamente, con la contraposición que él mismo establecía entre la «popularidad» de Berchet y el estilo del primer Leopardi.

sada) en que se hacía aprender poesías de memoria, sabe perfectamente que el lapsus suele producirse durante la propia operación de aprendizaje, o poquísimos después; y una vez fijada en la memoria, la lección equivocada es difícil de extirpar. Otro tanto ocurre en el caso de poesías o trozos de poesías que nunca hayamos tenido que aprender de memoria, pero que recordemos por haberlas leído varias veces. Evidentemente, mi experiencia personal (que he recordado también más arriba, p. 34 y ss., a propósito de un lapsus transformado en error en el recuerdo de un pasaje foscoliano) no es comparable lo más mínimo con la de un De Sanctis, ni siquiera por lo que se refiere a una función mental en cierto sentido «inferior», como la memoria. No obstante, me resulta difícil imaginar que, entre tantas inexactitudes de cita como se encuentran en De Sanctis, por lo menos una gran parte no consistiera en lapsus ya estabilizados. Desde luego, dicho autor no sintió la necesidad de cotejar el texto original, por tanto, no tuvo nunca la sensación de que «algo no marchaba».

Consideraciones análogas pueden hacerse, no con relación a cualquier clase de olvido (sobre eso volveremos a hablar dentro de poco), sino en relación con ese tipo de cita inexacta consistente en la omisión de una palabra o de un inciso de un texto que se había aprendido de memoria. Tampoco en este caso puede excluirse que las palabras omitidas estuvieran ya ausentes en el texto que constituyó nuestra fuente de información; pero la mayoría de las veces nuestra memoria ha sido la que, siguiendo tendencias ya anteriormente ilustradas (p. 40 y ss.), ha dejado caer por descuido alguna palabra o algún inciso. Ya hemos dicho más arriba (p. 170, caso número 2) que el sujeto no suele advertir semejantes omisiones, porque el sentido de conjunto de la frase se comunica igualmente. Pero, si se trata de textos poéticos, y si el que recita tiene alguna noción de métrica o, más simplemente, está dotado de cierto «oído», entonces advierte la laguna. Tal es el caso de la omisión de *aliquis* (más arriba, cap. 3) y de la amnesia en el recitado de una poesía de Heine (más arriba, cap. 9). Ni en uno ni en otro caso se plantea siquiera Freud el problema de si se trata de una amnesia actual (o, en cualquier caso, reciente),

o de una antigua amnesia convertida ya en «olvido» estable; opta sin más por la primera solución, y de hecho da de uno y otro fenómeno explicaciones que, si fueran correctas, presupondrían una amnesia momentánea. Y, sin embargo, ni el joven hebreo interlocutor de Freud era un latinista, ni el corpulento señor temeroso de un ataque de apoplejía (de lo contrario, Jung y Freud nos lo habrían dicho) era un estudioso de literatura alemana. El verso de Virgilio para uno, la poesía de Heine para el otro, eran lejanas reminiscencias escolares. La hipótesis de que el olvido de *aliquis* y, respectivamente, de *mit weisser Decke* se remontaran a años o a decenios antes, merecía por lo menos que se la tomara en consideración:⁶ tanto más, cuanto que en otros casos —el más clamoroso de todos el de la amnesia infantil debida a inhibición, sobre el que volveremos a hablar en seguida— Freud no excluye en absoluto que hechos, afectos y temores se hayan olvidado muchos años antes del análisis. Al comienzo del cap. 3 Freud parece conceder algo más: «Pero es cierto que no solemos asombrarnos de que después de algún tiempo [las separaciones son más] se consiga reproducir sólo infielmente, con variantes y lagunas, la fórmula o la poesía que se había aprendido de memoria». Pero aquí tenemos la respuesta: «No obstante, como esta clase de olvido no afecta a lo que se había aprendido de forma conexa lógicamente, sino que parece desmenuzar trozos particulares, podría valer la pena examinar analíticamente ejemplos concretos de semejante reproducción defectuosa».

Una vez más, mientras es correcta (aun cuando quizá no pueda nunca satisfacerse en la totalidad de los casos) la exigencia de encontrar la causa de las lagunas de memoria y de los lapsus, la

6. Nótese que la hipótesis no es tampoco indiferente para los fines de la explicación de las amnesias: si éstas se produjeron en la época en que el joven hebreo y el paciente de Jung frecuentaban todavía la escuela, las explicaciones propuestas en la *Psicopatología de la vida cotidiana* dejarían de ser válidas, ya que la aparición de los pensamientos desagradables (el temor al embarazo de la señora italiana en el primer caso, el miedo al ataque de apoplejía en el segundo caso) habría sido muy posterior a la aparición de las amnesias, y, por tanto, no podría ser su causa. Freud no parece haber pensado en esa eventualidad.

presentación de esos fenómenos como un «desmenuzamiento de trozos particulares», independientemente de cualquier «conexión lógica», no hace sino confundir. Si en el ejemplo de *aliquis* y en el de la poesía de Heine queda algo exento de las disfunciones de la memoria, es precisamente la conexión lógica, y eso ocurre en la mayoría de los casos; otras veces quedan más impresos en la memoria los valores fónicos y rítmicos, la rima sobre todo, o el comienzo del verso; pero, en cualquier caso, en todos los versos existen algunas partes más expuestas al olvido o a la alteración. El caso del «desmenuzamiento», producido por un material psíquico inhibido que interviene para perturbar el texto del modo menos previsible, es el más raro con mucho.

Ni siquiera el capítulo que debería tratar más específicamente el problema de la relación entre lapsus y error —es decir, el décimo, titulado precisamente *Irrtümer*, «Errores»— llega a conclusiones satisfactorias; antes bien, en ciertos aspectos representa el capítulo más desconcertante de la *Psicopatología de la vida cotidiana*, bien por su colocación (viene después del estudio sobre los actos fallidos —actos en sentido estricto, contrapuestos a las palabras—, pero se relaciona más que nada con los primeros capítulos relativos a los lapsus que afectan a la expresión lingüística), o porque —cosa excepcional en un escritor de claridad ejemplar como Freud— contiene formulaciones confusas, si no ininteligibles incluso. Véase el comienzo del capítulo:

«Los errores de memoria se distinguen del olvido acompañado de recuerdo falso sólo por el hecho de que el error (el falso recuerdo) no se reconoce como tal, sino que se cree. Sin embargo, el uso de la expresión “error” parece depender también de otra condición. Hablamos de “error” en lugar de “recuerdo falso”, cuando en el material psíquico que hay que reproducir se desea dar relieve al carácter de la realidad objetiva, por tanto, en los casos en que se desea recordar algo que no sea un hecho de la vida psíquica del sujeto, sino algo accesible a la confirmación o refutación por parte de la memoria ajena. En este sentido, lo opuesto al error de memoria es la ignorancia.»

Debo confesar sinceramente que no consigo comprender (y no

hay que achacar la dificultad a la traducción italiana) qué distinción precisa pretendía establecer Freud, por un lado, entre el error de memoria (*Irrtum des Gedächtnisses*) y el recuerdo falso (*Fehlerinnern*), y, por otro, entre el error de memoria y la ignorancia (*Unwissenheit*). Tengo la impresión de que, en la medida en que Freud distingue el «error» del «recuerdo falso», lo identifica precisamente con la «ignorancia», y, en la medida en que lo contrapone a la ignorancia, lo identifica con el «recuerdo falso» (en este último caso, la distinción consistiría exclusivamente sólo en el punto de vista, según que se insista más en el proceso psicopatológico que hace que el sujeto «recuerde mal», o en la diferencia objetiva entre dicho recuerdo y la realidad de hecho).

Pero, aunque hubiera que atribuir, como es posible, toda la insuficiente comprensión de ese pasaje a incapacidad mía y no a expresión confusa de Freud, los ejemplos que figuran inmediatamente después (y que Freud saca de errores cometidos por él mismo en la primera edición de *La interpretación de los sueños*) muestran que, para Freud, existe un solo tipo de error que no es competencia del psicoanalista: el error debido, como ya hemos dicho más arriba, a «información falsa» o, como dice Freud, a «ignorancia»: en otros términos, debido, no a que se haya olvidado una noción o a que se la haya confundido con otra, sino a *no haberla sabido nunca*. Véase lo que dice en la p. 246 = 237: «De esos errores originados en la supresión se distinguen claramente otros debidos a ignorancia efectiva. Así, por ejemplo, se trató de ignorancia, cuando en una visita a Wachau creí haber tocado el lugar en que se alojó el revolucionario Fischhof. Los dos lugares sólo tienen en común el nombre: el Emmersdorf de Fischhof se encuentra en Carinzia. Pero yo no lo sabía.»

Cualquier otro error, debido a alteración de una noción en otro tiempo sabida, es para Freud no sólo un lapsus (eso es cierto en última instancia, cf. el comienzo del presente capítulo), sino un lapsus debido a inhibición. Los tres errores citados antes del relativo a las dos ciudades de Emmersdorf son: la indicación de Marburg (en lugar de Marbach) como lugar natal de Schiller; el haber llamado Asdrúbal (en lugar de Amílcar) al padre de Aníbal,

mientras que Asdrúbal es el nombre de un cuñado de Aníbal que lo precedió en el mando en el intervalo entre la muerte de Amílcar y la suya, y es también el nombre de un hermano de Aníbal, conocido por su muerte en la batalla de Metauro; por último, el haber afirmado que Zeus, además de destronar a su padre Cronos, lo había castrado también, mientras que la tradición mitológica más difundida atribuye la mutilación de Cronos a su padre, Urano.

Son tres errores muy fáciles de explicar filológicamente. Marburg es semejante fónicamente a Marbach, y, además, es una *lectio facillior*, porque es una ciudad más grande que Marbach y —como recuerda el propio Freud *en passant*— dotada de universidad; además, «cuando el conductor [del tren] había gritado el nombre de la ciudad de Marburg», Freud había despertado de un sueño, y, por tanto, un hecho análogo a lo que en la transcripción es la influencia del contexto» (más arriba, p. 103 y ss.) había contribuido, además, a dar la victoria a Marburg sobre Marbach. Asdrúbal es fónicamente muy semejante a Aníbal a cuyo nombre va asociado (más aún que a Amílcar, cuyo lugar ocupó erróneamente en el texto de Freud), y la confusión se vio facilitada por el hecho de que Asdrúbal, cuñado de Aníbal, fue su predecesor inmediato en el mando del ejército cartaginense de España, pero, más genérica y substancialmente, puede considerarse predecesor a Amílcar (el mando de Asdrúbal fue, como ya hemos dicho, un paréntesis poco significativo): por consiguiente, se ha producido una confusión entre el padre de Aníbal —que, en resumidas cuentas, fue su predecesor y puso las premisas de la guerra realizada por su hijo— y el auténtico predecesor —que fue también un pariente suyo más mayor—. El hecho de que Freud hubiera sentido desde niño una admiración particular por Aníbal y por los Barcas en general (él mismo lo recuerda en esta obra y en otras)⁷ y de que conociera muy bien su historia, no

7. No hay necesidad de recordar (ya que todos los biógrafos de Freud lo citan) la influencia obsesiva que el personaje de Aníbal ejerció durante mucho tiempo sobre Freud, hasta impulsarlo a una auténtica identificación y a impedirle durante mucho tiempo poner los pies en Roma.

plantea problemas, porque, como ya hemos hecho constar, el lapsus se produce también en materias sobre las cuales estamos óptimamente preparados. Al contrario, la carga emotiva provocada en Freud por el recuerdo de Aníbal y por sus allegados pudo haber facilitado la confusión. Ni siquiera plantea problemas —y lo sabe cualquier autor de artículos o de libros— el hecho de que Freud, cometido el lapsus, «lo dejase pasar durante nada menos que tres lecturas de pruebas de imprenta» (p. 243 = 234). Todos sabemos que el autor es el peor corrector de sus propias pruebas de imprenta, precisamente porque es el más interesado en su escrito y, al conocerlo ya perfectamente, se siente menos inclinado que cualquier otra persona a leer las pruebas de imprenta palabra a palabra. Ya he citado ejemplos de errores que han sobrevivido a repetidas correcciones de pruebas de imprenta (pp. 160-161), y me resultaría fácil citar otros (en un antiguo artículo no advertí un cambio de letras desagradable, *causal* por *casual*, que reaparecía dos veces seguidas a poca distancia, y que naturalmente alteraba el sentido de todo el discurso).⁸ Por último, la confusión entre Cronos y Urano —aun admitiendo que Freud no se enterara hasta más tarde de la existencia de otra versión del mito, según la cual el propio Cronos había sido castrado por Zeus—⁹ se explica perfectamente, si pensamos que en ambos casos se trata de un hijo que destrona al padre: y en la mente de Freud, que ya había formulado el complejo de Edipo, la castración es el acto hostil por antonomasia, que cualquier niño espera de su padre... y que cualquier padre se ve obligado inevitablemente a realizar o a proyectar, como medida de defensa preventiva y de forma más o menos simbólica, en su propio hijo.¹⁰

8. Cf. «Studi ital. di filol. classica» n. s. 23 (1949), p. 33 r. 11 de abajo y p. 51 r. 17.

9. El propio Freud cita esta otra versión, p. 243 n. = 234 n.; pero no dice si llegó a conocerla posteriormente, aunque parece sobreentenderlo.

10. Roazen observa acertadamente (*Frat. anim.*, p. 122): «Si bien puede ocurrir que un hijo odie a un sustituto del padre, igualmente puede darse el caso de una persona anciana que sienta celos de una joven. El complejo de Edipo no debería verse sólo en función del hijo. ¿De qué modo reacciona un padre ante el odio homicida?». Y un poco más adelante (p. 123): «Los discípulos de Freud deseaban su afecto, pero él sólo

Pero precisamente porque, en la doctrina freudiana, entre el error debido a falta de información y el error debido a inhibición *tertium non datur*, Freud se empeña en dar de los tres lapsus una explicación psicoanalítica: los tres lapsus constituirían «venganzas del inconsciente» por algo demasiado íntimo que Freud, al narrar sus propios sueños, había tenido interés en esconder. Las explicaciones, especialmente la segunda y la tercera, son, como de costumbre, retorcidas, hasta el punto de provocar las sospechas más fundadas de «psicologización a posteriori». Además, en este caso serían necesarias una serie de contrapruebas: *La interpretación de los sueños* es un libro totalmente lleno de narraciones «cortadas» o modificadas para no violar el secreto profesional o para no revelar hechos o sentimientos del propio Freud; si a cualquiera de esas insinceridades debiera corresponder un lapsus («Ya casi no consigo mentir; cada vez que intento una deformación, sucumbo a un error o a otro acto fallido», declara Freud poco después, p. 247 = 238 y ss.), no sólo *La interpretación de los sueños*, sino también todos los demás escritos de Freud en que se refieren episodios neuróticos particulares estarían repletos de lapsus.

Pero la debilidad de ese planteamiento se percibe, más todavía que en la teoría del lapsus, en la del olvido, que, por lo demás, está en estrecha conexión con ella. En eso, como es sabido, Freud tuvo un precursor ilustre en Nietzsche, si bien parece que hay que excluir una relación de derivación directa. Por lo demás, en Nietzsche todavía no hay una auténtica teoría del olvido como supresión: existe, por un lado, una advertencia para que no nos hagamos la ilusión de conocer, por el mero hecho de darle un nombre («olvido»), un proceso del que ignoramos casi todo, aun cuando llegue a una auténtica anulación de lo que en un tiempo supimos o experimentamos, o si consiste siempre en un simple

lo concedía, con tal de que llegasen casi a castrarse como individuos creativos». Véanse también las observaciones, totalmente convincentes, de G. Devereux, continuadas y desarrolladas por M. Schatzman (*La familia che uccide*, trad. it., Feltrinelli, Milán, 1974², pp. 111-115, 120 y s.) sobre el «complejo de Layo».

estado de latencia; por otro, una concepción del olvido, no como mero hecho de inercia, sino como una fuerza activa, comparable al proceso de digestión y asimilación de los alimentos, que enriquece nuestro organismo y deja sitio para posteriores admisiones de sustancias nutritivas.¹¹ Freud tiene en común con esos principios nietzscheanos la negativa a considerar el olvido como algo obvio y su concepción como proceso activo; tiene, además (si bien también podemos encontrar con relación a esto una primera alusión en Nietzsche),¹² una teoría precisa del olvido como supresión, que, a veces, como hemos visto, deja subsistir también el otro tipo de olvido debido a escaso interés, pero en conjunto tiende a reducir lo más posible su importancia o a negarla pura y simplemente.

Desde luego, siempre es un progreso ver un problema donde el sentido común ve una cosa «natural», que no necesita explicación. Pero esa exhortación a la consideración de los problemas y a la investigación debe ser válida tanto con respecto al olvido como en relación con el recuerdo (y con todos los demás procesos mentales). En cambio, y extrañamente, Freud tiende, más todavía que Nietzsche, a considerar «obvio» el recuerdo y «problemático» sólo el olvido. Ahora bien, los dos procesos requieren una explicación: la cual, por mucho que pueda desagradar no sólo a los freudianos, sino también a psicólogos de izquierda (antifreudianos por los motivos político-sociales que yo mismo comparto, como ya he dicho, pero a los que no creo pueda reducirse toda la discusión sobre Freud), no podrá dejar de abarcar la neurofisiología, aunque no podrá ser exclusivamente neurofisiológica. Si nos mantenemos, como hace Freud —y como, dentro de ciertos límites, es le-

11. Cf. G. F. Nietzsche, *Werke, Krit. Gesamtausgabe herausg.* von G. Colli und M. Montinari, 5 Abteil., I. Band, Berlín, 1971, p. 115 (= *Morgenröthe*, Leipzig, 1887², aforismo 126); y, más ampliamente, 6. Abteil., II. Band, Berlín, 1968, p. 307 (= *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig, 1887, cap. II al comienzo). Debo éstas y otras indicaciones nietzscheanas a mi amigo Mazzino Montinari.

12. Ed. cit., 6 Abteil., II. Band, Berlín, 1968, p. 86 (= *Jenseits von Gut und Böse*, aforismo 68): Freud reproduce este pasaje, p. 162 = 161 n. 4, en una nota añadida en 1910.

gítimo, ya que la psicología y todas las ciencias humanas han de poner en práctica el máximo de cientifismo y de materialismo posible en una fase determinada de la cultura, no pueden permanecer impávidas a la espera de la unión perfecta con las ciencias naturales—, si, digo, nos mantenemos al nivel de un estudio de la psicología provisional y parcialmente autónomo de su base neurofisiológica, podemos ver ya en este nivel todo lo arbitrario, «postulado», no observado ni experimentado, que hay en las ideas de Freud con relación al problema del olvido. Decir que el olvido es una fuerza activa y no una *vis inertiae* puede ser muy correcto, si deseamos polemizar contra un concepto del olvido como anulación de vestigios debida simplemente al tiempo, si deseamos subrayar que, al hablar del olvido, no se puede prescindir del interés del sujeto por ese recuerdo determinado. Pero, precisamente, no se puede prescindir del interés ni del desinterés: la gran mayoría de las cosas que olvidamos está constituida por «lastre mental» que, por un principio de economía (la capacidad de almacenamiento de recuerdos en nuestro cerebro no es infinita), nuestra mente ha eliminado para dejar sitio a nuevos recuerdos. Evidentemente, eso no quiere decir que entre los recuerdos eliminados no haya algunos que posteriormente podrían serme muy útiles; quiere decir únicamente que, en a q u e l período de mi vida psíquica (y social, y cultural), se ha producido una falta de interés por esos pensamientos y vivencias. Si por «fuerza activa» del olvido entendemos también, y sobre todo, esa capacidad de «eliminar lo superfluo», estamos de acuerdo; si entendemos simplemente la inhibición, nos proporcionamos un concepto del olvido totalmente incompleto (¡ya que lo desagradable se recuerda y no se olvida, con mucha mayor frecuencia de lo que Freud está dispuesto a conceder!)¹³ y nos condenamos a dar de casi

13. Freud no afirmó nunca que la tendencia a la inhibición de pensamientos desagradables consiga prevalecer siempre (véase, por ejemplo, p. 163 = 161); pero, a la hora de explicar un caso de olvido, nunca adoptó una postura inicial de falta de prejuicios: siempre tendió a atribuirlo a inhibición. Por consiguiente, dio una presentación de la inhibición estadísticamente falsa, «exagerada».

todos los olvidos explicaciones ilusionistas, como las que ya hemos citado varias veces.

El caso más macroscópico lo constituye la teoría freudiana de la amnesia infantil. «Aceptamos el hecho de la amnesia infantil, de la falta de recuerdos de nuestros primeros años de vida, con excesiva indiferencia, con lo que descartamos la posibilidad de ver en ellos un extraño enigma. No pensamos en el hecho de que un niño de cuatro años aproximadamente es capaz de elevado rendimiento intelectual y de emociones complicadísimas. Deberíamos asombrarnos de que la memoria, por regla general, conserve muy poco de esos hechos psíquicos» (p. 54 = 59). Sé perfectamente que una discusión detallada de ese «asombro» freudiano, a la que Freud ya está listo para responder, requeriría un examen de toda la teoría freudiana de la sexualidad infantil. Pero será lícito asombrarse de la seguridad con que Freud postula un desarrollo sincrónico de todas las facultades psíquicas y mentales del niño, y excluye, sin motivo plausible alguno, que entre la velocidad de desarrollo de la inteligencia, de la afectividad y de la memoria pueda haber desfases bastante fuertes, como los que existen entre las diferentes facultades que agrupamos toscamente bajo la etiqueta de «inteligencia»,¹⁴ o como los que existen entre el desarrollo de los diferentes aparatos y sistemas del cuerpo del niño y entre sus diferentes funciones de relación, o como los que de nuevo encontramos en el proceso de decadencia senil, también éste todo menos «uniforme». Igualmente, será lícito preguntarse cómo es que el niño olvida, junto con sus experiencias y emociones «edípicas», desagradables y, por lo tanto, destinadas a la inhibición, también las experiencias agradables (debo esta observación a mi amigo Giuseppe Giordani). No se me escapa el carácter trivial, y, por tanto, «irritante», de estas objeciones; pero

14. En este terreno, como es sabido, los trabajos de Jean Piaget y de su escuela han marcado un progreso decisivo. Comenzaron después de la primera guerra mundial, es decir, después de la primera fase del pensamiento de Freud. Pero, antes incluso de Piaget, el «asombro» de Freud frente a la amnesia infantil, y la explicación que, según Freud, había disuelto semejante dificultad, eran tales, que tenían que provocar objeciones incluso al nivel del sentido común.

quien no desee atrincherarse tras la prohibición a las «personas ajenas a la obra» deberá responder, posiblemente sin sofismas, también a estas objeciones irritantes.

¿Y todo lo que aprendimos en la escuela, y hemos olvidado (a veces, rapidísimamente, por ejemplo, inmediatamente después de haber pasado un examen) por falta de interés y por falta de costumbre? Si ampliamos, como puede ser legítimo, el concepto de inhibición hasta incluir entre el material psíquico «desagradable» lo que nos vimos obligados a aprender, y que ya entonces no nos interesaba en absoluto, podríamos todavía, con algún esfuerzo, considerar semejantes olvidos como amnesias debidas a inhibición. Pero Freud no parece contentarse con eso. Cuenta el caso de un estudiante que, cuando le preguntaron por los seguidores del epicureísmo en la edad moderna, pronunció el nombre de Gassendi y recibió la felicitación del profesor y la nota máxima *cum laude*. En realidad, el estudiante había tenido suerte: dos días antes, en un café, había oído hablar del epicureísmo de Gassendi, del que anteriormente ignoraba hasta el nombre. «De ello resultó (...), más adelante, una tendencia tenaz a olvidar el nombre de Gassendi. Yo creo —confiesa el ex estudiante— que mi mala conciencia es la causa de la dificultad que tengo para recordar ese nombre, a pesar de los esfuerzos. Efectivamente, ni siquiera entonces debería haberlo sabido» (p. 33 y ss. = 37).

El estudiante ha confesado su «mala conciencia», y, por consiguiente, para Freud, como sabemos, la demostración está lograda (véase más arriba, cap. 5). Pero, ¡cuántos pecados —especialmente si consistían no en malas acciones sino en malos pensamientos, con los escrúpulos y remordimientos correspondientes— no ha, no ya revelado, sino creado, la institución católica de la confesión! El hecho, referido por Freud, de que ese estudiante, después de graduarse, «atribuyera gran valor a su título académico, que debe recompensarlo por muchas otras satisfacciones que le faltan», es un argumento de doble filo: puede (y ésta es la interpretación que de él da Freud) ayudarnos a comprender el motivo de la importancia, tremendamente exagerada, que dicho estudiante atribuye a la «culpa» de haber quedado bien en el examen por

mera casualidad; pero puede también provocar la sospecha de que se tratara de un «atormentador de sí mismo», propenso a interpretar como complejo de culpa una amnesia mucho más inocente. Desde que el mundo es mundo, las nociones no sabidas verdaderamente, sino «prendidas» a la mente la víspera de un examen, duran *l'espace d'un matin*.

Por lo demás, incluso lo que aprendemos sin vernos obligados a ello está sujeto al olvido, siempre que no sea objeto de nuestro interés constante o reiterado. Freud minimiza, por un lado, ese olvido «fisiológico», y por otro, el olvido patológico debido a enfermedades orgánicas como la arterioesclerosis, para intentar difundir a toda costa un tipo muy especial de olvido.

CAPÍTULO XI

ALGUNAS CONCLUSIONES PROVISIONALES

Probablemente lo que más desagradará a los posibles lectores de este librito —no sólo a los freudianos más o menos ortodoxos, sino también a muchos antifreudianos— será la insistencia en los sofismas usados por Freud para hacer cuadrar sus explicaciones. De las tres objeciones al psicoanálisis que has indicado esquemáticamente en el primer capítulo —se me dirá—, ¿no podías desarrollar sobre todo la primera, que se refiere más directamente a los límites político-sociales del freudismo? Ya la segunda acusación, de materialismo deficiente y de alejamiento excesivo con respecto a la neurofisiología, encontrará muchas reservas entre los lectores de izquierdas, a los que, en mi intención, va destinado este libro; pero todavía más indiferentes y hostiles les dejaré, me temo, ese tercer orden de objeciones que acabo de hacer. Detrás de él, muchos verán reaparecer esa mezquina «caza a los errores» que precisamente desde el comienzo del presente trabajo declaraba solemnemente no querer hacer. Y, sobre todo, verán perfilarse un ideal de ciencia neutral, objetivamente cierta, que consideran como la mistificación peligrosa de la cultura burguesa.

Ahora bien, en este trabajo hemos esbozado varias veces una crítica del freudismo en cuanto ideología, no tanto en sus líneas generales (con respecto a esto existe ya una literatura abundante, y conviene repetir lo menos posible lo que ya han dicho otros), cuanto en relación con la *Psicopatología de la vida cotidiana*, que

hasta ahora se ha examinado demasiado poco desde este punto de vista: véase en particular, más arriba, el cap. 8. Todavía voy a tener ocasión de decir algo en estas últimas páginas. Pero desde el primer capítulo he tenido interés en declarar, y lo he repetido en el cap. 9, que pertenezco a ese grupo no demasiado numeroso de marxistas o aspirantes a marxistas occidentales (no numerosos especialmente en la izquierda clásica e institucional, en cuyo ámbito quisiera colocarse lo que he estado escribiendo) que no consideran posible regalar a la burguesía y a los reformistas la exigencia de la objetividad científica ni identificar inmediatamente el conocimiento con la praxis, con lo que se renuncia al materialismo y se coincide, a pesar de cualquier intención contraria, con corrientes de activismo burgués decimonónico, o acaso con el socialismo utópico premarxista, en lugar de con el «socialismo científico» que Marx y Engels quisieron y supieron fundar.

Socialismo científico quiere decir, a un tiempo, alejamiento del socialismo utópico y rechazo de la ciencia burguesa degradada hasta convertirse en apología del orden constituido. Indudablemente, el retorno de la utopía que se ha manifestado en la recuperación revolucionaria (todavía minoritaria) del marxismo occidental de la década de 1960 tiene sus razones profundas. La razón fundamental es el dramático retraso de la revolución en el Occidente industrializado, la capacidad de «autovacunación» y, por tanto, de supervivencia, demostrada por el capitalismo maduro: vinculadas a ese retraso están las ilusiones producidas por los diferentes «socialismos en un solo país». Todo eso excluye sin duda alguna que podamos limitarnos a un regreso a los «textos sagrados»: ni siquiera el intento de redescubrir a Marx exclusivamente, contra las *presuntas* falsificaciones aportadas por Engels y por Lenin, es un remedio adecuado, además de ser historiográficamente insostenible. La exigencia de una profunda revisión —de esa revisión de la que hablaba Lenin, que no tenía nada de «revisiónista» en el sentido que ha adquirido comúnmente esta palabra— se manifiesta, y con urgencia. Pero esa revisión ha de ser la fundación de nuevo de un comunismo *revolucionario-científico*. No hay que renunciar a ninguno de estos dos términos: al

primero, porque el capitalismo no es «reformable», a no ser de acuerdo con *sus* leyes de desarrollo; al segundo, porque la polémica contra la ciencia (no contra la falsa ciencia o contra el uso capitalista de la ciencia) es una polémica desesperada, propia de perdedores.

Comunismo científico significa también una posición no simplista con respecto a la ciencia burguesa: en la cual (como Marx, Engels, Lenin, Trotski siempre consideraron correctamente) no todo es ideología, sino que, mezclada con la ideología, hay ciencia auténtica, descubrimiento de esa realidad objetiva que, por ser objetiva, siempre es en cierto sentido «neutra», aunque la necesidad práctica que dio impulso a este y a aquel movimiento de investigación fuera todo menos neutral, y todo menos neutral sea, no sólo la utilización que del saber científico queremos hacer nosotros y quiere hacer la burguesía, sino también la organización de la propia investigación científica, la relación de participación o de exclusión de los «ajenos a la obra».

Tampoco se puede decir que la relación ciencia-ideología haya permanecido y esté destinada a permanecer invariable en la cultura burguesa. Cuanto más pierde la burguesía aquella exigencia de luchar contra los «enemigos a la derecha» que tuvo en su fase ascendente, más se convierte en clase conservadora (o innovadora sólo para mejor sobrevivir), más pierde su ciencia ese aliento democrático y humanitario que tuvo en los tiempos mejores, y que incluso entonces era intrínsecamente contradictorio, pero no era un «embuste» trivial. El progreso científico continúa, pero cada vez se convierte más en un progreso administrado por *élites* muy especializadas, en el mejor de los casos consagradas a un ideal ilusorio de «investigación pura», en el peor sometidas conscientemente a la industria capitalista. Desde el momento en que los «enemigos a la derecha» han dejado de existir o han quedado reducidos a fuerzas ya claramente derrotadas, la burguesía ha agotado su función histórica: merece morir, y la única razón de que no muera es la de que su pérdida de función progresista no ha ido acompañada de una maduración suficiente del proletariado de los países industriales avanzados, de una capacidad de éste

para no dejarse enredar en la alternativa reformismo-fascismo y para elaborar una visión opuesta propia de la sociedad en conjunto, una escala de necesidades y de valores radicalmente distinta.

La burguesía sabe que merece morir, sobre todo desde comienzos de nuestro siglo. Reacciona ante esa conciencia unas veces con borracheras de violencia y de activismo brutal, haciendo ondear mitos patrioterros y decadentes, con la polémica iracunda no sólo contra el proletariado, sino también contra esa parte de sí misma que se abandona al «derrotismo», incluso con actitudes demagógicas destinadas a hacer creer que «burgués» es, no el capitalismo en primer lugar con su aparato represivo, sino ciertas manifestaciones de refinamiento intelectual: otras veces, al contrario, con la confesión dolorosa o irónica de su enfermedad y maldad. Así pues, tenemos corrientes de burguesía fascista, que ostenta una «salud» bovina basada en mitos bestiales de la sangre y de la raza, y corrientes de burguesía refinada-decadente.

De las primeras no tenemos que ocuparnos aquí, si no es para recordar que el estalinismo, a pesar de haber hecho una contribución esencial a la derrota político-militar del fascismo, fomentó una cultura no del todo antagónica, pues, *en parte*, hacía la competencia a la cultura fascista: una cultura que exalta un tipo de proletariado abstracto y falso, idiotamente feliz, heredero de todo el moralismo y de toda la ética del trabajo y de la familia burguesa antigua: con el resultado de que más adelante, con la crisis del estalinismo, gran parte de los intelectuales de izquierda, incluso en los países del este europeo, hicieron suyas de forma no menos acrítica ideologías de esa *otra* cultura burguesa, desde el neopositivismo hasta el psicoanálisis y el estructuralismo, y confundieron de forma demasiado expeditiva la vanguardia política y la vanguardia artística, esta última incluso en sus aspectos más exhibicionistas y menos profundos.

Frente a la burguesía «sana» (¡tan frustrada y reprimida, en realidad!) de tipo fascista o clerical, no hace falta decir que es mucho más digna de respeto (y, en sus representantes auténticos, incluso de admiración, aun por parte de quien milite en el frente

antiburgués) la *intelligentsia* que hemos llamado refinada-decadente: de cuya ideología el psicoanálisis es un componente esencial.¹ Más interesante y difícil es establecer una comparación, en cuanto a capacidad de conocimiento de la realidad objetiva y a la relación ciencia-ideología, con la fase anterior, de mediados del siglo XIX o incluso de antes de 1789, de la propia cultura burguesa. La conciencia de pertenecer a una clase en crisis *puede* proporcionar a sus más altos representantes todas esas ventajas cognoscitivas que da la falta de autoidealización: puede permitir una visión desencantada y desmitificada de su clase. Eso ha ocurrido en el caso de los grandes escritores burgueses del siglo XX, y ocurrió también en el de Freud: en los unos y en el otro, por caminos diferentes, pero no demasiado, la miseria-maldad de la burguesía encontró los críticos (los autocríticos) más despiadados.

1. La relación entre esas dos corrientes de la burguesía decimonónica requeriría una exposición bastante amplia, que aquí no es posible hacer. Basta aludir, muy esquemáticamente, a un solo punto, que indudablemente no es una novedad, pero que es útil tener presente. Por más que el antagonismo entre las «dos burguesías» haya sido en ciertos períodos muy enconado, aun así en la inmensa mayoría de los casos la burguesía «refinada», cuando la burguesía nacionalista y burda se lo ha permitido, ha hecho frente común con ésta en función patrioter y antiproletaria. Basta con pensar simplemente en el intervencionismo en la primera guerra mundial (me refiero, evidentemente, a todos los estados que participaron en ella, no sólo a Italia), en el filofascismo y en el filonazismo. En la mayoría de los casos ha sido la burguesía nacionalista-grosera la que, cuando se ha sentido suficientemente fuerte para «actuar por sí sola», ha roto la alianza y ha implicado en la persecución antiproletaria también a grupos conspicuos de la burguesía refinada, considerándolos como «derrotistas» e incluso (en la mayoría de los casos erróneamente) como aliados de los comunistas. Pero incluso frente a las primeras manifestaciones de esa ruptura de la alianza, la burguesía refinada ha seguido considerando con mucha frecuencia al proletariado como el enemigo principal y haciéndose la ilusión de que podía restaurarse la alianza, o al menos una situación de tolerancia recíproca. De esa especie de ceguera no se libraron ni siquiera Freud y la gran mayoría de los freudianos, convencidos durante demasiado tiempo de que bastaba con marginar e incluso expulsar al comunista Reich para evitar persecuciones por parte de los nazis: cf., en relación con esto, *Reich parla di Freud*, pp. 160 (donde aparece reproducida la vergonzosa apostilla de Freud a un artículo de Reich de 1932), 163 y s., 168 y s., 172 y s. y *passim*. Evidentemente, eso no cambia en nada la condena moral y el juicio de torpeza intelectual que se merecen los perseguidores del psicoanálisis, como los de cualquier otro movimiento de pensamiento burgués-refinado.

Sin embargo y por otra parte, una autocrítica que no conduzca a ponerse de parte de la clase oprimida, acaba convirtiéndose, inevitablemente, en una autocrítica en cierto modo autojustificativa. Por «desencantada» que sea, la autocrítica vuelve a contaminarse de ideología. El burgués refinado-decadente tendrá razón de oponerse a cierto optimismo progresista expeditivo de sus antepasados decimonónicos, reconocerá también justamente la existencia de una «infelicidad humana en general» de la que no podrá liberarnos del todo (por lo que podemos prever) ni siquiera el comunismo; pero, con una operación ideológica, reducirá a esa infelicidad también la infelicidad histórico-social. Y, la mayoría de las veces, ni siquiera verá la «infelicidad en general», con la lúcida conciencia materialista de Leopardi, como consecuencia de la fragilidad biológica del hombre, de la opresión ejercida sobre él por la naturaleza, sino que adquirirá connotaciones romántico-existencializantes, en una línea más schopenhaueriana que leopardiana. Muchas veces se producirá incluso una inversión de perspectiva por la que los únicos sufrientes serán los «espíritus elegidos», pertenecientes casi todos a las clases altas: para el propio Freud, la neurosis es un mal que afecta preferentemente a los burgueses y el psicoanálisis es un método terapéutico destinado a los burgueses (con la adición, como máximo, de algún proletario «particularmente meritorio»),² no sólo por lo costoso de la cura, sino también porque requiere pacientes dotados de buena cultura y finura psicológica: si bien cada discípulo debe comenzar haciéndose paciente de un psicoanalista, también cada paciente debe ser en alguna medida un discípulo.

Por otro lado, precisamente la negativa a ver que una parte de la infelicidad humana (no sólo en las relaciones de trabajo, sino también en lo referente a las costumbres, en la moral familiar y sexual, etc.) depende de la división de la sociedad en clases, y otra de la opresión ejercida por el hombre sobre la naturaleza,³ inducirá a buscar, tras cualquier comportamiento humano que sea o

2. Véase más arriba, cap. 8, nota 11.

3. Sobre la subvaloración (no negación) de este aspecto en Freud, véase más arriba, p. 123 y s.

parezca anormal, tras cualquier manifestación de malestar del individuo, algo «inconfesable» que debe sacarse a la luz a través de una labor de sondeo psicológico. Mientras que la acusación de pansexualismo dirigida al psicoanálisis es, por lo menos en gran parte, errónea, bastante más seria es, en mi opinión, la acusación de psicologismo. La explicación preferida es siempre la más complicada y tortuosa, y, por tanto, la más «misantrópica». También en este aspecto Freud demuestra ser expresión de su época —una época en que el psicologismo triunfa en toda la cultura burguesa europea, empezando por la literatura— y, por tanto, hasta cierto punto, intérprete de una complicación psicológica realmente existente en sus pacientes; pero, más allá de ese límite, «superintérprete».⁴ Ya hemos citado incluso demasiados ejemplos de semejantes superinterpretaciones; quisiera añadir sólo uno, procedente también de la *Psicopatología de la vida cotidiana*, porque representa, en su brevedad y aparente elementalidad, uno de los casos más clamorosos de arbitrariedad total. «Un padre joven se dirige al registro municipal para notificar el nacimiento de su segunda hija. A la pregunta de qué nombre desea poner a la niña responde: “Anna”, pero el empleado le dice: “Pero ya tiene usted una hija de ese nombre”. Nosotros deducimos de eso que aquella segunda hija no era precisamente tan bienvenida como lo había sido en su momento la primera» (p. 249 = 240).

¿De qué lo «deduciremos»? ¿Del hecho de que el haber dicho el nombre de la primera niña indica una preferencia por la primera y, por tanto, un fastidio por el nacimiento de la segunda? Pero, ¿acaso no podríamos, con igual derecho o con igual arbitrariedad, sostener que la repetición indica una equiparación, en el afecto, de la segunda con la primera? Una explicación vale tanto como la otra, y las dos valen poco. La explicación menos arbitraria es la de que se trata de un hecho de persistencia por hábito.

4. Me refiero al uso del término «superinterpretación» en filología (en el sentido de interpretación demasiado sutil y retorcida, que pretende leer en el texto más de lo que hay en él). Diferente es, como es sabido, el significado del mismo término (alem. *Überdeutung*) en psicoanálisis: cf. Laplanche-Pontalis, en *Enciclop. d. psicanalisi*, II, p. 575 y s.

El padre había pronunciado ya mil veces el nombre de la primera hija, había ya respondido a muchísimas personas que le preguntaban su nombre: «Anna». En un momento de distracción o de emoción actúa en él un mecanismo de reflejo condicionado: todavía no se ha acostumbrado (¡es la primera vez que eso ocurre!) a dar una respuesta diferente a la pregunta «¿Cómo se llama la niña?». Eso es todo; pero semejante explicación no revela «pliegue oculto» alguno —aunque sea relativamente inocente— del ánimo humano; y, por lo tanto, no puede agradar a los psicólogos de lo profundo.

En mi opinión, esa tendencia hiperpsicológica es la causa principal de las arbitrariedades interpretativas a que Freud somete el lapsus, el sueño, todo nuestro comportamiento. Es el esfuerzo de remontarse en todos los casos a una realidad profunda, desagradable, a la que sólo se puede llegar a través de una victoria sobre las resistencias del sujeto, que le hace escoger en la mayoría de los casos la explicación más fascinante... y más improbable. Y, como hemos visto que esa hipertrofia del psicologismo corresponde, por una parte, a una negativa a tomar conciencia de la división de la sociedad en clases y de la infelicidad que ésta produce, y, por otra parte, a un alejamiento de la psicología de sus bases neurofisiológicas (por tanto, a un antimaterialismo por lo menos de tendencia), ahora podemos darnos cuenta de que también los sofismas y las interpretaciones forzadas, que en un primer momento habíamos calificado de anticientíficos genéricamente, constituyen un límite aunque sea indirectamente «ideológico» del psicoanálisis. Si científicos como Darwin o como Pavlov no sintieron esa necesidad angustiosa de hacer trampas en el juego, no puede atribuirse simplemente a una mayor «honradez científica» suya (subjektivamente, igualmente honrado era Freud).⁵ Más que nada, la causa hay que buscarla en el hecho de

5. Doy por sentada esta admisión, sin por ello estar —debo confesarlo— enteramente convencido. La reticencia sobre algunos hechos de gran importancia, que Freud mantuvo tanto en relación al «caso del pequeño Hans» como al «caso Schreber», y que sirvió para hacer que pasaran desapercibidas algunas dificultades graves de adaptación de su teoría a esos casos, parece difícil de atribuir a «inhibición» inconsciente por

que Darwin pertenece todavía a una burguesía mucho más confiada en su misión de progreso y de avance del saber y de que en Pavlov el paso de una formación burguesa antigua a la inserción en la nueva realidad de la URSS (una realidad que no lo dejó indiferente, pero cuyas dramáticas laceraciones no vio hasta el fondo, porque en los años del estalinismo le dejaron libertad para la investigación) se produjo sin sobresaltos.⁶ Por consiguiente, no se trata tampoco de una diferencia de «temperamento» individual, más o menos tranquilo, más o menos neurótico. Tanto Darwin como Pavlov, sobre todo el primero, conocieron la neurosis y pagaron por ella un precio en menor felicidad individual;⁷ pero no se encontraron en el centro de un ambiente neurótico y neurotizante colectivo y, para colmo, de una microsociedad en que la neurosis alcanzaba una intensidad muy particular, como le ocurrió a Freud, partícipe de la crisis centroeuropea de finales del siglo XIX y comienzos del XX, burgués en una sociedad burguesa que lo discriminaba por su hebraísmo, en resumen, circundado por el ambiente alucinante de la Sociedad Psicoanalítica.

Indudablemente, fue de gran importancia —una importancia,

parte del propio Freud: cf. M. Schatzman, *La famiglia che uccide*, trad. it., Feltrinelli, Milán, 1974², p. 105 y ss., sobre la cual me ha llamado la atención Franco Belgrado. También algunas interpretaciones muy forzadas de lapsus y de sueños parecen encontrarse, por decirlo así, en una zona intermedia entre la tendencia a manipular los datos para mayor gloria de la teoría, y la falsificación consciente. Pero el problema no tiene excesiva importancia: Freud siempre podía considerar esas arbitrariedades interpretativas como algo provisional, que los desarrollos posteriores del psicoanálisis se encargarían de confirmar. En cualquier caso, no se trataría, desde luego, de vulgar mala fe, sino de apego excesivo a una teoría a la que Freud se había dedicado en cuerpo y alma.

6. Sobre esto son excelentes las observaciones de Felice Piersanti, en la semblanza de Pavlov («I protagonisti della storia universale» 54, CEI, Milán, 1965, especialmente p. 438 y ss.) y en la introducción a Pavlov, *I mercoledì*, trad. it., La Nuova Italia, Florencia, 1970.

7. Por lo que se refiere a Darwin, basta con recordar lo que él mismo cuenta en su *Autobiografía* sobre su hiperemotividad, sobre su incomodidad al aparecer en público, sobre su necesidad, patológica incluso, de vida tranquila y apartada. Por lo que a Pavlov respecta, véase la descripción que él mismo hace de sus fobias en *I mercoledì* (cit. en la nota anterior), pp. 322-324.

a fin de cuentas, negativa, como admiten muchos freudianos— el cambio de rumbo realizado con la fundación de la revista «*Imago*» y acentuado después en los años de la guerra, de la posguerra y de la enfermedad, cuando el interés predominante por la teoría de la sexualidad y por la cura de las neurosis quedó substituido en Freud por una tendencia cada vez más acentuada a las teorizaciones generales sobre la «civilización», y al eros se sumó el instinto de muerte. Y, sin embargo, no nos atreveríamos a atribuir sólo a ese segundo Freud (del que, por lo demás, debemos admirar su heroica lucha contra una enfermedad mortal y el esfuerzo de responder, aunque fuera desde un punto de vista interno de la burguesía, a las dramáticas interrogantes suscitadas por la barbarie bélica y posbélica) una renuncia al cientifismo y un predominio del apriorismo, como es opinión difundida. No, fortísimas tendencias anticientíficas están ya presentes en el primer Freud. Sólo que no se presentan en la forma de esos grandes «mitos colectivos» que se inician con *Tótem y tabú* y terminan con *Moisés y el monoísmo*, sino que se presentan como interpretaciones arbitrarias y forzadas de los sueños, de los lapsus, de los síntomas neuróticos. Es el Freud intérprete el que hay que discutir ante todo. A juzgar por el título, sería de esperar que lo hubiera hecho Paul Ricoeur en *De l'interprétation*: después leemos, y nos damos cuenta de que, exceptuando alguna observación aislada, Ricoeur apunta a un objetivo completamente distinto: a una confusión freudiano-religiosa por la cual cuanto más misteriosífica es la interpretación, más gusta. Indudablemente, agrada la opción de Ricoeur a favor de Freud y contra Jung;⁸ y, sin embargo, tenemos la impresión de que es en gran parte consecuencia de un equívoco, y que Freud gusta a Ricoeur precisamente por lo que tiene de precursor o de rival de Jung.

También para nosotros el mejor Freud es el primer Freud;

8. P. Ricoeur, *Della interpretazione: saggio su Freud*, trad. it., Il Saggiatore, Milán, 1967 (la edición francesa es de 1965), p. 199: «Debo decir que son esa firmeza y ese rigor los que me hacen preferir Freud a Jung. Con Freud sé dónde estoy y adónde voy; con Jung existe el riesgo de confundirlo todo: el psiquismo, el alma, los arquetipos, lo sagrado».

pero como autor de ensayos científicos, no de libros de interpretación. Su obra maestra sigue siendo *Una teoría sexual*. También en las conferencias de 1915-1916 (*Introducción al psicoanálisis*) las páginas mejores son aquellas en que aparece resumida y continuada *Una teoría sexual*. ¿Es lícito separar estos escritos de *La interpretación de los sueños* y de la *Psicopatología de la vida cotidiana*? De modo absoluto, no, desde luego: Freud habría respondido que sin recorrer la «vía real» de la interpretación de los sueños y, por vía secundaria, de los lapsus y de los otros actos fallidos, no habría sido posible ni a él llegar a los descubrimientos enunciados en *Una teoría sexual* ni a otros llegar a comprenderlos.⁹ Sin embargo, eso es válido en relación con las partes más débiles y discutibles de *Una teoría sexual* (el miedo a la castración, por lo demás apenas citado en esa obra, y la amnesia infantil): mientras que lo que constituye su núcleo esencial y que por sí solo basta para garantizar la grandeza de Freud, es decir, la distinción entre «sexualidad» en sentido amplio y «genitalidad», y, por tanto, la explicación de las llamadas perversiones como tendencias eróticas infantiles y la concepción del niño como «polimorfo perverso», puede aceptarla plenamente, o adoptarla como base de discusiones y desarrollos posteriores, incluso quien tenga las mayores reservas con respecto al método analítico y a su simbología *bonne à tout faire*.

También es significativo que *Una teoría sexual* nos muestre un Freud en gran medida problemático, consciente (con una intensidad que volvemos a ver sólo en pocos escritos de ese período, y que cada vez más iba a reducirse a mera «declaración obligatoria» en casi todos los escritos posteriores) de la insuficiencia de una teoría de la sexualidad todavía carente de una base anatomofisiológica y bioquímica adecuada:¹⁰ mientras que las obras «in-

9. Freud presenta, por ejemplo, el ensayo sobre *El pequeño Hans* (1909), desde las primeras páginas, como la confirmación experimental directa —obtenida a través del análisis de un niño— de resultados a los que había llegado anteriormente, en *Una teoría sexual*, mediante el análisis de adultos neuróticos.

10. Véase la conclusión de *Una teoría sexual*: «Al concluir este libro, debemos hacer constar de mala gana que nuestras investigaciones sobre los

terpretativas», aunque anteriores la mayor parte cronológicamente, son tanto más dogmáticas, ostentan tanta mayor seguridad, cuanto más débiles son las interpretaciones propuestas. Y más aún: *Una teoría sexual*, junto con algunos de los escritos sobre la educación sexual de los niños, publicados poco después, señalan el momento en que Freud aparece más convencido de la necesidad de una profilaxis de las neurosis infantiles mediante una educación sexual más libre.¹¹ El acento parece recaer sobre la represión sexual como falsa civilización, no como precio ineludible de cualquier civilización; y, aunque también en esa obra falta alusión alguna a la división de la sociedad en clases y, más en general, a las relaciones de poder en cualquier sociedad jerarquizada y al papel que éstas desempeñan en la aparición de las neurosis, por lo menos aparece la idea de que una reforma de la educación sexual infantil supondría una reforma de la sociedad en conjunto, si no en otro sentido por lo menos en el de una laicización radical.¹² De *Una teoría sexual* —y de los escritos afines y casi contemporáneos— iba a ser de donde más tarde iba partir Reich: con razón prefería este libro, sin omitir los que consideraba sus límites.¹³

trastornos de la vida sexual confirman la insuficiencia de nuestros conocimientos sobre los procesos biológicos que constituyen su esencia. Por consiguiente, con nuestros descubrimientos aislados no estamos en condiciones de erigir una teoría apta para explicar suficientemente las características normales y las patológicas de la sexualidad» (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, en GW V, 145 = tr. it. Mondadori, Milán, 1973³, p. 166).

11. Particular importancia tienen, desde este punto de vista, la carta abierta a M. Fürst sobre *L'istruzione sessuale dei fanciulli* (1907, en GW VII 19 y ss. tr. it. en Freud, *La psicoanalisi infantile*, Newton Compton Italiana, 1971, p. 33 y ss.) y el ensayo sobre *La morale sessuale «civile» e il nervosismo moderno* (1908, en GW 143 y ss., tr. en Freud, *Il disagio della civiltà*, cit. p. 9 y ss.).

12. Véase la conclusión del primero de los dos escritos cit. en la nota anterior.

13. Cf. las cartas de 1935 a Lotte Liebeck en *Reich parla di Freud*, pp. 208; y la valoración positiva del escrito de Freud sobre *La moral sexual «civile»* (cit. más arriba, nota 11) que Reich da en *Rivoluzione sessuale*, tr. it. Feltrinelli, Milán, 1972², p. 26. No obstante, sobre un punto no sólo Freud, sino también Reich mantienen una actitud tradicionalista: al justificar el «polimorfismo» como un momento obligatoriamente transito-

Uno de los contrastes fundamentales que se notan en Freud, desde el momento en que abandonó sus primerísimos trabajos neurofisiológicos, es el existente entre una formación científica materialista que se remonta sobre todo, aunque por vía indirecta, a Helmholtz, y una formación cultural-general «humanística», en que ocupan lugar importante la literatura y las artes figurativas (muchas veces utilizadas con ciertos coqueteos antiacadémicos, como «documentos» en apoyo de teorías psicoanalíticas) y en que predominan fuertes influencias antimaterialistas y antirracionalistas. Un contraste de esa clase había habido ya y sigue habiendo todavía en la cultura de muchísimos científicos, médicos sobre todo, los cuales son materialistas —muchas veces materialistas vulgares— en lo que concierne directamente a su ciencia, y «humanistas» o incluso fideístas (y, en conexión con eso, políticamente conservadores o reformistas ingenuos) en la visión general de la sociedad. Lenin lo había visto con gran agudeza, y había observado que el giro antimaterialista dado por la cultura burguesa europea hacia finales del siglo XIX agudizaba todavía más esa dicotomía en la cultura de los científicos. En un hombre de excepcional amplitud de cultura y de intereses como Freud semejante contraste se presenta, evidentemente, en forma mucho menos burda que en tantos otros científicos, ilustres incluso, contemporáneos suyos. No hay que olvidar su «determinismo», que ninguna discusión sobre el concepto de causa (discusión científicamente legítima y necesaria, pero con demasiada frecuencia expuesta a desembocar en posiciones filosóficas retrógradas) consiguió nunca poner en crisis, ni su ateísmo: aspectos de su personalidad cul-

rio, y, al convertir la genitalidad (en sentido estricto) en la «normalidad» a que debe llegar el hombre. Pero una vez reconocido el valor hedonístico autónomo (no ligado necesariamente a la función reproductiva) de la sexualidad, no hay motivo para confinar el polimorfismo exclusivamente en la infancia: sin por ello caer, evidentemente, en una reducción del concepto comunista de «felicidad» a la sexualidad exclusivamente, aunque sea en sentido amplio, que constituiría un empobrecimiento de él. Véase, con respecto a esto, además de algunas alusiones que figuran en Marcuse, el libro de Schulamith Firestone, *La dialettica dei sessi*, trad. it., Guaraldi, Florencia, 1971, p. 246.

tural, éstos, que no van mucho más allá del ámbito de su especialidad estricta, y que, desde luego, no permiten definir a Freud (según la fórmula que, en cambio, es adecuada para los científicos contra los que polemiza Lenin) como un «materialista que se avergüenza de serlo» o como un espiritualista que sigue, más o menos inconscientemente, un método materialista en el ejercicio «sectorial» de su ciencia.

Más que nada, es dentro de todos estos aspectos del pensamiento de Freud donde se da la contradicción. La que hemos llamado formación cultural-general «humanística» no aparece, como ocurre con otros científicos, sólo en escritos de tema extracientífico o de trivial divulgación (los cuales, por lo demás, en el conjunto de la obra de Freud no existen, ya que ni siquiera los últimos ensayos antropológicos y sociológicos podrían liquidarse de forma tan expeditiva), sino que penetra en el núcleo mismo del psicoanálisis, que es, a un tiempo, una doctrina que no ha abandonado nunca del todo ciertos principios materialistas y una construcción metafísica e incluso mitológica.

La contradicción se vuelve más complicada por el hecho de que Freud, junto con una vocación que hay que llamar filosófica a pesar de todo (y que él mismo, a veces, reconocía como tal), tenía una forma extraña y ambivalente de hostilidad hacia la filosofía.¹⁴ Por muchas declaraciones suyas podría parecer que se trataba solamente de la desconfianza, en gran parte justificada, del científico experimentador hacia los grandes «sistemas», las *Welt-*

14. Los pasajes principales aparecen citados, por ejemplo, por Roazen, *Freud: soc. e pol.*, pp. 85-90. Este libro de Roazen, aunque muy útil como recopilación de material y de testimonios, es con mucha diferencia inferior al otro sobre Freud y Tausk (*Fratello animale*) que ya hemos tenido ocasión de citar varias veces. Como biógrafo de Freud y de sus discípulos, Roazen sabe ser a un tiempo afectuoso y despiadado, muy superior a Jones (apologista cubierto de objetividad) y a Sachs (simpática pero irracionalmente ditirámico). En cambio, como expositor y crítico de las ideas político-sociales de Freud, Roazen carece enteramente de capacidades para insertarlas en el contexto histórico, para relacionarlas con las fuerzas y las personalidades políticas que actuaban en aquel período; las referencias al marxismo son increíblemente superficiales: ¡Reich y Marcuse, si no he visto mal, ni siquiera aparecen nombrados!

anschauungen, con todo lo que llevan consigo de apriorístico y no demostrado.¹⁵ Y, sin embargo, las filosofías que más lo atrajeron, a medida que fue conociéndolas más directamente, fueron precisamente las más «poéticas», más ricas en mitos y en fantasmas: las más anticientíficas, en resumen. Por algo reconoció en Nietzsche y después en Schopenhauer a los pensadores más afines a él, sus «precursores», si bien siempre tuvo interés en poner de relieve puntillosamente que había llegado a resultados análogos antes de haberlos leído, y por un camino puramente científico. A su vez, la literatura decadente europea difícilmente se habría nutrido con tanta avidez de una doctrina verdaderamente materialista e iluminista.

De esa paradoja no parecen haberse preocupado suficientemente los estudiosos de Freud, especialmente los que, con las mejores intenciones, han puesto el acento en el materialismo y el racionalismo de Freud. Indudablemente, el auténtico Nietzsche, liberado de las interpretaciones ultrairracionistas e incluso prefascistas, se revela un crítico potente —si bien un crítico «interno»— de las hipocresías y del falso moralismo cristiano-burgués; y en su vitalismo hay, indudablemente, principios materialistas-hedonistas. Pero, por el propio carácter aforístico y contradictorio de su pensamiento, Nietzsche puede ser maestro de materialismo sólo para quien ya haya llegado a ser materialista por otra vía (y no en el sentido puramente sectorial de que ya hemos hablado). También hay en Nietzsche profesiones de racionalismo (bastaría recordar el aforismo 197 de *Aurora*, y no sólo ése); pero de un racionalismo que se agota casi totalmente en una polémica contra determinado tipo de romanticismo, y permanece dentro de un aristocratismo exacerbado.¹⁶ Sobre Schopenhauer —cuya in-

15. Además de los pasajes citados por Roazen (véase la nota anterior), cf. la última conferencia de la segunda serie (GW XV, 170 y ss.).

16. Eso resulta más claramente que nunca —yo diría— de la defensa del racionalismo de Nietzsche que hizo Thomas Mann en la conferencia de 1929 sobre *Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte* (cito de la trad. it. en Th. Mann, *Scritti minori*, Mondadori, Milán, 1958, p. 497 y ss.). Naturalmente, Mazzino Montinari tiene razón al oponerse al simplismo de la condena de Nietzsche por parte de Lukács (véase su

fluencia, por lo demás, afectó, como es sabido, esencialmente al Freud último— ni siquiera son necesarios los *distinguo* que pueden serlo en el caso de Nietzsche.

Un contacto directo, sin demasiados mediadores, con el racionalismo del siglo XVIII, más difícil en Alemania, era relativamente fácil en el Austria de finales del siglo XIX, donde un historiador del pensamiento antiguo dotado también de intereses teóricos, Theodor Gomperz, se había alimentado de filosofía inglesa (en la cual, como es sabido, el racionalismo había sobrevivido en pleno siglo XIX, sin la interrupción que en la Europa continental había producido la oleada romántica) y había admirado particularmente a John Stuart Mill y prometido una traducción de sus obras. Freud, por encargo de Gomperz (al cual lo había recomendado Franz Brentano) había traducido en 1880 el vol. XII de esa edición alemana de Mill;¹⁷ posteriormente, había tenido en tratamiento a la mujer de Gomperz, y ésta se había interesado, aunque sin éxito, por superar la hostilidad del mundo universitario vienés hacia Freud;¹⁸ en 1907, en respuesta a un cuestionario sobre «diez libros buenos» leídos por él, había indicado *Pensadores griegos* de Gomperz.¹⁹ Y, sin embargo, ni Gomperz —cuya obra era una reivindicación del naturalismo, del hedonismo, de la sofística griega contra la visión «platonocéntrica» hasta entonces dominante en esos estudios— ni la juvenil y quizá, como el propio Jones reconoció, algo desganaada lectura-traducción de Mill dejaron huellas visibles en la formación de Freud. Indudablemente, tuvo sus razones para mantenerse desconfiado hacia

reciente ensayo en el vol. de varios autores *Il caso Nietzsche*, Libr. del Convegno, Cremona, 1973). Pero sigue siendo válida la observación de Cesare Cases sobre Nietzsche en «Quaderni Piacentini» 50, julio de 1973, p. 136 (y de todo el contexto queda claro que el «racionalismo» que Cases reconoce a Nietzsche debe entenderse en una acepción muy reductiva). Véase también D. Lanza, *Il suddito e la scienza*, en «Belfagor» 29 (1974), p. 1 y ss., espec. p. 14 y s.

17. Cf. Jones, *Vita*, I, p. 87; Ph. Merlan, en «Journ. of History of Ideas» 6 (1945), p. 375 y ss.

18. Jones, *Vita*, I, p. 409.

19. Jones, *Vita*, III, p. 494.

los aspectos agnosticizantes del empiriocriticismo y, más adelante, del neopositivismo vienés, y, en general, hacia cualquier clase de renacimiento del idealismo subjetivo.²⁰ Pero ¡en el racionalismo del siglo XVIII había habido algo más!, y no consta que Freud se aproximara con interés alguno a los grandes pensadores del siglo XVIII, ni en cuanto materialistas-hedonistas, ni en cuanto reformadores ético-políticos. Se ha podido hablar de notables afinidades entre la psicología freudiana y la de Herbart,²¹ entre el inconsciente colectivo freudiano y el trascendental kantiano, entre el *superyo* y el imperativo categórico;²² pero también en estos casos estamos fuera del materialismo y del racionalismo, ya que no es precisamente el aspecto racionalista de Kant el que entra en juego en esas analogías.

Que no se noten en Freud influencias del materialismo vulgar de Büchner, Moleschott, Vogt, puede considerarse una prueba de rigor científico. Pero incluso Ernest Jones, que tiende a racionalizar todo lo referente a la vida y a las ideas de Freud, a juzgarlo

20. Cf. su observación enconadamente antimetodologista (a propósito del positivismo lógico vienés) que Roazen, *Freud: soc. e pol.*, p. 91, recoge de recuerdos de T. Reik: «Los críticos que limitan sus estudios a las investigaciones metodológicas me recuerdan a las personas que siguen limpiándose las gafas en lugar de ponérselas para ver». Y, véase, en la última conferencia de la segunda parte de la *Introd. psicoan.*, la polémica contra los filósofos que niegan la realidad externa, que él llama «anarquistas» o «nihilistas intelectuales», convirtiéndolos ingenuamente en el *pendant* del anarquismo y nihilismo político-social; en cierto sentido, es la inversión (igualmente errónea) del marxismo revolucionario-idealista del primer Lukács y de Korsch, según el cual la objetividad del mundo exterior y la «reificación» mistificadora burguesa eran una sola cosa.

21. Cf. Jones, *Vita*, I, p. 445 y ss. Las analogías son efectivamente demasiado fuertes como para ser casuales; pero Jones reconstruye una verosímil influencia indirecta.

22. El propio Freud indica las analogías en varios puntos. Véase especialmente GW X, 270 (en el ensayo *Das Unbewusste* de 1915, trad. it. *Metapsicología*, Newton Compton, Roma, 1970, p. 94) y GW XIII, 380 (en *Das ökonomische Problem des Masochismus*, 1924). Véase también el coloquio referido por Marie Bonaparte, *Eros, Thanatos, Chronos*, Guaraldi, Florencia-Rimini, 1973, pp. 160-163: un coloquio en que la existencializante y no poco confusionista Marie Bonaparte se muestra, con respecto a este problema concreto, más realista y tendencialmente materialista que el último Freud, y se atreve a contradecir el filokantismo del maestro con argumentaciones algo ingenuas, pero substancialmente correctas.

todo correcto y coherente, considera como «un problema desconcertante sobre el desarrollo de las ideas e incluso de la personalidad de Freud» el hecho de que, a pesar de haber atribuido en la *Selbstdarstellung* a la lectura juvenil de Darwin su primer impulso hacia la investigación científica, no fuera después nada darwiniano, sino lamarckiano convencido,²³ y creyera acríticamente en el carácter hereditario de los rasgos adquiridos. Y entre esos rasgos hereditarios adquiridos, el primer puesto, en sus teorizaciones, correspondía a los rasgos psíquicos, e incluso a determinados contenidos de pensamiento, a determinados recuerdos y remordimientos, empezando por el del asesinato del Padre por parte de la horda primitiva. A través de ese lamarckismo psicológico, ideas viejas todo menos científicas, bastante semejantes a la del pecado original, recibían una aparente legitimación científica. El principio establecido por Haeckel, según el cual la ontogénesis es una recapitulación de la filogénesis (un principio que hoy cualquier biólogo aceptaría como máximo como aproximación grosera, rodeándolo además de muchísimas reservas), se convirtió, especialmente a partir de *Tótem y tabú*, en un expediente para atribuir a «herencia filogenética» las que eran construcciones especulativas de Freud.²⁴ Hoy cualquier freudiano estaría dispuesto a pronunciar el juicio de valor más duro sobre el «materialista

23. Jones, *Vita*, III, p. 367 y ss.

24. P. Ricoeur (cit. más arriba, nota 8), p. 212 y s., hace objeciones correctas a este uso incontrolado del concepto de herencia filogenética. Ahora bien, las hace «desde la derecha»: no quisiera substituir los mitos freudianos por una explicación más científica de la génesis de ciertas instituciones sociales y de ciertas características psicológicas colectivas, sino que le gustaría disolver el problema de la génesis histórica, temporal, en el de la «fundación», de la génesis ideal. Su crítica a Freud, en este punto, acaba, así, asimilándose a la crítica de Croce a Vico. A su vez, Marcuse, en el cap. III de *Eros y civilización*, tiende a considerar irrelevantes de forma demasiado expedita, los aspectos de ciencia-ficción de la filogénesis freudiana y a ver en ellos exclusivamente una representación simbólica de la civilización represiva. Pero, después de Marx y de Engels, no se puede retroceder hasta un puro y simple catastrofismo metafísico. El libro de Marcuse no se limita a eso, y *Eros y civilización* no es, como todos sabemos, la última palabra de Marcuse; no obstante, la falta de materialismo sigue dejándose sentir también en él, si bien menos claramente que en los otros maestros de la escuela de Frankfurt.

vulgar» Haeckel, en parte con gran razón; pero estaría también demasiado dispuesto a minimizar la herencia haeckeliana en Freud (una herencia neolamarckiana y místico-vitalista, no propiamente materialista) y a hacer la vista gorda ante el hecho de que semejante herencia sufrió en Freud un empeoramiento posterior, al resultar transferida de lo biológico a lo psíquico e incluso a lo socio-cultural.²⁵

Pero a finales del siglo XIX y principios del XX decirse materialista —en un sentido pobre y sectorialmente cientifista— suponía ante todo una toma de contacto, acaso polémica, pero seria, con el marxismo. Ahora bien, lo que más asombra en Freud no es su anticomunismo, que, en cierto sentido, debemos esperarnos, sino su total falta de interés por el marxismo. El «comunismo», tal como se iba configurando en Rusia después de la muerte de Lenin, y después en plena era estaliniana, era como para justificar en Freud desconfianzas que en primer lugar, indudablemente, derivaban de su carácter burgués, pero que, honradamente, no

25. Véase el juicio acertadamente negativo de G. Jervis (en la introducción a *Eros e civiltà* de Marcuse, trad. it., Einaudi, Turín, 1964, p. 14). Como antecedentes de esta teoría freudiana, Jervis cita la doctrina de Le Bon sobre el «alma colectiva de las masas» (citada por el propio Freud en *Psicología de las masas*) y Lamarck. Pero hay que subrayar que el lamarckismo de Freud, como lo demuestra el propio uso de los términos ontogénesis y filogénesis, pasa a través de Haeckel (cf. una alusión a A. Kardiner en Hook, p. 96, y más superficialmente Rapaport, *Struttura*, p. 19); y este paso no carece de inconvenientes, ya que el vitalismo místico, que en Haeckel iba acompañado, sin fundirse verdaderamente con él, de un materialismo burdo, dejó su rastro en Freud y, peor aún, en Groddeck, y desgraciadamente incluso en el último Reich. Tal como nos informa el propio Jones (*Vita*, III, p. 368 y ss.) esa base neolamarckiana debía servir, en las intenciones de Freud, para reforzar el principio de la llamada «omnipotencia del pensamiento» (no, evidentemente, en el sentido que a esa expresión poco tranquilizadora habrían dado un Fichte o un Gentile, sino en el sentido de la eficacia determinante que los procesos psíquicos inconscientes tienen sobre el cuerpo humano). A partir de un concepto semejante podía surgir, y así fue efectivamente, una corriente científica importante, todavía capaz de grandes desarrollos: la medicina psicopatológica. Pero podía también surgir, como en Groddeck y en gran parte del último Reich, un vuelco en el materialismo a favor de un «animismo» confuso. Freud fue más cauto en ese punto; pero principios groddeckianos figuran innegablemente también en él; véase más adelante, p. 215.

pueden reducirse a esa única causa. Pero que un Freud sumamente interesado en problemas de génesis de la civilización y de la familia no sintiera nunca la necesidad de ajustar las cuentas seriamente con *El origen de la familia*, de Engels, sino que, al contrario, con toda probabilidad ni siquiera sintiera la curiosidad de leerlo; que creyera poder liquidar como «ni siquiera materialista», sino sólo hegeliano, todo el pensamiento de Marx, excusándose al mismo tiempo (es decir, acusándose) por no saber casi nada del marxismo; que afirmara tranquilamente, en polémica con ese marxismo por él desconocido, que el origen de la división de la sociedad en clases es la diversidad entre las razas;²⁶ que pasara toda una vida en Austria sin advertir fenómenos de proletarianización de artesanos y campesinos, de aumento de la gran industria, hechos que cien mil burgueses menos inteligentes que

26. Véase toda la última parte de la última conferencia de 1932, GW XV, 191 y ss. «En mi opinión, las diferencias sociales fueron originariamente diferencias de estirpe o de raza.» A esta declaración biológica siguen inmediatamente enunciaciones tecnológicas: al parecer, la división en clases, debida a un origen racial, experimentó cambios posteriormente a consecuencia de descubrimientos e invenciones científico-técnicos (sin que Freud barrunte lo más mínimo la conexión entre fuerzas productivas y relaciones de producción). No faltan hipótesis que se colocan en el límite de lo grotesco: la «presente crisis económica» (de 1929), que siguió a la guerra mundial, sería el precio necesario de la «grandiosa victoria sobre la naturaleza, la conquista del espacio aéreo». Así, se pierde en estas últimas formulaciones ese vislumbre de conciencia que Freud había manifestado en el segundo párrafo de *El porvenir de una ilusión*, al reconocer que la civilización burguesa (o la civilización que ha existido hasta ahora) no proporciona un malestar igual a todos sus miembros, sino que «no ha superado la etapa en que la satisfacción de cierto número de sus miembros tiene como presupuesto la opresión de otros miembros» (cf. sobre este pasaje G. Jervis, «Quaderni Piacentini» 42, noviembre de 1970, p. 97 n. 10, que se relaciona con una observación de F. Gantheret; todo el artículo de Jervis es importante, tanto para el problema de la relación entre psicoanálisis y marxismo, como porque contiene una de las más agudas y ecuanímes valoraciones de la personalidad y de la obra de Freud). Otro «vislumbre» de verdad sobre las relaciones sociales lo indica Francesco Orlando (*Per una teoria freudiana della letteratura*, cit. p. 48 y s.) en un pasaje de la obra, perteneciente todavía al primer Freud, sobre el chiste (GW VI, 120 y s. = trad. it. Newton Compton, Roma, 1973, p. 159 y s.). No obstante, no hay que olvidar que se trata de intervalos lúcidos en una concepción de la sociedad que en conjunto sigue siendo conservadora y clasista (es decir, clasista desde el punto de vista de la clase dominante).

él, interesados tanto o más que él en la defensa del orden burgués, sabían perfectamente que no eran «raciales» y ni siquiera puramente tecnológicos: ¡ése es el auténtico escándalo! Y lo más significativo es que el último Freud, contrariamente a lo que sería de esperar, fue bastante más antimarxista que enemigo de la URSS. La nueva realidad de la URSS estaliniana le causaba —junto a una aversión hacia el «fanatismo» comunista²⁷ y a graves temores de que la Sociedad Psicoanalítica pudiera parecer sospechosa, además de tantas otras infamias, también de comunismo—²⁸ un mínimo de expectación benévola y de admiración precisamente por esas dotes de voluntad férrea, por ese renacimiento, podríamos decir, del espíritu bárbarico que en el burgués enfermo de demasiada civilización siempre provoca cierta envidia. Después de dar por descontado que el marxismo se había convertido en la URSS en una religión, aun así consideraba siempre

27. Cf. GW XV, 195; en Rusia «las obras de Marx han pasado a ocupar, como fuente de revelación, el lugar de la Biblia y del Corán, aunque no parecen más carentes de contradicciones y de obscuridades que esos libros sagrados más antiguos»: donde, obsérvese bien, no hay sólo una condena (que habría estado en parte justificada) de la dogmatización del marxismo, sino —en la frase «aunque no parecen», etc.— una valoración de las propias obras de Marx como igualmente contradictorias y anticientíficas que los antiguos «libros sagrados». En esa última conferencia, que está destinada a pasar revista a las «visiones del mundo» obscurantistas o falsamente progresistas, no figura una sola palabra contra el fascismo ya imperante en Italia y en Hungría, el clérigo-fascismo de Seipel y Dollfuss en Austria, el nazismo que estaba a punto de triunfar en Alemania. Se puede entender que Freud se viera obligado a guardar silencio por motivos de integridad personal y de sus discípulos; nadie habría tenido derecho a pretender que, siendo ya anciano y estando mortalmente enfermo, librara una batalla política que muchos otros, a pesar de ser jóvenes y fuertes, no fueron capaces de entablar. Pero ese silencio, *acompañado por los ataques contra el marxismo*, acababa desequilibrando en sentido reaccionario todo el cuadro político-cultural por él trazado. Por lo demás, no se trataba de miedo personal, sino de algo mejor y peor: a saber, de la esperanza tenaz en que incluso con las dictaduras burguesas más obscurantistas y racistas el psicoanálisis llegaría a alcanzar un *modus vivendi*. Véase más arriba, p. 190, n. 1.

28. Véase más arriba, p. 190, n. 1. Como demuestran los pasajes de las cartas que allí citamos, Reich había comprendido con perfecta lucidez que su expulsión no serviría lo más mínimo para salvar el psicoanálisis de la persecución nazifascista.

preferible esa religión terrena a la restauración cristiana predicada por tantos movimientos intelectuales y políticos o parapolíticos en Occidente.²⁹ En cambio, al marxismo como ciencia (¡que, por tanto, hacía la competencia al psicoanálisis!) era al que no estaba dispuesto a hacer concesiones; o, al menos, la «reforma» que exigía al marxismo para poder concederle el *imprimatur* científico era un embrollo positivista semejante a la teoría de los diferentes «factores» del desarrollo y del conflicto social contra la que en su momento había polemizado con eficacia Antonio Labriola.³⁰

Así pues, se trataba de un «materialista» y «racionalista» en cuya cultura de conjunto, no especializada, podemos decir que el materialismo y el racionalismo estaban totalmente ausentes, y, en cambio, estaban presentes con intensidad el irracionalismo y el decadentismo. Lo mismo se ha dicho de Schopenhauer y de Nietzsche. Thomas Mann, cuando quiso abordar el problema de los precursores de Freud, a Nietzsche añadió incluso Novalis, y todo el romanticismo alemán con su irracionalismo revestido con frecuencia de metáforas científicas (la *Naturphilosophie* schellinguiana).³¹ Y, después, precisó refiriéndose a Freud: «Se lo puede llamar racionalista por sus medios y sus fines; pero su racionalismo ha pasado a través de demasiadas cosas para que se lo pueda acusar de superficialidad serena». ³² Indudablemente, pero también

29. GW XV, 196. «En una época en que grandes naciones anuncian esperar la salvación sólo del mantenimiento de la fe cristiana, la revolución en Rusia —a pesar de los detalles desagradables— aparece como el mensaje de un futuro mejor.» Pero las frases que siguen inmediatamente después reducen notablemente el alcance de esa admisión.

30. El problema de la unidad-distinción entre lo «biológico» y lo «social» y de la irreducibilidad inmediata del uno al otro, o viceversa, es un problema todavía sin resolver en el marxismo. Pero véase con qué torpeza, incluso terminológica, y con qué fondo de «etnicismo» acrítico lo expone Freud (GW XV, 194). Con mucha mayor claridad había planteado el problema el Reich de la época mejor en la introducción a *La sessualità nella lotta culturale* (cito de W. Reich y otros, *Contro la morale borghese*, Samonà e Savelli, Roma, 1972, p. 90 y s.).

31. Th. Mann (cit. más arriba, nota 16), pp. 476, 487.

32. *Ibid.*, p. 490.

ha «pasado a través de demasiadas cosas» como para que se pueda considerar racionalismo.³³

Un examen, aunque sea extremadamente sumario, de algunos puntos fundamentales de la teoría psicoanalítica muestra, en mi opinión, que en todos los casos un punto de partida materialista-hedonista ha resultado, por decirlo así, «ahogado» por condiciones mientos sociales y culturales que han producido una regresión espiritualista. Eso se verifica ya en el concepto de inconsciente. No es éste el lugar para examinar la atormentada formación e involución que ese concepto tuvo en el pensamiento de Freud. Pero podemos observar que desde el principio osciló entre una interpretación de tipo biológico-instintivo (por la que representaba esa «voz de la naturaleza» que, interiorizada y silenciada por una civilización represiva, sigue, como habría dicho Lucrecio *ladrando*³⁴ y expresando su insuprimible necesidad de felicidad) y una interpretación, que iba a prevalecer en el último Freud, en que se convierte —a medida que va tomando forma la noción de inconsciente colectivo— en el depositario de una sabiduría arcana, algo no demasiado diferente del trascendental kantiano renovado a través de Schopenhauer y Eduard von Hartmann.³⁵ Esa ambigüedad no es casual, y no es propia de Freud exclusivamente. Siempre que sentimos la

33. A pesar de que las críticas que Wilhelm Wundt (*Grundzüge der physiologischen Psychologie*, III^a, Leipzig, 1911, p. 636 y ss.) hace al psicoanálisis, y en particular a la teoría freudiana del sueño, muestran, como era de esperar, demasiada incompreensión de los problemas nuevos provocados por Freud, no carece de fundamento su observación según la cual el freudismo sería un regreso «modernizado» a las antiguas filosofías de la naturaleza del tipo de la de Schelling. Téngase presente lo que hemos observado más arriba sobre el lamarckismo de Freud y sobre su significado, y lo que vamos a decir dentro de poco sobre la influencia de E. von Hartmann. La crítica de Wundt es tanto más aguda cuanto que la escribió en una época en que este aspecto del freudismo no se había revelado todavía plenamente, como ocurre, en cambio, en los escritos posteriores a la primera guerra mundial.

34. Lucrecio, II, 17.

35. Sobre el influjo de Schopenhauer, sobre todo en lo relativo al instinto de muerte, no es necesario detenerse (cf., en cualquier caso, la conferencia XXXII). Sobre la influencia de la *Philosophie des Unbewussten* (1869) del schellinguiano y schopenhaueriano Eduard von Hartmann, cf. Jones, *Vita*, I, p. 452.

angustia de una concepción meramente racionalista de las actividades psíquicas del hombre —para la que éstas se identificarían totalmente con la consciencia plena— y abordamos el problema de lo que en ellas hay de prelógico, se nos presentan dos caminos, opuestos y, sin embargo, muy fáciles de confundir. Uno va hacia el reconocimiento de lo biológico que hay en el hombre, de sus orígenes «bestiales» y de lo que de insuprimiblemente «animal» (con connotaciones de ningún modo meramente negativas) subsiste también en el hombre social y civilizado. El otro va hacia una reivindicación de las actividades ilógicas de la psique humana (por tanto, del «sentimiento», de la intuición, del arte, de la religión) en la medida en que pueden proporcionarnos una experiencia privilegiada, que nos revelaría una Verdad más originaria, elevada y arcana que las que pueden alcanzarse con el mediocre intelecto. La historia de la filosofía y de la cultura nos ofrece muchos ejemplos de desviaciones —totales o parciales— en sentido religioso de exigencias materialistas y hedonistas. Vico, Rousseau, gran parte de lo que se ha llamado prerromanticismo, figuran, de forma diferente y a diferentes niveles de consciencia, entre los casos de «equilibrio inestable»: hasta que interviene el romanticismo para desequilibrarlo en sentido claramente espiritualista (y, aun así, también en este caso con una gran variedad de posiciones que sería demasiado simplista ignorar). En el movimiento psicoanalítico hubo quien se precipitó en una concepción manifiestamente mística y metafísica del inconsciente, y fue Jung. En Freud las exigencias racionalistas nunca decayeron totalmente. Pero me parece difícil de negar que el progresivo alejamiento de Freud con respecto a la originaria inspiración materialista-hedonista allanó el camino para las locuras junguianas, y que las últimas obras de Freud nacieron, en cierto sentido, de una necesidad de emulación —no de pura contraposición— con respecto a Jung.

No obstante, debo decir que la involución del concepto freudiano de inconsciente no se aprecia adecuadamente adoptando como único criterio el alejamiento de lo «biológico». Freud no fue nunca un idealista subjetivo de tipo gnoseológico, que negara la realidad del mundo exterior (véase más arriba, nota 20);

por algo los idealistas italianos lo despreciaron y lo desconocieron, como, por lo demás, despreciaron y desconocieron todo lo que se refería a la psicología, una disciplina que, para ellos, a pesar de los más celosos esfuerzos realizados para independizarse de la fisiología, seguía contaminada de «naturalismo». Freud no negó nunca la biología; antes bien, un marxista puede, con razón, acusar de biologismo sus teorías sobre la sociedad. Más que nada, es dentro de la propia biología, es decir, en la opción en favor de una biología vitalista, donde se manifiesta su «espiritualismo». Ya hemos hablado de sus simpatías lamarckianas: ahora bien, el neolamarckismo (prescindiendo, naturalmente, del juicio histórico sobre Lamarck, que fue en su tiempo un científico y un pensador de enorme importancia) es, como ya hemos dicho, una de las formas que adopta a principios del siglo xx el renacimiento del vitalismo en biología. Pero ya en la negativa de Freud a identificar el *Trieb* con el *Instinkt*, en su concepción del inconsciente como pura actividad tendente a un fin y dotada de un lenguaje propio y no también como algo mecánico y pasivo, en su subvaloración de todos los aspectos del psiquismo animal y humano que con tanta genialidad estudió Pavlov, ya en todo eso hay un germen, y quizá más que un germen, de vitalismo.

Si nos tomamos el trabajo de comparar nuestras explicaciones de lapsus y de amnesias con las de Freud, nos damos cuenta fácilmente de que la diferencia no consiste en el hecho de recurrir o no al inconsciente. También las explicaciones propuestas por nosotros presuponen, casi siempre, mecanismos psicológicos o psicológico-culturales inconscientes. El que habla o el que escribe realizan en la mayoría de los casos la trivialización, la eliminación de lo superfluo, etc., etc., sin darse cuenta. Por lo demás, aun prescindiendo de los precursores filosóficos del inconsciente freudiano, la lingüística —una disciplina que siempre ha tenido, y sobre todo tuvo a partir de mediados y finales del siglo xix, numerosos puntos de contacto y de intercambio con la crítica textual— había considerado siempre, por decirlo así, gran parte de los cambios de las lenguas como procesos inconscientes: para limitarnos al siglo xix, los lingüistas románticos, Schleicher, los neo-

gramáticos, a pesar de no estar de acuerdo con respecto a tantos otros puntos esenciales, están perfectamente de acuerdo con respecto a eso. La diferencia substancial es otra. Nuestras explicaciones de lapsus y de amnesias —como las explicaciones de los cambios lingüísticos— presuponen un inconsciente en que desempeñan un papel destacado procesos «mecánicos», tendencialmente insertables en una psicología pavloviana; las explicaciones de Freud presuponen, como hemos visto, la reaparición de un material psíquico inhibido, considerado desagradable o inconfesable por el yo consciente, pero que el inconsciente desea expresar con un lenguaje suyo particular, más o menos turbado por las resistencias que todavía opone el yo.

No vamos a repetir aquí los numerosos ejemplos que ya hemos dado de esas explicaciones alternativas. Solamente deseamos citar otros dos casos de olvido «por falta de interés» (cf. nuestro cap. anterior, hacia el final) que Freud interpreta como amnesia debida a inhibición. Imaginaos, dice Freud en la tercera conferencia (GW XI, 47 = *Introd. psicoan.* 53), «al joven que deba confesar a la amada que había olvidado acudir a la cita. Indudablemente, no lo confesará, preferirá inventar en el instante los más inverosímiles contratiempos que a un tiempo lo han entretenido y le han impedido comunicárselo. Todos sabemos que en la vida militar la excusa de haber olvidado algo no sirve para nada y no libra del castigo, y debemos considerarlo justificado. En ese caso, de repente, todos están de acuerdo en considerar que determinado acto fallido tenga sentido, y cuál. ¿Por qué no son todos bastante consecuentes como para extender ese modo de ver también a los actos fallidos y para admitirlo plenamente? Es evidente que también para esto hay una respuesta».

Ya hemos observado en otras ocasiones³⁶ que el fundador de la psicología profunda era un mal psicólogo elemental y superficial; y que las comparaciones «judiciales» que a veces ofrece son particularmente desafortunadas y reaccionarias. Aquí tenemos otros dos hermosos ejemplos. ¿Por qué el acto fallido consistente en

36. Cf. especialmente las pp. 61 y s., 65.

no acudir a la cita con la mujer amada ofende a ésta, y obliga, por esa razón, al joven a invocar excusas falsas? Probablemente, porque la mujer amada tiene la impresión de que el olvido denota una disminución de interés (de pasión amorosa) por ella. Estamos ante uno de esos olvidos que, si no deseamos llamar «de inercia» para no atraernos los improperios póstumos de Nietzsche, deberemos contar entre las operaciones de eliminación o de amortiguación de recuerdos que han llegado a ser menos importantes para el sujeto, en favor de otros que siente como más importantes y esenciales. ¡Apagada está la antigua llama, o, por lo menos, mucho menos viva! Pero la explicación de Freud —no enunciada explícitamente, pero que se desprende con seguridad de todo el contexto del pasaje— es mucho más «perversa». Se trataría de amnesia debida a inhibición: el sentimiento del joven hacia la muchacha no es de simple indiferencia, sino de auténtico odio: la idea de tener que acudir a la cita le resultaba tan desagradable, que su *yo* la rechazó al inconsciente. Así pues, en rigor no hubo olvido en el sentido de descuido, de omisión: hubo una intención precisa de no acudir a la cita. Sólo que esa intención, que el *yo* no se atrevía a poner en práctica, fue el *ello* quien la puso en práctica en su lugar. Pues bien: admitiendo que el sentimiento del joven hacia la muchacha fuera efectivamente ése, ¿acaso no es mucho más probable que se trate, entonces, de falta a consciente a la cita? O, si deseamos ser prudentes, debemos prospectar las tres hipótesis. Nótese que Freud no se refiere a un joven determinado de cuyas relaciones sentimentales sepa algo, sino a un caso general: así pues, su seguridad a la hora de escoger una de las tres explicaciones es totalmente infundada.

Peor que ninguno es el ejemplo de la «vida militar». El hecho de que en todos los estados la vida militar esté sujeta a normas más duras y represivas que la llamada vida civil está motivado por la mayor peligrosidad que una falta, por pequeña que sea, puede revestir, y, por tanto, por la necesidad de crear, digámoslo así, un «estado de emergencia jurídico», reduciendo mucho o incluso suprimiendo cualquier distinción entre delito voluntario y delito preterintencional o culposo, y aumentando naturalmente

(pero un militarista dirá que se trata de un mal necesario) el riesgo de condenar a inocentes. Ahora bien, Freud, en cambio, viene a enseñarnos que un código penal represivo e inhumano, más expeditivo a la hora de juzgar y condenar, está más fundado psicológicamente, porque cualquier olvido, si se lo examina a fondo, es un olvido voluntario.³⁷

Se dirá que esas explicaciones aberrantes no pueden hacer desconocer que la gran superioridad y fecundidad de la concepción freudiana del inconsciente radica precisamente en su carácter dinámico, no de sedimentación muerta, sino de fuerza activa, que tiene su estructuración particular, habla un lenguaje propio e interviene para turbar la frágil racionalidad del *yo*. Hay algo de verdad en esa objeción; y, hasta que por «finalismo» o «intencionalidad» del inconsciente no entienda Freud, como hace con frecuencia, esa tendencia instintiva de todos los seres humanos a hacer valer su necesidad de felicidad contra cualquier represión, no habrá razones verdaderamente para expresar sospechas de «teleologismo» en sentido metafísico. Pero en el desarrollo del pensamiento de Freud contemplamos una «personalización» cada vez mayor del inconsciente, que acaba convirtiéndose en una segunda personalidad de cada uno de nosotros, inmune a la insinceridad y a los autoengaños del *yo* consciente, partícipe, además, del inconsciente colectivo que, como hemos dicho, se identifica casi con un *a priori* kantiano-schopenhaueriano. De eso derivan también —en contraste con la provisionalidad ya citada del alejamiento de la psicología con respecto a la neurofisiología— las declaracio-

37. Naturalmente, también para el filósofo y jurista de izquierdas la distinción entre delito voluntario y delito culposo es en gran medida problemática (cf. el estimulante y original ensayo de P. Filastò, *Imputabilità e colpevolezza*, Libr. Feltrinelli, Florencia, 1974); pero en sentido inverso al seguido por Freud, es decir, en el sentido de que hasta el delito voluntario es «causado». Y, en cualquier caso, entre el centinela que se duerme por cansancio o el que se duerme por indiferencia hacia la suerte de su sección o que incluso finge dormirse por traición hay una notable diferencia incluso para los más firmes impugnadores del libre arbitrio (naturalmente, dentro de una institución represiva como el ejército, que para un marxista se justifica, como dolorosa necesidad transitoria, sólo en caso de guerra revolucionaria).

nes opuestas, no sólo de alejamiento sino de «prioridad» de lo psíquico con respecto a lo fisiológico, que en el Freud de la posguerra van haciéndose cada vez más frecuentes (pero tampoco antes faltaban), y que arrancan exclamaciones de satisfacción no sólo a los freudianos existencializantes y cristianizantes, sino incluso al equilibradísimo científico Ernest Jones.³⁸ Tampoco se trata en este caso —ya lo hemos dicho— de una conversión de Freud al idealismo *tout court*, sino del rechazo de una fisiología que seguía siendo necesariamente (¡y justamente!) demasiado «mecanicista» para que pudiera basarse en ella la psicología vitalista de Freud. E, indudablemente, tanto en la afirmación de la «prioridad» de lo psíquico como en el concepto de «intención» del inconsciente, Freud sufrió la influencia de Franz Brentano: una vez más, un pensador todo menos materialista, cuya psicología tenía incluso lejanos orígenes tomistas.³⁹

En una transformación metafísica análoga acaba el «determinismo» freudiano. Por un lado, la profesión de determinismo parece demasiado ligada —y lo está— a una epistemología decimonónica que ya durante el siglo XIX había entrado en crisis en varias ocasiones,⁴⁰ cosa que le habría ocurrido todavía más en nuestro siglo. Por otro, ya hemos visto que una convicción determinista no apoyada en una verificación experimental adecuada es compatible incluso con la magia (más arriba, cap. 7). El último capítulo de la *Psicopatología de la vida cotidiana* («Determinismo, creencia en la casualidad y superstición»), que es aquel en que

38. Jones, *Vita*, II, p. 269: «No falta [en el escrito de 1913 *Das Interesse an der Psychoanalyse*, en GW VIII, 389 y ss.] una nota de triunfo por el modo en que el psicoanálisis ha "puesto un freno a la mentalidad fisiológica", que asombra si pensamos que sólo veinte años antes la fisiología era para Freud la Ciencia por excelencia y que hacía intentos desesperados para describir los procesos mentales en un lenguaje fisiológico, o, mejor, físico». Cf. más arriba, nota 25 y en otros lugares.

39. Cf. Rapaport, *Struttura*, p. 20; Ph. Merlan, en «Journ. of History of Ideas» 6 (1945), p. 375 y ss. y 10 (1949), p. 451. Freud siguió las lecciones de Brentano desde 1874 hasta 1876; y, entre los cursos en que se inscribió, ése fue el único no perteneciente a la Facultad de Medicina.

40. En varias ocasiones, como ha demostrado Enrico Bellone, *Note sulla rivoluzione scientifica nella prima metà dell'Ottocento*, en «Critica marxista», cuaderno 6, *Sul marxismo e le scienze*, 1972, p. 153 y ss.

remacha con más fuerza el determinismo, es también aquel en que se revela, si bien acompañada de prudentes reservas, una fuerte tendencia a admitir «hechos» no sólo telepáticos, sino también ocultistas. Sabido es que atracciones de esa clase actuaron siempre sobre Freud (¿por qué no había de poder el inconsciente, tan potente y todavía tan inexplorado, ser capaz de eso y de otras cosas?),⁴¹ y que ese aspecto de su pensamiento conoció posteriormente desarrollos anormales en aquella extraña mezcla de genialidad, filantropía ingenua y charlatanería involuntaria que fue Georg Groddeck.

Determinismo —o cualquier concepción más moderna de la causalidad que, aun reconociendo la inadecuación del antiguo determinismo, no niegue la propia causalidad ni reconozca al pensamiento y a la voluntad humana el poder divino de ser «causantes no causados»— debería significar exclusión decidida del llamado libre albedrío y fundación de una ética de la que estén ausentes cualquier clase de voluntarismo y de moralismo: *non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere!* El estudio de las neurosis, en particular, debería contribuir poderosamente a hacer comprender que a los comportamientos neuróticos, incluso a los más desagradables hacia el prójimo, no se puede aplicar noción alguna de «culpa» en el sentido moralista tradicional. No por ello se dejará de luchar contra los represores o los detentadores de privilegios de cualquier tipo, empezando por los capitalistas y por sus perros guardianes; tampoco nos haremos la ilusión de poder prohibirnos a nosotros mismos sentimientos de ira, de hostilidad pasional hacia ellos. Pero la ira será simplemente la reacción emotiva ante la extrema dificultad, por no decir imposibilidad, de hacerles renunciar «por las buenas» a la defensa de un orden social injusto, y a la dolorosa necesidad, una vez fracasado ese intento, de usar la violencia revolucionaria contra la violencia reaccionaria, y, también, a la dificultad de efectuar semejante acción revolucionaria (dificultad que depende tanto de la fuerza de la clase dominante como de la aquiescencia de los oprimidos, em-

41. Cf. Roazen, *Freud: soc. e pol.*, pp. 93-96.

pezando por la tentación a la aquiescencia que cada uno de nosotros, con distinta intensidad, siente en su propio ánimo). La ira no significará una creencia mitológica en una situación de «elección libre» en que se encontraría el opresor y, pudiendo decidir hacer el papel de altruista y de bueno, preferiría, quién sabe cómo, hacer el de opresor.

Aparte de la conexión entre moral y situación de clase que era extraña a su horizonte, Freud se declaró con frecuencia convencido, en principio, de la inexistencia del «libre albedrío»; y hay que reconocer que el psicoanálisis contribuyó en cierta medida a asestar un golpe al moralismo y al voluntarismo. Y, si se tratara solamente de demostrar que muchos comportamientos prácticos y concretos de Freud estuvieron en contradicción con la ética que habría debido derivar del psicoanálisis, la cuestión sería de muy poca importancia. Pero, también en este caso, la contradicción no es simplemente la existente entre «predicar bien» y «comportarse mal», sino que pasa por dentro de la propia teoría, o, por lo menos, de muchísimas aplicaciones suyas en el plano científico, no práctico. Para liberarse verdaderamente del moralismo anticientífico (y de immoralismos igualmente anticientíficos y exhibicionistas, que son simplemente la «otra cara» de la moral de la clase dominante, de igual modo que las almiaradas declaraciones pseudodemocráticas y la brutalidad fascista son únicamente los dos modos de gestión del dominio de la burguesía sobre el proletariado), una ética no necesita sólo proclamarse determinista y no creyente en el libre albedrío: debe también liberarse del psicologismo. La propia técnica del análisis —una técnica inquisitoria, en que el «buen» paciente es el que al final deja desmontar sus resistencias y, por decirlo así, firma la confesión que el analista le presenta y a la que el analista había llegado antes que él— es la que hace volver a entrar por la ventana el moralismo expulsado por la puerta. También la visión extraordinariamente misantrópica de la humanidad (una visión para la que el deseo de la muerte del padre, de los hermanos, de los hijos, y de todos aquellos que de algún modo identifiquemos con ellos es el precio necesario, no de una sociedad autoritaria que hay que

demoler, sino de la «civilización» en general) impulsa en esa misma dirección. El pesimismo leopordiano escapa a esa suerte porque, en la primera fase, contrapone la civilización corrompida a la naturaleza buena y, en la segunda fase, identifica al enemigo con la naturaleza y funda la nueva moral en la solidaridad de los hombres en la lucha contra la naturaleza (sin por ello olvidar que a los males naturales se suman los de una civilización falsa y corrompida, de una moral represiva que lucha contra la «naturaleza» en cuanto exigencia de vitalidad y de felicidad, no en cuanto frustradora de dichas exigencias). Por consiguiente, Leopardi puede afirmar con razón, en un pensamiento del *Zibaldone* (2 de enero de 1829) que precede a la *Ginestra*, que su filosofía pesimista «no sólo no conduce a la misantropía (...), sino que por su naturaleza excluye la misantropía», ya que «culpa de todo a la naturaleza, y, disculpando a los hombres totalmente, dirige el odio, o, si no otra cosa, el lamento, hacia un principio más alto, al origen auténtico de los males de los vivientes». El freudismo, a pesar de ese pensamiento sobre la naturaleza enemiga del hombre que, considerándolo aisladamente, tiene, como hemos observado, un sabor leopordiano (más arriba, p. 124), echa sus raíces en realidad en una concepción de la maldad humana como coesencial a la civilización y, por tanto, mitigable (pero no más que mitigable) con el psicoanálisis o con una ética ligeramente más tolerante, con un *superyo* ligeramente menos severo. Un regreso a la naturaleza en sentido rousseauniano, o leopordiano de la primera época, queda excluido, y también queda excluida una civilización que elimine por lo menos los motivos de infelicidad económico-sociales y de costumbres. *Die Kultur geht vor*, responde Freud a Reich:⁴² las exigencias de felicidad deben pasar a segundo plano ante las de una civilización que produce infelicidad. Pero, mientras que en la antigua religión cristiana el rigorismo ético tenía como contrapartida la felicidad ultraterrena, y mientras que en filosofías rigoristas laicas la renuncia al placer era premiada con la «buena conciencia», con un gozo más elevado derivado

42. Reich *parla di Freud*, p. 60.

del propio mejoramiento moral, en el freudismo esos falsos consuelos han desaparecido con toda razón, pero no ha desaparecido el moralismo: de modo que la «civilización» nos hace volvernos en conjunto, más infelices y más malos, y, aun así, hay que defenderla a toda costa. La verdad de la ética de Freud radica en su matriz hedonista; pero el hedonismo —como el materialismo, como el «determinismo»— queda ahogado por la superposición de motivos espiritualistas, derivados, en última instancia, de exigencias de conservación social.⁴³

Un paralelo que probablemente ya se haya hecho, y que, en cualquier caso, presenta, en mi opinión, bastante más interés que los innumerables paralelos entre el freudismo y otras concepciones de la realidad humana, es el que se puede hacer con el epicureísmo. También el epicureísmo, como es sabido, es un extraño hedonismo renunciante: comienza proclamando enérgicamente la primacía del placer (incluso del «placer del vientre», con una punta de vulgaridad intencionalmente provocativa),⁴⁴ pero muy pronto plantea como meta, en lugar del placer, el no-dolor y la no-angustia, la *aponía* y la *ataraxia*: en términos freudianos diríamos que pasa del «principio del placer» al «principio de la realidad» (y sabido es que ese paso en el pensamiento de Freud se produjo bastante pronto, mucho antes de que lo teorizara explícitamente en el famoso ensayo de 1920).⁴⁵ Hasta el punto de que el estoico Séneca pudo observar que la de Epicuro era en reali-

43. A propósito de la actitud de Freud hacia el marxismo (de que ya hemos hablado un poco más arriba), Jones, *Vita*, III, p. 405, observa con santa ingenuidad: «Freud, como auténtico humanista, detestaba la violencia y la crueldad que parecen deber acompañar a esa doctrina, y, como auténtico realista, sentía profunda desconfianza hacia sus aspectos idealistas». Eso significa: detestaba «humanísticamente» la violencia revolucionaria y estaba «realistamente» convencido de que la violencia y la represión burguesas debían durar eternamente.

44. Epicuro, fr. 409 Usener = 227 (p. 563) Arrighetti (Epicuro, *Opere*, Einaudi, Turín, 1973).

45. Cf. Jones, *Vita*, III, p. 396 y s.; E. Fromm, *La missione di Freud* cit., p. 48 y ss. Ya en 1883 escribía a su novia que «nuestros esfuerzos tienden más a evitar el dolor que a buscar el placer» (nuestros, es decir, de la clase culta, en contraposición a la tendencia inmediata al goce que es propia del vulgo, como el propio Freud explica en esa carta).

dad una moral severa y triste, muy poco diferente de la de los estoicos, adversarios suyos.⁴⁶ Y tampoco esa paradoja del epicureísmo depende tanto del carácter individual de su iniciador, cuanto de la renuncia a plantearse como filosofía revolucionaria o por lo menos radicalmente reformadora de las costumbres, y del hecho de contentarse con dar una justificación diferente de la moral corriente. Desde luego, la historia del epicureísmo a lo largo de los siglos, especialmente desde el Humanismo a la Ilustración, nos muestra que tuvo una potente fuerza destructiva, tanto en el plano científico como en el de la reforma de la moral y de las costumbres; y también la ha tenido el freudismo, indiscutiblemente; pero, por lo menos en gran parte, contra las intenciones de uno y otro jefe de escuela, aunque debemos admitir, en mi opinión, que Epicuro fue, ya en su tiempo, un pensador más grande y más innovador que Freud.

A pesar de haberla transgredido ya numerosas veces, la exigencia de no abandonarnos a demasiadas digresiones nos obliga a citar apenas otra característica —vinculada, por lo demás, con la que acabo de citar— que emparenta al freudismo con el epicureísmo y con las filosofías helenísticas en general. Uno y otras son psicoterapias en un sentido ni propiamente médico (ya que no recurren ni a fármacos ni a terapias físicas ni a cualquier otro tipo de intervención directa sobre el *soma* del paciente) ni político-social: aspiran a curar mediante una «toma de conciencia» por parte del sujeto, que no es sólo la premisa de una acción práctica (así como, por ejemplo, la toma de conciencia de la propia condición de explotado es para el proletario solamente la premisa de la lucha de clases, sin la cual el proletariado consciente seguiría siendo tanto o más infeliz, con el magro consuelo de sentirse como una pascaliana «caña pensante»), sino que es por sí misma sanadora y liberadora. Sé perfectamente que el propio Freud no tardó en advertir la escasa eficacia de ese su primer planteamiento racionalista: el paciente, «informado» del origen de

46. Séneca, *De vita beata*, 12, 1; 4. Cf. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, La Nuova Italia, Florencia, 1973, II, p. 220 y s.

sus trastornos, aun cuando diera una aprobación intelectual a las explicaciones ofrecidas por el analista, seguía neurótico;⁴⁷ más aún, explicaciones proporcionadas demasiado pronto podían hacerle empeorar incluso. Pero el remedio para ese racionalismo simplista fue una especie de «hipnosis de vigilia»: desde el momento en que la simple toma de conciencia no era suficiente, había que hacer que el paciente «volviera a vivir» sus experiencias infantiles traumatizantes: a eso se debe la interminabilidad de la cura del tratamiento y el carácter de éste como otra neurosis, substitutiva, pero en la mayoría de los casos no sanadora, como ya admiten muchísimos psiquiatras, «de derechas» y no sólo «de izquierdas». Es evidente que la continuación de la discusión sobre las posibilidades terapéuticas del psicoanálisis, y sobre las notables variantes que al tratamiento psicoanalítico han aportado también los freudianos ortodoxos después de Freud, compete a los psiquiatras y no a quien no ha pasado nunca por un aprendizaje psicoanalítico (en este caso, como en todos los casos en que entran en juego conocimientos técnicos precisos y práctica experimental, la diferencia entre personas «pertenecientes» y «ajenas a la obra» no se puede suprimir enteramente, al menos durante un largo período). Lo único que puede hacer el profano es expresar la duda de si las dificultades terapéuticas no derivarán por lo menos en parte de un concepto de terapia demasiado precientífico, demasiado ligado a una antigua tradición de «cura del alma».

Con esa concepción del psicoanálisis va relacionada la confianza, ya sustentada por Freud, de que aquél estuviera en condiciones (más que el marxismo, que él concebía como burdo economicismo) de mejorar moralmente a la humanidad. Como hemos visto, Freud declaraba que gracias al psicoanálisis ya casi no conseguía mentir (p. 180). Ernest Jones, en el ensayo recensión sobre la *Psicopatología* que ya hemos tenido ocasión de citar,⁴⁸ se

47. Cf., por ejemplo, GW VIII, 124 y 475 (=Freud, *Tecnica e pratica della psicoanalisi*, cit., pp. 148 y 213 s.).

48. Cf. cap. I, nota 3. Nos referimos a la trad. it. en E. Jones, *La psicologia di Freud* (cit. *ibid.*), p. 102 y s.

pregunta qué ventaja social se puede obtener del análisis y del autoanálisis de los lapsus y de los demás actos fallidos. Y responde que la ignorancia de semejantes actos «estimula en grado extraordinario la falta de lealtad intelectual y moral», ya que permite la realización de innumerables actos de fraude inconsciente. ¿Un ejemplo de dichos actos? Aquí está: «el hombre pobre que olvida pagar una cuenta, porque en el fondo no quiere pagarla». E inmediatamente añade Jones: «Pero no existe una clara línea de demarcación entre ese fraude y el propiamente dicho, y podemos afirmar que, en muchos casos, sería suficiente al sujeto hacer un pequeño esfuerzo, para reconocer el móvil inhibido, que ya es, en más de un cincuenta por ciento, consciente». Evidentemente, habría sido excesivo preguntar a Jones (que, entre otras cosas, no era Freud: era más prudente y menos paradójico que el maestro, pero era un burgués mucho más satisfecho y bastante poco afectado por el «malestar en la cultura») si no sería preferible, en lugar de educar con el psicoanálisis al hombre pobre para que pague la cuenta o, en caso de pobreza absoluta, para que muera de hambre honradamente, actuar para que no haya más hombres pobres; y si no sería mayor, y, por tanto, desde el punto de vista de Freud, más necesitada de psicoanálisis, la falta de honradez de quien mantiene la distinción entre ricos y pobres, frente a la de quien, por ser pobre, se ve obligado a olvidarse (es decir, a fingir olvidarse) de pagar la cuenta. Pero, en vez de perder tiempo haciendo objeciones inútiles y ya demasiado obvias al difunto Jones, es más interesante detenerse un instante en el reconocimiento de que entre la falta de honradez consciente y la inconsciente «no existe una línea de demarcación clara». Ese proceso que hemos llamado de personalización del inconsciente (más arriba, pp. 137 y s., 214) conduce a volver cada vez más difícil la delimitación entre los dos territorios, y a hacer que, como ya hemos señalado (p. 137), los mejores ejemplos de actos fallidos sean los actos fallidos voluntarios, como los chistes. A pesar de las incursiones en la prehistoria y el persistente intento de justificaciones biológicas (el paralelismo ontogénesis-filogénesis utilizado del modo que hemos visto, el schopenhaueria-

no instinto de muerte reducido a la tendencia del viviente a «regreso a lo inorgánico»), el *ello* y el *yo* son las dos caras de hombre burgués. El *ello* es su maldad, su egoísmo, su incapacidad para amar sin odio; el *yo* es el barniz de honradez superficial de ese fondo oscuro y brutal, es el modo como el burgués se esfuerza por aparecer ante sí mismo y ante los demás, sin que no obstante, su auténtica naturaleza le sea propiamente desconocida para él (y, naturalmente, a partir de sí mismo el burgués reconstruye la personalidad del proletario, con algo más de severidad en el juicio moral: ¡qué bien funcionaría la sociedad burguesa, si todos los pobres fueran «honrados» y pagaran la cuenta!).⁴⁹ Por lo que se refiere al *superyo*, es el ideal ético rigorista, el «deber» concebido no como dolorosa necesidad transitoria, sino como perenne ahogo de una aspiración hedonista cuya perenne insuprimibilidad se reconoce también. Por otra parte, esa aspiración hedonista está muy alejada de la aspiración dieciochesca a la «felicidad»: en ella va contenido no sólo el deseo sexual, sino también el de matar a los semejantes, de oprimirlos de todos los modos, dado que la agresividad no es consecuencia de represiones y frustraciones, sino que es tan «primaria» como el Eros. Cuando pide un *superyo* algo menos severo, Freud no pide sólo la atenuación de moralismos inútiles o útiles sólo para la clase dominante: pide también una mayor indulgencia hacia el comportamiento «sincero» que se manifiesta en la guerra.⁵⁰ Como tímida alternativa a ese desencadenamiento de la agresividad, existen —cuando el pacifismo, después de la derrota de los Imperios

49. Aun sin pretender en absoluto atribuir a Freud la tremenda auto-satisfacción burguesa de Jones (ya hemos hablado un poco más arriba de la diferencia entre los dos), hay que decir que el ejemplo del pobre que se olvida de pagar la cuenta encuentra su *pendant* (no su fuente de inspiración, ya que se trata de un pasaje que Freud añadió en 1919, después de la publicación del escrito de Jones) en un episodio de la *Psicopatología* (p. 223 = 217) del camarero que con un «acto fallido» confiesa sin quererlo haber pedido al cliente una cantidad mayor de la debida: y con toda probabilidad se trata de un acto fallido totalmente casual, en el sentido que ya hemos aclarado.

50. Véase la parte final de las *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, de que ya hemos hablado en la p. 124.

Centrales, se deja sentir con más fuerza en el ánimo de Freud— las ingenuidades paternalistas de la respuesta a Einstein de 1932: dado que por la «innata e ineliminable desigualdad entre los hombres» siempre habrá «jefes y seguidores», educar «a una categoría superior de personas dotadas de autonomía de pensamiento, inaccesibles a las intimidaciones y cultivadoras de la verdad, a las cuales competiría la dirección de las masas carentes de autonomía».⁵¹

Conocido es el juicio, insigne por su ecuanimidad y agudeza, que Trotski emitió sobre el psicoanálisis en un artículo de 1927:⁵² «Los idealistas nos dicen que la psique es una entidad independiente, que el *alma* es un pozo sin fondo. Pavlov y Freud pien-

51. En Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 296.

52. L. Trotskij, *Cultura e socialismo* (de «Novij Mir», enero de 1927), trad. it. en *Rivoluzione e vita quotidiana*, Samonà e Savelli, Roma, 1971, p. 93 y s. Los mismos conceptos, pero con una entonación general más pavloviana, expresa Trotski en una carta de septiembre de 1923 a Pavlov, trad. it. en *Marxismo e scienza*, Samonà e Savelli, Roma, 1969, p. 51 y s. En ella Trotski escribe entre otras cosas: «Durante mi estancia en Viena [1907-1912] he estado en contacto bastante estrecho con los freudianos». Otras referencias a Freud en *Letteratura e rivoluzione* (1923), trad. it., Einaudi, Turin, 1973, pp. 35 (donde habla de las «más paradójicas exageraciones de Freud» como ideas, a pesar de todo, «importantes y fecundas», y habla todavía de Freud, Jung, Adler como de una única «escuela»), 177, 195 (donde reafirma la conciliabilidad del psicoanálisis con el materialismo, como pensaba también K. Radek). También es interesante, en el mismo volumen, el escrito *Eros e la morte* (p. 239 y ss., de 1908), aunque no alude explícitamente al freudismo. Después del exilio definitivo de la URSS, Trotski tuvo todavía ocasión de aludir a Freud, siempre en tono de gran estima, aunque muy fugazmente, en un discurso pronunciado en Copenhague en 1932 (cf. los recuerdos de su mujer, Natalia Sedova, en V. Serge, *Vita e morte di Trotskij*, tra. it., Laterza, Bari, 1973, p. 240) y en uno de los escritos polémicos del período mexicano (*In difesa del marxismo*, trad. it., Mondadori, Milán, 1961, p. 190: «Por mediación de Ioffe [que había estado en tratamiento con Alfred Adler, en 1908] conocí los problemas del psicoanálisis que me parecieron bastante sugestivos, aunque haya todavía muchas incertidumbres y muchas posibilidades de caer en la arbitrariedad y en el desvarío»; y cf. I. Deutscher, *Il profeta armato* (Trotsky 1879-1921), trad. it., Longanesi, Milán, 1956, p. 265. Esta documentación de los juicios de Trotski sobre el psicoanálisis no pretende ser completa y es muy probable que no lo sea; pero por lo menos puede servir de integración al florilegio, lleno de lagunas, publicado sin nombre de compilador en «Psyché» 10 (1955), p. 481 y s. (L. Trotsky, *Opinions sur Freud et la psychanalyse*).

san los dos que el fondo del alma es la fisiología. Pero Pavlov, como un buzo, desciende hasta el fondo, mientras que Freud se queda sobre el pozo y con mirada aguda intenta penetrar en sus aguas siempre movidas y revueltas y captar o vislumbrar la imagen de las cosas que hay allí abajo. El método de Pavlov es el experimento, el de Freud la conjetura. El intento de declarar el psicoanálisis "incompatible" con el marxismo y volver pura y simplemente la espalda al freudismo es demasiado simple o, para decirlo mejor, demasiado simplista. Pero, en cualquier caso, no estamos obligados a volver la espalda al freudismo. Se trata de una hipótesis de trabajo que puede permitir e indudablemente permite deducciones y conjeturas que se desarrollan en la línea de una psicología materialista. El procedimiento experimental proporcionará en el momento debido la verificación de esas conjeturas. Pero no tenemos motivo ni derecho alguno para proscribir el otro procedimiento que, aunque pueda parecer menos válido, no obstante intenta anticipar las conclusiones hacia las que está avanzando el procedimiento experimental muy lentamente.

En este interesantísimo pasaje hay dos tomas de posición, correctas las dos, que se colocan en dos planos diferentes. Una es de carácter político-cultural. En un momento en que ya estaba poniéndose en práctica la tendencia (que iba a culminar en la época estaliniana propiamente dicha) a dogmatizar toda la cultura y a establecer en todos los campos (científico, filosófico, artístico) una única línea «oficial» excomulgando a todas las demás, Trotski advierte, con toda razón, del peligro de esa fosilización y de las nefastas consecuencias que tendrá no sólo sobre la cultura de la URSS, sino también sobre todo el clima político. Siente que la elevación del pavlovismo a la categoría de única escuela de psicología compatible con el materialismo marxista es, a pesar del enorme valor de Pavlov, un acto de política cultural opresora, que a la larga puede resultar (como de hecho ocurrió y está ocurriendo todavía) un daño para el propio pavlovismo: efectivamente, hoy éste está encontrando en la cultura marxista occidental hostilidad y desconfianzas profundamente injustas, pero causadas, además de por el tenaz antimaterialismo

del marxismo occidental, por la posición de monopolio de que ha gozado durante demasiado tiempo en la URSS. Junto a ese peligro principal, parece estar presente en Trotski (como revela la lectura del artículo entero) otro peligro: que una negación demasiado drástica de la más mínima validez de la ciencia burguesa, una concepción de toda la ciencia burguesa como ideología, condujeran a una liquidación sumaria del freudismo (sin tener en cuenta que el propio pavlovismo tenía una matriz materialista, pero no propiamente marxista). Efectivamente, en aquel momento en que Trotski escribía había la posibilidad de que ciertas posiciones «ultraizquierdistas» ingenuas llevaran agua al molino del estalinismo, para después resultar liquidadas, a su vez.

La otra toma de posición es más específicamente epistemológica: se refiere a lo que debemos entender, y pretender, cuando hablamos de orientación materialista en las ciencias, y en particular en las ciencias humanas. Trotski advierte el peligro de renunciar a tratar dominios enteros del saber, sólo porque no sean todavía susceptibles de un estudio materialista riguroso: según dice, es mejor un materialismo de tendencia —que mientras tanto substraiga esos dominios de investigación al dualismo de «cuerpo» y «alma» o a la reducción de toda la realidad humana a espíritu—, que un aplazamiento *sine die* de cualquier investigación que no pueda fundamentarse en bases biológicamente acertadas. Hará falta tiempo, antes de que Pavlov llegue «desde el fondo del pozo» a la superficie, es decir, que pueda explicar todos los hechos de la psique humana en términos neurofisiológicos: entre tanto, no podemos renunciar a lo que Freud está en condiciones de decirnos y que, si bien no está probado experimentalmente en su totalidad, aun así se presta a una profundización experimental, a un «encuentro» con lo que los pavlovianos vayan investigando.

Las exigencias planteadas por Trotski siguen siendo válidas. No obstante, creemos necesarias dos precisiones. Desde el punto de vista político-cultural, hoy, en el marxismo occidental y, con más o menos retraso, también en el de los países del este europeo el peligro número uno no lo constituyen las afirmaciones dogmáticas de «incompatibilidad» entre el marxismo y las diferentes

corrientes científicas burguesas, sino la despreocupada tendencia a realizar confusiones marxistas-freudianas, marxistas-estructuralistas, marxistas-fenomenológicas; y en esas uniones, el elemento que siempre resulta sacrificado es el materialismo. No se trata de reaccionar ante esas tendencias con defensas estériles de la ortodoxia, como ya hemos dicho; se trata de concebir la renovación como reflexión crítica sobre lo nuevo que ha ocurrido en el mundo desde Marx y Lenin hasta hoy, y también sobre ciertos aspectos de la realidad humana que Marx y los marxistas han descuidado algo: no ya como anhelosa adecuación a la última moda de la cultura burguesa.

Por lo que se refiere al juicio específico sobre el freudismo, Trotsky, de igual modo que poco antes del pasaje que hemos citado se había referido a la «excesiva importancia» atribuida por Freud a la sexualidad (advirtiendo, no obstante, que eso era ya una disonancia dentro del ámbito del materialismo), así también observaba el carácter muchas veces «fantástico» de las conjeturas de Freud; y ya en la carta de 1923 había observado que los freudianos unían un «realismo fisiológico» a un «análisis casi literario de los fenómenos psíquicos» y construían «toda una serie de hipótesis ingeniosas e interesantes, pero arbitrarias desde un punto de vista científico».

En cambio, me parece que sobre el «materialismo» de Freud era sobre lo que Trotsky concedía demasiado. Su visión era correcta hasta que comprobaba que los postulados iniciales, por decirlo así, de Freud eran materialistas. Pero tendía a pasar por alto el carácter negativo de esa transvaloración en sentido espiritualista que los conceptos-base del psicoanálisis habían comenzado a experimentar muy pronto, y que volvían cada vez más problemático un encuentro entre Freud y Pavlov, y también entre Freud y Marx y Engels. No obstante, no hay que olvidar que el freudismo a que se refería Trotsky era el de los años de su estancia en Viena, antes de la guerra mundial, antes incluso de *Tótem y tabú*. Las especulaciones de Freud sobre la «civilización» no debió llegar a conocerlas, por lo menos hasta la época en que pudo permanecer en la Unión Soviética.

Si, a pesar de ello, la exigencia de un marxismo freudiano sigue haciéndose valer tan tenazmente incluso entre los marxistas serios, es porque por debajo de ella hay un problema real e ineludible: la animalidad del hombre, la realidad hombre-naturaleza, la infelicidad como hecho no exclusivamente histórico-cultural. Existe, además, la exigencia, recalcada acertadamente (independientemente del juicio sobre los resultados) por Lucien Sève, de una psicología marxista, para la cual Marx y Engels sólo han proporcionado principios, y sin la cual la propia comprensión de los hechos político-sociales seguirá siendo siempre incompleta.

Pero el desarrollo de esa temática supone una nueva fundamentación materialista del marxismo y una profundización de la relación marxismo-hedonismo. Los psicólogos y los psiquiatras de extrema izquierda ya hace tiempo que se han dado cuenta lúcida del carácter neurotizante de la sociedad capitalista y de cualquier sociedad dividida en clases. En ese sentido es cierto que la mejor profilaxis (más aún: la única verdaderamente decisiva) de la mayoría de las neurosis y psicosis es la demolición del capitalismo y la instauración de una sociedad de transición que sea verdaderamente de transición al comunismo, y no se estanque ni retroceda hacia una sociedad burocrática y pseudosocialista. Sin embargo, esa corriente no vencería, ni ayudaría al proletariado a vencer en su lucha de conjunto por el comunismo, si olvidara que la localización de las enfermedades nerviosas es el sistema nervioso, y que, en el interior de la batalla que todos debemos librar contra el capitalismo, existe una misión específica del psiquiatra y del neurólogo: curar con todos los medios a su alcance, una vez que, desgraciadamente, se hayan establecido las neurosis y las psicosis, y buscar nuevos medios terapéuticos más eficaces. ¿Con el fin de «adaptar» al paciente al sistema capitalista? Desde luego que no: con el fin de recuperarlo para la lucha contra el capitalismo, ya que el hecho de ser neurótico o loco es un grave impedimento para la lucha. Pensar que la lucha sea, de por sí, la terapia es en la mayoría de los casos (no en todos) una ilusión voluntarista, como lo sería a propósito de cualquier otra enfermedad social. No hay duda alguna de que el responsable de la

silicosis es el sistema capitalista; pero sería difícil de imaginar (exceptuando casos excepcionales de comportamiento heroico) un ejército guerrillero, o ni siquiera una simple organización eficaz de lucha todavía no «militar», pero ya muy politizada y destructiva del sistema capitalista, compuesto totalmente por camaradas atacados de graves formas de silicosis. El descubrimiento de una terapia de la silicosis más eficaz que las hoy conocidas *puede* servir para hacer aceptar a los trabajadores la organización de la industria del vidrio, tal como la desean los patronos, sacrificando al máximo provecho la salud de los trabajadores; pero puede servir también para capacitar de nuevo para la lucha anticapitalista a trabajadores que, de lo contrario, deberían resignarse a pertenecer al batallón de los «inútiles para el servicio» (en el sentido que este término tiene en la jerga médico-militar). Siendo así, no sólo exigencias cognoscitivas —de las que, en cualquier caso, el marxismo no puede prescindir, si quiere volver cada vez más científica y laica la visión del mundo—, sino también exigencias prácticas obligan a restablecer la relación entre psicología-psiquiatría y neurofisiología, de cuyo alejamiento el psicoanálisis es en buena parte responsable; y obligan a someter a control científico la teoría freudiana de las neurosis, desde los lapsus hasta los temas más importantes, por pedante y poco genial que pueda parecer esa tarea.

También hay que continuar la discusión sobre el «pesimismo» freudiano. Lanzar contra Freud una acusación genérica de pesimismo sería equivocado; y en ese error han incurrido en alguna medida tanto los llamados «revisionistas freudianos» (Fromm, Karen Horney, Sullivan, etc.) como Reich, aunque debemos añadir que el optimismo revolucionario del mejor Reich es no sólo más simpático, sino también mucho menos rosado y trivial que el optimismo reformista de los revisionistas, y que de entre los propios revisionistas Fromm tiene alguna razón para reivindicar, contra la crítica global de Marcuse, una posición propia.⁵³ No es el pesi-

53. Véase la réplica —no carente de algunos buenos argumentos— de Fromm a Marcuse en el vol. de varios autores *Contro la morale borghese* (cit. más arriba, nota 30), p. 113 y ss. No falta en este escrito una aberran-

mismo en cuanto tal, sino el tipo freudiano de pesimismo lo que hay que discutir: hay que discutir, bastante más a fondo de lo que hemos indicado en las páginas anteriores, sus raíces románticas y schopenhauerianas. El problema no se limita a la acogida o no de Thanatos junto a Eros, sino que abarca el propio objeto del pesimismo (¿la naturaleza leopordianamente enemiga del hombre, o la «naturaleza humana» malvada?) y la propia actitud frente a la realidad (¿afirmación del insuprimible derecho del hombre a la felicidad, y, por tanto, lucha contra los límites biológicos, además de histórico-sociales, que se alzan contra ese derecho, o bien «sublimación», adaptación sumisa a una sociedad y a una naturaleza que producen infelicidad?). El rechazo de la segunda alternativa representa lo que —sin olvidar ni siquiera por un momento las grandes diferencias de formación, de prioridad de intereses y de perspectivas— tienen en común el marxismo y el pesimismo materialista de Giacomo Leopardi. Pero esto sería el inicio de un discurso mucho más amplio, que sólo en parte hemos intentado poner en marcha hace algunos años y que no podemos desarrollar aquí.

te presentación de Lenin como un hombre «insensible» a los problemas ético-políticos y padre legítimo del estalinismo. Pero, desgraciadamente, tonterías de esa clase no las proclaman sólo los marxistas freudianos: las comparte una parte notable de la izquierda revolucionaria en Europa y en América.

EPÍLOGO

En lugar de colocar al comienzo de este libro un prefacio —que se reduciría en gran parte a una repetición de lo que ya he dicho brevemente en el primer capítulo—, prefiero añadir este epílogo, que tiene un doble fin: agradecer a los amigos que han leído el manuscrito mecanografiado de mi trabajo, me han sugerido indicaciones bibliográficas y me han expresado sus observaciones; y dar además (teniendo en cuenta también algunos trabajos que he podido leer sólo cuando este libro estaba ya en pruebas de imprenta) alguna aclaración sobre algunos puntos que más que otros pueden provocar perplejidad o incluso una «reacción de rechazo» de todo el libro.

Discutí por primera vez sobre el tema de este volumen hace años con Carlo Ginzburg; no estuvimos de acuerdo en todo, pero a él debo un estímulo a proseguir el trabajo. Objeciones y contribuciones recientes me han comunicado Franco Belgrado, Luigi Blasucci, Alessandro Ferace, Carlo Alberto Madrignani, Francesco Orlando, Vanna Raffuzzi, Michele Ranchetti, Aldo Rossi, Vittorio Rossi, Ennio Scalet, Sabina de Waal, y un amigo biólogo y otro médico, Francesco Dessì y Giuseppe Giordani (mientras que los que he nombrado anteriormente se interesan por el psicoanálisis sobre todo como una de las «ciencias humanas», y en particular por sus relaciones con el marxismo). He debido limitarme a citar aquellos con quienes las discusiones han sido prolongadas y comprometidas; la lista habría resultado mucho más larga si hubiera recordado a todos los amigos con los que, más brevemente

pero no sin gran utilidad para mí, he intercambiado ideas sobre este tema.

Es costumbre, una vez acabados los razonamientos, añadir que la responsabilidad de las ideas sostenidas y, sobre todo, de los errores cometidos, es enteramente del autor. En este caso, semejante declaración, que muchas veces es un puro formulismo, debo expresarla con particular relieve. Efectivamente, tengo el deber de advertir que, en mayor o menor medida, la mayoría de los amigos que he nombrado disiente bien del juicio de conjunto sobre el psicoanálisis expresado en este libro, bien de las críticas concretas de las explicaciones freudianas de lapsus y de amnesias, bien del tono con frecuencia «panfletario» con que las he formulado. Existe también una minoría que asiente o disiente sólo con respecto a algún punto concreto. No los he enumerado aparte, porque habría parecido que yo deseaba cambiar, burdamente, su asentimiento por una especie de «mención de honor». Estoy igualmente agradecido a unos y a otros, y todavía más lo estaré, en caso de que ellos, y otros posibles lectores, tengan a bien expresar públicamente sus ideas al respecto, con esa franqueza y, tal vez, esa rudeza que no perjudica a la auténtica amistad y, por lo demás, ha de provocar el tono polémico de mi trabajo.

Un punto sobre el cual siento la necesidad de volver a hablar es el del carácter «no refutable» y, por tanto, no científico, del método freudiano de interpretación de los lapsus, de los sueños, de los síntomas neuróticos (cf. más arriba, pp. 52 y s., 83, y en otros lugares). Me interesa remachar que, por mi parte, la adhesión a esta crítica no supone profesión de fe alguna específicamente «popperiana», ni, de forma más general, adhesión alguna al empirismo lógico, del cual sé demasiado poco, pero del que estoy alejado por formación mental y por orientación cultural-política. Creo también que sería totalmente equivocado juzgar el psicoanálisis (y también las demás ciencias humanas, o aquellas cuyo objeto está a medio camino entre lo «natural» y lo histórico-cultural) de acuerdo con el criterio de un ideal de rigor científico absoluto, y a partir de ello sancionar su carácter no científico. Hasta aquí me siento plenamente de acuerdo con un notable ar-

título de Michel Legrand (*Le statut scientifique de la psychanalyse*) en «Topique», octubre de 1973, pp. 237-257), que me ha señalado Carlo Alberto Madrignani. Legrand examina dos conceptos de ciencia que hoy se disputan el campo, uno empirista o empiriocriticista (del cual el «verificacionismo» y el «falsificacionismo», a pesar de las polémicas entre sus partidarios, constituyen simplemente dos subespecies), el otro «teorista». La insatisfacción que Legrand expresa con respecto a ambos está totalmente justificada, si bien el hecho de que considere a Louis Althusser como representante principal de los «teoristas» provoca algunos equívocos, en mi opinión: no porque Althusser no sea con toda razón criticable como «teorista», sino porque Legrand parece admitir que el teorismo es una forma legítima (aunque no la única posible) de marxismo. En realidad, el teorismo no tiene entre sus progenitores ni a Marx ni a Engels ni a Lenin, sino que le llega a Althusser de concepciones «platonizantes» de la ciencia que nacieron (o renacieron) mucho más tarde, en ambientes epistemológicos interesados sobre todo en la lógica matemática, y que de ahí pasaron al estructuralismo lingüístico (especialmente a la escuela danesa) y, por tanto, al estructuralismo no lingüístico (Lévi-Strauss). Constituye un mérito de Althusser haber reafirmado, contra interpretaciones erróneas del marxismo, la distinción entre ciencia e ideología; pero precisamente su concepción teorista de la ciencia lo ha conducido a identificar totalmente la ideología con la inmediatez del sentido común, de lo «empírico», de lo «vivido», mientras que para el marxismo también la metafísica, la religión, el idealismo platónico son ideología. La crítica que Legrand hace al empirismo (p. 234 y s.) es todavía demasiado althusseriana, a pesar de que cree ser marxista; o, mejor, es la yuxtaposición de una crítica althusseriana y de una polémica, correcta en sí, contra la «falsa neutralidad» de la ciencia burguesa, tal como se revela en los llamados tests psicométricos. Desde luego, la «medida de la inteligencia» no es otra cosa que un engaño, porque presenta como «naturales» las desigualdades determinadas por la división de la sociedad en clases; pero de ese engaño pseudocientífico es responsable *solidariamente* la ideología

burguesa: sería difícil atribuir la culpa más a los empiristas que a los teoristas o viceversa. La aspiración de Legrand a un concepto de ciencia que supere las unilateralidades opuestas del empirismo y del teorismo es más que legítima; pero es dudoso que esa superación pueda llegar a buen fin partiendo de Bachelard, que ha sido, ciertamente, un personaje muy significativo de la filosofía francesa de la década de 1930, pero profundamente contradictorio entre teorismo y extrañas tendencias intuicionistas-esteticistas, y que ha ejercido precisamente sobre Lévi-Strauss y Althusser una influencia no benéfica. Yo creo que, para llegar al fin que Legrand se propone, el camino indicado por Ludovico Geymonat y desarrollado por él mismo y por sus discípulos (cf. más arriba las obras citadas en las pp. 53 n. 3 y 214 n. 40, junto a las cuales habría que citar muchas otras) se ha revelado mucho más fecundo y más auténticamente materialista y marxista. No obstante, también Legrand señala, independientemente de Geymonat, una exigencia importante, ya afirmada por éste: la de dar el debido relieve a la historia de la ciencia, no ya para disolver la ciencia en su historia (que sería una nueva forma de idealismo), sino para salvar la objetividad del saber científico rechazando al mismo tiempo la absolutización dogmática.

Pasemos al problema que aquí nos interesa y sobre el cual converge también el artículo de Legrand: la cientificidad del psicoanálisis. ¿Puede una ciencia rechazar una exigencia mínima de «refutabilidad», es decir, de posibilidad de imaginar una experiencia que la refute? La objeción hecha al psicoanálisis por Nagel y Hook (cf. más arriba, p. 53 n. 4) de que está concebido precisamente para substraerse a cualquier control, ¿será rechazable a la par que las ideas (¿estas sí verdaderamente «ideológicas»!) de Popper sobre la «sociedad abierta» o contra lo que llama historicismo o que las objeciones de Hook al marxismo? Creo que no. Entre otras cosas, hay que observar que esa exigencia mínima (la exigencia de «probar y volver a probar») es también históricamente muy anterior al empirismo lógico-británico o al pragmatismo de Dewey: ha acompañado a todo el desarrollo de la cien-

cia experimental moderna, y la sentían profundamente biólogos y médicos anteriores a Freud: basta con pensar en esa obra maestra, en muchos aspectos todavía insuperada, que es la *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* de Claude Bernard; o en el propio concepto de diagnóstico diferencial que es esencial al carácter científico de la medicina y que no es igualmente familiar a la práctica psicoanalítica.

La réplica de Legrand a esas objeciones de Hook o de Nagel es, en mi opinión, elusiva, no convincente. Está en lo cierto hasta que observa, con agudo sentido histórico, que el «carácter científico» no es para ninguna ciencia un don que se encuentre, ya perfecto, al nacer, sino una conquista progresiva. Todas las ciencias nacen «inexactas», por obra de investigadores a quienes importa más la ciencia (con la parte de epistemología que hay implícita en ella, y todavía sistematizada sólo provisionalmente) que la epistemología como fin en sí misma. También tiene razón Legrand al observar que el predominio del momento de la «sistematización», de insistencia en el rigor conceptual, indica muchas veces la fase final de una ciencia: fase de compleción, pero también de senilidad, de esterilización por lo menos temporal, de tendencia «a la autoconservación de las teorías más que a su superación creativa» (p. 241). Al leer con aprobación estas palabras, no puedo por menos de pensar en los riesgos que está corriendo, a pesar del extraordinario éxito que parece sonreírle, la lingüística: una materia que tiende cada vez más (¡por fortuna, existen también contratendencias!) a reducirse a «filosofía de sí misma», a reformular de modo más riguroso lo que ya descubrieron los grandes lingüistas del siglo pasado y de comienzos de éste, más que a adquirir nuevos conocimientos. Y pienso también que peligros análogos amenazan a muchos sectores del marxismo actual, que, entre otros, corre el peligro de que se le superponga desde el exterior una epistemología inherente a todas las demás corrientes del pensamiento: la fenomenología, el estructuralismo, el propio psicoanálisis (ya lo hemos señalado hace poco a propósito de Althusser).

Todo eso es cierto; pero la discusión más específica contra

Hook y Nagel me parece, ante todo, viciada por cierta confusión entre «refutación» y «refutabilidad». La ciencia, dice Legrand continuando en parte observaciones de T. S. Kuhn, «incluso durante su actividad normal, se enfrenta siempre con problemas que no está en condiciones de resolver inmediatamente, se encuentra siempre ante hechos que se le resisten y le lanzan un desafío. Con una expresión un poco vulgar, se podría decir que en la ciencia las cosas no van nunca del todo bien (...). Si la imposibilidad de adaptar una teoría a los hechos nos obligase a abandonar la teoría, todas las teorías deberían abandonarse siempre» (p. 245). La formulación es demasiado drástica (entre un modelo de ciencia verdadera de una vez por todas, destinada a recibir sólo confirmaciones *per omnia saecula saeculorum*, y el modelo opuesto de una ciencia totalmente refutada por las nuevas aportaciones de la experiencia, existe, por fortuna, un tercer caso: el de una teoría que a partir de los nuevos hechos resulte en parte corregida, en parte «reducida», es decir, confirmada en un terreno de validez más limitado y englobada en una teoría más general; y éste es el caso más frecuente y normal); pero, una vez despojada de su extremismo polémico, es correcta. Y, si el psicoanálisis hubiera procedido hasta ahora y procediera así, su carácter científico estaría garantizado. Pero el vicio del método de interpretación freudiano y de las teorías que Freud construyó a partir de él no radica en el hecho de que hayan quedado refutadas en parte por nuevos datos experimentales y hayan debido modificarse para adaptarse a éstos, sino en una característica muy diferente, la de substraerse a cualquier clase de refutabilidad. ¡Ojalá hubiéramos visto en varias ocasiones a Freud obligado a confesar que un sueño se substraía a su teoría, según la cual únicamente existen sueños de deseo! La teoría perdería su carácter absoluto, pero seguiría siendo un momento de gran importancia en la historia de la psicología, y resultaría limitada, no destruida. En cambio, el carácter no científico de la teoría no radica precisamente en su capacidad de escapar (mediante sofismas) a cualquier posible refutación. ¿Que alguien sueña angustiosamente con la muerte de una persona querida? No temáis:

también ése es un sueño de deseo, porque el sueño, al hacer surgir de nuevo un material psíquico antiguo, revela que hubo un momento, en la vida infantil del sujeto, en que deseó efectivamente la muerte de esa persona. ¿Que el sueño angustioso se refiere a su propia muerte? También en este caso se trata de un deseo: de autocastigo por complejo de culpa. Y, en ese caso, así como Hook cuenta haber preguntado inútilmente a un psicoanalista cómo debería ser un niño libre del complejo de Edipo, con igual derecho podemos preguntar qué características debería tener un sueño para no ser sueño de deseo. Ya sé: en la última fase de su pensamiento, Freud admitió alguna excepción a esa teoría suya; pero, aun así, sólo en casos totalmente «extremos», de personas que, después de haber tenido una conmoción fortísima, debida, por ejemplo, a un choque de trenes o a una herida de guerra muy grave, soñaran regularmente todas las noches con tener el mismo accidente. Por lo demás, Jones, más freudiano que Freud con respecto a este punto, intentó sostener (cf. *Vita*, III, p. 321) que hasta esos sueños podían ser expresiones de deseo; pero, al contrario, es evidente que las excepciones admitidas por Freud son demasiado escasas y marginales: resultarían mucho más numerosas e importantes (hasta el punto de no poder considerarse ya como «excepciones»), si se renunciara a los procedimientos sofisticados puestos en práctica por Freud. La propia tesis de la «antigüedad» (ontogenética y filogenética) del material onírico, como del revelado por los lapsus y por los síntomas neuróticos, quedaría reducida extraordinariamente.

Más adelante (p. 249), Legrand hace a Hook y a Nagel otra objeción. Según dice, los hechos que pueden refutar una teoría no pueden imaginarse «en el escritorio», sino que se presentan por sí mismos en el momento en que la teoría, por el establecimiento de nuevas técnicas de experimentación y de nuevos principios epistemológicos, entra en crisis. También en este caso tenemos una confusión entre refutación y refutabilidad, si bien trasladada a un plano diferente: la objeción anterior suponía una teoría en proceso continuo de reajuste y de corrección frente a los nuevos datos de la experiencia; en cambio, esta otra presupone

una relativa estabilidad «temporal» de una teoría, hasta que se produzca una revolución científica que decreta su muerte. Sólo que ya en la fase de la primera formulación de una teoría (en la fase de la «juventud»), el científico tiene por fuerza que someterla a controles. No es cierto que esos controles no sean imaginables: cualquier proposición científica, en la medida en que afirma cierta conexión de fenómenos, excluye otras conexiones, enuncia, por tanto, «prohibiciones», «imposibilidades». Si —como la teoría freudiana del sueño— se la concibe de modo que cualquier posible refutación resulte, mediante oportunas manipulaciones, una refutación sólo aparente, en ese caso la teoría *nace ya* como no científica.

Lo que puede afirmarse, más que nada, es la imposibilidad de contrapruebas del tipo de las aducidas por mí en las pp. 48 y s. y 154 en relación con las asociaciones libres que a partir de la amnesia de *aliquis* o de un fragmento de una poesía de Heine. Se puede objetar (y me lo han objetado Franco Belgrado, Francesco Orlando y, con particular precisión, Luigi Blasucci) que el propio carácter de «historias individuales» que tienen esos episodios (al par que las historias más largas y complejas constituidas por auténticas neurosis y por su tratamiento mediante el método de las asociaciones libres) las substraen a cualquier contraprueba. Las otras cadenas asociativas imaginadas por mí (*ultor-Eltern*, etc., etc.) serían posibles sólo abstractamente, pero nada nos garantiza que, si en lugar de *aliquis* hubiera olvidado *ultor*, habría recorrido el joven interlocutor de Freud el itinerario *ultor-Eltern* u otro análogo. Indudablemente, en disciplinas diacrónicas, en las que no se pueden repetir los mismos experimentos o variar uno solo de sus datos y mantener inalterados todos los demás, no son posibles contrapruebas absolutamente rigurosas. Sólo que las cadenas asociativas, precisamente porque Freud las considera regidas por el determinismo más rígido, deben presentar, a pesar de todo, una tipología algo uniforme, obedecer a una misma «lógica» (que será la lógica del inconsciente, diferente de la del *yo* consciente, pero regida por reglas propias). Si verdaderamente el olvido de

aliquis hubiera sido producido por ese determinado pensamiento desagradable e inhibido, la cadena asociativa que a partir de *aliquis* se remonta hasta dicho pensamiento, y que sería la única «verdadera», debería presentar algún privilegio de mayor verosimilitud en comparación con las otras, por mí imaginadas, que conducen al mismo pensamiento a partir de cualquier otra palabra del verso de Virgilio. Para sostener la absoluta invalidez de esas contrapruebas, aun siendo imperfectas, hay que pagar un precio indiferente: es decir, sostener la absoluta individualidad e irrepetibilidad de cada una de las «historias» de cada uno de los neuróticos, convertir el freudismo en una doctrina «historicista» en el sentido peor, irracionalista e intuicionista, que es incompatible con el concepto mismo de ciencia.¹

Hoy, especialmente después de Lacan, se habla mucho del in-

1. Véase más arriba, cap. 7. Por lo demás, en el presente volumen hay otras pruebas de la «imposibilidad de desmentir» las explicaciones freudianas a las que no son aplicables objeciones como las referidas más arriba: véanse, por ejemplo, las pp. 129, 144, 146 y s., 148-152, 156, etc. Quisiera también observar que nuestros conocimientos sobre el mecanismo represión-lapsus habrían resultado mejor verificados, si el propio Freud y el propio Jung, teniendo delante (mientras que nosotros, desgraciadamente, no los tenemos) el uno al joven austríaco que había olvidado *aliquis*, y el otro al señor anciano que no conseguía recordar un verso entero de Heine, no se hubieran contentado con el «éxito» de sus análisis, sino que hubieran invitado a sus interlocutores a abandonarse a asociaciones libres partiendo de otra palabra del verso de Virgilio o de otro hemistiquio de Heine. Esa habría sido una contraprueba mucho más apremiante que las necesariamente hipotéticas a que me veo obligado a recurrir yo. Si dichas asociaciones, a partir de palabras diferentes de las efectivamente olvidadas, hubieran dado un resultado nulo (es decir, no hubieran llegado a revelar el pensamiento inhibido), la teoría freudiana habría salido de ellas reforzada. En cambio, si, como yo personalmente creo muy probable, se hubiera llegado al mismo resultado, esa habría sido una confirmación de la tesis que he expuesto más arriba (p. 59): cualquier otro «acto fallido» habría funcionado igualmente bien para sacar a la luz un pensamiento angustioso que apremiaba en el preconscious y que sólo esperaba una ocasión *cualquiera* para salir a la luz (admitiendo en todos los casos que se pueda hablar de preconscious, y no de pensamiento ya presente en la conciencia desde el comienzo del análisis, cf. p. 58). Esta nota no pretende tanto deplorar lo que Freud y Jung no hicieron en su momento (con lo que demostraron, indudablemente, muy poco rigor en la investigación), cuanto invitar a cualquier analista actual a realizar semejantes contrapruebas.

consciente como un lenguaje. Hay razones para maravillarse de que, a pesar de hablarse tanto de ello, se hagan tan pocos, por no decir nulos, progresos hacia la formulación de las reglas que rigen la lógica, la gramática, el léxico del inconsciente. Esperar una especie de gramática de Port-Royal del inconsciente, en que todo sea racional y todo se rija por correspondencias biunívocas entre significante y significado, sería evidentemente un absurdo. Si ya las lenguas histórico-naturales que nosotros hablamos en estado de vela y de consciencia están llenas de homonimias, sinonimias, redundancias, por un lado, y pobreza, por otro (hasta el punto de que, comparándolas con un lenguaje artificial, lógico-matemático, se podría sentenciar que «no son lenguas»), si, a su vez, el lenguaje de la poesía goza —para aumentar su capacidad expresiva aun a costa de su funcionalidad comunicativa— de libertades desconocidas o mucho menos conocidas por el lenguaje común (uso mucho mayor de metáforas, «figuras» de todas clases, recurso a arcaísmos o a dialectalismos con valor estilístico, etc.), más libertades todavía figurativas, asociativas y simbólicas deberíamos esperar del lenguaje del inconsciente.² Pero dicho lenguaje deberá tener por fuerza un código, por libre que sea, o, de lo contrario, no podrá transmitir mensajes interpretables (salvo por el camino de la identificación mística) ni siquiera por el analista. Así pues, deberá tener, a pesar de su gran libertad, algunas *prohibiciones*: un significante lo es, no sólo en la medida en que denota uno o más significados, sino en la medida en que *no* denota un número infinito de otros. Consideraciones análogas pueden hacerse con respecto a la relación entre síntoma y enfermedad: con el agravante, ya observado, de que Freud expone e interpreta casi siempre lapsus particulares, no toda una sintomatología (p. 147): procedimiento que a cualquier médico parecería absurdo, ya que a partir de un síntoma aislado no se construye casi nunca una diagnosis.

2. Sobre todo esto trata excelentemente, y con una exactitud y una articulación expositiva que no pueden encontrarse en esta fugaz alusión mía, F. Orlando, *Per una teoria freudiana della letteratura*, cit., especialmente cap. IV.

La paradoja de Freud, agravada por los freudianos que han insistido todavía más que Freud en la idea del inconsciente como lenguaje, es la de haber realizado (y, por lo que se refiere a los freudianos felizmente vivos, seguir realizando) innumerables interpretaciones del lenguaje del inconsciente, sin haber precisado nunca su código. Un libro reciente de Gemma Jappe (*Über Wort und Sprache in der Psychoanalyse*, Fischer, Frankfurt, 1971), sobre el cual ha llamado mi atención amablemente Sabina de Waal, tiene el mérito no indiferente de mantenerse alejado de las fumosidades de Lacan, pero tampoco aborda directamente esa tarea, como sería de esperar por el título. La «preponderancia del significante», que Lacan ha indicado como característica del lenguaje y de la lógica del inconsciente (es decir, la tendencia a la asociación, no a partir de afinidades conceptuales, sino por semejanza fónica de las palabras), es una indicación no carente de interés, sobre la cual me ha hecho reflexionar Francesco Orlando.³ Sólo que —y con respecto a este punto sé que no he encontrado la aprobación de mi amigo Orlando, el cual tendrá que replicar otra vez a mis observaciones— de entre las asociaciones freudianas, junto a muchas basadas en la semejanza fónica de significantes, hay muchas otras basadas en semejanza (o contraposición) de significados. Basta con pensar, en el episodio de *aliquis* (más arriba, p. 33 y ss.), en todas las asociaciones relativas a los nombres de los santos; en el caso de Signorelli, en la asociación entre Bosnia y Herzegovina; en el caso del corpulento señor analizado por Jung (más arriba, p. 153 y s.), en la asociación entre «blanca colcha» (de la nieve) y el sudario; y podríamos continuar por extenso. Entre otros, todos los casos

3. Cf. J. Lacan, *Écrits*, Ed. du Seuil, París, 1966, p. 467 y en otros lugares (véase el *Index raisonné*, p. 895, s. v. *La suprématie du signifiant sur le signifié*); Orlando, *Per una teoria*, cit., p. 52 y en otros lugares. Pero Lacan (no Orlando) tiende a concebir semejante preponderancia o supremacía del significante como un carácter esencial a *cualquier* lenguaje (no exclusivamente al lenguaje del inconsciente), a partir de una interpretación forzada del concepto saussureano de «signo», y en concordancia con toda una orientación antiobjetivista de la semiología actual, para la que el signo perfecto es lo que no significa nada (cf. lo que he observado en *Praxis, materialismo, estructuralismo*, cit., pp. 154-162, 191-193).

de traducción, a propósito de los cuales hemos hablado un poco en broma de «inconsciente políglota» (pp. 48 y s., 84-88, 150, n. 14), no presuponen un simple deslizamiento de un significante a otro, sino un paso doble: del significante al significado, y de éste al significante con que otra lengua expresa ese mismo concepto. Añádase el uso de la simbología: ¿es interpretable con un mínimo de certeza un lenguaje en que un concepto, especialmente si es de carácter sexual, puede disfrazarse en un número de símbolos prácticamente ilimitado, y en que, por tanto, el intérprete tiene la facultad de traducir símbolos en conceptos, una vez más sin prohibiciones?

Pero el retraso en la elaboración de una lógica y de una gramática del inconsciente es un caso particular, aunque bastante destacado, de un hecho más general. A treinta y cinco años de distancia de la muerte de Freud, y a una treintena de años del final de cualquier clase de persecución y ostracismo hacia la doctrina freudiana (si se exceptúan ambientes particularmente retrógrados que siempre habrá que vigilar y combatir, pero que por el momento no han conseguido en absoluto impedir el éxito del psicoanálisis en toda Europa y, más que nunca, en América), el psicoanálisis, en cuanto ciencia, está *detenido*. Este dato factual difícilmente desmentible contradice la imagen —compartida por muchos, también por Legrand en el artículo ya citado— de una ciencia joven, a la que precisamente por sus impetuosos avances hay que perdonar cualquier falta de rigor y de refinamiento metodológico. He dicho que el psicoanálisis está detenido *en cuanto ciencia*, porque entre literatos, críticos literarios, filósofos, sociólogos, antropólogos culturales, ha obtenido y obtendrá todavía durante mucho tiempo, como todos sabemos, el éxito más amplio. Y ese éxito no es una transposición mecánica de una doctrina nacida para curar las neurosis a terrenos de estudio heterogéneos: a esa ampliación del terreno de aplicación corresponde realmente una transformación de la teoría. La transformación comenzó con el propio Freud, cuando los fracasos terapéuticos cada vez mayores y el alejamiento cada vez mayor del interés originario por la neurofisiología lo impulsaron a configurar cada vez más el psico-

análisis como una teoría general de la humanidad y de la civilización; y ha continuado después de la muerte de Freud. El caso de doctrinas que, después de haber comenzado como «metafísicas» más o menos imaginativas, se han convertido en ciencias, es normal (bastaría con citar el evolucionismo biológico). El psicoanálisis ha seguido el camino inverso: después de haber nacido con serias aspiraciones científicas, aunque desde el principio mezcladas con tendencias especulativas, ha retrocedido cada vez más hasta convertirse de ciencia en mito del decadentismo europeo. Hoy contemplamos el hecho paradójico de que, mientras que el psicoanálisis terapéutico registra cada vez más fracasos, los partidarios más resueltos del psicoanálisis son precisamente los literatos y los filósofos. Esta comprobación no disminuye la importancia central de Freud en la cultura burguesa de nuestro siglo; pero induce a trasladarla a otro plano. Indudablemente, Freud enriqueció enormemente el conocimiento del hombre moderno; pero más en el sentido en que lo enriquecieron Proust, Kafka, Joyce, Musil, que en el sentido en que lo enriquecieron Darwin, Marx, Engels, Lenin, Einstein. Por tanto, no se trata ni siquiera de limitarse a distinguir las ciencias naturales de las ciencias humanas, y de asignar el psicoanálisis a estas últimas (lo que no sería del todo exacto, porque las ideas de Freud sobre el hombre, sobre la civilización y sobre la sociedad están cargadas de biologismo de la peor especie, lamarckiano-haeckeliano, como hemos visto); se trata de reconocer que, exceptuando algunas conquistas científicas geniales, pero bastante circunscritas, el psicoanálisis no es una ciencia ni natural ni humana, sino una confesión que la burguesía hace a sí misma de su propia infelicidad-maldad, con toda la agudeza amarga y, al mismo tiempo, toda la ceguera ideológica de una clase en decadencia.

Y, sin embargo, si se me permite expresar un deseo sobre las discusiones que espero provoque este libro, no quisiera que versaran sólo sobre una opción general a favor o en contra del psicoanálisis, a favor o en contra de la conciliabilidad entre psicoanálisis y marxismo, sino que abordaran también problemas particulares. ¿Es lícito postular un móvil «freudiano» de todos o casi

todos los lapsus y las amnesias,⁴ o bien habrá que reducir la mayoría de esos trastornos psíquicos a hechos inconscientes, desde luego, pero de un inconsciente bastante más mecánico-instintivo y, por tanto, menos ligado a la historia individual de quien haya cometido el lapsus? ¿Existe, junto al olvido debido a inhibición (y en medida extraordinariamente mayor que éste), un olvido «fisiológico», por pérdida de interés y por irrupción de otros intereses que reclaman para sí nuestras capacidades mnemónicas no ilimitadas? ¿Deberán contentarse hechos como la trivialización, la influencia del contexto, el error «polar», etc., con la función auxiliar de *Begünstigungen* del lapsus que les asignó Freud, o tendrán derecho, en la mayoría de los casos, a que se los considere «causas» del propio lapsus? Antes de atribuir una amnesia o un lapsus a una inhibición relativamente reciente, ¿no se deberá averiguar si el lapsus (ya solidificado en «error») o el olvido se remontan a una época muy anterior a esa inhibición verdadera o presunta (cf. p. 175 n. 6)? Y, por último: ¿cómo es que, entre los propios lapsus debidos a inhibición, no se encuentran algunos relativos al antagonismo de clase o al temor al «mal físico» (enfermedad, muerte, cf. pp. 120-127)? ¿Depende eso de una censura de semejantes temas desagradables por parte de Freud, o tiene cualquier otra explicación plausible? Creo que son problemas que merecen discusión, también y sobre todo para quien considere equivocadas las soluciones propuestas por mí.

4. Más arriba hemos visto que Freud, a pesar de muchas vacilaciones, prefería esta primera alternativa. Un último testimonio (de septiembre de 1938, ya durante el exilio londinense) nos lo refiere Smiley Blanton, *La mia analisi con Freud*, cit., p. 101. Freud reconoció que en el caso de actos fallidos como la rotura de una taza de té se puede suponer una mera casualidad (es decir, una ausencia de intervención del inconsciente), «pero no en el caso del lapsus».

ÍNDICE ALFABÉTICO

- Abel, K., 125 n. 16.
 Abraham, Karl, 145 s.
 aceptación de la interpretación del analista por parte del paciente, 59, 61, 62, 66.
 Adler, Alfred, 126 n. 19, 223 n. 52.
 Albini, Giuseppe, 38 n. 6.
 Albini, Umberto, 42 n. 7.
 Alfieri, Vittorio, 43.
 alteraciones aportadas a un texto por *pruderie*, 23 y n. 1.
 Althusser, Louis, 95 n. 8, 96 n. 11, 232 ss.
 amnesia (véase también lapsus), 167 s, 169 s, 174-177, 180-185; a. debida a inhibición según Freud, 46-51, 180-185 y *passim*; a. infantil, 183; analogía entre la teoría de Freud y la de Nietzsche, 180 s y nn. 11-12; explicaciones alternativas, 33-35 (véase también olvido, «eliminación de lo superfluo»); estabilización de la a. y su transformación en olvido, 175; a. fingida, 150 n. 14; decepción de quien incurre en una a. 169 y n. 3.
 anagramáticos, errores, 78 n. 13, 152 n. 16; véase también metátesis.
 análisis: «a distancia», 56 n. 1, 151; intervenciones sugestionadoras del analista, 56 s; atmósfera general sugestionadora, 58.
 Andreas-Salomé, Lou, 126, nn. 18 y 19.
 Andrieu, Jean, 25 n. 3, 29 y n. 9.
 Andócides, 42 n. 7.
 Aníbal: influencia sobre el pensamiento y sobre la psicología de Freud, 178s y n. 7.
 Arlow, Jacob A., 18 n. 3.
 Arrighetti, Graziano, 218 n. 44.
 asociaciones (libres) en la técnica psicoanalítica, 46-52, 56-62, 66, 83 s.; a. por traducción de una a otra lengua, 48 s., 84-88, 150 n. 14, 152.
 Ateneo, 80 s.
 austro-húngara, sociedad, 115-118 y *passim*.
 Avesani, Rino, 23 n. 1.
 azar: en qué sentido pueden considerarse casuales ciertos actos fallidos, 66 s.
 Bachelard, Gaston, 233
 Barabino, Giuseppina, 23 n. 1.
 Barbieri, Orazio, 78 n. 13.
 Bassin, F. V., 54 n. 6.
 Becker, Felix, 91 n. 4.
Begünstigungen (circunstancias que favorecen un lapsus o una amnesia, sin ser su causa), véase lapsus.
 Belgrado, Franco, 194 n. 5, 230, 237.
 Bellone, Enrico, 214 n. 40.
 Berchet, Giovanni, 173 y n. 5.
 Bergson, Henri, 19.

- Bernard, Claude, 234
 Bidez, Joseph, 93
 Bignone, Ettore, 109 n. 25, 219 n. 46.
 Binder, Wilhelm, 37 n. 5.
 Binni, Walter, 173 n. 5.
 Blanton, Smiley, 19 n. 6, 243 n. 4.
 Blasucci, Luigi, 230, 237
 Bleuler, Eugen, 48 n. 1.
 Boccaccio, Giovanni: trivializaciones sintácticas introducidas en el texto, 36 n. 1.
 Boltraffio, Giovanni Antonio, 68, 76 s., 91 n. 4.
 Bonaparte, Marie, 202 n. 22.
 Bonghi, Ruggiero, 34.
 Bopp, Franz, 70 n. 3.
 Bosnia y Herzegovina, 83 s.
 Brentano, Franz, 138, 201, 214 y n. 39.
 Bruhn, Ewald, 24 n. 3, 69 n. 3.
 Büchner, Ludwig, 202.
 Bulle, C., 37 n. 3.
 Bullitt, William Christian, 56 n. 1.
 burguesía retrógrada en crisis, hostil al psicoanálisis, 115-117, 142, 188 s.; b. «moderna», favorable al p., 119, 142 s., 156 s., 189-192; alianza entre las dos alas de la b. en momentos de crisis, 190 n. 1.
 Calamandrei, Piero, 70 n. 3.
 Calimaco, 23 n. 1.
 Calonghi, Ferruccio, 106 n. 23.
 Carducci, Giosue, 43.
 Caretti, Lanfranco, 31, 32 n. 13, 43 y n. 8, 71 n. 4, 132 ss.
 Carisio, 84 n. 19.
 Cases, Cesare, 72 n. 6, 201 n. 16.
 Cassirer, Ernst, 92 y n. 5.
 causalidad científica y causalidad mágica, 91-95.
 Chiarini, Paolo, 72 nn. 5 y 6.
 chistes interpretados erróneamente como lapsus («lapsus fingidos»), 137 y n. 6, 221.
 Cicerón, errores de cita de memoria, 26 y n. 4, 35 n. 1, 45 n. 12, 71; «lapsus fingido», 137 n. 6; errores de tradición manuscrita, 78 s. y n. 15.
 ciencia: «neutralidad» de la c., 19 s.; c. e ideología en la cultura burguesa, 188, 192-196, 232 s.
 civilización, concepto freudiano, 14, 124 y n. 13, 197, 216 s.
 Clodio, 137 n. 6.
 Comparetti, Domenico, 23 n. 1, 72 ss. y n. 8, 74.
 «complejo de Layo», 179 y n. 10.
 Contini, G., 29.
 copia, véase transcripción.
 crítica textual: puntos de contacto y diferencias de método en relación con el psicoanálisis, 22-32, 210.
 Croce, Benedetto, 73 s., 173 n. 4, 203 n. 24.
 Dain, Alphonse, 10, 25 n. 3, 29 s., 69 n. 2, 93 y n. 6, 105 n. 22.
 Dante: trivializaciones en el texto de la *Commedia* o en citas de memoria, 34, 29 n. 12, 73 y n. 8; falsa *lectio difficilior* en citas de memoria, 107 s.
 Darwin, Charles, 193, 194 y n. 7, 203, 242; antidarwinismo de Freud, 203 y n. 23.
 Dattner, B., 138.
 De Gasperi, Alcide, 132 ss.
 Deleuze, Gilles, 51 y n. 2.
 De Sanctis, Francesco, errores de cita de memoria, 26, 149 y n. 12, 173 s. y n. 5.
 Desrousseaux, Alexandre-Marie, 25 n. 3.
 Dessì, Francesco, 230.
 Deutsch, Helene, 126 n. 18.
 Deutscher, Isaac, 223 n. 52.
 Devereux, George, 180 n. 10.
 De Waal, Sabina, 230, 240.
 Dewey, John, 233.
 dictografía, 154 s.
 Diógenes Laercio, 70 n. 3.
 Ditti Cretese, 79 n. 15.
 Dollfuss, Engelbert, 206 n. 27.

- Dörrie, Heinrich, 35 n. 1.
 Dziatzko, 45 n. 12.
 «economía mental», 99 s. y n. 14.
 Einstein, Albert, 19, 223, 242.
 «eliminación de lo superfluo» realizada por la memoria, 40-43, 45 n. 12, 99, 153, 174 s., 212.
 ello (véase también inconsciente), 87, 138, 222.
 Engels, Friedrich, 16 s. n. 2, 20, 187 s., 203 n. 24, 205, 226 s., 232, 242.
 Epicuro, 218s. y n. 44.
 Erikson, Erik H., 116 n. 7.
 errores de cita de memoria, 26 y n. 4, 34 s.
 errores de transcripción: afinidad con los errores de memoria, 24 s., y *passim*; e. «paleográficos», 23 s., 69 n. 2.
 Fachinelli, Elvio, 63 n. 3.
 familia, según Freud y Reich, 118.
fautes serviles y fautes critiques, 77, 81 s.
 Ferace, Alessandro, 230.
 Ferenczi, Sándor, 144 s.
 Feuerbach, Ludwig, 16 n. 2.
 Fichte, Johann Gottlieb, 204 n. 25.
 Filastò, Pasquale, 213 n. 37.
 filogénesis: uso freudiano de este concepto de Haeckel, 203 s., 221 s.
 filosofías helenísticas, analogías con el freudismo, 218 s.
 Firestone, Schulamith, 198 n. 14.
 Flora, Francesco, 43 y n. 9, 155 n. 17.
 Folena, Gianfranco, 30 n. 11.
 Fontane, Theodor, 112 n. 2.
 Forbiger, Albert, 38.
 Fornari, Bianca y Franco, 10, 18 n. 3, 48 n. 1.
 Foscolo, Ugo, 36.
 Fraenkel, Eduard, 39, 78 n. 13.
 Fränkel, Hermann, 10, 25 n. 3, 29, 32, 104 n. 20.
 Frei, Henri, 100 n. 15.
 Freud, Sigmund, *passim*; formación cultural, 198-208; valor propedéutico atribuido por él a la teoría de los lapsus, 17-19; éxito de la *Psicopatología de la vida cotidiana*, 17 n. 3; parte dedicada al lapsus en la *Introducción al psicoanálisis*, 18; *La interpretación de los sueños*, 125 n. 16, 177-180, 235 y *passim*; debilidad del F. «intérprete» en comparación con el F. de *Una teoría sexual*, 196; *Una teoría sexual*, obra maestra de Freud, 196 s.; motivos reformistas en ética sexual y en pedagogía en el primer decenio del siglo xx, 197 s. y n. 11; el primero y el segundo F., 194 s.; ¿F. racionalista?, 200-202, 207; actitud hacia la filosofía, 198 ss.; hostilidad hacia el metodologismo y el idealismo gnoseológico, 202 y n. 20, 209; regresión espiritualista de conceptos materialistas, 209-219; contraste entre determinismo y moralismo, 216 s.; insatisfactorio como «psicólogo superficial», 61, 65, 211 s.; dureza burguesa, 121 y n. 11, 124; ilusión de poder evitar el conflicto con la burguesía más reaccionaria, 190 s. y n. 1; autoritarismo, 115, 125, 179 n. 10; crítico interno de la sociedad burguesa «como Dios manda», 115-117 y *passim*; antimarxismo y anticomunismo, 204-207, 218 n. 43; actitud hacia los «pobres», 121 n. 11; alusiones fugaces a una actitud diferente, 205 n. 26; obsesión por las reivindicaciones de prioridad científica, 157 n. 18; aspectos heroicos de su personalidad, 115, 195; véase también psicoanálisis y otros temas semejantes.
 Friedrich, Gustav, 70 n. 3.
 Froger, Jacques, 25 n. 3, 32 n. 14.
 Fromm, Erich, 115 n. 5, 218 n. 45, 228 y n. 53.
 Fürst, M., 197 n. 11.

Galzigna, Mario, 53 n. 3.
 Gantheret, François, 205 n. 26.
 Gassendi, Pierre, 184.
 Gentile, Giovanni, 204 n. 25.
 Geymonat, Ludovico, 53 n. 3, 233.
 Geymonat, Mario, 146.
 Ginzburg, Carlo, 230.
 Giordani, Giuseppe, 183, 230.
 Giuliani, Giovan Battista Carlo, 148 n. 10.
 Goethe, Wolfgang, 72, 165 s.
 Gomperz, Theodor, 74, 75 n. 9, 172, 201.
 Grimm, Jacob, 78 n. 13.
 Groddeck, Georg, 85 n. 21, 138, 158 n. 18, 204 n. 25, 215.
 Guattari, Félix, 51 n. 2.
 Haeckel, Ernst, 203, 204 n. 25; influencia sobre Freud, *ibid.*
 Hartmann, Eduard von, 157, 208 y nn. 33-35.
 Havers, Wilhelm, 27 y n. 7, 30, 100 n. 15.
 Havet, Louis, 10, 29 y n. 9, 77 y nn. 11 y 12.
 «hedonismo sofocado» en la doctrina de Freud, 218.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 16 n. 2, 159.
 Heidegger, Martin, 27 n. 5.
 Heine, Heinrich, 72 y nn. 5 y 6, 74, 153, 174 ss., 237, 238 n. 1.
 Heisenberg, Werner, 67.
 Helmholtz, Hermann, 198.
 Herbart, Johann Friedrich, 202 y n. 21.
 hereditario, carácter, de contenidos psíquicos, 203.
 Hertzberg, Wilhelm von, 37 y n. 3.
 Higgins, Henry, 11.
 Hofmann, J. B., 39.
 Hook, Sidney, 10, 53 n. 4, 61 n. 2, 204 n. 25, 233 ss., 236.
 Horney, Karen, 228.
 Horthy, Miklós, 122.
 Housman, Alfred Edward, 78 n. 13, 104, n. 20.

Hydén, Holger, 102 n. 19.
 Hyppolite, Jean, 63 n. 3, 149 n. 13.

Inama, Vigilio, 106.
 inconsciente, *passim*; i. colectivo, 98; «i. políglota», véase asociaciones por traducción; finalismo del i., 103, 210 s.; «personalización» del i., 138, 214, 221; ambivalencia del concepto freudiano de i., 208 s.; analogía con el trascendental kantiano, 208, 213; i. como lenguaje, 238-240; véase también *ello*.
 inhibición; ampliación al concepto de represión (F. Orlando), 66 n. 5, 130 n. 1, 135.
 innovaciones lingüísticas como «errores generalizados», 99, 145.
 Ioffe, Adolf Abramovič, 223 n. 52.
 Iseo, 69 n. 3.

Jachmann, Günther, 35 n. 1.
 Jackson, John, 78 n. 13.
 Jakobson, Roman, 28 n. 8.
 Jan, Ludwig von, 80.
 Jappe, Gemma, 240.
 Jenofonte, 80.
 Jervis, Giovanni, 10, 16 n. 2, 20 y n. 7, 204 n. 25, 205 n. 26.
 Jess, H. 72 n. 6.
 Jones, Ernest, 10, 17 n. 3, 19 n. 6, 126 n. 19, 167 y n. 1, 199 n. 14, 201 y nn. 17, 18, 19, 202 y n. 21, 203 n. 23, 204 n. 25, 208 n. 35, 214 y n. 38, 218 nn. 43 y 45, 220 y n. 48, 222 n. 49, 236.
 Joyce, James, 242.
 Jung, Carl Gustav, 20, 84 n. 20, 102, 127, 153 s., 175 y n. 6, 209, 238; emulación de J. en el último Freud, 195.
 Juvenal, 35 n. 1.

Kafka, Franz, 242.
 Kaibel, Georg, 81.
 Kant, Immanuel, 202 y n. 22

Kardiner, Abram, 204 n. 25.
 Kenney, E. J., 93 n. 6.
 Korsch, Karl, 202 n. 20.
 Kuhn, T. S., 235.
 Kun, Béla, 122.

Labriola, Antonio, 207.
 Lacan, Jacques, 63 n., 3, 64 n. 5, 238, 240 y n. 3.
 Ladewig, Theodor, 38.
 Lamarck, Jean-Baptiste, 204 n. 25, 210.
 Lanza, Diego, 201 n. 16.
 Laplanche, Jean, 90 n. 3, 99 n. 14, 192 n. 4.
 lapsus, *passim*; ¿según Freud, existen l. no «freudianos»? 138-141, 243; «causas» del lapsus y *Be-günstigungen*, 90 s., 98, 103 s.; l. individuales y colectivos, 76, 77 ss., 97 s., 109, 131 s.; l. «individuales no freudianos», 110, 131; casos en que es verosímil la explicación freudiana, 134 s., 159; l. — *gaffe*, 112 y n. 1, 136; ausencia del antagonismo de clase y del temor a la muerte en las explicaciones freudianas del l., 119-129; crítica freudiana de las teorías precedentes de los l., 89-91; l. y «error», 167-174, 176 s.; no inserción de la teoría de los l. en las concepciones posteriores del inconsciente, 87 y n. 24; significado que hay que atribuir a la decepción de quien incurre en un l., 169 n. 3; l. particular y sintomatología, 147 s.; l. desencadenados por sugestión o auto-sugestión, 101 y n. 17, 163 s.; l. por trivialización, véase trivialización; por substitución de palabras fónicamente semejantes, 26 n. 4, 71-77, 100, 144 s., 157, 178 s.; por error de pronunciación o de escritura, 139, 145-153; l. debido a influencia del contexto, 104; l. «polar», 158-164; l. consistente en repeticiones, 154 s.; en persis-

tencia de recuerdos, 155 s.; véase también amnesia.
 Lashley, K. S., 102 n. 19.
 Le Bon, Gustave, 204 n. 25.
lectio difficilior, *passim* (véase también trivialización); casos en que una palabra generalmente *difficilior* es más habitual a una persona determinada o a un ambiente determinado, 108 s., 166.
 «lectura sintética», 25 s., 69 n. 3, 132 n. 3.
 Legrand, Michel, 232-236, 241.
 Lenin, Vladimir Ilič, 187 s., 198 s., 204, 226, 229 n. 53, 232, 242.
 Leopardi, Giacomo, 43, 70 n. 3, 124, 131 y n. 2, 148 y n. 10, 155, 173 n. 5, 191, 217, 229.
 Leumann, Manu, 28 n. 7.
 Lévi-Strauss, Claude, 95 n. 8, 102, 232 s.
 Lévy-Bruhl, Lucien, 92 n. 5.
 Lichtenberg, Georg, Christoph, 166.
 Liebeck, Lotte, 197 n. 13.
 localización del error, 77, 78 y n. 13.
 lucha de clases, «inhibida» por Freud, 120-123.
 Lucrecio, 208 y n. 34.
 Ludwig, Emil, 74, 75 n. 9.
 Lukács, György, 200 n. 16, 202 n. 20.
 Macrobio, 41 s. 71, 80 s.
 Madrignani, Carlo Alberto, 230, 232.
 Maeder, Alphonse, 17 n. 3, 63 n. 4, 101 n. 17.
 Magris, Claudio, 116 y n. 7.
 Mai, Angelo, 23 n. 1, 148 n. 10.
 Manieri, Flavio, 10.
 Mann, Thomas, 200 n. 16, 207 y n. 31.
 Manzoni, Alessandro, 80.
 Marbe, K., 27 y n. 7, 42 n. 7.
 Marcuse, Herbert, 198 n. 13, 199 n. 14, 203 n. 24, 204 n. 25, 228 y n. 53.
 Marichal, Robert, 32 n. 14.

- Mario, Alberto, 148 n. 10.
 Mariotti, Italo, 26 n. 4.
 Mariotti, Scevola, 160.
 Marouzeau, Jules, 44 n. 11.
 Martinet, André, 100.
 Martini, Emidio, 106.
 Marx, Friedrich, 44 n. 11.
 Marx, Karl, 16 n. 2, 20, 161 y n. 22, 187 s., 203 n. 24, 205, 206 n. 27, 226 s., 232, 242.
 marxismo y psicoanálisis, 13-15, 20, 52 n. 2, 186 ss., 204-207, 218 n. 43.
 Mayer, Karl, 27, 30, 113 n. 2, 140, 149 ss., 159.
 Mazzatinti, Giuseppe, 43.
 Menelik, 138.
 Meotti, Alberto, 53 n. 3.
 Meredith, George, 112 n. 2.
 Meringer, Rudolf, 27 y n. 7, 30, 113 n. 2, 140, 149 ss., 159, 161.
 Merlan, Philip, 201 n. 17, 214 n. 39.
 metátesis, 78 n. 13, 145.
 Mill, John Stuart, 201.
 Moleschott, Jakob, 202.
 Mondolfo, Rodolfo, 109.
 Montinari, Mazzino, 181, 200 n. 16.
 Morpurgo, Enzo, 16 n. 2.
 muerte, fragilidad biológica del hombre: concepción freudiana, 124-129, 131.
 Murri, Augusto, 93, 97 y n. 12.
 Musatti, Cesare L., 9, 10, 17 s. n. 3, 53 s. y n. 5 y 6, 67 n. 6, 112 n. 1, 120 n. 10, 163 s. n. 24, 167.
 Musil, Robert, 242.
 Mussolini, Benito, 74 s y n. 9, 172.
 Nagel, Ernest, 53 n. 4, 61 n. 2, 233 ss., 236.
 Naville, Pierre, 95 n. 9, 96 n. 11.
 «negación freudiana», 62-65.
 Nenni, Pietro, 109, 134.
 ¿neutralidad de la ciencia?, 187 s.
 Nicia, 80.
 Niebuhr, Barthold Georg, 147 y n. 10.
 Nietzsche, Friedrich, 31, 158 n. 18, 200 y n. 16, 207; ideas sobre el olvido, 180 s. y nn. 11, 12, 212.
 Novalis (Friedrich von Hardenberg), 207.
 Occhini, Barna, 73 s.
 olvido no debido a inhibición, 36-44, 153, 181-185, 211-213; véase también amnesia.
 omisiones, véase amnesia, «eliminación de lo superfluo»; o. debidas a *saut du même au même*, 40 s.; o. de monosílabos, 41; fenómenos lingüísticos análogos (elipsis, etc.), 100 y n. 15.
 Orlando, Francesco, 63 s. y n. 3 y 5, 130 n. 1, 137, 205 n. 26, 230, 237, 239 n. 2, 240 y n. 3.
 Ovidio, 35 n. 1.
 Pacella, Giuseppe, 43 n. 9, 155 n. 17.
 Papini, Giovanni, 73.
 Pasquali, Giorgio, 10, 23 n. 1, 24 n. 2, 25 n. 3, 29 ss., 31 n. 12, 69 n. 3, 72 n. 7, 93 y n. 6, 108 n. 24, 109 y n. 25, 132, 135, 163.
 Pavlov, Ivan Petrovič, 54 n. 6, 102 n. 19, 193, 194 y nn. 6-7, 210, 223 y n. 52, 224 ss.
 Pease, Arthur Stanley, 39.
 Perlini, Tito, 63 n. 3.
 persistencia de recuerdos, 155 s.
 pesimismo materialista y p. romántico-existencialista, 191, 216 s., 228 s.
 Petrocchi, Giorgio, 34, 45 n. 12.
 Piaget, Jean, 183 n. 14.
 Piersanti, Felice, 194 n. 6.
 Planudes, Máximo, 23 n. 1.
 Platón, 103.
 Politzer, Georges, 95 y n. 9, 96 y n. 11, 98.
 Pontalis, J.-B., 90 n. 3, 99 n. 14, 192 n. 4.
 Popper, Karl R., 53 n. 3.
 «pobres»: concepto que de ellos tenía Freud, y su exclusión del psicoanálisis, 121 n. 11.

- Prestipino, Giuseppe, 94 n. 7.
 Proust, Marcel, 242.
 psicoanálisis, *passim*; aspectos ideológicos burgueses, 14, 189-195 y *passim*; aspectos anticientíficos, 17, 20, 193-195, 241 y *passim*; se substraen a cualquier posible «refutación», 53-54, 84, 129, 233-241; alejamiento de la neurofisiología y carencia de materialismo, 15, 193, 213 s.; hiperpsicologismo, 192 ss.; núcleo científicamente válido, 135-138; ataques al p. de derechas, 94, 189, 190 y n. 1; hostilidad encontrada en Alemania ya antes del nazismo, 31; unilateralidad de algunas objeciones de izquierdas al p., 226; intento de reivindicación del p. como «no ciencia», 19 s., 195.
 psicología prefreudiana y sus explicaciones de los lapsus, 27 s.
 Quaglio, Antonio Enzo, 36 n. 1.
 Quintiliano, 26, 84 n. 19.
 Radek, Karl Berngardovič, 223 n. 52.
 Raffuzzi, Vanna, 230.
 Ranchetti, Michele, 230.
 Ranieri, Antonio, 148 n. 10.
 Rapaport, David, 11, 53 n. 4, 204 n. 25, 214 n. 39.
 Raphael, Ch. M., 11.
 «refutabilidad», 53.
 Reich, Wilhelm, 15 s. y n. 2, 99 n. 14, 118, 126 n. 17, 190 n. 1, 97 y n. 13, 199 n. 14, 204 n. 25, 206 n. 27, 207 n. 30, 217, 228.
 Reik, Theodor, 202 n. 20.
 «remiendo» (*Schlimmbesserung*), 77-82.
 represión, véase inhibición; r. sexual burguesa antigua y neoburguesa, 117-119.
 Rey, Jean-Michel, 63 n. 3.
 Ricoeur, Paul, 195 y n. 8, 203 n. 24.
 Rizzo, Silvia, 126 n. 19.
 Roazen, Paul, 11, 56 n. 1, 115 n. 6, 126 nn. 17, 18 y 19, 158 n. 18, 179 n. 10, 199, n. 14, 200 n. 15, 215 n. 41.
 Roback, A. A., 19.
 Robert, Marthe, 11, 18 n. 3, 19 n. 6, 48 n. 1, 158 n. 19.
 Romagnoli, Ettore, 109 n. 25.
 Ross, William David, 42 n. 7.
 Rossi, Aldo, 230.
 Rossi, Luigi Enrico, 32.
 Rossi, Vittorio, 230.
 Rousseau, Jean-Jacques, 209.
 Russo, Carlo Ferdinando, 163.
 Russo, Luigi, 149 n. 12.
 Sabbadini, Remigio, 146.
 Sachs, Hanns, 85 n. 21, 199 n. 14.
 Salustio: *lectio difficilior* no advertida por los editores recientes, 44 n. 11.
 Samonà, Giuseppe Paolo, 108.
 Saussure, Ferdinand de, 101, 240 n. 3.
 Scalet, Ennio, 230.
 Schatzman, Morton, 180 n. 10, 194 n. 5.
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 208 n. 33.
 Schiller, Friedrich, 37 y n. 5, 101 n. 17, 112 n. 2, 177.
 Schleicher, August, 210.
 Schlözer, A. L. von, 93 n. 6.
 Schopenhauer, Arthur, 200, 207 s., 208 y n. 35, 229.
 Schuchardt, Hugo, 146.
 Schreber, Daniel Paul, 193 n. 5.
 Schulze, Wilhelm, 78 n. 13.
 Schwartz, Eduard, 29.
 Sciesa, Amatore, 106 s.
 Sedova, Natalia Ivanovna (mujer de Trotsky), 223 n. 52.
 Seipel, Ignaz, 206 n. 27.
 Séneca, 218, 219 n. 46.
 Serge, Victor, 223 n. 52.
 Servio, comentarista antiguo de Virgilio, 35 n. 1, 37, 39.
 Seve, Lucien, 95 s. n. 9 y n. 11, 227.

- sexualidad (en sentido amplio) y genitalidad, 196, 197 n. 13.
 Shakespeare, William, 112 n. 2.
 Sinner, Louis de, 148.
 Sociedad psicoanalítica: atmósfera autoritaria y neurotizante, 115 y n. 5, 125 s.
 Somenzi, Vittorio, 102 n. 19.
 Spinoza, Baruch, 103 s.
 Stalin, Josif Vissarionovič, 160; estalinismo, 189.
 Stärke, J., 114 n. 3.
 Stazio, 72.
 Stoll, Jakob, 27 n. 7, 42 n. 7.
 Storfer, A. J., 157.
 Strachey, James, 9, 17 n. 3.
 sueños, interpretaciones freudianas, 125, 143.
 Sullivan, Harry Stack, 228.
 superinterpretación, 192 y n. 4.
superyo, 217, 222 s.
 superdeterminación, 90 n. 3.
 Szantyr, Anton, 39.
 Tandoi, Vincenzo, 23 n. 1.
 Tasso, Torcuato, 72.
 Tausk, Victor, 126 nn. 18 y 19, 135, 158 n. 19, 199 n. 14.
 Teofrasto, 109 n. 25.
 Terencio: trivializaciones introducidas en su texto, 35 n. 1, 44; errores de tradición indirecta, 35 n. 1, 45 n. 12.
 Thieme, Ulrich, 91 n. 4.
 Thomson, George, 44 n. 11.
 Thumb, Albert, 28 n. 7.
 Tomasi di Lampedusa, Giuseppe, 108.
 trabalenguas, 78 n. 13, 145.
 transcripción: diferentes momentos del proceso de t, 25 s., 69.
 Treves, Piero, 148 n. 10.
 trivialización, 34-41, 44 68 n. 1, 78 n. 13, 173; como concausa en los intercambios de palabras fonéticamente semejantes, 71-74, 157 s.; t. sintáctica, 35 n. 1, 36-41; t. en el orden de las palabras, 44 y n. 11; explicación del fenómeno, 99 s.; tendencias que se contraponen a la t., 107 s.
 Trotski, Lev Davidovič, 160, 188, 223 y n. 52, 224 ss.
 Vannucci, Atto, 148 n. 10.
 Viani, Prospero, 148.
 Vico, Giambattista, 203 n. 24, 209.
 Vieusseux, Giampietro, 148.
 Virchow, Rudolf, 163 s.
 Virgilio: amnesia en una cita de un verso suyo, 34 y ss.; trivializaciones introducidas en su tradición manuscrita, 35 n. 1, 36; otros errores en los códigos de V.
 Visconti, Luchino, 108.
 Vitale de Blois, 23 n. 1.
 vitalismo biológico, en Freud, 209 s.
 Vogt, Karl, 202.
 Voss, Johann Heinrich, 37 s. y n. 4.
 Wallace, Lewis, 150 n. 14.
 West, Martin L., 11, 77 n. 12.
 Willis, James, 11, 24 n. 2, 41, 69 n. 3, 78 n. 13, 80, 104 n. 20.
 Wilson, P., 48 n. 1, 52.
 Wilson, Woodrow, 56 n. 1.
 Wundt, Wilhelm, 275, 29 n. 9, 90 n. 1, 139 s., 208 n. 33.
 Zeller, Eduard, 109.
 Zillinger, Wilhelm, 26 n. 4, 45 n. 12.
 Zweig, Arnold, 126 n. 19.

ÍNDICE DE LOS LAPUS

Los lapsus y los «actos fallidos» citados por Freud van precedidos de un asterisco.

- * *ab* por *ex*, 43 y n. 10.
 * *Achol* por *Alcohol*, 84 n. 20, 152.
Adrasto por *Alcasto*, 71.
 * *Agamemnon* por *angenommen*, 166.
 Ἀγγελιαός por Ἀκουσινάος, 71, 76.
 * *aliquis* omitido, 34-40, 43, 47-54, 58-60, 84 s., 91, 100, 118, 175 y n. 6.
Anaxágoras por *Protágoras*, 74 s., 168, 171 s.
Anticlea por *Euriclea*, 26 y n. 4, 71.
Armida por *Alcina*, 74 s.
 * *Asdrúbal* por *Amílcar*, 177 s.
assurda por *assurta*, 162.
autonomistas por *atomistas*, 109, 134.
 * *Ben Hur* olvidado (¿u omitido voluntariamente por *pruderie?*), 150 n. 14.
 * *Boltraffio* (a partir de *Botticelli*) por *Signorelli*, 77 s., 81 y n. 17, 91 y n. 4, 107, 127.
 * *Botticelli* por *Signorelli*, 68-80, 83-86, 91, 100, 117.
 * *Buckhard* por *Burckhard*, 152 n. 16.
 * *Calatafimi* (*Caltanissetta*) por *Castelvetrano*, 143 s.
Charmadam (después remendado en *Carneadam*) por *Charmidam*, 80.
Cinzia por *Trivia*, 73.
contra los guerrilleros por *contra los alemanes y los fascistas*, 162.
De Gasperi por *De Gregori*, 132 s.
Emilio por *Emidio*, 106.
Eupolis por *Aristófanes*, 26.
 * *ex nostris ossibus* por *nostris ex ossibus*, 44 s.
 * *exoriare*, recordado con particular claridad, 51.
 Freud (pacientes que se declaran enviados por F. o que llaman F. a su analista), 163 n. 24.
 * *Gassendi* olvidado, 184.
Gattopardiani por *Gottorpiani*, 108, 134.
 * *geschlossen* («cerrada») por *eröffnet* («abierta»), 159.
 * *Hanna*, nombre de la primera hija

dicho erróneamente en lugar de la segunda, 192 s.

* *Hartmann* por *Hitschmann*, 157.

* *Idiot* por *Patriot* (¿chiste?), 137.

* dirección antigua escrita en el sobre en lugar de la nueva, 156.

* *Juden* por *Jungen*, 112, 114 n. 3, 135.

* *Jung* (apellido) olvidado, 84 n. 20.

καίτιαν (después remendado en *καί Νύκτιαν*) por *Κλεινίαν*, 80 s.

Käthchen por *Gretchen*, 72.

* *Cronos castrado* por *Zeus* en lugar de *Urano castrado* por *Cronos*, 178 s.

Latina (después remendado en *Hirpini*) por *Litana*, 78.

Luciae (después remendado en *Lucinae*) por *Lucinae*, 79.

lector por *autor*, 163.

* *liebenswidrig* por *liebenswürdig*, 136.

* *Lusitania* por *Mauritania*, 157.

Machbet por *Macbeth*, 149.

* *Marburg* por *Marbach*, 177 s.

marido por *hermano* (lapsus fingido), 137 n. 6.

* medicina prescrita en dosis excesivas, 128 s.

Meer con alusión inconsciente a la madre (*mère*), según Groddeck, 84 n. 20.

* *mit weisser Decke* (palabras de una poesía de Heine) olvidadas, 153 s., 175 y n. 6.

Niebbur por *Niebuhr*, 147-150.

* *parterre* por *parterre*, 146.

* olvido de pagar la cuenta, 221.

Produktion por *Konsumtion*, 161.

* *Protragoras* por *Protogoras*, 145 s.

rapidus por *rabidus*, 106 n. 23.

Reso rise por *Remo rise*, 104.

* petición de un precio mayor del debido, 222 n. 49.

* *rückgratlos* por *rückhaltlos*, 112, 135.

* *Schwest*, fusión errónea de *schwer* y *Brust*, 150 s.

tradición por *traducción*, 109, 132, 166.

Veronesi por *Venerosi*, 78 n. 13.

* *Virchow* (al presentarse a V. en lugar de decir el nombre propio), 163.

Virgilio por *Vigilio*, 106.

ÍNDICE

Obras citadas en forma abreviada	9
Capítulo I: Consideraciones preliminares	13
Capítulo II: Freudianos y críticos textuales: un encuentro fallido	22
Capítulo III: Explicación pedestre (pero verdadera) de una cita con lagunas	33
Capítulo IV: Dido, San Genaro y la amenaza de un embarazo no deseado	46
Capítulo V: Las poco libres asociaciones y el consenso forzado del analizado	55
Capítulo VI: Amor y muerte en Orvieto y en Bosnia-Herzegovina	68
Capítulo VII: Ciencia «abstracta» y magia «concreta»	89
Capítulo VIII: Los lapsus de la buena sociedad vienesa	111
Capítulo IX: Lapsus freudiano y freudianización forzada	130
Capítulo X: Lapsus y error, amnesia y olvido	167
Capítulo XI: Algunas conclusiones provisionales	186
Epílogo	230
Índice alfabético	245
Índice de los lapsus	253

Sebastiano Timpanaro examina aquí una parte de la teoría psicoanalítica poco estudiada después de Freud: la interpretación de los lapsus, de las amnesias y de otros «actos fallidos». Sostiene el autor que la explicación freudiana de tales fenómenos psíquicos sólo es válida para una exigua minoría de casos y que la crítica textual puede contribuir a formular explicaciones más convincentes. En su crítica a las tesis freudianas sobre los lapsus, Timpanaro afronta el problema de la distinción entre aspectos «científicos» e «ideológicos» del psicoanálisis, y expresa grandes reservas sobre su cientificidad y sobre su posible conciliación con el marxismo.