

**CRÍTICA DEL PSICOANÁLISIS DESDE
EL PSICOANÁLISIS Y SU
COMPRENSIÓN E INTERPRETACIÓN
BAJO LA LUZ DE LA FILOSOFÍA
MODERNA, DE LA CUAL NO ES SINO
UN FRUTO (VI)**



***[Lo sublime (das Erhabene) en el "varón" Kant],
evidencia el grado de asimilación de los preceptos
culturales o el nivel moral de la perversa civilización
patriarcal; "ideales" forjados como una secuela de los
primeros rendimientos obtenidos por la acción conjunta
de la rebelión de la horda primitiva; "ideales" que
procuran satisfacción de naturaleza narcisista que reposa***

en el orgullo del "rendimiento" obtenido sobre la mujer, pero la perversa civilización patriarcal, se nos opone con la objeción siguiente: Que hasta los escépticos más empedernidos reconocen que las afirmaciones de la cultura, ética y moral del patriarcado no pueden ser rebatidas, teniendo a su favor la tradición y la conformidad de todos los varones, sobre más del 50% de la humanidad, la mujer. La satisfacción narcisista extraída del "ideal" cultural de la perversa civilización patriarcal, es un poder que con mayor éxito actúa contra lo femenino y no solo los varones de las clases favorecidas que gozan de los beneficios del patriarcado, sino también los varones oprimidos participan de tal satisfacción, en cuanto al derecho a despreciar a las mujeres. Pues, los siete varones, se reiteran en las figuras de la época mostrando, que el patriarcado procura estas ideas de superioridad; son como un legado de generaciones anteriores, asimiladas a las ideas religiosas que se presentan como una revelación divina. Desde la horda primordial no ha sido posible modificar en lo más mínimo la imposición de la Ley del varón que permanece como algo "dado", que limita y restringe la actuación femenina donde el "progresismo a la violeta" permite escasamente la "participación" de la mujer siempre que se ajuste a la imposición machista, desde la izquierda a la derecha de la "representación política del varón, dependiente de los sucesos infantiles tempranos pertenecientes a un pasado sobre el que nada puede deshacer. La cultura de la perversa civilización patriarcal, se hace incomprensible por representar simultáneamente con su "normativa" ética y moral, varios elementos "comunes" de los distintos pasos de su proceso edípico. Lo encubierto del patriarcado es de muy distinto género; por ejemplo, en los deseos recientes con las reviviscencias de las impresiones infantiles les sirven a ambas intenciones en forma "habilísima". El perverso patriarcado "académico", utiliza la multiplicidad de sus afectaciones patógenas para la multiplicación correlativa de sus "formas" de ataque contra lo femenino. Ataque

que se hace ininteligible por el "desarrollo" de la
"actividad" inevitable de su ambigüedad sexual en un
proceso de inversión antagónica.

Buenos Aires

Argentina

12 de febrero de 2025

Oswaldo V. Buscaya

OBya

Psicoanalítico (Freud)

*Femeninología

*Ciencia de lo femenino



**CRÍTICA DEL PSICOANÁLISIS DESDE
EL PSICOANÁLISIS Y SU
COMPRENSIÓN E INTERPRETACIÓN
BAJO LA LUZ DE LA FILOSOFÍA
MODERNA, DE LA CUAL NO ES SINO
UN FRUTO (VI)**

ON: 09/02/2025

*BRUNO ODDONE / Sexta entrega. Kant, Freud y Schelling: o de lo sublime a
lo siniestro a través de lo inconsciente*

FILOSOFÍA

*Poseemos una revelación más antigua que ninguna de las escritas: la
naturaleza.*

F. W. J. Schelling (1989, p. 303)

Índice de contenido:

Introducción

1. Lo sublime (*das Erhabene*) en Kant
2. Lo siniestro (*das Unheimliche*) en Freud
3. Schelling y lo inconsciente
4. Conclusiones
5. Referencias bibliográficas

Introducción

En esta entrega nos proponemos pensar algunos elementos que han quedado, tradicionalmente, por fuera de la máquina moderna. En otras palabras: nos proponemos pensar algunas nociones que forman parte de lo excluido de la ciencia. En efecto, se trata aquí de sentimientos (lo sublime y lo siniestro) y de una hipótesis, a saber: lo inconsciente. Lo inconsciente, como admitía el propio Freud, no se puede conocer directamente, es decir, no se puede saber qué es lo inconsciente en sí, en tanto que tal, esto es, su esencia, sino tan sólo cómo se manifiesta, esto significa: cómo aparece en nosotros. Ahora bien, y por paradójico que parezca, aparece y no puede aparecer sino, en tanto cosa predicable, en la conciencia, inteligencia o pensamiento, o de suerte en la fantasía. Caso contrario, nada sabríamos de él o, mejor, de «ello». Permítasenos tomarnos una licencia e ilustrar lo señalado con las siguientes imágenes: supóngase en la negrura abismática de una noche cerrada y violenta, en medio de los campos y praderas de esta tierra, donde la humana percepción (visual) nada puede ver. Trátase de una negrura incommensurable: tumba del sentido. Sólo puede percibir el soplo de los vientos, el arremolinarse bravo de las copas desnudas de los árboles, los alaridos de las bestias y los ruidos secos de las alimañas, las pulsaciones del propio corazón acelerado, los sonidos crujientes de las tripas presas del nervio, el jadeo de la respiración incierta y tensa. Se está en estado de ceguera y todo es amenazante. Ahora piénsese lo siguiente: de improvisto, de súbito, un rayo cae de golpe y, por un instante, todo es claro como en un mediodía helado, diáfano como una aurora marina, transparente como un hombre libre. Todo lo negro se ve de golpe iluminado por blanca y pálida luz. Es por esto por lo que el de Éfeso sentenció así: «el rayo es la verdad», o bien: «el rayo gobierna todas las cosas.(1) Pero el rayo sólo puede ser la verdad, el mostrarse, el aparecer, el ver, la pintura, la filosofía y la poesía, si y sólo si también existen la noche, la ceguera y el engaño. Entonces, dicho esto, se hace comprensible que lo inconsciente guarda

un íntimo grado de parentesco con la doctrina kantiana en lo que atañe a la problemática noción de *cosa en sí*, por no decir que se identifica con ella, al menos desde un punto de vista epistemológico. Por lo siguiente: no obedece a la lógica, es decir, a los principios en virtud de los cuales se funda el pensamiento racional, a saber: la identidad y la no contradicción; además, no está construido por las intuiciones puras que se le imprimen a la cosa en orden a transformarla en objeto de conocimiento, esto es, el espacio (lo externo y extenso) y el tiempo (el sentido interno y la duración). Es decir: *lo inconsciente es una cosa en sí*, a la que sólo accedemos en tanto en cuanto emerge como fenómeno, y sólo de éste podemos predicar algún tipo de conocimiento o saber.

Cuál sea el carácter de este conocimiento o saber, habremos de determinarlo oportunamente. En todo caso, podemos consignar ahora un enjuiciamiento expresado clara y concretamente: «la cosa en sí es una mera invención y no tiene en sí absolutamente ninguna realidad. (...) no es lícito suponer lo que hay que demostrar» (Fichte, 1934, p. 20). Efectivamente. Lo que debe quedarnos claro, de momento, es lo siguiente: allende cualesquiera pretensiones científicas y materialistas que Freud deseara autoadjudicarse, y más allá de que sus seguidores, epígonos, fanáticos y militantes hallan repetido mil veces la proclama inicial, el supuesto infundacional, lo cual, por cierto, es del todo esperable en el orden de las religiones e ideologías, es del todo indubitable que lo inconsciente y, por lo tanto, el psicoanálisis, tiene desde el punto de vista señalado una procedencia filosófica, particularmente idealista y especulativa (esto último lo precisaremos en un momento) y, para decirlo todo, dogmática (en el sentido clásico del término). Pues bien, continuando con el despliegue de nuestro pensamiento, veremos luego que lo siniestro es algo que habita en nosotros de modo virtual o potencial, como agazapado, escondido, listo para tumbarnos y, dada la situación propicia, el momento indicado, fatalmente manifestarse (aunque quizás debiese, por su propia esencia, restar oculto e in-manifiesto). Aquí está la otra línea de procedencia que hemos señalado, idealista y especulativa, y por lo demás admitida por el propio «padre» sin «padre» (el *parricida en serie*, mejor dicho) del psicoanálisis: se trata de Schelling y su tratamiento de lo siniestro. Es curioso que una supuesta ciencia tome un concepto clave de un texto intitulado *Filosofía de la mitología*. Como también es curioso que la leyenda que funge de epígrafe del comienzo de la leyenda freudiana no sea sino un pasaje poético de invocación tanto divina como

infernial: *Flectere si nequeo superos, acheronta movebo*. Se trata de un pasaje de *La Eneida*, del poeta Virgilio, cuya traducción reza como sigue: «Si no puedo conciliar a los dioses celestiales, moveré a los del infierno». De tal suerte, en el comienzo mismo del psicoanálisis, y en el medio y en el final, tanto teórica como institucionalmente, aparecen de modo explícito tres elementos: filosofía, poesía y religión. Y un cuarto elemento: mitología. (3) Y desde luego ansia, poder, fanfarria e hipocresía. De ciencia, por ahora nada.

Continuando, mostraremos que lo siniestro no se deja sublimar, toda vez que la sublimación descansa en la moral. Precisamente cuando cae la técnica, cuando falla el sistema, es decir, la moral y la supuesta superioridad humana frente a la naturaleza, el gran fin civilizatorio, cuando la naturaleza aparece, cuando se manifiesta desnuda y bruta, cuando su fuerza es ciega y enceguece, ahí, decimos, no hay conciencia ni ciencia ni técnica ni sujeto. Quizás se trata de una nueva vuelta de tuerca, una nueva aventura: ni el objeto (objetivismo) ni el sujeto (trascendentalismo) son primeros. De suerte el primero no sea sino un constructo y el otro una ficción, un constructo y una ficción que la razón ha engendrado. Engendros. Quizás a la base de todo, *absolutamente de todo*, e inclusive debajo de la base, no haya sino algo que hemos olvidado, «reprimido», escondido y que ahora, tenue y tímida, mas también violenta y súbitamente, retorna a la luz: la naturaleza (no como fenómeno ni como representación, sino como voluntad a-subjetiva y universal y, por lo demás, ciega y brutal. Un puro deseo... infinito y, por lo tanto, irrealizable, es decir, una condena). Entonces, el plan es como sigue: indagaremos primeramente lo sublime en la doctrina kantiana; seguidamente veremos lo siniestro en el psicoanálisis y, finalmente, estableceremos el puente que comunica lo sublime con lo siniestro, es decir, Kant con Freud, mediante el estudio de la naturaleza y lo inconsciente, esto es, el pensamiento de Schelling.

1. Lo sublime (*das Erhabene*) en Kant

Si bien Kant se había ocupado de lo bello y lo sublime en la década del 70 del s. XVIII, en sus *Observaciones*, nos limitaremos aquí a comprender lo que por sublime se entiende en la tercera *Crítica*. Dicho

de modo esquemático, la *Crítica de la razón pura* (la primera crítica) trata de la facultad de conocer, particularmente del entendimiento (y sus categorías), de ahí que se abandone la denominación «ontología» (toda vez que del ser se puede decir sólo dos cosas: o bien que es la cópula del juicio, o bien que es la posición absoluta de la existencia, que el cielo es azul, y que es) (Kant, 2011) y se opte por la más modesta de «analítica» (del entendimiento, justamente), según principios *a priori*, esto es, antes de la experiencia (no de esta o aquella, sino de cualesquiera experiencias, de toda experiencia), apodícticos, universalmente válidos. El parteaguas filosófico que constituye semejante obra se expresa bajo la forma de *juicios sintéticos a priori*, es decir, juicios que, independientemente de la participación de la experiencia, agregan (sintetizan) conocimiento. Todo efecto tiene una causa (causalidad de la naturaleza). Es lo que Kant llama filosofía teórica, y su mundo de aplicación es el mundo natural, es decir, fenoménico, causal, etc. La *Crítica de la razón práctica*, por su lado, se ocupa de la voluntad o facultad de desear (lo que luego se transformará en la tradición alemana y de forma notable, como veremos, en el *querer*), anclada en la razón (práctica), no en el entendimiento (facultad de la razón pura teórica o teorética, dicho un tanto brutalmente), tiene por principio un fin final (*Endzweck*), esto es, *la existencia del hombre como ser nouménico allende la naturaleza*, y se aplica al mundo de la libertad, al mundo humano, a la moral. Será a partir de aquí, justamente, que luego Fichte construirá el idealismo alemán. En efecto, ¿qué es, qué puede o podría ser dios en la modernidad sino una idea, un ideal, un postulado práctico, es decir, moral? Schelling, de hecho, llegará al punto de subvertir el argumento ontológico de Anselmo: si bien el concepto del tal dios implica la posibilidad de su existencia, su posibilidad no es su efectividad. Su existencia, en efecto, estará fuera del pensamiento, antes del pensamiento, será su fondo, su abismo, su condición de posibilidad, su posibilidad de surgimiento. Y la sagrada cumbre de su filosofía positiva será señaladamente llevar la razón al límite y rozar la idea de dios e ir, inclusive, más allá. Pero: ¿cómo conocerlo? De una manera y sólo una, a saber: mediante el estudio de su despliegue en el tiempo, en el acontecer, en la historia, en las edades del mundo, donde se suceden mitología, politeísmo y cristianismo como meros momentos.

Pues bien, volviendo a Kant encontramos la *Crítica del Juicio* (4,5)(o de la facultad de juzgar, o de la fuerza del juicio o, todavía, del discernimiento): se ocupa de *una fuerza (Kraft)* que es la del sentimiento, de placer o dolor, tiene por principio *a priori* la finalidad, y se aplica al arte y la naturaleza (mas no de modo cognoscitivo). Dicho esto, se hace evidente que *la naturaleza* es clave tanto en la primera como en la tercera crítica. El filósofo español Félix Duque lo sintetiza del siguiente modo:

Desde el punto de vista del entendimiento, la naturaleza se presentaba como una máquina, abierta al conocimiento progresivo de las ciencias y regida por la Analítica de los Principios (en la primera *Crítica*). Ahora, desde la imaginación creadora, la naturaleza aparece toda ella referida a la finalidad, pero en tres estratos que por así decir van incurvándose, interiorizándose reflexivamente: a) como disposición a la conformidad indeterminada a fin (la belleza), b) como ruptura de toda conformidad, pero para apuntar -en su desmesura y poder- a un fin que la trasciende y que ella prepara (casi por expulsión del hombre de su seno: lo sublime), y c) como irradiación inagotable de fines (conceptos) en cuanto facultad de ideas estéticas (el genio como naturaleza en el sujeto). (Duque, 1998, p. 144)

Como es natural, nosotros nos ocuparemos sobre todo del punto *b* de los señalados por Duque, aunque también habremos de cotejar brevemente el punto *a* con el antedicho. Del punto *c*, es decir *die Natur im Subject*, sólo podemos decir lo siguiente: el sujeto de las artes es el genio que habita en algunos sujetos. Ahora: ¿cómo puede ser el genio el sujeto del arte si el arte es producción por libertad y razón? Aquí hay una deficiencia, un vacío, una ausencia en la definición kantiana. «¡A menos que entendamos –dice Félix Duque – que la fuerza *inconsciente* de la naturaleza es la base de ambas!» (1998, p. 142) (itálicas en el original). Interesante, ciertamente. Por lo visto, Kant se aproxima por lo menos dos veces a la noción de inconsciente: ya de modo epistemológico, ya de modo estético y, por qué no, metafísico. Ahora bien, resulta al menos curioso que sus continuadores, Fichte, Schelling y Hegel, también lo toquen. Ya uno eliminando la cosa en sí de un plumazo y poniendo al Yo como acto infundado y fundante, captado mediante una intuición intelectual y establecido como primer principio que crea un mundo a partir de su fuerza en tanto va

superando resistencias y existencias (el no-Yo, segundo principio), movido por un *Trieb* (es con Fichte y no con otro que el concepto de *Trieb* se pone en el corazón del pensamiento, concepto que será, un siglo después, parte *sine qua non*, obviamente, del corazón -si lo tiene- o las tripas de la «enseñanza» freudiana), por su espontaneidad y libertad, distinguiendo, como hemos señalado, un primer principio (en rigor, principio puede haber uno y sólo uno), y un segundo (tal y como Freud), y una facultad inferior, empírica de desear, y una superior, a saber: una segunda naturaleza que no es sino la moral. No puedo dejar de citar aquí este hermoso pasaje de la *pluma fichteana*:

en ninguna parte hay nada durable, ni fuera de mí ni en mí, no hay nada más que una incesante fluctuación. En ninguna parte conozco un ser, ni siquiera el mío propio. El ser no existe. Yo mismo no sé nada de nada, y no existo. No hay más que imágenes; estas son lo único que existe, y ellas se conocen a sí mismas solo como imágenes. Imágenes que pasan, sin que haya algo que pase. Imágenes que dependen de imágenes por medio de imágenes; imágenes sin nada reflejado en ellas, sin significación y sin fin. Yo mismo soy una de esas imágenes; menos aún: solo soy la imagen confusa de esas imágenes. Toda la realidad se transforma en un sueño extraño, sin una vida de la que soñar (...). La intuición es un sueño; el pensamiento es el sueño de ese sueño. (Fichte, citado en Cruz, 1975, p. 34)

Pues bien, por lo que concierne a Schelling lo estudiaremos en el transcurso de este escrito, mas podemos adelantar lo siguiente: el fondo sin fondo, el abismo, es decir, lo desfondado y lo abismático, la noche (de la que Hegel dijo, en un célebre pasaje: allí donde «todos los gatos son pardos»),⁽⁶⁾ no es sino, también, una intuición intelectual,⁽⁷⁾ de la cual se retorna como se retorna de la muerte, esto es, el estado de inconsciencia, y se retorna mediante una vía: el impuesto regreso a nosotros mismos mediante la reflexión, esto es, mediante un modo de la conciencia. Hegel, a su turno, hablará de un infinito malo, que pretenderá pulverizar en el despliegue del espíritu hasta el espíritu absoluto (que, a decir verdad, se mostró en la práctica nada más que como el Estado militarista de Prusia, el totalitario pergeñado por los señores comunistas y concretado en la U.R.S.S., y el nacionalsocialista de un hombrecito austríaco y el fascista de un hombrecito condenado a la alopecia y el cuchillo, terminando bajo la cruz de su propio impulso,

esto es, subvertido. Recuérdesse la ¿sublime o siniestra? imagen del hombrecito y su mujercita colgados patas para arriba, ensuciando nuestro terrenal corazón con su infame sangre, en una plaza pública de nuestra querida madre, la sacra, la bella, la sublime Italia de Dante y Leopardi, de Leonardo y Michelangelo, de Vico y Bruno, de Sacco y Vanzetti, de Cafiero y Malatesta, de Luigi y Luce Fabbri, de todos sus hijos... biennacidos).

Pues bien: retornando a la doctrina kantiana, lo bello y lo sublime placen por sí mismos. Ambos. No presuponen, bajo ningún sentido, un juicio determinante ni lógico, sino uno de reflexión, es decir, un juicio *reflexionante*. ¿Ello qué quiere decir? Quiere decir que lo *flexo*, esto es, aquello que está frente a los ojos, frente al rostro del sub-puesto sujeto, *aparece* también en éste en un modo de *conciencia ya señalado*: el modo reflejo o reflexivo, es decir, el espejo que espeja lo presente haciéndolo representación. En este caso, la satisfacción no depende de una sensación (como, por ejemplo, la de lo agradable), ni de un concepto (como, por ejemplo, el bien). La satisfacción, en rigor, se enlaza con la exposición o facultad de exposición (la imaginación) y se considera, en una intuición, en conformidad con la facultad de los conceptos (el entendimiento) o la razón (la voluntad): es lo que Kant llama «el impulso». Su universalidad, entonces, y esto es clave, no es la del conocimiento del objeto, sino la del sujeto y su sentimiento de placer en virtud de una conciencia reflexiva. Ahora bien, ¿en qué se diferencia el tratamiento de lo bello y lo sublime? En lo siguiente: mientras que lo bello implica una contemplación reposada, un juego de la imaginación y un concepto indeterminado del entendimiento, un sentimiento, además, de *impulsión* a la vida (otra vez: parece como si se estuviese hablando de una tal *pulsión de vida*... un siglo antes del doctor de Viena... llamativo, ¿no?), y considera la cualidad, la forma y la limitación en la naturaleza. Lo sublime, por su lado, se aplica también a la naturaleza, mas como un objeto sin forma, amorfo, y sin limitación, es decir, ilimitado, considera la cantidad, lleva ínsito un concepto indeterminado de la razón y acarrea, de modo notable, una suspensión momentánea de las facultades vitales, una suerte de anonadamiento o, todavía, una negación del yo (quizás meramente una suspensión o feliz pérdida... ¿una tendencia, quizás, que impulsa a responder a la sollicitación del abismo? ¿una... *pulsión de muerte*... feliz?), una fusión del yo con lo que es ilimitado, infinito, un

descentramiento de la identidad, una ruptura del sentido interno, es decir, del tiempo (cronológico); luego, un desbordamiento de las propias facultades en cuestión, algo incontenible, una emoción y una seriedad de la imaginación. Parece casi un sueño, ¿verdad? Como una pintura de nuestro predilecto pintor: C. D. Friedrich. La inadecuación, la incapacidad para llegar a la idea, que es ley, que legisla, es lo que produce respeto o admiración. Lo sublime atrae y rechaza: no es placer propiamente tal, sino, más bien, como decimos, respeto o admiración, y se despierta sin hacer uso de la razón, sino sólo por una violenta aprehensión de la imaginación. Lo sublime, por lo tanto, no descansa en forma sensible alguna, sino que se agita en el espíritu. Como se agita también en el espíritu (o el corazón) la ley moral: tal, y no la naturaleza, es la que genera el sentimiento de respeto. Específicamente, las antedichas formas refieren a la razón, «aunque ninguna exposición de ellas sea posible»(8) (Kant, 2007, p. 163). Es decir: lo indecible. Mas no, ciertamente, lo inimaginable ni indeseable. Enseguida lo veremos.

En lo sublime se trata de un mal que hace bien, un dolor que despierta un placer, una conmoción, la apertura de un abismo do se pierde la imaginación. La idea de lo sublime se despierta por el caos, lo salvaje, lo irregular, el desorden, la destrucción, donde se juegan la grandeza y la fuerza *desmesuradas*. Para decirlo en una palabra: se trata del mundo (moderno) y su *hybris*, y el supuesto sujeto, sujeto sub-puesto que no es más que pura soledad frente a una totalidad que ha perdido, que cree construir y que desea recuperar. Un placer desmesurado, un goce (más allá del placer) estético. Lo bello, descansa fuera, en la naturaleza. Es como una tarde de primavera en las serranías, donde se mezclan y conjugan los dorados y verdes de los pastos, los verdes ojos y dorados rizos de una *fanciulla* por siempre inmóvil, detenida en ese su mirar mirándote mirándola, lo celeste y blanco del cielo, los marrones achocolatados de los árboles y puentes, lo rojizo del crepúsculo en el éxtasis de un día sacro, flotante, dulce, tierno. Imagínese ahora que oscurece, que levanta el viento soplando, frío, helado, desde los gélidos mares del sur, que negras tormentas llenan el cielo hinchando las nubes, y truenan impetuosos los truenos, como tambores de una guerra oscura, que un rayo parte un árbol y, en el mismo acto, ilumina todo de un golpe, en un relampagueo, en un fulgor y se ve clara, blanquecinamente, como leche de la galaxia que se derrama sin vergüenza ni consideración, cómo la noche ha domeñado al día, cómo

las tinieblas se han comido la luz y la compuesta armonía de los elementos. Lo sublime, aquí mismo, no es esto mismo, sino lo que se agita (que no descansa) dentro, en uno. También lo siniestro, como veremos. Lo sublime, entonces, se agita en el modo de pensar que imprime sublimidad en la representación (siempre es el sujeto el que cree imprimir y crear la verdad, ya en el conocimiento, ya en el sentimiento). Es decir: mediante la reflexión, el observador del fenómeno se eleva por encima del mismo y lo transforma en espectáculo, no de la naturaleza, sino de sí mismo en tanto que partícipe de un orden superior, de un orden sobrenatural. Es decir: lo que se despierta por medio de una intuición sensible termina despertando un sentimiento no sensible, «que nos prepara para un destino más alto: el de seres racionales» (Duque, 1998, p. 139). Y es aquí que fracasa la imaginación y triunfa la razón mediante la reflexión. La finalidad no está en la naturaleza (aquí apenas hay un *como si*). Sucede lo siguiente: la inadecuación, la disarmonía que se da entre las facultades, la ausencia de juego entre la imaginación y un concepto del entendimiento muestra a la postre que la razón está por encima de las facultades cognoscitivas y su armonía, y que se está en el mundo natural, que se es un ente natural en el mundo natural, pero que, sin embargo, se debe ser más, a saber: se debe ser no natural. Con lo cual se establece el paso a dar: del ser al deber ser. ¿Qué pasa? Esto: lo sublime nos aleja de la naturaleza dos veces: primero, porque nos demuestra que la razón especulativa e instrumental, es decir el conocimiento y la técnica, caen impávidas y quedan de rodillas: no todo se puede medir, calcular, gobernar, conocer, someter, triturar, explotar, producir. Segundo, porque lejos de encontrar en ella un hogar, un camino, un infinito y un eterno verdaderos, una previa totalidad de la que cada cosa emana, forma parte y retorna conforme ciclo, no se encuentra sino el horrible reflejo de la horrible alma moderna, previamente construida por el propio sujeto: *hybris*, desmesura, una insaciable y ebria voluntad de poder (quizás no sea sino por esto que la *Wille zur Macht* es una de las mejores formulaciones, es decir, descripciones, de la metafísica moderna). Frente a *ello* lo único que queda es, precisamente, la elevación moral, la cultura bienhechora, la bárbara civilización. En una palabra:

Lo sublime (das *Erhabene*) está etimológicamente ligado a “elevación” (*Erhebung*). La indisponibilidad terrible de la naturaleza (y su

traslación al arte, como las pirámides de Egipto) “arrebata” al hombre de su cómodo “nicho animal”, y lo muestra (*revelatio sub contrario*) como “elevado” por encima de esa naturaleza, que podría destruirlo si no fuera porque él ha probado ya, a través de las técnicas, que es capaz de limitarse a la contemplación de lo informe a distancia. Tenemos aquí un ejemplo (ciertamente “sublime”) de recapitación o *reflexión*: en el seno de la naturaleza, el hombre se zafa a ella y a su poder. Su reino está *en* este mundo, pero no *es* de este mundo: pródromo de la moralidad. (Duque, 1998, p. 139) (itálicas en el original)

Lógico: de alguna manera hay que resolver el problema que planteamos sin explicitarlo. **Recuérdese:** hay dos mundos, uno fatal y uno libre. Y el uno debe realizarse en el otro. ¿Cómo? Pues reconstruyendo lo destruido, ahora como ideal práctico.

Continuemos. Como juicio del Juicio reflexionante (estético) la satisfacción de lo sublime (como la de lo bello, por lo demás) debe ser universal, sólo que, en este caso, no tanto por la cualidad (aquí carece de interés) sino por la cantidad. Ahora bien, dando un paso más, Kant distingue entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico. Lo sublime matemático refiere a lo absolutamente grande (*quantitas*, no *magnitud*, *magnitudo*). Lo «grande» es un concepto del Juicio, no de la razón ni del entendimiento. La satisfacción por lo sublime acaece en virtud de un ensanchamiento del alma, más precisamente, de una de sus fuerzas: la imaginación. Pues la imaginación lleva en sí una tendencia, un impulso, una pulsión, esto es, una inclinación a esforzarse por progresar en lo infinito (como el deseo, esto es, el cuarto personaje de la metafísica moderna,(9) metafísica que lo había solapado, con la notable y noble excepción del que Kant señalara como un «dogmático hasta el delirio»,(10) a saber: Baruj de Spinoza. Ahora, pensemos un instante y preguntémosnos: ¿quién era el dogmático, el delirante, el creyente? ¿Quién buscaba a un tal dios, arrepentido, autor de un homicidio culposo? ¿Y quién no buscaba nada porque nada le faltaba, porque ya lo había captado captándose como mero episodio fugaz mas fulgurante de lo eterno e infinito?). Bien: la razón en Kant alberga, encierra, es vivida por una pretensión que le lleva buscar la totalidad absoluta. «Sublime es aquello en comparación con lo cual toda otra

cosa es pequeña» (Kant, 2007, p. 168). Lo absolutamente grande sólo es igual a sí mismo.

Hay, dice Kant, un desajuste en lo que hace a la apreciación de las magnitudes sensibles y, por ello mismo, un despertar, un venir a la luz de un sentimiento, que es el de lo sublime, y de una facultad, que no es sino suprasensible. Y todo ello, naturalmente, en nosotros mismos. De ahí la siguiente definición: «*Sublime es lo que, sólo porque se puede pensar, demuestra una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos*»(11) (Kant, 2007, p. 169) (itálicas en el original). ¿Qué sucede? Sucede que apreciar magnitudes con números o conceptos de números no es sino matemática. Aquí no hay máximo, sino infinito. Mientras que, por otro lado, contemplar con los sentidos, esto es, con los ojos y los oídos y la piel y la nariz y la lengua, es una intuición estética. Entonces hay máximo, a saber: lo absoluto. Es decir: de lo que no hay, subjetivamente hablando, nada mayor (para el sujeto, como va de suyo).

Lo sublime, dice Kant, es un juicio estético puro, es decir, sin teleología (como los juicios de la razón). De ahí que no haya que buscarlo en el arte, como, por ejemplo, en los edificios, palacios o cuadros, toda vez que éstos tiene en sí un fin humano, ni en las cosas naturales, como los animales, porque tienen un concepto con fin, sino en la naturaleza misma, en la bruta naturaleza. Ahora, en la naturaleza, sí, mas sin encanto ni emoción por el peligro, sino sólo por la magnitud, comprendida ésta como un todo por la imaginación. Es aquí, entonces, donde aparece lo infinito en tanto que absoluto, lo grande allende cualesquiera comparaciones. Aparece aquello que, al pensarlo, supera ampliamente los sentidos del sujeto en cuestión: aparece lo suprasensible. Aparece, para decirlo todo, la naturaleza como totalidad (después, no antes, a diferencia, por ejemplo, del «dogmático hasta el delirio» y su cristalino *Deus sive Natura* (12)devenido luego, por un joven poeta-filósofo de rebosante corazón (13) y por el poeta olímpico (14) en la siguiente expresión, que nos resulta diáfana y serena como la calma frente a la muerte: *Eins und Alles*). Aparece entonces la naturaleza como fenómeno, en una infinidad comprendida. Y aparece, como no puede ser de otro modo en el pensamiento kantiano, la idea de *noúmeno*. ¿Cómo? Pues como sustrato para el fenómeno de la

totalidad de la naturaleza, comprendido bajo un concepto. Es decir: se conduce al propio concepto de naturaleza como totalidad a un sustrato suprasensible que está, a un tiempo, a su base y a la de la facultad de pensar. «Sublime es, pues, la naturaleza en aquellos de sus fenómenos cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud» (Kant, 2007, p. 174). El sentimiento de lo sublime nace, entonces, de una inadecuación de la imaginación y la razón, en el acto de apreciar estéticamente una magnitud y, a un tiempo, desde la propia razón se despierta el placer. De modo taxativo: «es un placer el encontrar que toda medida de la sensibilidad es inadecuada a las ideas de la razón» (15) (Kant, 2007, p. 177). Ciertamente. Es una «conmoción», «un abismo donde teme perderse a sí misma» (la imaginación). Todo ello se da en un «juego subjetivo de las facultades del espíritu (imaginación y razón) (...), aquí, la imaginación y la razón mediante su oposición, producen una finalidad subjetiva de las facultades del espíritu (...), cuya ventaja no puede hacerse intuible más que por la insuficiencia de la facultad misma (...)» (17) (Kant, 2007, p. 178). Se trata de un movimiento violento y subjetivo, en virtud del cual la propia imaginación violenta al sentido interno tanto más cuanto mayor es el *quantum* que se capta y comprende mediante la intuición.

El segundo tiempo del tratamiento de lo sublime es el de lo sublime dinámico. Lo sublime dinámico de la naturaleza consiste en considerar esta última como una fuerza que, sin embargo, no tiene poder (*Macht*) sobre nosotros, en tanto en cuanto somos seres, según Kant, *nouménicos*. El poder supera la resistencia, pero la propia resistencia indica que, aquello que se resiste, esto es, la propia naturaleza, no es sino un objeto de temor o terror. A lo mejor por ello había que tratarla como un juez trata a un testigo, aunque el testigo termine como un reo sentenciado a muerte y el juez como su verdugo. Destacamos, una vez más, que no existe «objeto» sublime, ni siquiera la propia naturaleza, sino tan sólo la impresión de sublimidad en la representación del sujeto en cuestión. Por lo demás, lo que se dice «sujeto y objeto» no es más que una manera de hablar, particularmente desagradable. En este punto de su exposición sobre lo sublime dinámico de la naturaleza, Kant dice: «su aspecto es tanto más atractivo cuanto más temible, con tal de que nos encontremos nosotros en lugar seguro, y gustosos llamamos sublimes a esos objetos porque elevan las facultades del alma por encima de su término medio

ordinario (...)» (17) (Kant, 2007, p. 181). Ahora el asunto es el siguiente: no sólo no está el «sujeto» inmerso en la propia naturaleza, pues tal sería un sujeto empírico, patológico, sin juicio, enfermo, sino que se considera superior a ella. Y es esta superioridad, propiamente humana, propiamente moderna, es esta superioridad moral a la base del juicio estético y atada a la razón, la que enjuicia lo sublime, no tanto por el temor, sino porque provoca nuestra fuerza, nuestra fuerza no natural. Es decir, a diferencia del caso de la belleza, donde es el hombre en general el que enjuicia, aquí se trata de una superioridad que no puede ser sino la del «hombre culto».

(...) el hombre culto (no el hombre en general, como en el caso de la belleza) siente de inmediato en su ánimo la voz de la razón, que le avisa que de esa hechura o disposición de lo terrible no debe causar en él terror porque, justamente gracias a la cultura (a las técnicas), él está contemplando esa ruptura de toda conformidad a fin como si ello fuera un espectáculo que la naturaleza le ofrece, a él, que se encuentra en un lugar seguro. (Duque, 1998. p. 139)

Ejemplo de ello, sugiere Kant en un caso un tanto atípico para lo que es su obra, y que lo acerca (curiosamente) a lo que luego será uno de los fervores románticos, es el guerrero que va a la guerra, es la propia guerra, siempre y cuando se respete, naturalmente, la «humanidad»: «la guerra misma, cuando es llevada con orden y respeto sagrado a los derechos ciudadanos, tiene algo de sublime en sí (...)» (18) (2007, p. 183). De modo que el guerrero respetuoso es un hombre sublime y, la guerra, un fenómeno de la misma suerte, un fenómeno de la misma calaña: siempre y cuando haya orden y respeto, siempre y cuando resulte en un beneficio para la «cultura». Todo ello resulta harto extraño (o demasiado familiar... en todo caso, en el s. XVIII todavía subsistían el honor y la caballeridad, a veces, tal vez, quizás...); allende la crítica al «espíritu de negocio» y el elogio a la persecución de los laureles, la gloria y demás cosas por el estilo del hombre de armas, consignamos la opinión del ya citado Félix Duque: que lo que dijo Kant lo dijo «con más ingenuidad que cinismo» (Duque, 1998, p. 141). Sea como fuere, luego el ente que llamaban dios (ente cuyo reverso es *niente*, es decir, nada) también es sublime o, mejor, el sentimiento que él despierta (la sublimidad) y, a una con ello, la consiguiente humildad. De ahí que la furia de la naturaleza no sea la cólera del

pobre dios cristiano, que tal es superstición, adulación y no, ciertamente, «una religión de la buena conducta en la vida» (Kant, 2007, p. 184). Del buen dios cristiano, de su idea o principio para la moralidad (la propia moralidad está en lo *nouménico*, vedado, por lo tanto, a la naturaleza y autónomo respecto de ella), de la imposibilidad de conocerlo, etc., etc., no hay mucho más para decir. Dios no crea el mundo o la naturaleza, sino que la construye el sujeto. En ello concuerdan *casi* todos los modernos (hasta los post-idealistas, como por ejemplo Nietzsche, que sugiere que el mundo no es creado por dios, sino por nosotros. Que nuestra voluntad debe devenir mundo) (Nietzsche, 2011). Ni lo bello ni lo sublime están en la naturaleza, en su *imitación*, sino en la capacidad para *expresar* esa universalidad y, consecuentemente, generar agrado. No hay imitación del ser, sino expresión y comunicación. Es un ente que ha muerto (el dios de la tradición), como el ser de los antiguos, es decir, no es límite ni marco: se fue, como se han ido tantos, y nunca más volverá. De esta desmesura, de esta ilimitación, de la *hybris* moderna nace lo sublime, nacen el placer y el desagrado. Se trata nada más que de un exceso que no es sino una pura contingencia y que sustituye a la naturaleza y al dios judeocristiano, a saber: esta nuestra época y por tanto nuestra suerte, la modernidad.

Será menester para nosotros detenernos, en su justo momento, en el siguiente problema: ¿cuándo falla la condición moral del hombre, su propio sistema, su supuesta superioridad? ¿Cuál es esa fuerza sin nombre e irresistible que le hace fallar? ¿Qué es aquello que arruina a la conciencia, la identidad y el tiempo? ¿Cuál es esa fuerza que está a la base de la libertad y la razón? ¿Cómo se va de lo sublime a lo siniestro?

Antes de ensayar nuestra respuesta a tal exigencia, analicemos lo siniestro en Freud (¿No resulta, acaso, una sublime incitación a pensar la tal expresión: «lo siniestro en Freud?»). Conociéndole tanto bio como bibliográficamente, no puede resultarle a uno sino, y por decirlo suavemente, al menos inquietante -para no decir, en verdad, espeluznante).

2. Lo siniestro (*das Unheimliche*) en Freud

Para los que dedicamos parte de nuestro tiempo a tratar pacientes desde un punto de vista psicológico-clínico, asumiendo como propias,

además, ciertas nociones del psicoanálisis, nunca deja de ser propiamente algo del orden del acontecimiento cuando lo siniestro aparece. Y lo cierto es que aparece seguido y de varias maneras. Por ejemplo, cuando viene a la luz que un paciente había deseado, con insuperable fragor, la muerte de un ser querido. Una vez muerto éste, retorna el deseo previamente «reprimido» como angustia indomeñable.

O por ejemplo cuando, tras largos años de una doble vida, de un deliberado ocultamiento de relaciones extramaritales, la oscuridad en la que estaba la (otra) relación se ve repentina y azarosamente iluminada, entonces lo que era sublime en el modo de pensar del paciente, deviene de golpe siniestro. De un modo más brutal, cuando se toma conciencia de que el padre no es padre, sino violador e infame, y la madre no es madre, sino cómplice y silente penitente (o directamente perversa). En el límite el exceso de luz es ceguera. En tales casos la naturaleza, el deseo, el querer, lo inconsciente ha triunfado (en ambos casos la moral ha fallado, aunque más no sea una moral heterónoma).

No ha habido sujeto ni razón ni conciencia que valiesen. Y ahora el paciente se siente como en un negro abismo, cayendo y cayendo y no tocando fondo jamás. Pues bien, comencemos el análisis de lo siniestro en psicoanálisis para llegar luego, finalmente, al paso que hace posible ir de Kant a Freud, de lo sublime a lo siniestro: Schelling o el *sin fondo* (o, todavía, *lo inconsciente filosófico antes -sine qua non- de lo inconsciente analítico*. Ya veremos).

Das Unheimliche es un texto de Freud de 1919. Al comienzo, se plantea que lo siniestro es un concepto próximo al de lo espantable, lo espeluznante y lo angustiante. Un caso semejante sería el de *ein unheimliches Haus* (es decir, *una casa siniestra*) donde se ve claramente tanto el carácter familiar, hogareño y conocido como su transformación en lo contrario: lo siniestro. Es decir, cuando el hogar se torna inhabitable, inhóspito, una pesadilla. Empero, tal caso no es del todo paradigmático en virtud de que se rozan de modo ineludible los caracteres justamente espeluznante y espantable (piénsese en nuestra lengua, por ejemplo, cuando se dice de *una casa que está embrujada* o que es una *casa encantada*). En todo caso, la tarea que Freud se propone es la de encontrar el núcleo del concepto de lo siniestro más allá de la proximidad con los conceptos antedichos, aunque conservando siempre la cuota esencial de la angustia (toda vez que sin angustia no hay psicoanálisis posible, ni teórico ni práctico).

Enseguida se verá. Se trata de un modo de proceder típico de Freud, donde se considera la mayor cantidad de casos singulares como sea posible, descartando luego lo que cada uno de ellos tiene de accidental, para quedarse, como es natural, únicamente con lo esencial (es el mismo método que venía utilizando desde 1895, *junto a Breuer*, en los estudios con las histéricas, inventando lo que en un principio llamó *segunda conciencia* -antecedente directo del sistema inconsciente en la primera tópica-, o a partir de 1900, cuando empieza a estudiar los sueños y establece la tesis de que los mismos no son sino cumplimientos de deseos y que, aunque no sea siempre comprobable, es en todo caso comprobable en muchos casos clínicos). De tal suerte, se protege Freud del siguiente ataque: aunque sus tesis no sean universales, no son asimismo siempre y en todos los casos refutables. Preguntémonos aquí: ¿se puede considerar una ciencia en sentido estricto el mero contentarse con algunos ejemplos y, mediante un *salto mortale*, universalizar lo particular? Porque el Edipo es universal, la castración también, la horda, el deseo del pene en las féminas, el banquete de los miembros del padre muerto, el incesto, etc., etc. Pensemos entonces: si Freud consideraba que él y su obra eran una y la misma cosa: ¿tal cosa vale para todos los que no vivieron o sufrieron la vida de Freud? ¿Si este médico de Viena veía en su padre biológico a *Edipo Rex* y en sus múltiples padres simbólicos múltiples *Edipos Reges*, si llamaba a una de sus hijas Electra (para no ser menos, Jung inventó este complejo como contracara del Edipo), si deseaba, según *su* doctrina de la psicopatología cotidiana y *su* interpretación de los sueños [curiosamente similar a la de Artemidoro, pero invertida...(19) es decir, los sueños no traen el futuro al presente, sino el pasado, cosas ambas que no son, toda vez que fueron o serán, o que en todo caso no son sino *cosas en sí* o, si se prefiere, *latentes detrás de lo manifiesto*], la muerte de uno de sus hijos, si veía el dinero como excremento y, de suerte, poseía un carácter anal, es decir, aquello que se quiere retener por excelencia -¿no es acaso el psicoanalista como personaje un personaje de carácter anal?-, si tenía sueños incestuosos para con su madre y otra de sus hijas, si publicaba A es A y privadamente, con su confesor, declaraba A es no A y A es B, es decir, si vulneraba todos los principios del pensamiento racional y, notoriamente, sincero y honesto, si decidió con ahínco insuperable fundar revistas, realizar congresos, crear asociaciones, en una palabra, si le iba la vida en convertirse en el jefe de una banda de esclavos, si su ansia de poder, prestigio y dinero

era tal, si su voluntad era esa y no otra, como por ejemplo la de saber o la de verdad, qué importa? ¿Qué ciencia es esa? Pues bien, ninguna. Y permítaseme decir: *grazie Dio!* ¿En nombre de qué, nosotros, los filósofos, los psicólogos, los poetas, los artistas, habríamos de desear hacer ciencia, es decir, religión? A mí, lo digo claramente, no me interesa en lo más mínimo. Al contrario, me repugna. Allí donde una camarilla de fanáticos abrigados bajo el dogma de un jefecillo (dios-padre-todopoderoso) pretenden pasar sus paparruchadas por ciencia, es decir, convertirlas en poder secularizado, allí mismo hay que hundir el cuchillo, impiadosa, inmisericorde, violentamente. Ya lo decía Foucault: la genealogía debe conducir la lucha contra un discurso pretendidamente científico, ya sea el de un aparato mítico-comercial como el psicoanálisis (Foucault le llamaba teórico-comercial, lo de mítico va por mi cuenta), ya sea en un aparato de guerra como el socialismo científico, el marxismo marxiano irrefutable, irrefutable, olímpico... olímpicamente miserable y cuna de estúpidos e ignorantes, ahí debe estar la crítica, serena y despiadada.

Pues bien, en el psicoanálisis lo que se tiene (además de la falta), desde el punto de vista científico-epistemológico, es un proceder por abducción (es decir, por conjeturas) y, desde un punto de vista filosófico, un saber que no es sino, justamente, un arte conjetural e interpretativo. De ciencia, nada. A ello, es decir, al método para la composición teórica del saber analítico, le suma Freud en este caso un análisis del lenguaje. De modo primario, se establece que lo siniestro tiene que ver con una suerte de espanto que impregna lo conocido, lo familiar. Como si se diera una paradoja: como si el hogar donde uno habita se tornase de pronto inhabitable, como si la vida fuese invivible, o como si un bien fuera de repente algo que hace mal (recordemos aquí que precisamente uno de los destinos de la pulsión es la transformación en su contrario).

Volvamos ahora al principio. Después de detenerse en las lenguas clásicas, en el inglés y en las romances, retorna Freud al alemán. Toma como base el *Wörterbauch der Deutschen Sprache*, de Daniel Sanders, precisamente la entrada intitulada "*heimlich*":

Heimlich, a (-keit, f -en): 1. – también *heimelich*, *heimelig*, propio de la casa, no extraño, familiar, dócil, íntimo, confidencial, lo que recuerda el hogar, etc.

a) (arcaísmo) perteneciente a la casa, a la familia; o bien: considerando como propios tales; cif. Lat. *familiaris*, acostumbrado: *Die Heimlichen*, los íntimos; *die Hausgenossen*, los cohabitantes de la casa; *der heimliche Rat*, el consejo íntimo (...).

b) Se dice de los animales mansos, domesticados. Contrario de salvaje, por ejemplo: (...). “El cordero es tan *heimlich* que come de mi mano”. “La cigüeña siempre será un ave bella y *heimlich*” (...).

c) Íntimo, familiar; que evoca bienestar, etc.; calma confortable y protección segura, como la casa confortable y abrigada. “¿Aún te puedes sentir *heimlich* en tu país, cuando los extranjeros talan sus bosques?”. “Ella no se sentía muy *heimlich* junto a él”. “Destruir la *Heimlichkeit* de la patria”. “*Los Zeck son todos tan HEIMLICH – ¿HEIMLICH? ¿Qué quiere decir usted con HEIMLICH? – Pues bien: que me siento ante ellos como ante un pozo relleno o un estanque seco. Uno no puede pasar junto a éstos sin tener la impresión de que el agua brotará de nuevo, algún día. – Nosotros, aquí, le llamamos UNHEIMLICH; vosotros le decís HEIMLICH. ¿En qué encuentra usted que esta familia tenga algo secreto e incierto?*”. (...).

2.- Secreto, oculto, de modo que otros no puedan advertirlo, querer disimular algo; véase: *Geheim* (secreto), voz de la cual no siempre es distinguido con precisión, especialmente en el nuevo alto alemán y en la lengua más antigua, como, por ejemplo, en la Biblia: Job, 11, 6; 15, 8; Prov, 2, 22; I Corint. 2, 7; etc. También: *Heimlichkeit*, en lugar de *Geheimnis*, secreto (Mat. 13, 35, etc.). Voces que no siempre son distinguidas con precisión, por ejemplo: Hacer algo *heimlich* (tras la espalda de otro); alejarse *heimlich* (furtivamente); reuniones *heimlich* (clandestinas); contemplar la desventura ajena con *heimliche* alegría (...). (Freud, 1981, pp. 2485-2486) (itálicas y mayúsculas en el original)

Con esta extensa cita hemos puesto de manifiesto el doble carácter de la voz alemana *heimlich*: se trata tanto de lo familiar como lo secreto. Especialmente importante para nosotros será cuando lo familiar se

torne extraño y lo secreto salga a la luz. Pregunto: esta pretendida ciencia infundada en el engaño, la extorsión, el fraude, la rapiña, la excomunión y demás cosas por el estilo: ¿es sublime o siniestra? Mi respuesta es esta: no es nada, nada más que un aparato de poder y un subconjunto del conjunto capitalista. Como me dijo una vez un amigo, particularmente sabio: «son teólogos del Capital».

Pues bien, lo que Freud tiene en mente es lo siguiente:

(...) la voz *heimlich* posee, entre los numerosos matices de su acepción, uno en el cual coincide con su antónimo, *unheimlich* (recuérdese el ejemplo de Gutzkow: No obstante, aquí, le llamamos *unheimlich*; vosotros le decís *heimlich*). En lo restante, nos advierte que esta palabra, *heimlich*, no posee un sentido único, sino que pertenece a dos grupos de representaciones que, sin ser precisamente antagónicas, están, sin embargo, bastante alejadas entre sí: se trata de lo que es familiar, confortable, por un lado; y de lo oculto, disimulado, por el otro. (...) nos llama la atención una nota de Schelling, que enuncia algo nuevo y completamente inesperado sobre el contenido del concepto de *unheimlich*: *Unheimlich sería todo lo que debía haber quedado oculto, secreto, pero que se ha manifestado.* (Freud, 1981, p. 2487) (itálicas en el original, negritas agregadas)

La definición de Schelling, tomada de su *Filosofía de la mitología*, pone en movimiento la inteligencia freudiana. Se le despiertan dudas, dice.

Las mismas son -en parte- evacuadas en la consulta de otro diccionario: el *Deutsches Wörterbuch* de Jacob y Wilhelm Grimm. De las muchas acepciones que allí se manejan y que Freud transcribe, a nosotros nos interesan las siguientes:

(...) “partes *heimlich* (secretas) del cuerpo humano”, pudenda... “las gentes que no morían, fueron dañadas en sus partes *heimliche*” (secretas, órganos genitales).

(...) Heimlich, en relación con el conocimiento, significa místico o alegórico:
significación *heimliche* (oculta): *mysticus, divinus, occultus, figuratus.*

(...) la acepción de *heimlich* es otra: sustraído al conocimiento, inconsciente (...).

(...) el sentido de escondido, peligroso, oculto (...) se destaca aún más, de modo que HEIMLICH acaba por aceptar la significación que habitualmente tiene UNHEIMLICH. (Freud, 1981, p. 2488)
(mayúsculas en el original, negritas agregadas)

Con esto vemos que lo *Unheimlich* no es meramente lo siniestro (ni lo ominoso ni lo inquietante). En efecto, la voz castellana *siniestro* procede del latín y tiene en sí un sentido negativo, peyorativo, en virtud de un mal augurio en la simbología del augur romano (cuando el ave remontaba vuelo por *sinistra* poseía un sentido negativo. Tal correspondencia, como la castellana, se halla plenamente presente también en la lengua italiana, de un modo inclusive más claro: *sinistra-sinistro*). El filósofo español Vicente Serrano lo plantea así:

Este término ciertamente cubre un lado de lo *Unheimlich* en la medida en que lo siniestro va acompañado de esa dimensión amenazante. Sin embargo, hay otra dimensión, que es la que más claramente aparece en la raíz del término alemán, la de aquello que nos resulta extraño, no hogareño y sin embargo próximo. Del análisis que hace Freud acerca de lo siniestro se desprende que el término depende en su especificidad de la combinación de esos dos elementos: se trata de una realidad extraña y a la vez familiar, desconocida y próxima, y que por eso mismo nos inquieta especialmente, nos saca de nuestra confianza básica en el entorno, nos produce un constante desasosiego que no sabemos ni podemos concretar. (Serrano, 2010, pp. 80-81)

Como se ve, estamos en el quicio de nuestro asunto. Por el uso en la lengua *heimlich* se transforma en *unheimlich*, es decir, el concepto se vuelve ambivalente. En lo sucesivo, Freud se abocará a aplicar lo ganado hasta aquí, mediante casos, a la definición que de lo *Unheimlich* diera Schelling en su día.

Pues bien: el primer caso que presenta Freud es el de un cuento del romántico E.T.A. Hoffmann (no es crítica literaria, recuérdese, es ciencia y terapéutica del alma... a tantos euros la hora), intitulado *Der Sandmann* (es decir, *El arenero*), que forma parte de los *Nachtsüke* (esto es, de los *Cuentos nocturnos*). Pues bien, removido todo lo contingente, lo que queda es la figura del arenero, el hombre de la arena que, no por casualidad, arranca los ojos a las criaturas. Y, naturalmente, el protagonista del relato:

El estudiante Nataniel, con cuyos recuerdos de infancia comienza el cuento fantástico, a pesar de su felicidad actual no logra alejar de su ánimo las reminiscencias vinculadas a la muerte horrible y misteriosa de su amado padre. En ciertas noches su madre solía acostar temprano a los niños, amenazándolos con que vendría el hombre de la arena, y efectivamente, el niño oía cada vez los pesados pasos de un visitante que retenía a su padre durante la noche entera. Interrogada la madre respecto a quién era ese arenero, negó que fuera algo más que una manera de decir, pero una niñera pudo darle informaciones más concretas: Es un hombre malo que viene a ver a los niños cuando no quieren dormir, les arroja puñados de arena a los ojos, haciéndolos saltar ensangrentados de sus órbitas; luego se los guarda en una bolsa y se los lleva a la media luna como pasto para sus hijitos, que están sentados en un nido y tienen picos curvos, como las lechuzas, con los cuales parten a picotazos los ojos de los niños que no se han portado bien. (Freud, 1919/1981, p. 2489)

Der Sandmann kommt (el hombre de la arena viene) es una de las amenazas y pequeños engaños más frecuentemente utilizados en los países germanos para inducir a los niños a dormir (análogo al *hombre o viejo de la bolsa* en algunos países de habla castellana). Como se ve, es algo que se dice de ordinario y no tiene nada de especial. Sin embargo, el protagonista del cuento siente un *terror* que queda fijado en él. Se decide entonces a descubrir la identidad del arenero y, una noche, a escondidas en el estudio de su padre, reconoce a un visitante frecuente, repulsivo especialmente con los chicos, el abogado Coppelius. Nataniel escucha las siguientes palabras caer de la boca del abogado: «¡vengan los ojos, vengan los ojos!». Por influjo del relato de la niñera, el niño delira y fantasea. Cree firmemente que el abogado, en vez de granos de arena, quiere arrojarle brasas encendidas, para que sus ojos salten de sus cuencos. El abogado se marcha y retorna al cabo de un año. En esta ocasión, el padre de Nataniel muere debido a una explosión, en el mismo cuarto, y el abogado desaparece sin dejar rastros. Este es el trauma infantil que luego volverá a despertar en un Nataniel adulto, en la figura de un óptico italiano llamado Coppola. El cuento no termina nada bien, y dejamos aquí el argumento (que no es ya esencial) para que el lector que no lo haya leído pueda hacerlo. Sin embargo, algunas líneas más adelante, deberemos desvelar la conclusión, el final, el fatal desenlace. Ahora bien, el asunto es el siguiente: de modo inequívoco, el

sentimiento de lo siniestro es despertado por el arenero, lo que es tanto como decir, por el terror de ser privado de los ojos, de la vista, de la visión.

(...) la experiencia psicoanalítica -dice Freud- nos recuerda que herirse los ojos o perder la vista es un motivo de terrible angustia infantil. Este temor persiste en muchos adultos, a quienes ninguna mutilación espanta tanto como la de los ojos. ¿Acaso no se tiene la costumbre de decir que se cuida algo como un ojo de la cara? (Freud, 1919/1981, p. 2491) (itálicas en el original)

En nuestra lengua se estila decir, precisamente, de algo que nos ha salido muy caro que nos ha costado un ojo de la cara. No un diente ni una oreja, un ojo. De modo que podemos *conjeturar* que el ojo es de lo máspreciado que se tiene. Mas el ojo, para la inteligencia analítica, es un sustituto del falo, y el miedo a perderlo, un sustituto del complejo de castración. En efecto, ¿qué fue lo que hizo el mítico criminal Edipo una vez supo lo que había acontecido, es decir, una vez que vino a luz lo que restaba en la oscuridad, una vez que la anagnórisis se presentó impidiendo cualesquiera inocencias? Recuérdese la poética de Aristóteles, recuérdese la com-pasión y el terror.

El estudio de los sueños, de las fantasías y de los mitos nos enseña, además, que el temor por *la pérdida de los ojos, el miedo a quedar ciego, es un sustituto frecuente de la angustia de castración*. También el castigo que se impone *Edipo*, el mítico criminal, al encegucerse, no es más que una castración atenuada, pena ésta que de acuerdo a la ley del talión sería la única adecuada a su crimen. (Freud, 1919/1981, p. 2491) (itálicas en el original)

Es decir: la angustia originaria es la del complejo de castración, angustia sin lugar a duda fortísima sobre todo en los neuróticos patológicos y también en algunos casos de psicosis esquizofrénica, donde la madre del enfermo ha efectuado el corte de modo simbólico una y otra vez, de modo que el enfermo es simbólica y prácticamente castrado; luego la angustia neurótica de castración es avivada en la vida adulta como angustia por la pérdida (imaginaria) de otros órganos, y la angustia del esquizofrénico se transforma en escisión y, a la postre, de él no queda sino un andrajo, muerto para la vida civil. Se trata de la demencia. En el caso de Nataniel, la consumación se da

directamente mediante el impulso de muerte o retorno a lo indiferenciado o pérdida de sí: el suicidio.

El segundo caso donde se observa lo siniestro es el del doble o el otro yo. El primer ejemplo de ello es el alma inmortal como doble del cuerpo. En semejante fantasía el hombre puede conjurar la inevitable aniquilación de su vida. Freud ubica este pensamiento en el hombre primitivo y en los niños, toda vez que su alma todavía es como la del primero. Se trata de un protonarcisismo original, el cual no desaparece del todo en el desarrollo del yo. Y aquí estamos tocando una pieza clave en la argumentación freudiana. En efecto, en el yo se desarrolla una instancia que se opone al resto del yo, y que hace las veces para observar, criticar y censurar a éste. Allí descansa también lo irrealizado mas no abandonado de las aspiraciones. Naturalmente, se está hablando aquí del superyó. Es decir: de la moral. Se trata de la «conciencia» (*Gewissen*) como instancia censoradora y represora, de la «consciencia» (*Bewusstsein*) como sistema en la primera tópica. «El carácter siniestro -dice Freud- sólo puede obedecer a que el doble es una formación perteneciente a épocas psíquicas primitivas y superadas, en las cuales sin duda tenía un sentido menos hostil» (Freud, 1919/1981, p. 2495). Y remata así: «El doble se ha transformado en un espantajo, así como los dioses se tornan demonios una vez caídas sus religiones. (Heine, *Die Götter im Exil*)» (Freud, 1919/1981, p. 2495). (21)

Señaladamente, cuando el lenguaje científico y también el filosófico encuentran su límite, surge la palabra más alta: la poética.

Bien, volviendo a nuestro asunto lo más importante es que se trata de una regresión a estados pretéritos del alma, tanto en lo que refiere a lo primitivo como lo infantil. Y regresando se repite, inconscientemente. La tesis de Freud es esta: que lo que retorna retorna porque ha sido reprimido, es decir, ha pasado a ser inconsciente, y que cuando retorna, pasado por la represión, se transforma en angustia. Así se comprende el paso que va de lo *Heimlich* a lo *Unheimlich*, y su esencia aquende accidentes y contingencias. Dice Freud:

si ésta es realmente la esencia de lo siniestro, entonces comprenderemos que el lenguaje corriente pase insensiblemente de lo *Heimlich* a su contrario, lo *Unheimlich*, pues esto último, lo siniestro, no sería realmente nada nuevo, sino más bien algo que siempre fue familiar a la

vida psíquica y que sólo se tornó extraño mediante el proceso de su represión. Y este vínculo con la represión nos ilumina ahora la definición de Schelling, según la cual lo siniestro sería algo que, debiendo haber quedado oculto, se ha manifestado. (Freud, 1919/1981, p. 2498)

Con esto damos por finalizada la segunda parte de nuestra entrega. Sépase, sin embargo, que Freud presenta más casos y ejemplos. Lo que nos resta a nosotros, ahora, es ver cómo se hace posible comunicar, establecer un puente entre lo sublime y lo siniestro. Tal puente tiene nombre: Schelling.

3. Schelling y lo inconsciente

Ha llegado el momento, como hemos dicho, en el que tenemos que establecer el puente que comunica a Kant con Freud, esto es, en este nuestro estudio crítico y genealógico, aquello que permite que *lo sublime* se transforme en *lo siniestro*. Tal puente es *lo inconsciente*. A diferencia de lo que cree la inteligencia psicoanalítica vulgar, ordinaria, acrítica, es decir, dogmática, fanática y militante, el «descubrimiento» de lo inconsciente no lo realizó Freud, y no lo realizó ni de lejos. En rigor, lo inconsciente y buena parte de sus componentes (noción de *Trieb* en Fichte, de *Drang* y *Seele* en los poetas románticos y en su germen, *Sturm und... Drang, ecco!*, etc.), lo que se diría la «parte interior» y excluida de la ciencia y la conciencia y la máquina modernas, fueron pensados y tematizados por vez primera precisamente en el idealismo y romanticismo alemanes, es decir, un siglo (nada más y nada menos) antes de los estudios del médico de Viena.

De modo genérico y en principio, podemos decir que en el idealismo alemán se trata de la conciencia como razón (antes que como intención) y Espíritu, es decir, como negación a través de la actividad, lo que se dice la *praxis*. De tal suerte, el Espíritu se encarna históricamente, se hace carne en el tiempo. En el Absoluto, concebido como devenir, no se trata en principio del sujeto ni del objeto, sino del tiempo hecho historia, de la historia que va de la naturaleza (pre-subjetiva y pre-racional y pre-consciente) a la razón. ¡La naturaleza es el origen del

«sujeto y lo subjetivo», lo mismo que la razón se funda en la sinrazón, tanto como el orden en el caos! No hay, pues, psicologismo ni mecanicismo, antes bien, se trata de una vuelta a la naturaleza (sin entendimiento, como en el caso del romanticismo tardío) y *la moral, concebida ésta como una segunda naturaleza*. Lo que le sucedió a Schelling, en verdad, fue que buscando el principio absoluto de la razón, no se encontró sino con la sinrazón como lo más íntimo de aquélla. Pudo ocurrir, dicen Cortés y Leyte, que buscando ese «principio que diera cuenta de todo, haya dado con la sinrazón, pero no como algo exterior a ella, sino precisamente como lo más ligado a ella y, aunque oscuramente, como aquello buscado» (1989, p. 59). Se trata, en todo caso, de una identidad originaria y solapada, escondida, oscurecida, que ahora se manifiesta, se baña (y hasta se regodea) en luz en tanto que Absoluto. No se trata tanto en este caso del conocer ni del pensar, sino del saber (*Wissen*) que es saber de la esencia (*Wesen*). Se trata, para decirlo todo, de algo de lo más antiguo entre lo antiguo en la filosofía: saber vivir (aprender a vivir) conforme a la propia esencia. ¡Saber vivir no es poco, es más, es todo, pues es lo único! Otra cosa, no hay. O tal vez sí, esta: la servidumbre (cosa que difícilmente llamaría vida, como va de suyo).

Pues bien, lo que el idealismo alemán pretendió, a partir de dos tradiciones fundamentalmente contrapuestas, esto es, por un lado la filosofía moderna iniciada con Descartes donde se planta la bandera de la diferencia extrema entre espíritu y naturaleza, es decir, entre sujeto (un supuesto artificial y artificioso, último residuo aristotélico en cuanto causa eficiente) y objeto (la mera extensión, la naturaleza muerta, como señala el ya citado Serrano), (23) que luego en Kant será una pura forma vacía (la del sujeto), es decir, una nada cuya contracara será el devenir sin fundamento y, por otro lado, la filosofía de cuño neoplatónico y medieval, que no buscaba sino la unidad y reunificación de toda oposición a través de un origen común, único, aquende o allende la diferencia o escisión entre los polos, lo que el idealismo alemán pretendió, decimos, fue justamente superar esta diferencia encontrando el origen indiferenciado. El Absoluto. Es decir: el devenir absolutamente necesita un ser previo que le soporte, que le funde, que le infunda una presencia. «En cierto modo – dicen Helena Cortés y Arturo Leyte – procurar esa presencia es lo que significa sistema en el idealismo alemán, que ya no puede consistir en un sistema

del pensamiento, sino en el sistema mismo de lo absoluto donde todo se juega» (1989, p. 50). Para terminar, digamos ya el fracaso de esta *pretensión*: el fracaso del idealismo fue análogo al del romanticismo: fue la incapacidad de comprender, o meramente una renegación, de que Helena se fue, que la naturaleza antigua se fue, que el buen dios se fue, que se fueron y que ya nunca más volverán. Están muertos. En todo caso lo que queda, que no es poco, no es sino la memoria y los afectos, es decir, la propia filosofía o, al menos, su posibilidad. (24)

Pues bien, Schelling forma parte de este movimiento, precisamente una parte muy destacada (parte que nuestro poeta-filósofo, con su breve ensayo -que también lo traduje a las señaladas lenguas, mas ahorro verter tanta tinta-, desvió en su trayectoria fichteana a nuestro joven filósofo-poeta. Se trata de *Juicio y Ser*. El cual ubicaremos en su justo lugar en textos por venir, ahora diremos solamente lo siguiente: si para Fichte la conciencia viene en tanto posibilidad por mor del Yo absoluto y la posibilidad de su Idea, para Hölderlin la realidad no descansa en la posibilidad, sino que la misma sólo es pasible de ser pensada si se da previamente en la conciencia). Entonces, los otros integrantes destacados son Fichte (maestro de nuestro autor y verdadero campeón de la estirpe ilustrada) y Hegel (poeta devenido señor de Estado y amigo y luego enemigo del filósofo prodigio, el joven que quiere superar, desde sus tiernos años, la Ilustración). (25) Con una larga trayectoria, en lo que se ha dado en llamar una filosofía en devenir, se puede hablar de distintas etapas, (26) pero nosotros pensamos que lo esencial para unir todo nuestro discurso descansa entre la cuarta y quinta, donde encontramos las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad y los objetos con ella relacionados*, las cuales pasamos a estudiar ahora.

El *Freiheitsschrift* (*Escrito sobre la libertad*, forma abreviada del título de la obra) apareció en Landshut en 1809. En esta obra se ve, como decía Fichte, qué clase de hombre era Schelling, toda vez que se ve asimismo cuál era el profundo nervio de su filosofía. En principio, se trata de la indisoluble correlación establecida por Kant: sujeto-objeto (y no al revés). Al sujeto corresponde el mundo interior, coronado éste por la razón y la libertad. Al objeto el mundo exterior, es decir, la naturaleza: mecanismo ciego, el mundo de la necesidad. Pues bien, la

hazaña de esta correlación signada con un – (guion), es establecer la identidad entrambos, una identidad fontanal de la que brotan los sentidos de un único proceso. Al sujeto corresponde la parte ideal de la filosofía y al objeto la real. El eje sobre el que se mueven ambas no es sino el hombre: el hombre caído entre las cosas, sometido a un tiempo a la necesidad y hacedor, sin embargo, de su destino. «Ciudadano de dos mundos», como decía el maestro. Lo podemos decir todavía de otra manera, una manera antigua: la manera del sujeto y el predicado. El sujeto es lo recogido (*contractio*), y el predicado lo desplegado (*expansio*). *Implicitum et explicitum*. O todavía: antecedente y consecuente. Hasta en los juicios tautológicos, si quieren mover el espíritu, sucede lo mismo. «Un mundo es un mundo». El sujeto «mundo» no mienta lo mismo, exacto, idéntico que el predicado «mundo». El uno está implicado y el otro explicado. ¿Y qué les une? Pues aquello que había señalado Kant: la cópula, que no es sino la esencia misma de ambos. En Schelling el hombre es sujeto subjetivo, es decir, es espíritu, conciencia, mas es también naturaleza, esto es, sujeto objetivo. Pero aquí es necesario detenernos un instante. En efecto, ¿qué quiere decir que el hombre es naturaleza? ¿Qué es, por tanto, la naturaleza con la cual se identifica una parte del hombre en Schelling? El camino es así: desde el redespertar de la potencia filosófica en la obra crítica de Kant, a la *naturaleza del espíritu* se le adjudica el pensar, el conocer, la razón. A la *naturaleza en tanto que tal* se le adjudica ceguera, una mecánica brutal, una fatalidad fría, etc. Pero no espíritu, pero no vida, pero no alma. La naturaleza moderna, por lo tanto, está muerta.

Pero Schelling está empeñado en revivirla. Noble *desideratum*. De ese empeño, de ese impulso, de esa fuerza nacerá la mismidad, es decir, la conciencia: «pues en donde no hay lucha no hay vida» (p. 265). Mas no puede haber vida alguna si no hay asimismo muerte, ni amor alguno sin odio: son los mismo, tienen la misma raíz, se necesitan. Schelling piensa lo siguiente: no se trata tanto del sujeto y el objeto (por eso hemos dicho más arriba «en principio»), sino de la libertad y la necesidad. El concepto de cualquier cosa presupone la totalidad de las particularidades que caen en su naturaleza: las creaturas presuponen a Dios así como los puntos de la circunferencia el concepto de ésta. Mas ni la totalidad de las creaturas ni la totalidad de los puntos son ni pueden ser Dios o la circunferencia. La totalidad está antes, las partes

después. Las fuerzas, es decir, el amor y el odio, la atracción y la repulsión, lo inconsciente y lo consciente, no son ni pueden ser para sí, pues si así fuese, no habría actuación posible, posibilidad de actuar, posibilidad que es necesidad para una fuerza viva, para un mundo con alma, dado que nada se le ofrecería a la fuerza para su actividad necesaria.

Es imposible imaginar una fuerza de atracción y otra de repulsión cada una para sí, pues ¿sobre qué actuará lo que repele si aquello que atrae no le ofrece un objeto?, y, ¿sobre qué actuará la atracción si no posee al mismo tiempo dentro de sí algo repulsivo? Por eso se puede decir con total corrección de modo dialéctico que bien y mal son lo mismo vistos simplemente desde distintos lados, o que el mal es en sí, esto es, en la raíz de su identidad, el bien, del mismo modo en que el bien, por su parte, contemplado en su exhibición o su no-identidad, es el mal. (p. 267)

A nadie que esté medianamente familiarizado con la doctrina psicoanalítica le resultará extraño lo antedicho si lo decimos así: el amor y el odio son lo mismo en esencia, en cualidad, y sólo se distinguen por su tendencia o sentido. De hecho, es uno de los destinos de la pulsión, como ya hemos mencionado: transformase en su contrario, es decir, cambiar de signo. En efecto: ¿quién no ha sentido en las tripas, el estómago, en el hígado la mutación lenta, imperceptible, inconsciente, merced de la cual un objeto en su día amado, cálido, fausto se transforma, sin anoticiarnos, en un objeto desconocido, frío y, en el límite, aborrecible? Quién no ha dicho o pensado: «¿Pero quién sos, querida/o? ¿En qué te has transformado? ¿Cómo has llegado a ser esto? Te desconozco, sinceramente... ya no sé con quién estoy hablando... de suerte, nunca lo supe». Anagnórisis: el fuego se congeló. Y recuérdese: fuego y hielo, ambos, quemar. Como la verdad, y como la mentira. «El alma de todo odio es el amor, y en la más violenta ira sólo se está manifestando la quietud irritada y excitada en su centro más íntimo. En la *conveniente medida y equilibrio orgánico*, estas pasiones constituyen la fuerza de la propia virtud y sus instrumentos inmediatos» (p. 267). Aquí está, con toda claridad y fineza, la cara noción freudiana, y de hecho meramente negativa, de «homeostasis».

Podemos profundizar: todo lo que viene a la luz viene de la ausencia de luz, es decir, de la oscuridad. Piénsese así: en la época propicia, pónense a germinar las semillas de *pomodoro*. Cada semilla germina en un medio oscuro, húmedo y con la justa circulación de aire. Una vez sale la radícula, se procede a plantar la semilla en la cuidada tierra, que es un sustrato fértil. Pero, en orden a que crezca espléndida y se eleve al sol, al cielo, a la luz, en orden a que se llene de flores que serán frutos, frutos que serán vida, debe al mismo tiempo hundirse cada vez más, expandirse soterradamente, crecer hacia abajo, tender a la oscuridad. Mientras más profunda, fuerte y grande sea la raíz oscura e invisible, tanto más hermoso será lo que se baña bajo la luz solar. Es una maravillosa paradoja del sentido: se eleva hundiéndose, llega al sol llegando a lo más oscuro. Dice Schelling:

El primer efecto del entendimiento en la naturaleza es la escisión de las fuerzas, en cuanto que sólo así puede desarrollar la unidad contenida en ella de modo inconsciente (como en una semilla) y sin embargo necesario, cuya oscura ansia de crear algo sólo recibe luz cuando la caótica multiplicidad de los pensamientos -que están todos relacionados, pero impidiendo cada uno aparecer al otro-, estos se escinden, y surge la unidad que subyacía escondida en el fundamento que los reúne a todos; o también como en la planta, en la que, si se deshace el oscuro vínculo de la gravedad y se desarrolla esa unidad disimulada dentro de la materia escindida, es solo en función del desarrollo y expansión de las fuerzas. (...) El vínculo vivo nacido de la escisión, es decir, de la profundidad del fundamento de la naturaleza como punto central de las fuerzas, es el alma. (pp. 174-175)

Y el alma tiene un principio doble, pero sólo en el fundamento, que es la voluntad ciega, oscura, inconsciente, que sin embargo desea hacerse entendimiento, luz, conciencia. Es por esto que el hombre es sujeto subjetivo y objetivo, espíritu y naturaleza, conciencia e inconsciente.

Pero Schelling también entiende, desde ya, que el hombre es, además de humano, divino (lo que muestra su estirpe paulina). El hombre es en Dios, lo mismo que todas las cosas están ordenadas en su raíz: aparece aquí la noción (clave) de sistema. El hombre responde a la palabra de Dios, siendo así la materialización de esa palabra. Mas Dios es, además de palabra, el proceso de lo que acontece, el campo de batalla, la

guerra misma. Dios se revela a sí mismo, se manifiesta, se exterioriza, se muestra: está vivo. Es Dios quien ha propagado la escisión: la identidad divina es la diferencia entre el fondo (*Grund*) de la existencia y la propia existencia. Esta diferencia quiere, desea, aspira a retornar o religarse eternamente a la unidad. Pero este aspirar no puede ser sino una tensión (precisamente entre los señalados principios de expansión y retracción), un pretender, una fuerza de voluntad o querer (*Wollen*). Y aquí hemos llegado a la clave: no hay otro ser (*Seyn*), para Schelling, más que *Wollen: Wollen ist Urseyn*. Dios es pura fuerza de voluntad (como fondo) y voluntad de querer (como existencia). *Wollen ist Urseyn*: es carencia de fundamento (*Grundlosigkeit*), es eternidad (independencia del tiempo), afirmación de sí, ansia eterna. Es un *Ungrund*, es decir, un fondo sin fundamento, un fondo sin fondo, un *desfondamiento*. Imagínese uno en la mar, clara, transparente, con los pies sobre el suelo arenoso. Imagínese ahora en el medio del océano, ahogándose, cayendo sin cesar hacia el fondo sin suelo, cayendo hacia un negro abismo sin fondo. Una eterna caída hacia la eterna oscuridad.

Esto es precisamente lo que sugiere Schelling: es un fondo sin fundamento previo a toda oposición, a toda posibilidad dialéctica, no es por tanto identidad, sino indiferencia. Un abismo antes del ser y la nada: *Abgrund*.

Tratemos de desplegar un poco más esta filosofía y una de sus claves, precisamente la que más nos interesa, a saber: lo inconsciente. Sucede que las creaturas no disponen de su propio fondo, es decir, de su propia naturaleza, esto es, de aquello que en ellas es inconsciente. Al no disponer de él, lo sufren o lo gozan, como se sufre y se goza el destino. Dios es el Destino y, por lo tanto, el Déspota. Es precisamente por su fondo que las creaturas tienden a ser, que tienen la tendencia, el impulso a ser y, en la misma medida, sienten lo que les falta para existir plenamente. «Algo análogo ocurre en el psicoanálisis – dice Félix Duque- que tantas concomitancias tiene con el “otro” Schelling-: la curación por abducción no implica que desaparezca la falta que producía la patología. Al contrario, entonces se reconoce por vez primera la falta como tal, y se aprende a vivir para siempre con ella, a hacerse cargo» (1998, p. 311). Sépase, no obstante, que se trata de un psicoanálisis, concretamente piadoso y postrante. El psicoanálisis propuesto por Otto Gross, e inclusive por Deleuze y Guattari, poco o directamente nada tiene que ver con el señalado desde el punto de vista

adjetivo, aunque desde luego no deja de ser partícipe de la misma religión, la misma creencia esencial, etc.

Bien, se da aquí la disparidad entre el ansia de ser libre, es decir de existir por sí y perseverar en su ser (el *conatus* que hacen las creaturas para perseverar *in suo esse*, como decía Spinoza), y la necesidad de retornar al origen, al fondo. En este movimiento el fondo se las come, se las traga, se alimenta de ellas. Mientras que Dios, el Déspota, es consciente de lo que tiene de inconsciente, mientras que en Él la luz esclarece las tinieblas, en las creaturas no sucede otro tanto. Es decir: el fondo como ansia, como anhelo de ser, no es entendimiento, no es conciencia de sí. No; es naturaleza sin entendimiento, inconsciente de sí: es pura voluntad, es puro inconsciente. Es en las creaturas esta ansia, esta pulsión, esta tendencia, «la prodigiosa madre del conocimiento». Precisamente, su primogénito no es sino el entendimiento, es decir, «la palabra de aquel ansia». Lo carente de regla (*das Regellose*), palpita, pulsa en el fondo. Lo carente de regla subyace al fundamento. El resto irreductible de lo originario no se disuelve en el entendimiento, sino que permanece siempre en el fundamento. Es la propia ausencia de entendimiento: la oscuridad, las tinieblas, la noche eterna (Schelling, 1989, pp. 167-169). Lo escindido en el fondo es lo que pervierte, lo que tira de un lado: la propia posibilidad para el mal. En la existencia, en cambio, acontece una voluntad de unir, de religar. Destruir y crear, separar y unir, la muerte y la vida, el odio y el amor: todo *ello* procede de la indiferencia originaria.

En efecto, mientras más separadas estén las fuerzas de lo que es en principio indiferencia, tanto más perfecta es el alma. Un alma de tal suerte no puede ser sino humana. El principio, oscuro, es la voluntad sin entendimiento, «es mera pasión o concupiscencia, es decir, voluntad ciega» (Schelling, 1989, p. 175). Tal es el caso de los animales que adolecen de razón: pues aquí «no es espíritu y entendimiento, sino pasión ciega y apetito; en definitiva, en donde no existe ninguna unidad absoluta o personal, no es posible ninguna caída, ninguna separación de los principios. Lo inconsciente y lo consciente se hallan reunidos en el instinto animal (...)» (Schelling, 1989, p. 199). Es precisamente en el hombre donde tienen lugar el abismo y el cielo: «en el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de

la luz. En él se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros» (Schelling, 1989, p. 177). Este movimiento de transfiguración de la oscuridad en luz es el propio espíritu (del que, obviamente, los animales no racionales carecen). Lo indivisible en Dios es divisible en el hombre (de modo que no hay «individuo», como tampoco lo hay en el psicoanálisis, por cierto): esta división es el origen de la capacidad para el bien y para el mal. Y esta división es necesaria para que haya inteligencia: «puesto que todo ser sólo puede revelarse en su contrario, el amor sólo en el odio, la unidad en la discordia. Si no existiese ninguna separación de los principios, la unidad no podría manifestar su omnipotencia, si no hubiera discordia, el amor no podría hacerse efectivo» (Schelling, 1989, p. 201). Si no hubiese inconsciente, pues, mal podría haber una conciencia efectiva. «Por ello, –continúa Schelling – debe de haber un fundamento general de la sollicitación, de la tentación al mal, aunque sólo sea para dar vida en él a los dos principios, esto es, para volverlo consciente en ellos» (Schelling, 1989, p. 203). Estamos aquí en el nervio de la filosofía de Schelling, pues como él mismo dice:

También así puede aclararse bien la manifestación platónica de que el mal procede de la antigua naturaleza, pues todo mal aspira a retornar al caos, esto es, a aquel estado en el que el centro inicial todavía no estaba subordinado a la luz: es una efervescencia del centro del ansia aún privada de entendimiento. (1989, p. 203)

Pues bien: la naturaleza, los apetitos, el instinto, en una palabra, el propio deseo, no son inyectados en la creatura una vez ésta es creada, sino que son, en sí mismos, lo creador. Luego es por la luz que nace la naturaleza a la vista, y es por el espíritu que nace la historia. El mal, como fundamento, es lo que actúa en la naturaleza. Y ello tiende a lo particular, mientras que Dios pretende universalizar, esto es, llevarlo todo a la unidad o la luz. Pero el hombre no es Dios y no puede serlo, por eso escucha la voz de la oscuridad, que le seduce, le invita, le incita al retorno:

Al hombre que se encuentra en una alta y escarpada cima le invade el vértigo y le parece como si una voz interior le gritase que se arroje, o como en la vieja leyenda, retumban desde la profundidad cantos de

sirena a los que no se puede resistir y que atraen al navegante que pasa hacia el remolino.

Recordemos aquí, para finalizar, que sólo es libre quien actúa conforme a su propia esencia. En el caso del hombre, su esencia es la libertad, mas esta libertad lleva ínsita una necesidad.

Pero ¿qué es entonces esta interna necesidad de la propia esencia? Este es el punto en el que habría que reunir necesidad y libertad, si acaso son conciliables. Si esa esencia fuera un mero ser muerto, y en relación con el hombre, un ser meramente dado, entonces se habría anulado la responsabilidad propia y con ella toda libertad, puesto que la acción sólo puede surgir de esa esencia con necesidad. Pero es precisamente es propia necesidad interna la que es ella misma la libertad, y la esencia del hombre es esencialmente su propio acto: necesidad y libertad están compenetradas formando una única y misma esencia que sólo considerada desde distintos lados aparece como lo uno o como lo otro, y que es en sí libertad, pero formalmente, necesidad. El Yo, dice Fichte, es su propio acto; la conciencia es autoposición, pero el Yo no es más que esa propia autoposición. Pero esta conciencia, hasta donde es pensada meramente como autoaprehensión o conocimiento del Yo, no es nunca primera y presupone ya, como cualquier otro conocimiento, al auténtico ser. (Schelling, 1989, p. 229)

Pues bien, antes del conocer debe haber algún ser. Este ser es también autoposición, pero es autoposición real, es decir, un querer originario, fundamental, la base misma de la esencialidad. Ser es querer, y el querer, previo al entendimiento, es voluntad. A la base de la conciencia y la autoconciencia está lo inconsciente. Conforme a esta base se actúa, y conforme a esta acción se es libre. Así se entiende que, «en el más estricto sentido es cierto que, tal y como está constituido el hombre en general, no actúa él mismo, sino que son el espíritu bueno o el malo lo que actúan en él (...)» (Schelling, 1989, p. 239). Del mismo modo que ni lo sublime ni lo siniestro están en la naturaleza, sino en el hombre. Son, precisamente, sentimientos que le viven. Son, para decirlo todo, dos de los tantos rostros que posee el hombre debajo de la careta del sujeto y su conciencia.

4. Conclusiones

Como nos había enseñado la doctrina kantiana, el sujeto imprime las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) en la naturaleza. De tal suerte, las cosas se transforman en objetos. Racionalizar es objetivar. En este caso se transforman las cosas dadas a la intuición, mediante las señaladas formas, en objetos para ser conocidos. Ahora bien, el asunto es que la sublimidad, desde el punto de vista del sentimiento, también es impreso en las cosas: no existen cosas sublimes, sino el sujeto que imprime sublimidad en las cosas. Esta sublimidad encuentra, a su vez, una resistencia. Tal resistencia no es sino moral: descansa en las «técnicas», en la cultura, etc. Ahora el asunto es el siguiente: ¿qué pasa cuando la naturaleza se torna irresistible? ¿Qué pasa cuando se presenta de un modo fatal? Pues bien, pasa lo siguiente: cae la resistencia, sucumbe la capacidad moral, y aparece lo siniestro. Lo siniestro que, como lo sublime, no descansa en objeto alguno, sino en un modo de ser del sujeto. Precisamente, no descansa en el modo de ser consciente del sujeto, sino en un modo de ser inconsciente. Lo siniestro es, pues, uno de los rostros verdaderos del sujeto por debajo de la careta, de la máscara de la conciencia.

Lo siniestro (como el terror) es una fuerza que no se puede resistir. Ello tiene como consecuencia que no genera agrado y, a una con ello, que falla la (resistencia) moral. Falla el sistema, falla la sub-puesta moralidad. Pues bien, en Schelling la conciencia y la naturaleza (que no es ya concebida como fenómeno sino como voluntad) dependen de un querer inconsciente originario anterior a la escisión moderna: el sujeto y el objeto. Ese querer originario emerge como un *sinfondo*, un abismo que arruina a la conciencia (la identidad y su principio y el tiempo). Lo siniestro se presenta como fatal e irresistible, precisamente como lo contrapuesto a lo moral kantiano, esto es, la libertad. De ahí que el filósofo español Vicente Serrano diga lo siguiente: «lo siniestro sería aquello que emerge como fatal en el ámbito de la libertad, o bien aquello que debiendo mostrarse como libre se muestra sin embargo como fatal» (2016, p. 133). En virtud de ello, se suscita una impotencia moral: en la libertad lo siniestro es, paradójicamente, fatal e irresistible. Sucede que la moral es incondicionada, no fenoménica, sucede que debe alzarse de forma incondicionada y detener, precisamente, la fuerza del deseo (fuerza que, por su propia esencia, tiende al infinito y a la omnipotencia. Tal es lo que intuyó también Nietzsche de un modo clarividente, formulando así una de las fórmulas

que mejor describe, como oportunamente señalamos, nuestra época: la voluntad de poder). De ahí, pues, que lo siniestro podría ser sublime, si no fallara precisamente la resistencia. En la propia voluntad o facultad de desear aparece lo incondicionado como resistencia al deseo. Esta facultad que es a un tiempo facultad de producir representaciones que se asocian al placer mediante el enlace del agrado, se divide a su vez en superior e inferior. La inferior refiere a los meros objetos materiales o sensibles y está sometida a la naturaleza. La superior refiere propiamente a la voluntad movida por la razón. Pues bien: lo siniestro hace cesar nuestra capacidad para producir una representación de lo incondicionado. Se descubre así, en rigor, que el primer incondicionado no es sino el propio deseo. Y es entonces aquí donde la moral falla (en el condicionamiento con arreglo al imperativo). Y entonces acontece la incapacidad para resistir. Se comprende entonces que, siendo lo siniestro algo incapaz de resistir, no se puede sublimar. Se establece de tal suerte, pensamos, el camino que va de lo sublime kantiano a lo siniestro en psicoanálisis: tal camino es lo inconsciente en la filosofía de Schelling.

Notas

1. Se trata, naturalmente, de Heráclito. En particular, del fragmento 64. Consúltese *Los filósofos presocráticos* de Krik, Raven y Schofield (2017, p. 267). Una singular exégesis del fragmento puede encontrarse en *Heráclito*, seminario de invierno de 1966-1967 que dictaran M. Heidegger y E. Fink.

2. Si caemos en la cuenta de que el «padre» es la instancia superior, jerárquica, directriz, etc., tomaremos conciencia rápidamente de lo siguiente: lo que se dice *padre* también se dice *dios, emperador, juez, policía, etc.*, y, lo que más nos interesa, *mentor, director, maestro, profesor*. Por lo demás, utilizando el propio *aparato filosófico* freudiano (lo que de ordinario los ordinarios llaman «*metapsicología*»), basta con echar mano a la teoría de las identificaciones esgrimida en *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, donde la masa se identifica entre sí y a un tiempo para con el uno, el capo, el jefe, el líder, el caudillo, es decir, el *Duce*, el *Führer*. Ahora:

¿debo decir lo obvio? Lo digo: Freud es el *Führer* de una camarilla devenida ejército de fanáticos. (Asociación libre que no es libre: por más fuerza que tengan los esclavos, sigue siendo una fuerza de esclavos. *Así habló Zaratustra*). Ejército que está bien alimentado y cuidado. Y depurado: naturalmente, ninguna crítica, ninguna protesta, ninguna desviación de la ley que es dogma será aceptada. En esta religión atea fundada en la apostasía, es decir, en renegar y abjurar, Freud es el dios. Y el dios no tiene padre. Así van cayendo uno a uno todos los hombres: Franz Brentano, quien fuera sobrino de C. Brentano y B. Brentano, hermanos que supieron ser el uno poeta y la otra poetisa del romanticismo alemán, Franz fue psicólogo y filósofo, aspirante al título de «campeón mundial de los pesos pesados de la filosofía del alma», y se midió con el señor E. von Hartmann, en tanto éste escribió una más que famosa en su día (y por Freud citada) *Metafísica del inconsciente* (pulverizada por Nietzsche en las *Intempestivas*, otro aspirante al título, ciertamente uno más poderoso), con quien Segismundo estudió filosofía (señaladamente a Aristóteles, mas también a Kant, Fichte, Schelling, Hegel... es decir, y como es obvio, la filosofía clásica alemana). Recordaré de pasada aquí que Brentano fue además maestro de otro peso pesado, en el cual pegó especialmente el postulado de la conciencia en tanto conciencia intencional, es decir, una conciencia que tiene una *intentio* hacia el objeto. Se trata, obviamente, del «padre» de la fenomenología trascendental, el clímax del sujeto y su conciencia, el señor E. Husserl (quien, muy por el contrario de su compañero, se reconocía en la línea histórica que le llevaba directamente hasta Descartes e, inclusive, Platón. Hijo de muchos padres, ciertamente). No me atrevería yo a decir que de estos padres nacieron estos hijos: Heidegger y Lacan. Aunque a lo mejor podría deslizarse esto: quien conozca la obra de cualquiera de los mencionados, difícilmente podrá negar que la culminación de su pensamiento acaece de rodillas, cabeza gacha, palmas de las manos juntas, rogando al buen dios compasión y clemencia, misericordia y salvación, y pregonando su fe, ya se trate del Ser (Husserl había intentado salvar la metafísica radicalizando la ontología), ya de la Falta (fallido y postrante combustible para la nave del deseo inconsciente freudiano). Ensoñaciones de la nada. Bien, para no hacer más larga esta nota, apunto otros padres que cayeron víctimas de este parricida en serie, tanto por renegación como por negación simple: Jakob Freud (su progenitor, naturalmente), Janet,

Charcot, Breuer, Nietzsche... etc. Solo una cosa más: también se mató a sí mismo. Por lo siguiente: en íntima confesión, posteriormente por él destruida, y mandando la destrucción de todas las copias, y no contando que su confesor, el señor Fliess, las conservaría, *Freud expresa que deseaba ser filósofo*, de hecho, pensaba realizar su tesis doctoral en... *Filosofía*. Pero Freud quería, antes que la verdad, la plata, la gloria eterna, y ser afamado en su tiempo vital. Entonces es médico neurólogo, entonces se adjudica la paternidad del psicoanálisis arrebatándosela a quien se la había reconocido y a quien le debía todo, el señor Breuer, entonces satisface su deseo jurando lo contrario, que es un científico destructor de la filosofía, cuando no es sino un filósofo avergonzado y, por lo tanto, vergonzoso. *¿Ad hominem?* Puede ser. Sólo mencionaré a mi favor esto: según él, él y su obra se identifican, son uno, una y la misma cosa. Por lo cual, afirmaré lo siguiente: acá, ahora sí, tenía mil veces razón. Que luego los filisteos estén necesitados de un papi, es problema de los filisteos. Arriésguese, si no lo ha hecho, y lea *el otro* epistolario entre Freud y Fliess. Obviamente: Fliess pasó de mejor amigo y confesor a enemigo tan pronto soltó una palabra que cayó como un gancho descendente en el tierno oído del dios postrado, angustiado y, por lo mismo, colérico. Algunas perlas: «Veo que tú, por el rodeo de tu ser médico, alcanzas tu primer ideal (...), como yo nutro en lo más secreto la esperanza de llegar por ese camino a *mi meta inicial, la filosofía*» (carta de Fr. a Fl., 1 de enero de 1896). Sobre su progenitor: hipótesis de que era un «perverso», un año después de su muerte, «una muerte fácil» (carta de Fr. a Fl., 8 de febrero de 1897, y del 26 de octubre de 1896). Recuérdese los pasajes autobiográficos de su *Psicopatología de la vida cotidiana*, su pan de todos los días. Consúltese: *Cartas a Wilhelm Fliess. 1887-1904* (Amorrortu, 1994, Bs. As.); y *Freud. El crepúsculo de un ídolo*, de M. Onfray (Taurus, 2011, Madrid).

3. Huelga decirlo: Edipo, Electra, Layo, Zeus, Rea, Cronos, Narciso, Eros, Tánatos, Moisés, el Padre de la horda, el superhombre del principio de la historia, Fausto, Hamlet... y el mejor de todos, el gran mito: «el inconsciente».

4. En su traducción de la *Kritik der Urteilskraft*, el filósofo chileno Pablo Oyarzún realiza las siguientes aclaraciones: «Una última indicación debe hacerse sobre nuestra decisión de

traducir *Urteilkraft* por *facultad de juzgar*, y no, como ha sido usual, por «juicio». Hemos buscado evitar las equivocidades que trae esta última palabra, separando terminológicamente las nociones de facultad de juzgar, enjuiciamiento y juicio, tal como ocurre en el original kantiano. Por lo que atañe a la primera, nos ha parecido indispensable llamar la atención sobre la perspectiva trascendental desde la cual se aborda en esta obra la cuestión del juicio. Debe, pues, consignarse expresamente el concepto de facultad (*Vermögen*), que en el léxico de Kant corresponde a dicha perspectiva y ha de poner en mira consiguientemente la posibilidad (*Möglichkeit*) de juzgar sólo los juicios como tales. Es cierto que Kant respeta el uso heredado, y dice *Urteilkraft*, «fuerza de juzgar». Pero por una parte la noción de «fuerza» admite - y aun favorece, según el mismo Kant- una lectura psicológica, parecidamente a lo que pasa por lo común con «juicio». Y por otra, Kant mismo emplea como *Urteilkraft* y *Urteilsvermögen* - dando también como correspondiente latino *facultas diiudicandi*-, hace lo propio con *Erkenntniskraft* y *Erkenntnisvermögen*, y da asimismo el sentido de facultad al vocablo *Einbildungskraft*. En cuanto a la diferencia entre enjuiciamiento y juicio, *Beurteilung* y *Urteil*, dos notas parecen aquí determinantes. Una es el sentido activo que comporta la primera expresión. Pero como también es posible entender el «juicio» como un acto lógico, lo decisivo es observar que «enjuiciamiento» tiene en Kant un carácter estimativo y que designa específicamente el proceso de la reflexión». (Oyarzún, 1991, p. 17)

5. Por su parte, nos dice el filósofo español Félix Duque sobre el mismo asunto: «Emplearemos indistintamente, según conveniencia, “facultad de juzgar” o “Juicio” para verter *Urteilkraft*. Sin embargo, rigurosamente tomadas, ninguna de estas traducciones es correcta. *Urteilkraft* es literalmente “fuerza de juicio”, y no “facultad” (*Vermögen*). En su sentido tradicional, *facultas* designa la capacidad subjetiva para el conocimiento de objetos, por eso, en *KrV*, donde *Urteilkraft* tiene significado y función precisos (“facultad de subsumir bajo reglas, esto es, distinguir si algo se halla bajo una regla dada – *casus datae legis* – o no”), Kant considera *Urteilkraft*, junto con el entendimiento y la razón, como “facultades superiores del conocimiento”. Pero, como veremos al punto, éste no es el único significado del término, ni el más importante. “Fuerza” (que Kant equipara a “actividad”) es el predicable o concepto mediador de las

categorías de sustancia y causalidad: por la acción (*Handlung*) desencadenada por una fuerza, la sustancia se manifiesta en efecto como causal. Liga por tanto las categorías de sustancia y causa. Y aunque primordialmente se aplica al mundo fenoménico (...), era demasiado seductora su analogía con la actividad reflexiva del sujeto como para que Kant la pasara por alto: el sujeto se reconoce a sí mismo sólo a través de sus propios juicios. No en vano será el concepto de fuerza (y su correlato: la *reflexión*) la charnela o bisagra sobre la que Fichte y Hegel (y los *Naturphilosophen*) buscarán la unificación de lo subjetivo y lo objetivo. Aunque Kant no llegará desde luego tan lejos (...), “fuerza” tiene la ventaja (frente a “actividad” o “facultad”, demasiado “cargadas” subjetivamente) de aludir a algo que no es propiedad de un sujeto, sino que constituye originariamente a éste (y a la vez, al objeto) por su juego dual de “atracción” y “solicitud”. No en vano el núcleo de todo juicio es la cópula: la “fuerza” del ser». (Duque, 1998, pp. 125-126) (las negritas han sido agregadas).

6. Trátase, como es bien sabido, de la introducción a la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 2010).

7. «*Es giebt einen gewissen Tiefsinn, dessen man sich selbst nicht bewusst ist, der man vergebens sich selbst zu entwickeln strebt. Jacobi hat ihn beschriben*». «Hay cierto sentido profundo, del que uno mismo no es consciente, (y) que uno se esfuerza en vano por desarrollar por sí mismo. Jacobi lo ha descrito». Y más adelante: «*Wir erbachen aus der intellectualen Anschauung, wie ausdem Zustande des Todes. Wir erwachen durch Reflexion, d.h. ducrch abgenöthigte Rückkehr zu uns selbst*». «Despertamos de la intuición intelectual como del estado de la muerte. Despertamos por medio de la reflexión, esto es, por medio del impuesto retorno a nosotros mismos». (Schelling, 2009, carta octava, pp. 158-159 & 172-173, respectivamente)

8. El filósofo chileno Oyarzún traduce como sigue: «no es posible ninguna presentación que les sea conforme son incitadas y convocadas al ánimo precisamente por esta inconformidad que se deja presentar sensiblemente» (1991, p. 160).

9. Los personajes de esta obra son: dios, mundo, yo y el deseo, ausente mas siempre presente, desde el genio maligno que goza al sujeto Descartes y su sujeto que se sigue de la intuición del pensar sobre el

pensar, sin enterarse -en realidad, desentendiéndose- de que es pensado, hasta su emergencia ya sin máscaras. Es decir, el deseo que se transforma en voluntad, y la voluntad que funge como «x», como hilo conductor en estas alemanas cumbres del espíritu moderno.

10. Esto lo dice Kant en *Was heisst: sich im Denken orientieren?* (*Cómo orientarse en el pensamiento*) un texto de 1786, es decir, en plena polémica del panteísmo subsiguientemente convertida en polémica del ateísmo

11. Oyarzún traduce como sigue: “*sublime es aquello cuyo solo pensamiento da prueba de una facultad del ánimo que excede toda medida de los sentidos*” (1991, p. 164).

12. Naturalmente, esto lo escribe Spinoza en su *Ética*.

13. Me refiero a Hölderlin, cuando poetizara para y con su amigo Hegel, y fuese amigo de nuestro filósofo, el señor Schelling. Todavía en años del *Stift* en Tubinga, Hölderlin estampó en el cuaderno de Hegel: *Eins und Alles pun.*

14. Trátase de Goethe, naturalmente. Encuéntrase en *Gott und Welt (Dios y mundo)* y en particular en el poema *Eins und Alles (Uno y todo)*.

15. La traducción del profesor Oyarzún es ligeramente distinta de la de García Morente: «La percepción interna de la inadecuación de toda medida sensible para la estimación de magnitudes por la razón es, entonces, una concordancia con leyes de ésta y un displacer, que activa en nosotros el sentimiento de nuestra destinación suprasensible, según la cual es conforme a fin encontrar que toda medida de la sensibilidad es inadecuada a las ideas de la razón, y, por tanto, es placer» (1991, p.171).

16. La traducción del profesor Oyarzún reza como sigue: «Pues así como la imaginación y el *entendimiento* producen una conformidad a fin subjetiva de las fuerzas del ánimo en el enjuiciamiento de lo bello por su unanimidad, aquí la imaginación y la *razón* la producen por su antagonismo; o sea, el sentimiento de que tenemos una razón pura independiente, o una facultad de estimación de magnitudes cuya

preeminencia puede ser hecha intuible por nada más que la insuficiencia de aquella facultad que es incluso ilimitada en la presentación de las magnitudes (de objetos sensibles)» (1991, p. 172).

17. La traducción de Oyarzún es como sigue: «Mas su vista se hace tanto más atrayente cuanto más temible es, con tal que nos hallemos seguros; y de buen grado llamamos sublimes a esos objetos, porque elevan la fortaleza del alma por sobre su término medio habitual y permiten descubrir en nosotros una potencia de resistir de especie completamente distinta, que nos da valor para poder medirnos con la aparente omnipotencia de la naturaleza» (1991, p. 176).

18. En este caso el filósofo chileno Oyarzún traduce prácticamente igual que el filósofo español García Morente. Véase en la traducción de Oyarzún la p. 176.

19. Dice Freud: «que el sueño tiene realmente un sentido secreto que resulta ser un cumplimiento de deseo es algo que el análisis ha de probar de nuevo en cada caso» (1900/1979, p. 164).

20. Recordaré aquí, de pasada, que el campeón de la liberación sexual, entre otras cosas, llamaba «invertidos» a los homosexuales. Amén de, por supuesto, aplicar el concepto de modo extemporáneo, por ejemplo, aplicándolo a los efebos y maestros de la antigua Grecia, aunque, si toda la verdad ha de ser dicha, los efebos no eran jóvenes varones, sino andróginos, por lo cual los maestros están perdonados o adecuadamente vertidos. Además, no deberíamos olvidar que los chicos son perversos polimorfos, de modo que fantasean toda clase de perversiones, no las sufren, según nuestro médico vienés.

21. Obsérvese que se argumenta apelando, otra vez, a un poeta romántico. Por lo demás, también el señalado impulso de muerte será así argumentado. Como se trata de unas líneas muy bonitas, de un poeta que es también de mi predilección, recuerdo que en el último invierno, entre mis libros, plantas y fuego, ensayé una traducción. Aquí está: «Tengo las más pacíficas intenciones. Mis deseos son: una humilde choza, un techo de paja, mas una buena cama, buenos alimentos, leche y manteca muy frescas, frente a la ventana flores, delante de la puerta algunos árboles bellos, y si el querido dios quiere hacerme completamente feliz, permitirá que experimente la alegría de

que de esos árboles cuelguen seis o siete de mis enemigos. Con el corazón conmovido les perdonaré antes de su muerte todos los males que me han hecho sufrir en vida. Sí, se debe perdonar a los enemigos, mas no antes de que hayan sido colgados». Heinrich Heine, *Pensamientos e ideas (u ocurrencias)*.

22. Obsérvese que se argumenta apelando, otra vez, a un poeta romántico. Por lo demás, también el señalado impulso de muerte será así argumentado. Como se trata de unas líneas muy bonitas, de un poeta que es también de mi predilección, recuerdo que en el último invierno, entre mis libros, plantas y fuego, ensayé una traducción. Aquí está: «Tengo las más pacíficas intenciones. Mis deseos son: una humilde choza, un techo de paja, mas una buena cama, buenos alimentos, leche y manteca muy frescas, frente a la ventana flores, delante de la puerta algunos árboles bellos, y si el querido dios quiere hacerme completamente feliz, permitirá que experimente la alegría de que de esos árboles cuelguen seis o siete de mis enemigos. Con el corazón conmovido les perdonaré antes de su muerte todos los males que me han hecho sufrir en vida. Sí, se debe perdonar a los enemigos, mas no antes de que hayan sido colgados». Heinrich Heine, *Pensamientos e ideas (u ocurrencias)*.

23. Esto lo plantea el filósofo Serrano en su ensayo *Naturaleza muerta*, particularmente en el capítulo primero.

24. Curiosamente, en el mismo invierno ya señalado, realicé otra traducción que nos viene como anillo al dedo. Sin pensarlo demasiado, lo volqué del alemán a las lenguas que me bañaron desde mi venida a la existencia (castellano e italiano). No estará demás consignarlo aquí, en esta la lengua en que este texto está escrito. *An die Natur Hölderlin, 1803/4. A la Natura*

Muerto ahora está, lo que me educó y amamantó,/ Muerto está, aquel juvenil mundo,/ Aquel pecho que una vez, un cielo colmó,/ Muerto y pobre, como un campo arrasado;/ Ay, canta la primavera mis preocupaciones/ Como entonces, una dulce canción de consuelo,/ Pero ya ha pasado la aurora de mi vida,/ De mi corazón la primavera se ha desvanecido./ Sempiterna miseria debe transitar el amor más tierno,/ Lo que amamos, es solo una sombra,/ Cuando los dorados sueños de la juventud murieron,/ Murió para mí, la amigable Natura;/ No supiste en

felices días/ Cuán lejos tu morada está,/ Pobre corazón, nunca la encontrarás,/ Si de ella un sueño, no te alcanza.

25. Serrano, V. (2008). *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*. Consúltese la introducción, pp. 18-22.

26. No soslayamos el hecho de que la hipótesis de lo inconsciente como deseo identificado con la naturaleza aparece, en todo caso de modo germinal, ya en los primeros escritos de nuestro filósofo, por ejemplo en las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, o en el *Sistema del idealismo trascendental*, o en *Las relaciones del arte figurativo con la naturaleza*, o en su *Filosofía del arte*; también, por supuesto, en la etapa subsiguiente, de modo explícito y concreto, en las sucesivas versiones de *Las edades del mundo*. Pues bien, la primera etapa de su filosofía se desarrolló enteramente bajo la estela de Fichte (un muchachito humilde, preceptor de patos y patitos en Rammenau quien, luego de algunas desventuras, y sostenido por el amor de su novia J. Rahn, decidió marchar a Königsberg y enseñarle al maestro –Kant, naturalmente – su *Versuch einer Kritik aller offenbarung (Ensayo de una crítica de toda revelación)*, con el cual perfiló definitivamente su porvenir y el de sus seguidores, a saber: el idealismo alemán –subjetivo y ético en su caso). La segunda etapa de Schelling estuvo dedicada a la naturaleza o, lo que es decir lo mismo, dio el paso que va del idealismo subjetivo al objetivo. La tercera etapa es la que refiere al otro lado de la naturaleza, a saber: el espíritu. Aquí aparece también la filosofía del arte como síntesis, precisamente entre naturaleza y espíritu. La cuarta etapa es la de la identidad o, mejor, indiferencia entre los polos (sujeto-objeto). En la quinta etapa esta identidad es concebida como puro ser: aquí se produce la caída (ser del hombre) al mundo desde lo Absoluto (Dios en este caso). Lo que se busca aquí es la posibilidad de una reconciliación. Reconciliar o, todavía, religar. Y así llega la sexta etapa: la mitología y la revelación. La séptima y última etapa es la de la así llamada filosofía positiva: ser como existencia (no como esencia ni concepto), ser como vida (y no como lógica).

Referencias bibliográficas

Cortés, H. & Leyte, A. (1989). Estudio introductorio. En Schelling, Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados. Barcelona: Anthropos.

Duque, F. (1998). Historia de la filosofía moderna. La era crítica. Madrid: Akal.

Fichte, J. (1997). Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Hamburg: Felix Meinar.

Freud, S. (1979). Obras completas. La interpretación de los sueños. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900).

Freud, S. (1981). Obras completas. Estudios sobre la histeria. Madrid: Biblioteca nueva. (Trabajo original publicado en 1895).

Freud, S. (1981). Obras completas. Lo siniestro. Madrid: Biblioteca nueva. (Trabajo original publicado en 1919).

Freud, S. (2000). Studienausgabe in zehn Bänden mit einem Ergänzungsband. Frankfurt: Fischer.

Goethe, J. (1963). Obras completas. T.I. Dios y mundo. Madrid: Aguilar.

Kant, I. (1922). Kritik der Urteilskraft. Leipzig: Felix Meinar.

Kant, I. (1998). Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Felix Meinar.

Kant, I. (2003). Kritik der praktischen Vernunft. Hamburg: Felix Meinar

Kant, I. (1981). Crítica de la razón práctica. Madrid: Espasa-Calpe. (Trabajo original publicado en 1788).

Kant, I. (1991). Crítica de la facultad de juzgar. Caracas: Monte Ávila. (Trabajo original publicado en 1790).

Kant, I. (2007). Crítica del Juicio. Madrid: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1790).

Kant, I. (2011). Crítica de la razón pura. Madrid: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1781). Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.

Schelling, F. (2011). *Über das Wesen der menschlichen Freiheit: Und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hamburg: Felix Meinar.

Schelling, F. W. J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos.

Schelling, F. (2009). *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. Edición bilingüe. Madrid: Abada.

Schelling, F. (2015). *Las edades del mundo*. Madrid: Gredos.

Serrano, V. (2016). *La impotencia moral y el deseo de lo siniestro*. En *La filosofía, el terror y lo siniestro*. Madrid: Plaza y Valdés.

Serrano, V. (2010). *Soñando monstruos*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

Serrano, V. (2014). *Naturaleza muerta*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.

Serrano, V. (2019). *Il mito dell'inconscio e il trauma moderno*. *L'inconscio*. *Revista italiana di filosofia e psicoanalisi*. (N°8), 228-249. http://www.inconsciorivista.it/wpcontent/uploads/2020/04/Serrano_n8.pdf