

OSCURO INTERIOR: LO SINIESTRO FREUDIANO Y SUS RAÍCES ROMÁNTICAS

THE DARKNESS INSIDE: THE FREUDIAN CONCEPT OF THE UNCANNY AND ITS ROMANTIC ROOTS

Sara MOLPECERES ARNÁIZ

Universidad de Valladolid

Resumen: En 1919 Sigmund Freud publica *Das Unheimliche*, texto clave para entender la categoría estética de «lo siniestro». Siendo, sin embargo, el concepto de Freud seminal, las raíces de esta categoría son fruto, como el propio Freud indicó, de las reflexiones y lecturas realizadas por el médico austriaco en el ámbito de la literatura romántica alemana. No obstante, aunque la interpretación del concepto de «siniestro» por parte de Freud y la interpretación romántica comparten base común, hay matices muy distintos que tienen que ver con el contexto histórico de unos y otros, pero también con su relación con conceptos como lo simbólico o lo racional. El presente trabajo busca ahondar en la compleja naturaleza de las teorías románticas sobre lo siniestro para centrarse después en el contraste entre la teoría romántica y la freudiana, tratando de establecer la evolución del concepto.

Palabras clave: Freud, siniestro, Romanticismo alemán, Schelling, Creuzer, Historia de las ideas.

Abstract: In 1919 Sigmund Freud published *The Uncanny*, a key text to understand the aesthetic category of the uncanny. The roots of this category can be traced back to the German Romanticism, as Freud himself remarked. Nevertheless, even when Freud's interpretation of the uncanny and the Romantic interpretation share the same ground, there are differences to be explored, differences related to the historical context of each author and their understanding of concepts such as symbol or reason. Thus, the paper focuses on the contrast between Romantic theories and Freudian theories, aiming to explain how the different interpretations evolve from the romantic authors to Freud.

Keywords: Freud, uncanny, German Romanticism, Schelling, Creuzer, History of ideas.

1 Cuestiones preliminares

Mientras que, para bien o para mal, en la actualidad concebimos los ámbitos de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu como departamentos estancos que no se interrelacionan; épocas anteriores nos presentan casos en los que disciplinas de uno y otro bando se mezclan dando lugar a autores capaces de integrar ambos mundos y de crear, a partir de la conciliación de extremos, algo nuevo. Un ejemplo paradigmático es Sigmund Freud quien, médico de formación, no dejó nunca de explorar los mundos del arte y de la literatura, y, en él, la confluencia de ambos extremos acabó resultando en el nacimiento y continua materialización de una nueva disciplina, el Psicoanálisis.

Efectivamente, a lo largo de su producción, el arte y la literatura no solo sirvieron a Freud para ilustrar sus teorías utilizando autores, personajes y temas literarios y artísticos como ejemplos (Paraíso, 1995, pp. 51 y ss.), sino que podemos decir que en la literatura y el arte encontró varias veces Freud la chispa que inspiró muchas de sus teorías. Bien conocida es la filiación grecolatina de algunos de sus conceptos —como el complejo de Edipo—; no obstante, como apunta Godínez Aldrete (2017), en realidad, el corpus literario al que Freud recurre más en busca de conceptos, referencias y citas es el de la literatura romántica alemana.

Un claro ejemplo de esta influencia de la literatura del Romanticismo alemán en los planteamientos teóricos de Freud lo constituye el texto de 1919 *Lo siniestro —Das Unheimliche—*. Este texto, que podríamos calificar de seminal, pues ha tenido enorme influencia en ámbitos como los de la Estética o la Teoría de la Literatura, también ha generado enorme interés entre académicos e investigadores, siendo innumerables los trabajos que lo analizan desde las más variadas perspectivas: en su conexión con los conceptos de lo fantástico o lo terrorífico (Becker, 2013), desde el punto de vista filosófico (Cixous, 1976), dentro de los estudios de género o de cine (Masschelein, 2011), etcétera. También son numerosos los estudios que ponen de manifiesto la conexión del Romanticismo alemán con Freud en general (Levine Goldner, 2014), y en particular con *Lo siniestro*, explorando, por ejemplo, la influencia de Schelling en la construcción freudiana del yo (Ffytche, 2012) o las raíces románticas de los conceptos de inconsciente y siniestro (Godínez Aldrete, 2017).

Siguiendo esta misma línea, el presente trabajo también busca poner en relación el concepto freudiano con su antecedente romántico, relacionando este, a su vez, con las teorías de diversos autores del Romanticismo alemán como, evidentemente, Schelling o Hoffmann. No obstante, nuestro interés particular se dirige hacia una problemática importante para ciertos románticos alemanes, a saber, la oposición entre lo que se ha dado en llamar «la Grecia oscura» y la «Grecia luminosa». Esta oposición, que no se ha estudiado de manera directa con Freud, está en la base del concepto schellinguiano de *siniestro* que hereda el austriaco, y nos lleva a interpretar «lo siniestro» desde autores menos conocidos, como el romántico Creuzer y algunos de sus herederos.

En este sentido, nuestro trabajo no se presenta desde una perspectiva psicoanalítica, sino que se enfrenta al concepto de *lo siniestro* entendiéndolo como un concepto cultural y filosófico. Lo que presentamos aquí es, por tanto, la reflexión sobre la evolución de un concepto cultural, un episodio de la Historia de las ideas.

2. Primeras aproximaciones al concepto de lo siniestro: evolución del término

Vamos a enfocar nuestro estudio, aunque sea anacrónico, partiendo primero de Freud, quien, al fin y al cabo, es el que crea el concepto de lo siniestro, para retroceder después al contexto romántico. Si tomamos como punto de partida el texto de *Lo siniestro*, vemos que, para introducir el concepto, Freud (2008) va a partir de una definición general —que el concepto de lo *unheimlich* coincidiría, a grandes rasgos, con la sensación de «lo angustiante» (p. 9)— para ir después introduciendo nuevas valencias significativas, partir de un análisis lingüístico del término y, después, del análisis de los distintos ejemplos de personas o situaciones que provocan la sensación de lo siniestro (p. 12).

Centrémonos en este apartado en la primera parte de la exposición freudiana, la del análisis lingüístico del término. Así, lo siniestro sería, sí, lo espantoso, pero particularmente «aquella suerte de espantoso que afecta las cosas conocidas y familiares desde tiempo atrás» (p.12). Tal deducción surge de la relación entre *heimlich* y *unheimlich*: lo siniestro —*unheimlich*— sería el antónimo de *heimlich* y *heimisch*, lo «íntimo, secreto, y familiar, hogareño, doméstico» (p. 12), por lo que lo *unheimlich* surge cuando algo que antes era familiar —*heimlich*—, ahora se ha hecho extraño —*un-heimlich*—.

Para argumentar su tesis, Freud recurre a la evolución lingüística del término en diccionarios de diferentes lenguas, centrándose en el alemán, lengua en la que el término *heimlich* tiene dos acepciones principales (p. 17): por una parte, *heimlich* se refiere a lo propio, lo doméstico, lo familiar, lo íntimo, lo protegido, y, por otro lado, el término hace referencia a lo oculto, a lo secreto. El antónimo de *heimlich*, *unheimlich*, por su parte, significaría lo inquietante, lo terrorífico; y aquí viene una cuestión interesante, *unheimlich* también significaría lo oculto, lo disimulado, lo misterioso. Es decir, que *unheimlich* sería el contrario de la primera acepción, pero no de la segunda, pues aquí ambas comparten significado.

Llegados a este punto conviene señalar una cuestión. El diccionario en el que Freud se basa en este apartado es el *Wörterbuch der Deutschen Sprache* de Daniel Sanders, de 1860, y llama la atención que, a la hora de utilizar ejemplos para ilustrar las entradas, Sanders recurra a numerosos autores románticos. Así, el término *heimlich* está en Chamisso, Novalis, Tieck, Schlegel; mientras que el término *unheimlich* está en Schelling. La referencia a Schelling es particularmente significativa, ya que en el diccionario de Sanders es este autor y no otro el que plantea la acepción de *unheimlich* como lo oculto, lo misterioso. Es el entendimiento de Schelling del concepto el que ilumina la interpretación freudiana, como confirma el mismo Freud: «nos llama la atención una nota de Schelling, que enuncia algo completamente nuevo e inesperado sobre el contenido del concepto *unheimlich*: *Unheimlich sería*

todo lo que debía haber quedado oculto, secreto, pero que se ha manifestado» (p. 17).¹ Schelling no solo ilustra el entendimiento de lo *unheimlich* como lo oculto, sino que además coloca una piedra más en lo que será el entendimiento de lo *unheimlich* desde el psicoanálisis freudiano: siendo algo que debiera haber estado oculto, en determinado momento, lo *unheimlich* sale a la luz, provocando la sensación de angustia que se le asocia.

Para profundizar en el tema, Freud recurre en este momento a otro texto de consulta, esta vez el *Deutsches Wörterbuch*, de 1877, cuyos autores son Jakob y Wilhelm Grimm, destacados autores del Romanticismo alemán que, a su vez, ilustrarán las diversas acepciones del término *heimlich* con citas de Goethe, Schiller o Heine. Las explicaciones de los Grimm disipan las dudas de Freud, ofreciendo la conexión con «lo oculto»: *Heimlich* es algo tan familiar, tan propio, tan íntimo; que se busca protegerlo y alejarlo de los ojos del otro, del extraño. De ahí que *heimlich* también denote ocultación (p. 17).

En el diccionario de los Grimm, la acepción de *heimlich* como algo oculto —pero también privado, importante, digno de protección— se traslada metafóricamente a otro ámbito: el del conocimiento. Apuntan los Grimm que, en relación con el campo del conocimiento, *heimlich* significa, por una parte, «místico o alegórico: significación *heimliche* —oculta—: *mysticus, divinus, occultus, figuratus*» (p. 18), y, un poco después, «impenetrable, cerrado a la investigación» (p. 18). Este punto es significativo y nos remite a un elemento que estará presente en la interpretación de Schelling y otros románticos, pero no tanto en la de Freud, y es la idea de que *heimlich* se refiere a una realidad que se nos presenta evasiva, simbolizada y bajo un velo, ya que no se puede enfrentar al descubierto.

No obstante, no será esta línea de significado la explorada por Freud, sino otra relacionada con esta la que permitirá a nuestro autor conectar claramente los conceptos de *heimlich* y *unheimlich* con sus propios intereses: apuntan los Grimm que, también dentro del campo semántico del conocimiento, *heimlich* significa, por otra parte, «sustraído al conocimiento, inconsciente...» (p. 18). Este nuevo significado llevará a Freud, lo adelantamos ya, a extender el concepto de lo siniestro al terreno de la oposición entre consciente e inconsciente, siendo lo *unheimlich* lo que antes era familiar, propio del inconsciente, y que ahora vuelve al consciente como un elemento ajeno y aterrador.

Freud termina este primer capítulo de *Das Unheimlich* con una última reflexión. Después de comprobar que *heimlich* y *unheimlich* evolucionan hasta coincidir y que, en cierto modo, *unheimlich* es una especie concreta de *heimlich* (p. 18), nuestro autor apunta que estos nuevos descubrimientos han de sumarse «a la definición que dio Schelling de lo *Unheimlich*» (p. 18), con lo que se deja claro cuál es la filiación principal de Freud.

3. Ejemplos de lo siniestro. De Jentsch a Hoffmann

Tras afrontar el estudio del concepto de lo siniestro desde el ámbito filológico, en el segundo capítulo de su obra Freud va a presentar diversos ejemplos de lo siniestro partiendo del psiquiatra Ernst

¹ A menos que se especifique lo contrario, las cursivas de las citas corresponden a la edición del texto de Freud que manejamos.

Jentsch y su obra *La psicología de lo siniestro —Zur Psychologie des Unheimlichen*, de 1906— y del romántico E. T. A. Hoffmann y su obra *El hombre de la arena —Der Sandmann*, de 1817—.

Freud menciona al doctor Jentsch al principio de su obra, reconociéndole el haber sido el primero en tratar el asunto en el ámbito médico, pero también dejando claro que la interpretación de Jentsch, siendo interesante, «no agota el asunto» (Freud, 2008, p. 9). Freud introduce ahora pequeñas pinceladas de la reflexión de Jentsch sobre lo siniestro, principalmente ejemplos de personas, objetos y situaciones que producen la impresión de lo siniestro, siendo el más representativo aquel caso en el que se produce «la duda sobre la animación de una existencia aparentemente viva y viceversa» (Jentsch, 2014, p. 214). Así, ejemplos de este caso serían, recoge Freud de Jentsch, principalmente las figuras de cera, los autómatas; pero también los estados de catalepsia o demencia, en los que el cuerpo del sujeto presenta movimientos automáticos o mecánicos (Freud, 2008, p. 18).

La referencia que hace Freud al trabajo de Jentsch termina aquí, pero hay determinados elementos del texto de Jentsch que Freud omite y que pueden ser de utilidad en el presente estudio. Nos referimos particularmente a las conexiones que Jentsch establece entre la posibilidad de sentir lo siniestro y el nivel intelectual y cultural del sujeto. En esta línea, expone Jentsch (2014) que «no todo el mundo experimenta de la misma impresión un efecto *unheimlich*» (p. 207)—, y que lo siniestro surge realmente cuando se da una incertidumbre intelectual o psicológica (p. 209). Esa duda cognitiva está relacionada con la capacidad del sujeto para situar intelectualmente los objetos (p. 220), así, el hombre primitivo, «las mujeres, los niños y los soñadores» son más susceptibles de experimentar lo siniestro, pues este surge cuanto más débil, apunta Jentsch, es la capacidad crítica del sujeto y «cuanto más afectivamente coloreado el respectivo trasfondo psíquico» (p. 219).

Evidentemente, todo esto nos lleva a pensar que detrás del entendimiento de Jentsch de lo siniestro lo que tenemos es un problema de racionalidad, que insinuará también Freud y que muy claramente está en el trasfondo de la interpretación schellinguiana de lo siniestro.

Siguiendo a Jentsch y la aseveración de este de que uno de los motivos más siniestros que existen es el del autómatas, Freud pasa a ejemplificar su concepción de lo siniestro a través del análisis del relato *El hombre de la arena* de E. T. A. Hoffmann, obra en la que aparece un autómatas femenino: la muñeca Olimpia. No obstante, Freud (2008) empieza a desmarcarse ya de Jentsch y señala que, a su juicio, la autómatas no es ni lo único ni lo más siniestro que introduce Hoffmann en su obra (p. 19), pues lo más siniestro en dicha obra es, en realidad, la figura que da nombre al cuento: el hombre de la arena.²

Recordemos brevemente que el relato de Hoffmann está protagonizado por el joven Nathanael, quien vive traumatizado por la idea del «hombre de la arena» —o «arenero»— que le inculcaron en su infancia: un hombre «malo» que arroja arena a los ojos de los niños traviesos y cuando los ojos se les caen de las cuencas, los mete en su saco y se los lleva para alimentar a sus hijitos, que comen con sus picos de lechuza los ojos de los niños revoltosos (Hoffmann, 2007, pp. 54-55). A esto ha de añadirse

² Sobre la naturaleza siniestra de la muñeca Olimpia en Hoffmann véase Pedraza (1998, pp. 68-82) y sobre las implicaciones del intencionado olvido de Olimpia por parte de Freud, véase Cixous (1976).

que, en la mente del protagonista, el hombre de la arena se personifica en el relato en un personaje dual, el abogado Coppelius/el óptico Coppola, personaje que está detrás de los momentos más trágicos de la vida de Nathanael: la muerte de su padre, la destrucción de la muñeca Olimpia (de la que Nathanael se enamora) y la muerte del propio Nathanael en un estallido de locura.

Para interpretar la naturaleza siniestra del arenero, Freud (2008) vuelve a desmarcarse de Jentsch indicando que la incertidumbre intelectual no explica lo siniestro de dicha figura, pues el propio texto nos aclara cualquier duda intelectual (p. 21). Es, en cambio, el Psicoanálisis, el que soluciona el enigma: perder los ojos o el miedo a quedar ciego es un motivo de angustia infantil y se relaciona con el miedo a la castración (p. 21). En el caso de Nathanael tendríamos un caso de complejo de castración infantil (simbolizado en el arenero) que en la vida adulta retorna, marca las relaciones de Nathanael con el sexo opuesto y lo acaba llevando a la locura (p. 22).

En lo que respecta al otro elemento siniestro del cuento, la muñeca Olimpia, de la que Nathanael se enamora locamente y por la que abandona a su novia Clara, ha de recordarse que solo al final descubre Nathanael que se trata de un autómatas, cuando el profesor Spalanzani, que ha creado el armazón de la muñeca, y Coppola, que le ha dado los ojos a Olimpia, se pelean por la muñeca sin vida (Hoffmann, 2007, pp. 103-104). Esta visión causa a Nathanael otro ataque de locura, ya que Olimpia es su «espejo»; Freud ve aquí un claro caso de narcisismo, de ahí que, cuando el hombre de la arena y Spalanzani se pelean por Olimpia, y caen los ojos de la muñeca, Nathanael se vea reflejado y vuelva la angustia del complejo de castración:

Olimpia es, por decirlo así, un complejo de Nataniel separado de éste, que se le enfrenta como persona; el dominio de este complejo sobre su sujeto queda expresado en el amor por Olimpia, absurdamente obsesivo. Tenemos derecho de llamar «narcisista» a este amor y comprendemos perfectamente que su víctima ha de alejarse del objeto amoroso real. (Freud, 2008, p. 22, nota 6)

Como puede apreciarse, de la interpretación de Freud se deduce que los elementos que en Hoffmann causan sensación de lo siniestro son precisamente aquellos que se relacionan con los trastornos del yo, los casos de «retorno a determinadas fases de la evolución del sentimiento yoico, en una regresión a la época en que el yo aún no se había desmarcado netamente frente al mundo exterior y al prójimo» (Freud, 2008, p. 25). Así se aprecia en el caso de Olimpia, proyección externa del yo de Nathanael, pero también en el complejo de castración que evoca el arenero, ya que este complejo nos habla de una figura paterna todopoderosa que no deja que el sujeto se haga adulto (Paraíso, 1995, p. 30).

4. El yo roto, el problema del doble y el alma primitiva

Terminado el análisis de las fuentes de lo siniestro en *El hombre de la arena*, Freud no va a olvidar al autor romántico, sino que va a utilizar otra de sus obras, *Los elixires del diablo*, para exponer otro ejemplo de lo siniestro que también es reflejo de un trastorno del «yo» o de un «yo» deficitario. Se trata del tema del doble y todas sus variantes y desarrollos (Freud, 2008, p. 23): personas que son

físicamente idénticas, telepatía con el doble, identificación de una persona con otra, desdoblamiento, partición o sustitución del yo.

Aquí va a recurrir Freud a su discípulo Otto Rank, en cuya obra *El doble —Der Doppelgänger. Eine psychoanalytische Studie*, de 1925— se describen las relaciones del tema del doble con dos conceptos: la mente primitiva y el narcisismo psicológico. Detrás del fenómeno simbólico de la duplicación está, apunta Freud (2008, p. 24), el terror a la pérdida de algo —lo que se duplica por compensación—, de ahí, como señala Rank (1976), que el doble aparezca en aquellos casos en los que hay una «tanatofobia», un miedo patológico a la muerte y a la destrucción del yo, de ahí el narcisismo (p. 122). Tal cosa habría que relacionarla, dice Freud (2008), con el pensamiento propio del hombre primitivo, pero también con el hombre moderno, particularmente con la infancia, etapa primitiva de la formación del «yo» (p. 24). Así, una vez superadas esas etapas, el doble deja de ser un seguro de supervivencia para ser «un siniestro mensajero de la muerte» (p. 24).

En este sentido, y aunque señala que en etapas posteriores de la psique «el doble» puede seguir llenándose de contenido —elementos autocensurados por el «yo», sueños, deseos no cumplidos, etcétera (Freud, 2008, p. 24)—, nuestro autor deja claro que el carácter siniestro que tiene esta figura se debe a que es «una formación perteneciente a las épocas psíquicas primitivas y superadas, en las cuales sin duda tenía un sentido menos hostil» (p. 25). De nuevo, como en el caso de *El hombre de la arena*, el problema aquí vuelve a ser un «yo» deficitario, ya que el doble y otros trastornos del yo son una «regresión a la época en la que el yo aún no se había demarcado netamente» (p. 25).

En resumen, apunta Freud (2008) que las fuentes de lo siniestro son productos de la vida psíquica primitiva, teóricamente superados, que, cuando retornan, se nos aparecen como diabólicos (pp. 28 y ss.). Ha de entenderse que esa superación, en el caso de la mente infantil, implica el convertirse el sujeto en adulto —conseguir la individuación completa—; en el caso del hombre primitivo, su etapa es superada al alcanzar la cultura o sociedad un estadio también adulto. Freud no utiliza en ningún momento la palabra *racional*, pero hemos de suponer que este concepto está implícito, pues Freud da a entender que, a un nivel individual o colectivo, «quien [...] haya abandonado absoluta y definitivamente tales convicciones animistas, no será capaz de experimentar esa forma de lo siniestro» (p. 32).

Otra muestra de que lo siniestro tiene que ver con las relaciones entre lo racional y lo irracional es la reflexión que hace Freud, al final de su trabajo, sobre la presencia de lo siniestro en la literatura. En este punto, adelantándose décadas a la definición que Todorov (1994) da de lo fantástico, establece nuestro autor que lo siniestro sucede en los límites entre la realidad y la fantasía, «cuando lo que habíamos tenido por fantástico aparece ante nosotros como real» (Freud, 2008, p. 30). En cambio, no podría darse lo siniestro cuando no hay un choque entre la realidad y lo fantástico —lo fantástico ha de poner a prueba nuestro concepto de realidad (Todorov, 1994, pp. 23 y ss.)—; por otro lado, lo siniestro sería un sentimiento completamente ajeno a un mundo como el del cuento de hadas, en el que la fantasía es la norma —el concepto de «lo maravilloso» de Todorov (1994, pp. 37 y ss.)—. Lo

fantástico como siniestro, en resumen, se manifiesta en una cultura que cree que el milagro ya no es posible, y que todo es explicable mediante la razón.

Relacionado con esta ruptura entre lo racional y lo irracional está el concepto psicoanalítico de represión (Freud, 2008, p. 33), ya que ese material irracional, instintivo o emocional que el sujeto —en su paso de la infancia a la edad adulta— o la sociedad —en su paso de la época primitiva a la «civilizada»— han superado no ha sido eliminado, sino reprimido, censurado —la censura psíquica se ejerce, en primer lugar, sobre «todo aquello que la autocrítica considera perteneciente al superado narcisismo de los tiempos primitivos» (p. 24)—. Se trata, por tanto, de formas que son inherentes a nosotros como seres humanos, que «sobreviven en nosotros, al acecho de una confirmación» (p. 32). Esa es la razón por la que *Heimlich* y *Unheimlich* son intercambiables, porque son el mismo material, pero uno mantenido en la oscuridad y el otro sacado a la luz de manera indebida:

[...] algo que siempre fue familiar a la vida psíquica y que solo 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. (p. 28)

Nótese aquí un último elemento. En esta ocasión, la tercera en la que Freud menciona a Schelling en su texto, Freud nos reafirma varios elementos a tener en cuenta: primero, que el material siniestro es natural y corresponde a la psique humana, y que en principio no es perturbador, sino que el lugar le es propio; segundo, que en el proceso de autocrítica, de censura del yo, ese material se problematiza y se esconde, haciéndose angustioso —«todo *afecto* de un impulso emocional [...] es *convertido por la represión en angustia*» (p. 28)—; y, tercero, ese material además de angustioso se vuelve amenazante cuando vuelve al consciente —«esto, lo angustioso, es algo reprimido que retorna» (p. 28)—.

Cabe preguntarse, de nuevo, el porqué de esta aversión hacia el material primitivo; por qué choca con las normas que rigen el mundo del sujeto adulto y civilizado, por qué dicho material está vetado por el consciente. Como exponen Freud y Rank, el problema claramente tiene que ver con los peligros que acechan en la formación del yo, la individuación del sujeto; pero también hay un trasfondo distinto, misterioso, oscuro e insondable que Schelling y el Romanticismo alemán intuyeron mejor que nadie, un fondo del que Freud parte, pero que deja atrás.

5. El Romanticismo negro y el anhelo del ideal

A lo largo de nuestra revisión del texto freudiano de *Lo siniestro* hemos ido señalando la deuda de Freud con el Romanticismo alemán a la hora de configurar este concepto: las menciones del diccionario de Sanders, el diccionario de los Grimm, los textos de Schelling y Hoffmann. Es el momento ahora de profundizar en esta filiación para centrarnos en el autor que ilumina la interpretación freudiana, Schelling, pero también en otros autores románticos, incluido el mismo Hoffmann, y poner en relación las fuentes románticas con la interpretación de Freud desde el Psicoanálisis.

Hemos de empezar, por tanto, por contextualizar el concepto de lo siniestro dentro del pensamiento romántico y, para ello, hemos, de mencionar particularmente lo que se conoce como «Romanticismo negro», etiqueta que incluye a diversos autores del Romanticismo alemán y, muy particularmente, a un excelso miembro: E. T. A. Hoffmann.

El término «Romanticismo negro» ha de relacionarse con la obra del crítico literario italiano Mario Praz (1896-1982) *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, de 1930. Praz en ningún momento utiliza este concepto, pero fue el elegido por el traductor al alemán para titular la obra en dicho idioma: *Liebe, Tod und Teufel: Die Schwarze Romantik* (Krämer, 2012, p. 15). El término acabó siendo utilizado para hacer referencia a una serie de temáticas dentro del Romanticismo que son, precisamente, las que estudiaba la obra de Praz (2009): la herencia sadiana, lo erótico-tanático, lo satánico o la mujer fatal en el Romanticismo. Se trata, en resumen, del Romanticismo de la pesadilla, lo monstruoso, el mal, lo sublime tenebroso, etcétera.

Mientras que hay escritores que plasman estas temáticas en sus obras literarias, también va a haber diversos pensadores que se van a ocupar de dichos temas a nivel teórico; de hecho, entre los filósofos románticos hay una clara serie de autores a quienes interesa e incluso obsesiona investigar acerca de ese sustrato oscuro de la existencia y de la naturaleza humanas.

Efectivamente, el interés por estos elementos no es una cuestión superficial y no obedece a ninguna moda, muy por el contrario, ha de relacionarse con las «secuelas» que, a juicio del romántico, ha dejado la Ilustración en el ser humano y la cultura. Para el romántico el hombre de su tiempo es un ser roto, dividido, y esa escisión es consecuencia del racionalismo ilustrado de la época anterior: la exacerbada importancia que la Ilustración otorgó a los aspectos racionales de la realidad y naturaleza humanas tuvo como consecuencia que el ser humano se convirtiera en un ser desequilibrado en el que aspectos como las emociones, la imaginación o la fantasía quedaban coartados.

Para el romántico, el modelo de hombre equilibrado, en el que se armonizaban razón y sentimiento, será el de la Antigüedad griega; por lo que uno de los objetivos del pensamiento romántico alemán será reconstruir en su tiempo las condiciones de aquel hombre griego (Givone, 1990, p. 77). De ahí la diferenciación que va a hacer Friedrich Schiller (1759-1805) en su obra *Sobre la poesía ingenua y la sentimental —Über naive und sentimentalische Dichtung*, de 1795— entre dos tipos de ser humano: por una parte, el griego antiguo, el ingenuo, en el que están equilibrados sentimiento y razón y que vive en una unidad armónica con la naturaleza y; por otra, el hombre moderno, el sentimental, que vive en un estado de civilización en el que la cultura ha degenerado hasta el punto de abandonar por ella la naturaleza (Schiller, 1985, p. 85). La relación con lo natural en el hombre moderno es, por tanto, inarmónica, y el equilibrio con la naturaleza y con la totalidad será un ideal al que aspirar; ideal, no obstante, inalcanzable y trágico.³

³ Apunta Jenny Levine Goldner (2004) que esa interpretación romántica de un sujeto fragmentado a causa de los excesos ilustrados vuelve a darse en las primeras décadas del siglo XX, cuando el mismo Freud señala los efectos negativos de una Modernidad que deshumaniza al ser humano y le niega la dimensión inconsciente. En esta misma línea, Levine Goldner añade que, curiosamente, Freud plantea en *El malestar en la cultura* una división muy semejante a la expuesta por Schiller (2004: 91).

Efectivamente, en el ideario de los románticos alemanes será constante la persecución de esa totalidad unitaria que creen personificada en Grecia, pero lo que para el griego era real y accesible —eso imagina el romántico—, para el hombre de su época será una lucha trágica (Argullos, 1999): el romántico parte de la imposibilidad de conseguir ese ideal, ya que está lastrado por el racionalismo y por un estado superior de cultura y civilización que no le deja tener una relación ingenua con el entorno y otros seres.

No obstante, incluso destinado al fracaso, el espíritu romántico se articula alrededor de la búsqueda de ese ideal; tendremos autores que plasmarán, como Hölderlin, esta aspiración una y otra vez; tendremos también autores que, ante la intuición de que el ideal es un imposible, tornarán hacia las caras más oscuras de la naturaleza humana (Molpeceres, 2012): si el amor romántico es una de las vías de acceso al ideal, su imposibilidad de materialización real llevará al suicidio o al asesinato, la mujer petrarquista se convertirá en destructora *belle dame sans merci*, y, cuando los dioses no escuchen, el romántico dará la mano al diablo.

E. T. A. Hoffmann es sin duda un ejemplo claro de esas tendencias del Romanticismo negro, pero también nos es de ayuda para ilustrar esa sensación de encorsetamiento del racionalismo que el romántico siente a la hora de plasmar las diferentes facetas del «yo» —el yo monstruoso, el loco, el demoníaco— y de la existencia. Precisamente sobre la relación del hombre y la naturaleza se señala esto en uno de los relatos de Hoffmann:

No puede negarse el mundo misterioso de los espíritus que nos rodea y que a menudo se nos manifiesta con maravillosas visiones y extraños sonidos. El escalofrío del miedo, del terror, brota de un impulso de nuestro organismo terreno. Es el gemido del espíritu encarcelado que se manifiesta de este modo [...]

—Sois un visionario —dijo la coronela—, como todos los hombres de viva fantasía. Aunque esté de acuerdo con vuestras ideas y crea realmente que le es permitido al mundo desconocido de los espíritus manifestarse con sonidos y aparecer ante nosotros en forma de visiones, no comprendo por qué la Naturaleza ha hecho que los vasallos de ese reino misterioso parezcan ser enemigos nuestros, de modo que sólo causan terror y espanto enormes.

—Quizá —repuso Dagoberto—, quizá sea el castigo de una madre hacia unos hijos que han rehuido sus cuidados y su tutela. Me refiero a aquella edad dorada, cuando el género humano vivía en íntima unión con toda la Naturaleza y ningún miedo ni terror nos sobrecogía precisamente porque en la paz profunda, en la divina armonía del ser, no existía ningún enemigo que nos pudiera producir este pavor. Hablo de esas voces extrañas de los espíritus, pues si no, ¿cómo se explica que todos los sonidos de la Naturaleza, cuyo origen conocemos de sobra, puedan parecernos gemidos quejumbrosos y llenar nuestro pecho del más profundo terror? (Hoffmann, 2002, pp. 16-17)

Se discute en esta conversación extraída de *El huésped siniestro* la posibilidad de sumar al mundo de lo visible, lo invisible, esto es, el desconocido mundo de las sombras y los espíritus. Este mundo nos parece hoy aterrador, pero no fue así en esa época ideal —la del hombre ingenuo, diría Schiller— en la que nada de lo natural le era ajeno al hombre. No obstante, lo que era una vez familiar, hoy se ha tornado aterrador y, podríamos decir, freudianamente «siniestro».

Cabe ahora preguntarse qué es lo que separa a aquel hombre familiarizado con todas las caras de la naturaleza y al hombre romántico, al que le es ajeno lo «oscuro». La situación actual, nos dice el texto, es un castigo para ese ser humano que ha rehuido la tutela y cuidados de la naturaleza; quizás la

razón y la civilización nos han llevado por el camino indebido, el de considerar que no hay nada en la naturaleza que escape a la razón humana y nada que no pueda ser domeñado por el hombre. Pero ese «algo» existe, nos dice Hoffmann.

Como se puede ver en este fragmento, son muchos los aspectos del entendimiento freudiano de lo siniestro que están «en el ambiente» en el Romanticismo alemán, y que hay que relacionar, precisamente, con esa idealidad ansiada por los románticos y que ya no se puede materializar en su época. ¿Podría ser este fragmento una suerte de definición de lo siniestro por parte del gran maestro romántico de lo siniestro en literatura que es Hoffmann? Bien podría serlo, pero, en cualquier caso, ha de tenerse en cuenta que la dirección que toma Hoffmann es la opuesta a la que toma Freud: lo deseable es el pasado, la situación «primitiva», la época ingenua, pues la civilización es una losa. Es evidente que, para Freud, las etapas culturales primitivas y la fase primitiva del pensamiento que es la infancia han de ser superadas, siendo el retorno del «pasado» lo problemático.

Hemos equiparado hace unas líneas lo primitivo y el estado ingenuo del hombre, que es el que Schiller atribuye al griego. Tal cosa es una enorme simplificación, y es errónea, ya que Schiller distingue perfectamente un estado «bárbaro», completamente «irracional» del hombre, y Grecia, una época de «naturaleza pura», en la que sentido y razón están en armonía (Schiller, 1985, pp. 68-69).

No obstante, sí hay algo irracional en la cultura griega, un interior oscuro más allá de lo aparentemente luminoso, y este va a ser precisamente el campo que van a explorar una serie de autores posteriores a Schiller.⁴ Será aquí entonces cuando podamos hablar de la oposición entre una Grecia luminosa —la olímpica de dioses antropomórficos— y una Grecia oscura —la de divinidades primigenias y misterios no desvelables—.

6. Schelling y la Grecia oscura. Lo siniestro schellinguiano

Llegados a este punto, y antes de centrarnos en Schelling, hemos de mencionar el enorme interés que los románticos sienten por el mito y la mitología. Ese interés, constante en el pensamiento romántico alemán, ha de relacionarse con esa Grecia recreada —Friedrich Schlegel llega a decir que lo que necesita la literatura de su tiempo, para equipararse a la Griega, es una nueva mitología (1994, p. 118)—, pero también con cuestiones más profundas que tienen que ver con lo místico, lo simbólico, etcétera.

Es en este contexto donde tenemos que introducir a Friedrich Schelling (1775-1854), ya que, si hay una constante en la larga producción de este autor es el interés por la mitología, de la que llega a decir que supone un modo de conocimiento del mundo alternativo e igualmente válido al proporcionado por la filosofía (Schelling, 1999, p. 19), o que incluso el mito, que es vía de acceso a lo absoluto, a lo ideal, es fruto de un proceso teogónico de la mente humana (Griffero, 1998).

⁴ Hablamos aquí de la generación plenamente romántica y, en apartados siguientes, nos referiremos a los epígonos del Romanticismo de finales del siglo XIX (la generación de Nietzsche). Pero hay que tener en cuenta que las investigaciones románticas acerca de la naturaleza dual de la cultura griega y todo su sustrato oscuro se recuperan también en el siglo XX, época en la que destacan helenistas y mitólogos como E. R. Dodds (1980) o G. S. Kirk (2006).

Recordemos ahora que Freud incluye —a través del diccionario de Sanders— dos referencias a Schelling que mencionan lo siniestro —la definición que inspira el concepto del mismo Freud y otra—. Ambas referencias pertenecen a la misma obra, *La filosofía de la mitología*, de 1842, y, en particular, a la misma lección, la veintiocho. En esta lección, Schelling (1857, pp. 654-660) expone que aparentemente todos los aspectos místicos de la religión griega son posthoméricos —los misterios eleusinos, los ritos báquicos, etcétera—; y que en Homero y su politeísmo olímpico no hay huellas de misticismo; pero que esto no se debe a que no hubiera cultos místicos antes de Homero, sino a que Homero es el resultado de la paulatina desaparición de estos cultos: las tendencias místicas en la religión griega habrían sido entonces anteriores a Homero y de origen oriental.

Es en este momento cuando nuestro autor, reflexionando acerca de la religión olímpica de Homero —es decir, la Grecia luminosa— y lo que esta oculta —el pasado místico, la Grecia oscura—, utiliza la palabra *siniestro* y lo hace de la siguiente manera:

El mundo de los dioses homéricos incluye silenciosamente un misterio dentro de sí mismo, y en el mismo tiempo se levanta sobre un misterio, sobre un abismo, que cubre como con flores [...]. Precisamente por eso Grecia tiene a Homero, porque tiene un misterio, es decir, que él logró derrotar completamente aquel principio del pasado que prevelece en los sistemas orientales y lo devolvió al interior, es decir, al secreto, al misterio (de lo cual fue originariamente surgido). El cielo puro, que flota sobre la poesía homérica, pudo primero extenderse sobre Grecia después de que fuera derrotada la oscura y oscurecida fuerza de aquel principio *unheimliche* («*unheimliche*» significa todo aquello que debiendo permanecer en el secreto, en lo oculto, en estado latente, no obstante ha salido a la luz); aquel éter, que el mundo de Homero aboveda, sólo pudo descansar después de que la fuerza del aquel principio siniestro, que prevelece en las religiones anteriores, fue abatido en un misterio. (Schelling, 2014, p. 190)

Se nos dice en este denso fragmento que, tras la religión olímpica, tras Homero, hay un misterio que este «cubre como con flores». Frente al resto de mitologías, en esta lección, la griega es calificada por Schelling como «bella», «fascinante» (1857, p. 646), refinada elaboración poética; pero también oculta un misterio que Homero edulcora y que es el principio de las religiones del pasado, en las que este era una verdad mística, simbolizada.

Efectivamente, este principio corresponde a una etapa primigenia, premítica y ahistórica en la que lo divino era la totalidad espiritual originaria que lo dominaba todo, una etapa en la que el ser humano no tenía conciencia de sí, pues existía una suerte de conciencia humana unitaria, previa a la diversidad de lenguas y mitos (Jacobs, 2018, p. 1829 y ss.)

Este primer estadio previo a la historia, que empezaría con los mitos, es también un primer estadio en la evolución de la conciencia —la no-conciencia, lo inconsciente— en el que se da la unidad originaria de lo divino y con lo divino, que es lo que Schelling denomina el «monoteísmo relativo»: un misterio que nacía del misterio —era un no saber—, pero que, en determinado momento, entra en crisis, y el misterio es revelado (Jacobs, 2018, pp. 1829 y ss.).

No obstante, tras esta etapa viene la siguiente en la evolución de la conciencia, la historia y la mitología: el politeísmo, en este caso el politeísmo homérico, que asume lo anterior —ya que no se puede eliminar— y lo vuelve a hacer simbólico, escondiéndolo en su interior. Aquí tenemos una clara referencia a esa Grecia oscura, arcaica y monstruosa que la Grecia luminosa de los dioses olímpicos

antropomórficos encubre simbolizada; queda patente aquí que hay en el pasado de la mitología griega que conocemos un oscuro interior que pertenece a tiempos inmemoriales: el abismo monstruoso, la oscura fuerza destructora; algo a lo que solamente se puede acceder como misterio en las religiones antiguas, algo que, de mostrarse claro, nos destruiría como individuos y como civilización.

No podemos dejar de incluir aquí el concepto de «lo sagrado» de Rudolph Otto (1965), que coincide en varios puntos con una de las acepciones de *heimlich* recogida por Freud (2008, p. 18), la que nos dice que *heimlich* es lo «místico o alegórico: significación *heimliche* —oculta—: *mysticus, divinus, occultus, figuratus*». Efectivamente, lo que habita en ese estado ahistórico y premítico es la totalidad de lo divino, el *mysterium tremendum*, el pavor numinoso (Otto, 1965, pp. 25 y ss.): una divinidad aniquiladora, pues ocupa el espacio de una conciencia humana no desarrollada que se funde con la divinidad.

Si en la mística el sujeto se fusiona con lo divino perdiendo la propia individualidad (Otto, 1965, p. 36), en esta etapa prehelénica, plenamente mística, encontramos el mismo proceso, pero sin elección objetiva por parte del individuo, pues no hay individuo. En esta etapa lo divino es misterio, pero ha de seguir siendo misterio en etapas posteriores, en las que el yo empieza a construirse, pues saber de una época en la que no existía como sujeto, sino como materia, podría destruirlo.

Por eso las continuas menciones de Schelling a la necesidad de velar lo divino, de ocultarlo, como indica la segunda mención que Schelling hace de lo siniestro y que el texto de Freud (2008) recoge: «Velar lo divino, rodearlo de cierta *Unheimlichkeit*» (p. 55). Velar lo divino, rodearlo de cierta aura siniestra, perturbadora. Esta frase es utilizada por Schelling en la ya mencionada «lección veintiocho» de la *Filosofía de la mitología* (Schelling, 1857, p. 658), en la que nuestro autor sigue comparando la mitología griega con mitologías de origen oriental. Cuanto más humano, menos divino, expone Schelling (1857, p. 654) unas páginas antes, dando a entender que una mitología antropomórfica, como la griega, es el extremo «finito», concreto, de la evolución mitológica, mientras que el otro extremo es el de la infinitud vacía que sería la divinidad plena, lo sagrado perturbador. Un estadio anterior al griego es aquel en el que el misterio de lo divino se da todavía velado, de ahí la cita de Schelling: así, en la mitología egipcia o en etapas arcaicas de la griega se representa lo divino con rasgos humanos deformantes, tratando de ocultarlo, de no mostrarlo abiertamente, produciendo un aura siniestra (p. 654), la propia, podríamos decir, de lo que está oculto pero en proceso de desvelamiento, pues lo humano y lo divino compiten en la representación.

Como se puede apreciar, en Schelling, la evolución de la mitología va a ligada a la evolución de la conciencia del sujeto, pues de la época de la conciencia indistinta y lo divino unitario pasamos, lo hemos dicho ya, al politeísmo en el que los dioses son antropomórficos: el yo se ha materializado y hasta lo divino se construye como humano. No obstante, a esta etapa le sigue la del monoteísmo absoluto, el cristianismo, culminación, para Schelling, del desarrollo teogónico de la conciencia que es la mitología.

Romántico, pero con una marcada idea de progreso ilustrado (Jacobs, 2018, pp. 1829 y ss.), Schelling dará por bien superadas esas etapas oscuras de la conciencia y de la cultura humanas;

superadas, pero no eliminadas, en cuanto que son pasos necesarios para la evolución de la conciencia y del pensar mitológico. En ese sentido, la situación es pareja a la que nos encontrábamos en el caso de Freud, para quien claramente la etapa adulta era superación de la infantil, y la mente civilizada, superación de la del primitivo.

No obstante, no va a ser esta visión compartida por todos los románticos y postrománticos: alguno mirará con añoranza y asombro aquella época de fusión irracional con lo divino; aunque, como Schelling, primero, y después, Freud, serán perfectamente conscientes de que el estado cultural y de individualización del hombre dificulta mucho dicha unión con lo divino, que implicaría un alto precio por parte del sujeto: el propio yo.

Es aquí cuando tenemos que introducir a un contemporáneo de Schelling, Friedrich Creuzer y a algunos de los que serán sus herederos.

7. Creuzer y el «giro a Oriente». Los herederos de Creuzer

Friedrich Creuzer (1771-1858) es el máximo representante de lo que se conoce como «giro a Oriente», término que identifica al conjunto de románticos alemanes interesados por las conexiones entre Grecia y lo oriental, conjunto en el que está incluido Schelling, pero también, por ejemplo, Hegel. La gran obra de Creuzer es *Mitología simbólica de los pueblos primitivos, en particular los griegos*, de 1810, obra en la que este autor estudia la mitología de diversos pueblos orientales y occidentales, y en la que se marca una importante distinción entre los conceptos de *mito* y *símbolo*.

Para este autor, *símbolo* sería la experiencia primordial y extática de lo sagrado, del contacto con la divinidad que anula al sujeto, la revelación del infinito, la totalidad, lo oscuro en su origen (Creuzer, 2014, p. 41). Por otro lado, el mito sería la degeneración del símbolo, su narración racionalizada, la traslación lingüística de la experiencia primordial que es el símbolo, una alegoría, dice Creuzer (2014, p. 61), en la que hay un sentido oculto que desvelar. El símbolo, por tanto, habría degenerado en mito y esto habría sucedido con el paso de las antiguas religiones de rasgos orientales a la religión homérica (p. 75).

El planteamiento, como se puede observar, es el mismo de Schelling, pero aquí tenemos un matiz distinto: si para Schelling la mitología homérica era superior a un tiempo primigenio que para él era tumulto y caos primario (Ffytche, 2018, p. 158), para Creuzer el arte y la poesía pregregos eran la esencia misteriosa del gran espíritu universal, mientras que lo griego transformaría ese misterio en fantasía y artificio superficial, degeneración de la experiencia primordial de la existencia (Creuzer, 2014, p. 75).

Homero sería, continúa Creuzer (2014, pp. 134 y ss.), la culminación de la separación entre Oriente y Occidente; no obstante, encontraríamos rasgos de esos aspectos orientales en todas aquellas manifestaciones de la religiosidad griega que se alejaban de la religión oficial —la religión olímpica—, como los misterios eleusinos, el orfismo, el pitagorismo o el culto a los muertos. Nos encontramos de nuevo con el pasado oscuro escondido tras la luminosidad olímpica que apuntaba Schelling, con la

oposición entre la Grecia oscura y la luminosa, solo que aquí el interés de Creuzer está no en la superación de lo oscuro, sino en su continua vuelta siniestra, en explorar, más que cualquier otra cosa, «el aspecto doloroso, desmesurado, inarmónico y “enfermo” de lo helénico» (Argullop, 1999, p. 205).

Esta misma línea va a ser explorada por los continuadores del pensamiento de Creuzer, autores a los que se podría denominar epígonos del Romanticismo, como J. J. Bachofen y Friedrich Nietzsche. Según Johan Jakob Bachofen (1815-1887), los mitos reflejan la ideología del pueblo en el que surgen, pero también incluyen de manera oculta restos ideológicos de civilizaciones anteriores —como una especie de estrato «*cultural reprimido*» (Llinares García, 1987, p. 10)— que se oponen a los valores de la cultura predominante. Trasladado este esquema al contexto griego, Bachofen señala que en la mitología griega habría huellas de una mitología anterior, de una cultura prehelénica en la que la forma de organización habría sido el matriarcado, opuesto al patriarcado que sería propio de la Grecia homérica (Bachofen, 1987, p. 32).

Como puede apreciarse, dado que la obra más importante de Bachofen es *El matriarcado* —*Das Mutterrecht*, de 1861—, los conceptos de matriarcado y patriarcado son centrales en este autor, de ahí que vaya a identificar la Grecia luminosa —la de Homero y los dioses olímpicos— con el patriarcado, y las culturas prehelénicas con el matriarcado, de tal modo que los restos del antiguo matriarcado entretejidos en la cultura y la mitología griegas constituirían la cara oculta de lo griego, la Grecia oscura. Como Creuzer, Bachofen, lejos de considerar el paso del matriarcado al patriarcado como un progreso de la civilización, va a denunciar que es mucho lo que ha perdido la humanidad con dicho cambio. El patriarcado, explica Bachofen (1987), supone poner la «ley de la existencia humana por encima de la ley de la vida material» (p. 37), pero esto también implica que el hombre se ha desvinculado de la naturaleza: mientras que el sistema patriarcal se construye alrededor del concepto de individualidad, del «yo», y establece límites entre el humano, el entorno y los demás seres; el matriarcado supone una fuerte conexión con lo natural, impone la generalidad sin restricciones (p. 37), la unidad de lo viviente, la armonía del todo (p. 47).

A pesar de que las teorías de Creuzer, primero, y Bachofen, después, fueron muy desacreditadas (Llinares García, 1987 pp. 8 y ss.), principalmente porque se opusieron a ellas las interpretaciones del mito y la cultura griega desde el naciente positivismo cientificista de la época, estos autores han sido ampliamente reivindicados en los siglos XX y XXI, y son diversas las voces modernas que han profundizado en el planteamiento de una civilización matriarcal pregriega (Gimbutas, 1989; Campbell, 2017; Graves, 2014; Baring y Cashford, 2004) interpretada ahora como la cultura de la gran diosa madre, dominante en el Paleolítico y Neolítico, y en proceso de transformación en la Edad de Bronce (3500-1250 a. C.), momento en el que van a confluír cinco civilizaciones maternas —Creta, Egipto, Anatolia, Canaán y Sumeria/Babilonia— que serán sustituidas por religiones patriarcales. Creta será precisamente el punto de partida de la protohistoria griega, una Creta matriarcal con una diosa madre ctónica que será destruida y reinterpretada míticamente cuando, alrededor de 1450 a. C., irrumpen en escena los invasores micénicos y su cultura patriarcal de dios masculino y celeste (Baring y Cashford, 2004, pp. 175 y ss.).

Volviendo a Bachofen, es evidente que para este autor el paso del matriarcado al patriarcado no es solo el paso de una etapa orientada hacia lo natural a otra orientada hacia lo humano, sino que estaríamos hablando también de la evolución hacia estratos más «civilizados», pues el patriarcado «permitía el desarrollo del derecho civil [...] de la Racionalidad y de los aspectos superiores de la cultura» (Bachofen, 1987, p. 11).

Nos encontramos aquí de nuevo con el enfrentamiento entre la irracionalidad y la racionalidad, ahora aplicadas al paso del matriarcado al patriarcado, pero, en el fondo, referidas a la época pregriega, primitiva, la primera, y, la segunda, a la plenamente griega. Esta es la polaridad irracional/racional que se intuye en Freud y en Schelling y que aquí Bachofen formula abiertamente: la etapa civilizada y racional supone la superación de la irracional, pero una se funda sobre los cimientos de la otra; si volvemos a Schelling, tras la luminosa razón el corazón que late es oscuro y perturbador, pero ese contenido la razón lo aparta y lo excluye —como lo irracional de la naturaleza que se torna terrorífico y fantasmagórico, según Hoffmann (2002, pp. 16-17)—, al igual que la conciencia represora freudiana considera inaceptable el material primitivo, que es recluso. Pero es un material, no lo olvidemos, que una vez fue *heimlich*, propio, conocido, domeñable, y son las posteriores condiciones de civilización y de racionalidad las que lo hacen *unheimlich*, si es que decide volver al consciente adulto o a la civilización «superior», causando terror.

Esa naturaleza terrible de lo *unheimlich*, que se relaciona con la pérdida del «yo», también puede explicarse en este contexto, recurriendo, por ejemplo, a la conexión entre la custodia de los muertos y el ciclo vital de la cosecha en el mito griego de Deméter y Core (Baring y Cashford, 2005, p. 144). Madre e hija en el mito, en realidad serían las dos caras de la diosa: *Zoé*, la madre, la vida inmutable y eterna de la que todo surge, y *Bíos*, la hija, la vida precedera, concreta y temporal, que se regenera continuamente —como la cosecha—, pues cuando muere vuelve a la madre, a *Zoé*, resurgiendo, reformulada de nuevo, como *Bíos* (Baring y Cashford, 2005, p. 163).

Este punto da cuenta de la interrelación de vida y muerte en la cultura de la diosa. Concebida la existencia de manera circular, como un continuo intercambiar de vida y muerte, el sujeto, que no se tiene como individuo sino como materia, como naturaleza, no teme su muerte, en cuanto que la muerte es la vida, puesto que el sujeto es vida perenne, vida concreta cuya desaparición permite la vida de la totalidad que se regenera, el ciclo vital de todas las cosas, puesto que todas son la diosa y todas son sagradas, incluido él mismo. Aquí el sujeto, casi en términos schellinguianos, es concebido como materia indiferenciada de lo divino; pero, en la siguiente etapa, con la caída de la diosa, el origen de la vida se desliga de la muerte, y esta última, desnaturalizada, se torna aterradora, pues no implica renacimiento (Baring y Cashford, 2005, p. 191). Más aterradora si cabe, de hecho, porque en este proceso se produce también la separación del hombre y lo divino (Baring y Cashford, 2005, p. 185), el proceso de individuación, y la muerte ya no es la muerte de *Bíos*, una parte del todo, sino la muerte de su «yo» individual.

La problemática concepción de la muerte por parte de un ser humano cuya naturaleza es, precisamente, morir, va a ser piedra angular del pensamiento de otro heredero de Creuzer, Friedrich

Nietzsche (1844-1900). Tal problemática es ilustrada magistralmente en la dualidad «dionisiaco» y «apolíneo», que, a su vez, es reflejo de la oposición entre la Grecia oscura y la luminosa: lo dionisiaco nos habla de la experiencia extática de la totalidad, mientras que lo apolíneo es, frente a la disolución del individuo que supone lo dionisiaco, el impulso de individuación, la lucha por perdurar frente a la muerte. Entre una y otra forma de estar en el mundo media la razón, pues, máxima representante de lo apolíneo, la razón ha llevado al hombre a creer ilusamente que puede superar la muerte orgánica y construirse a sí mismo como individuo pleno, superando su mera condición de materia (Argullol, 1999, p. 197).

Así, todas las construcciones apolíneas del ser humano, «las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad» (Nietzsche, 1997, p. 46) no son otra cosa que invenciones, ficciones que buscan dar certezas y seguridades a un ser humano que niega la única certeza de todas: que va a morir y que su condición es la de la materia orgánica, como el animal, como la planta.

Ante tal situación, Nietzsche propone aceptar definitivamente que la visión apolínea del hombre y del mundo es una construcción, una falsa apariencia de seguridad y, en su lugar, elegir el eterno devenir, rasgar el velo de la apariencia apolínea y, por medio del éxtasis dionisiaco, saborear «la felicidad de vivir, no en cuanto individuos, sino en la unidad de la vida, confundidos y absorbidos en su placer creador» (2000, p. 152).

Frente a un Schelling que opta por lo racional, por la civilización, Nietzsche, como se puede apreciar aquí, sigue lo que tímidamente esbozaban Creuzer y Bachofen, la inclinación hacia el otro polo, que en este caso es la absoluta felicidad de anularse como individuo y reconocerse como materia que, en un círculo eterno, vivirá a través de la creación, ya sea esta la creación biológica a través de lo amoroso, ya sea la creación artística.

Considerados la civilización, la razón y el concepto de individuo como meras construcciones ilusorias de control, Nietzsche propone al ser humano aceptarse como mera naturaleza sujeta al ciclo de vida-muerte, desactivando así toda la connotación terrorífica de la muerte y de la pérdida de la identidad del «yo» e imposibilitando, por tanto, la existencia de lo siniestro, ya que se devolvería lo *unheimlich* a su lugar, al interior oscuro de la naturaleza humana primaria, donde siempre fue *heimlich*.

8. Conclusiones: de lo siniestro originario a lo siniestro freudiano

Nos planteábamos al inicio de este trabajo relacionar el concepto freudiano de lo siniestro con sus raíces románticas y explorar el significado de lo *unheimlich* en aquellos autores románticos que usan el término directamente (Schelling, Hoffmann) y también en aquellos autores que, no mencionándolo, aluden al problema que está bajo el concepto schellinguiano de lo siniestro: la oposición entre una Grecia oscura y una Grecia luminosa, entre una época primitiva y una civilizada, entre lo dionisiaco y apolíneo, entre irracionalidad y racionalidad.

Hemos visto cómo el pensamiento romántico aspira a la ampliación de los conceptos de realidad y de sujeto, que considera cercenados por el racionalismo ilustrado —así lo plasmaba Hoffmann en el *Huésped siniestro*—; pero también hemos visto cómo una serie de autores no van a buscar una conciliación entre los dos extremos, irracionalidad y racionalidad, sino que van a optar por uno o por otro. Schelling, que organiza su planteamiento en torno a la idea de Dios, inevitablemente ha de considerar que la superación de lo primitivo —el monoteísmo relativo— es el progreso hacia donde ha de encaminarse el hombre; pero, frente a la individualidad y la civilización superior, está el terror de renunciar al «yo», a entenderse y aceptarse como materia, como criatura cercana a la disolución; todo eso que, inextirpable, ha de ocultarse simbolizado bajo capas de flores, o destruiría el mismo centro del «yo» individual y de todo el aparataje apolíneo que el hombre ha construido y que llama «civilización».

Cuán distinto este entendimiento del planteado por Creuzer, Bachofen o Nietzsche, quienes ponen de manifiesto nuestra naturaleza de *bíos*, no de individuos, sino de materia; la relación de igualdad con todo lo viviente —animismo, totemismo, carácter informe de lo natural— y, por lo tanto, la imposibilidad de lo siniestro, en cuanto que la opción es hacer de nuevo natural y propio lo que la razón y la cultura han hecho impropio: aceptar que la muerte nos reduce a todos a mera naturaleza.

Independientemente de los diferentes posicionamientos de los románticos, este es el trasfondo de lo siniestro que llega a Freud a través de Schelling. No obstante, también Freud va a interpretar el concepto desde sus propios intereses, integrando el concepto de lo siniestro en el aparataje del Psicoanálisis: Freud traslada perfectamente a su propio contexto la existencia de una etapa primaria en Schelling en la que la conciencia «no es», es decir, tenemos inconsciencia, y la opone a una etapa de plena consciencia individual, que se ve amenazada por ese recuerdo primigenio que es terrorífico. Tal cosa, además de explicarla a nivel colectivo y social, Freud la explica a nivel del sujeto, igualando el niño al primitivo, pues ambos viven en etapas en las que el yo no se desarrolla y lo siniestro en ambos es aquello que amenaza la consolidación de ese yo —la castración, el doble—. Como se puede apreciar, en esencia los planteamientos de los dos autores son muy semejantes, aunque, evidentemente, cada uno adapta la problemática de lo siniestro teniendo en cuenta sus propios intereses: la evolución de la conciencia hacia lo divino, en Schelling, y la necesidad de una disciplina, el Psicoanálisis, que recoge todo el material simbolizado en el inconsciente y, mediante el análisis, lo desactiva para el consciente racional.

Referencias bibliográficas

- ARGULLOL, R. (1999). *El héroe y el único. El espíritu trágico del Romanticismo*. Madrid: Taurus.
- BACHOFEN, J. J. (1987). *El matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Madrid: Akal.
- BARING, A. y J. CASHFORD (2004). *El mito de la diosa*. Madrid: Siruela.

- BECKER, L. M. (2013). *Reelaboraciones de lo siniestro. La recuperación de la saga en la literatura fantástica alemana de principios del siglo XX*. Tesis de maestría de la Universidad de Buenos Aires. Recuperado de <http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/2040/uba_ffyl_t_2013_888215.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- CAMPBELL, J. (2017). *Diosas*. Girona: Atalanta.
- CIXOUS, H. (1976). «Fiction and Its Phantoms: A Reading of Freud's *Das Unheimliche* (The “uncanny”)», *New Literary History*, 7, 3, pp. 525-548.
- CREUZER, F. (2004). *Simbolica e mitologia*. Roma: Editori Riuniti.
- DODDS, E. R. (1980). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial.
- FFYTICHE, M. (2012). *The Foundations of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FREUD, S. (2008). *Lo siniestro*, en E. T. A. Hoffmann, *El hombre de la arena* precedido de *Lo siniestro* de Sigmund Freud (pp. 9-35). José J. de Olañeta ed./ Palma de Mallorca: El Barquero.
- GIMBUTAS, M. (1989). *The Language of the Goddess*. Londres: Thames and Hudson.
- GIVONE, S. (1990). *Historia de la estética*. Madrid: Tecnos.
- GODÍNEZ ALDRETE, A. (2017). «El ejercicio del deseo en la Modernidad: La influencia del Romanticismo alemán en la concepción del inconsciente en la teoría psicoanalítica de Freud», *Sincronía. Revista de Filosofía y Letras*, 72 (año XXI), pp. 120-142.
- GRAVES, R. (2014). *La diosa blanca*. Madrid: Alianza.
- GRIFFERO, T. (1998). «Identità di essere e significato: la mitologia come processo teogonico della coscienza», en F. W. J. Schelling, *Filosofía della mitologia. Introduzione storico-critica* (11-66). Milán: Guerini e Associati.
- HOFFMANN, E. T. A. (2007). *El hombre de la arena*, en E. T. A. Hoffmann, *El hombre de la arena y otras historias siniestras*. Madrid: Valdemar.
- JENTSCH, E. (2014). *Sobre la psicología de lo Unheimlichen*, en S. Freud, *Das Unheimliche. Manuscrito inédito* (pp. 207-224). Buenos Aires: Mármol-Izquierdo Editores. Trad. de Lena Walther y Lionel F. Klinkiewicz.
- KRÄMER, F. (2012). «Dark Romanticism», en F. Krämer (ed.), *Dark Romanticism. From Goya to Max Ernst* (pp. 14-28). Fráncfort: Hatje Cantz Verlag/Städel Museum.
- KIRK, G. S. (2006). *El mito. Su significación y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Paidós.
- LEVINE GOLDNER, J. (2014). «Freud: heredero del romanticismo filosófico alemán», *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)*, 137, pp. 73-95.
- LLINARES GARCÍA, M. del M. (1987). «Introducción», en J. J. Bachofen, *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica* (pp. 5-13). Madrid: Akal.
- MASSCHELEIN, A. (2011). *The Unconcept. The Freudian Uncanny in Late-Twentieth-Century Theory*. Albany: State University of New York.

- MOLPECERES, S. (2012). «Del ideal a la pesadilla: reflexión filosófica y práctica literaria en el Romanticismo alemán. Una perspectiva desde la Literatura Comparada», *Thémata*, 45, pp. 511-534.
- NIETZSCHE, F. (1997). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. (2000). *El origen de la tragedia*. Madrid: Espasa Calpe.
- OTTO, R. (1965). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente.
- PARAÍSO, I. (1995). *Literatura y Psicología*. Madrid. Síntesis.
- PEDRAZA, P. (1998). *Máquinas de amar. Secretos del cuerpo artificial*. Madrid: Valdemar.
- PRAZ, M. (2009). *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*. Milán: BUR.
- RANK, O. (1976). *El doble*. Buenos Aires: Orión.
- SCHELLING, F. W. J. (1857). *Philosophie der Mythologie*, en F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Zweiter Band, Zweite Abtheilung, Stuttgart/Augsburg, J.G. Cotta'schen Verlag. Recuperado de <https://archive.org/details/friedrichwilhel37schegoog/page/n7/mode/2up>.
- SCHELLING, F. W. J. (1999). *Filosofía del arte*. Madrid: Tecnos.
- SCHILLER, J. Ch. F. (1985). *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, en F. Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad/Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* (pp. 67-157). Barcelona: Icaria.
- SCHLEGEL, F. (1994). *Diálogo sobre la poesía*, en F. Schlegel, *Poesía y filosofía* (pp. 95-149). Madrid: Alianza Editorial.
- TODOROV, T. (1994). *Introducción a la literatura fantástica*. México D. F.: Ediciones Coyoacán.