

# FREUD, WARBURG Y LOS DIOSES EN EL EXILIO

**Andrés Barbarosch**

Universidad de Buenos Aires

## RESUMEN

Warburg comenta en su estudio sobre los frescos del Palacio Schifanoia de Ferrara que, si bien su inclinación era ocuparse de objetos bellos, abordar el problema que plantea su desciframiento lo llevó a las oscuras regiones de la superstición astral. En la era del cristianismo los dioses antiguos se incorporaron sin solución de continuidad como demonios en el cosmos. Se trata de los dioses del Olimpo, que bajo la

influencia de Oriente iban a asumir el gobierno de los planetas prestándoles sus propios nombres con fines astrológicos. La idea de “dioses en el exilio” parte de Heinrich Heine. Freud en “Lo ominoso” (*Das Unheimlich*) lo lleva al propio sujeto: el doble ha devenido una figura terrorífica como los dioses, que tras la ruina de su religión se convierten en demonios. ¿Cuál es la relación del inconsciente con estos dioses en el exilio?

**Palabras clave:** Arte. Freud. Paganismo. Psicoanálisis. Warburg.

Aby Warburg comenta en su célebre estudio sobre los frescos del Palacio Schifanoia de Ferrara que, si bien su inclinación era ocuparse de objetos bellos, para poder resolver el problema que estos murales plantean a su desciframiento se vio dirigido “a las oscuras regiones de la superstición astral” (Warburg, 2005, p. 415).<sup>1</sup>

En la era del cristianismo los dioses antiguos se incorporaron sin solución de continuidad como demonios en el cosmos, que bajo la influencia de Oriente iban a asumir el gobierno de los planetas prestándoles sus propios nombres con fines astrológicos.

Con la influencia de Oriente, Warburg se refiere a una confluencia de factores que hace que a los dioses de la mitología griega –en tanto que dan sus nombres a los planetas– se les sumen los signos del Zodíaco para nombrar a las estrellas, sin dejar de contar con las divinidades de la Antigüedad clásica y de las religiones orientales.

Warburg dedicó tiempo a la cosmología de las esferas que plasmaron los antiguos, a los mapas del firmamento que trazaron para encontrar orientación, en los que combinaban el afán de precisión de la ciencia en la búsqueda racional de describir el cielo tal como se ofrece a la contemplación, con la imaginación de un cosmos poblado de seres mitológicos a requerimientos de la astrología.

En su trabajo “Arte italiano y astrología internacional en el Palazzo Schifanoia de Ferrara”, presentado en el Congreso de historiadores de arte en Roma, en 1912, sobre aquellos murales, de los que en la época de Warburg tan sólo quedaban siete, después de haber conseguido descifrar un enigma pictográfico, lo cual no dejaba de ser un logro inusual, hace un llamado a sus colegas historiadores del arte a realizar un cambio de orientación en sus investigaciones en torno a una nueva disciplina que denomina iconología.

Los frescos, que en su panel inferior retratan la vida de los nobles que habitaban el palacio, la vida cortesana que rodeaba al duque Borso, y en el superior las deidades planetarias, en la franja intermedia presentan una serie de incógnitas, tras las que pudieron reconocerse los meses y los signos del Zodíaco, a partir de que Warburg hubiera identificado a uno de los personajes de apariencia más inquietante junto al mes de Marzo; el manuscrito árabe la *Gran introducción* de Abu Maschar (886) le permite desentrañar la identidad del personaje como el primer decano de Aries, que a lo largo de un encadenamiento de imágenes, teniendo un hacha y, en ocasiones, dos hachas, conecta con el héroe mitológico griego Perseo, también armado, aunque Aries en los frescos de Schifanoia aparece sin armas: sólo sostiene con una mano el hilo que atraviesa su ropa.

Warburg, por su investigación sobre el arte del Renacimiento, por sus recuerdos de viaje al país de los indios Pueblo en Norteamérica, estaba advertido de que este problema en la historia de las imágenes excedía a un desciframiento iconográfico. La iconología es un llamado a la historia del arte a traspasar policías aduaneras entre disciplinas hacia una ciencia de la cultura. Desde sus estudios sobre la supervivencia del paganismo de la Antigüedad en el Renacimiento hasta el Atlas Mnemosyne, en el que se encuentra trabajando hasta sus últimos días, como la biblioteca que funda con su nombre constituyen la parte principal de su legado para las generaciones futuras.

---

<sup>1</sup> Este trabajo es una reelaboración de la ponencia realizada en el Simposio Internacional Aby Warburg, en Buenos Aires, abril de 2019.

La iconología después de Warburg ha suscitado un largo debate intelectual, su retoma por el talentoso historiador de arte Erwin Panofsky en su exilio norteamericano, por su peso intelectual, ha elidido su nombre en el mundo académico durante décadas.<sup>2</sup>

De hecho, la traducción de la obra de Warburg al francés data de 1990, y el primer libro en este idioma, *Aby Warburg y la imagen en movimiento* de Philippe-Alain Michaud, es de 1998, lo que explica que no haya mención a Warburg en la vasta obra de Jacques Lacan (1901-1981).

Lacan, cuando en el *Seminario XIII El objeto del psicoanálisis* (Lacan, 1966, p. 204) habla del libro de Panofsky *La perspectiva como forma simbólica*, contaba tan sólo con la versión en alemán y en italiano del mismo, dos años antes de que comenzara a traducirse su obra al francés.<sup>3</sup>

Pero aun para Freud, que sabía del historiador de arte y que era un obstinado en no distinguir cultura de civilización, tal como lo plantea en el *Malestar en la cultura*, ¿por qué interesarse por Warburg?

¿En que podía interesar la obra de este autor a los psicoanalistas lacanianos? Para los lacanianos, al menos para aquellos que consideramos que para entender a Lacan hay que leer a Freud ¿en qué podía interesarnos la obra de Warburg sino en el hecho de que mantenemos el contacto con la *universitas literarum*, donde el psicoanálisis con la noción de síntoma analítico puede contribuir, con otros saberes, a resolver problemas artísticos, religiosos y filosóficos, estando en relación con un amplio campo del pensamiento?

Freud plantea para los analistas la *universitas literarum* en “¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?” (1919)<sup>4</sup> (Freud, 1986, p. 171).

Con posterioridad al Mayo francés, ante la creación de un departamento de psicoanálisis en la universidad, Lacan dice: “quizás en Vincennes se agregarán las enseñanzas que Freud formuló como aquellas en las que el analista debía apoyarse para reforzar lo que posee de su propio análisis: es decir, para saber, no tanto aquello para lo cual ha servido, sino de aquello de lo se ha servido” (Lacan, 2012, p. 333). Se ha servido de la asociación libre: de los sueños, de los chistes, de los lapsus, de las equivocaciones, del saber que en el análisis se despliega en tanto inconsciente.

A la historia de las religiones, de las mitologías y de las culturas de Freud, Lacan agrega la lingüística, la lógica, la topología y la antifilosofía.

<sup>2</sup> Erwin Panofsky, respetado y admirado por su notable erudición en historia del arte, que fue colega y amigo de Warburg, por el enfoque que dio a la disciplina ha sido criticado por simplificar los problemas (Forster, 2005, p. 12), por kantiano y semiotizante (Didi-Huberman, 2009, p. 447-448). Didi-Huberman enumera una larga lista de autores que discrepan con la interpretación que dio. Hay quienes en referencia a la iconología de Warburg han optado por adherir a la hipótesis de Giorgio Agamben de una ciencia sin nombre (Agamben, 2018, p. 157).

<sup>3</sup> Didi-Huberman consigna en el prefacio al libro de Philippe-Alain Michaud los años en los que fueron traducidas las obras de Warburg y Panofsky al francés (Didi-Huberman, 2017, p. 18-19).

<sup>4</sup> Artículo posterior al V Congreso internacional de psicoanálisis en Budapest. Su aparición coincide con la revolución bolchevique de Bela Kuhn y la designación de Sandor Ferenczi para una cátedra de psicoanálisis en la Universidad, que duró tan sólo unos meses.

La lingüística: porque lo que él llama la lengua soporta el inconsciente, como el lenguaje engancha con una vida cualquiera; la lógica: que vierte la antítesis entre lo racional y lo irracional en el lenguaje, en tanto que él mismo la provee; la topología: las formas en que el espacio hace falla o acumulación dan apoyo al analista para sustentar la metonimia y la antifilosofía: el discurso universitario como un sueño eterno, con un despertar particular, ¿el psicoanálisis?, ¿la antifilosofía?<sup>5</sup>

Giorgio Agamben, que en *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* ha logrado articular algunos nexos entre Benjamin, Warburg, Freud y Lacan, en *Infancia e historia* nos recuerda, hablando de Warburg, que durante muchos siglos la astrología mantuvo su estatus junto con la ciencia: “por medio de la ciencia, de hecho la mística neoplatónica y la astrología hacen su ingreso en la cultura moderna, contra la inteligencia separada y el cosmos incorruptible de Aristóteles. Y si la astrología posteriormente fue abandonada, sólo posteriormente: no se debe olvidar que Ticho Brahe, Kepler y Copérnico eran también astrólogos, así como Roger Bacon, que en muchos aspectos anuncia la ciencia experimental, era un ferviente partidario de la astrología” (Agamben, 2001, p. 20).

“La oposición racionalismo/irracionalismo, que pertenece tan irreductiblemente a nuestra cultura, tiene su fundamento oculto justamente en esa co-pertenencia originaria de astrología, mística y ciencia...” (Agamben, 2001, p. 21).

A esta co-pertenencia originaria le opondría la cadena significativa en Lacan que como la polaridad en Warburg rompe la cronología de la historiografía.<sup>6</sup> La cadena significativa implica un vacío en el origen, por lo que no hay armonía entre macrocosmos y microcosmos. Que la astrología, la mística y la ciencia confluyeran como vasos comunicantes no quiere decir que no hubiera tensiones y conflictos alrededor del mito y la ciencia desde la Antigüedad y si para Warburg la humanidad era esquizofrénica, sin dejar de hablar de ello, implica una exacerbación psicopatológica de la división del sujeto.

Para Lacan, no hay co-pertenencia originaria, porque el significante introduce un antes y un después. Norberto Ferreyra se apoya en Benveniste para decir que “cuando uno habla, busca cierto asentimiento del otro, que el otro acepte el tiempo en que uno habla. Habla de un tiempo lingüístico que no es ni lógico, ni cronológico”. “Es dar el asentimiento al tiempo en que el otro habla –no a lo que dice–, hacer propio el tiempo en el que el otro habla. Es la presencia sin la cual no se podría hablar, una operación que implica todo el dispositivo analítico” (Ferreyra, 2000, p. 36-37).

---

<sup>5</sup> La antifilosofía de Lacan no es un significante unívoco, más allá del surgimiento histórico de la palabra. En un homenaje que le hace a su amigo el lingüista Roman Jakobson, en el *Seminario XX Aún*, donde Lacan habla de poética y psicoanálisis, plantea que la ontología, la rama de la filosofía que trata del ser, tiene como punto de partida el poema de Parménides (Lacan, 1989, p. 31-32). Con la interlocución de Lacan con la obras de Alexandre Kojév, Georges Bataille, Raymond Queneau se abren otros niveles de análisis, pero la lista no es exhaustiva y sería interminable. De otros siglos, por su vocación antifilosófica, incluiría a Rabelais, a Diderot y al marqués de Sade.

<sup>6</sup> Agamben, en otra oportunidad, abandona esta idea de “co-pertenencia originaria” e interpreta “la contraposición corriente entre racionalismo e irracionalismo” como un conflicto que es leído en términos de polaridad, pero que atribuye a Goethe. Considera a la misma como una de las más importantes contribuciones de Warburg para una ciencia de la cultura (Agamben, 2018, p. 177).

Y si, parafraseando a Paul Valery, Lacan ante la pregunta “¿Qué soy Yo [Je]?” responde “soy en el lugar desde donde se vocifera que el universo es un defecto en la pureza del no ser. Y esto no sin razón, pues de conservarse, ese lugar hace languidecer al ser mismo. Se llama el Goce, y es aquello cuya falta haría vano el universo” (Lacan, 2008, p. 780), es porque hay falta en ser, no hay relación de proporción ni de complementariedad entre las palabras y las cosas, y si se sigue la pendiente del goce se llega al complejo de castración.<sup>7</sup>

Warburg estudia el trayecto que lleva a los dioses paganos de Grecia al exilio por distintas ciudades de Oriente y de su retorno a Occidente, bajo distintos disfraces, entre otros, muebles, enseres domésticos, libros de la suerte y de astrología. Los dioses a los que se había rendido culto en la Antigüedad pasaron a tener una existencia precaria y anónima durante siglos, hasta su resurgimiento artístico en el Renacimiento. La polaridad rompe la cronología de la historiografía porque ciertos detalles se mantienen como invariantes a través de la historia de las imágenes, pero su surgimiento en distintos momentos hace que cambien de valor, pasen de positivo a negativo, o a la inversa, como ocurrió con los dioses paganos.

Warburg, cuyas teorizaciones poseen una gran complejidad y un estilo tan espeso como una sopa de anguila, puede apoyarse en las metáforas de un poeta para acercar una definición sobre la polaridad que desorienta respecto de lo que se creía haber entendido: “la época en que la lógica y la magia, los tropos y las metáforas –en palabras de Jean Paul– ‘florecían injertadas en un mismo tronco’ refleja una realidad atemporal; en la presentación científico-cultural de esta polaridad residen valores epistemológicos hasta hoy infravalorados que nos permiten ahora una crítica profunda de una historiografía cuyo concepto de evolución es meramente cronológico” (Warburg, 2005, p. 447).

La invariante que se traslada en el tiempo es, en este caso, que la lógica y la magia están injertadas en un mismo tronco común, de modo tal que los tropos de la retórica y las metáforas de la poesía se conectan en las escisiones propias del lenguaje. Lo mismo, pensado de otra manera, se manifiesta respecto del lógos, pues –tal como muchas veces se recuerda– la filosofía proviene del mito. En efecto, la razón olvida las tensiones que la habitan, así como el hecho de que se nutre, justamente, con aquello que deja atrás. Así lo manifiesta también Francisco Goya en sus Caprichos: “el sueño de la razón produce monstruos”, lo cual, si bien fue expresado a finales del siglo XVIII, no deja de ser una realidad atemporal que nos afecta (1797-1799).

Warburg padeció un desencadenamiento psicótico en noviembre de 1918 y estuvo internado en varias clínicas, entre ellas la del doctor Ludwig Binswanger, en Kreuzlingen, Suiza. Estuvo expuesto a alucinaciones verbales, fenómenos de franja y logró una estabilización en el transcurso de la internación, motivada tal vez por la intervención de Emil Kraepelin al cambiar el diagnóstico de esquizofrenia a psicosis maniaco-depresiva, por los efectos de la cura de opio a la que lo sometió por más de un mes. A la conferencia “El ritual de la serpiente”, que elaboró con la asistencia de su secretario Fritz Saxl y dio ante un público de invitados y pacientes. Al reconocimiento intelectual de Ernst Cassirer cuando lo visitó en la clínica, sin dejar de

<sup>7</sup> Ferreyra comenta cómo Lacan pasa de hablar de la falta-en ser a la falta de tiempo en ser y de ahí a este “*falta el tiempo*” (*Il faut le temps*). “En *Radiofonía* es explícita esta relación al tiempo, al acto de hablar, no a por qué se habla sino a la causa de que se hable en determinadas condiciones”. “Es habitual que se diga ‘tengo tiempo’, o ‘no tengo tiempo’, es una manera de decir causada en relación al *falta el tiempo*”. “Sobre todo, sueño que tengo el tiempo, no que soy el amo del tiempo ni que lo domino. Sueño que tengo aquel tiempo. ¿Cuál? El de *falta el tiempo*, un tiempo que nunca hubo” (Ferreyra, 2000, p. 46-47).

hacer las consideraciones sobre la relación entre la subjetividad científica y las psicosis, por los efectos del saber en lo real que padeció. Warburg finalmente pudo salir de la clínica y continuar con su trabajo en su biblioteca.<sup>8</sup>

En el peor momento de la enfermedad, alrededor de 1920, cuando a instancias de su amigo Franz Boll publica su artículo sobre Lutero, escribió esta nota sobre la polaridad, con el valor de la enunciación de alguien que prosigue con su investigación científica mientras está librando su propia batalla contra la enfermedad. Donde estaba sometido a una ruptura del sentimiento de la vida, de un cuerpo habitado por las voces y el delirio, escribía: “la enfermedad ha impedido al autor presentar este carácter jánico del sentimiento histórico como un rasgo sobreentendido de la polaridad trágica en el desarrollo del moderno Homo-non-sapiens”... “entre los dirigentes en lucha por el espacio del pensamiento de la conciencia histórica inteligible irrumpe este impulso irrefrenable, primitivo y totémico que lleva a establecer concatenaciones (bajo la forma del culto pagano a la fecha del nacimiento) y por añadidura, esto ocurre en la misma época y en el mismo lugar en que había estallado el fragor apasionado de la batalla decisiva por la libre conciencia del pensamiento alemán” (Warburg, 2005, p. 506).

Warburg, un estudioso incansable del Renacimiento, pone el acento en el carácter jánico del sentimiento histórico, es decir, en este Jano bifronte que constituye el Homo-non-sapiens moderno. Con Lacan sabemos que la partícula de la negación *non* de esta frase puede valer tanto para el pensamiento como para el hombre. En Warburg, se trata de que el hombre habita en una tensión entre ciencia y mito (Tito Vignoli), lo que equivale a decir que ni el científico entregado a las abstracciones más formales está exento de evitar pedir tres deseos antes de soplar las velitas de la torta de su cumpleaños, sin por ello hacerse crédulo de que basta con esto para alcanzar un deseo en la vida, aunque no deje de consultar el horóscopo de ese día. Para Warburg, quizá por este motivo, esta polaridad que a simple vista parece cómica, es trágica.<sup>9</sup>

Respecto de la polaridad, Ernst Gombrich comenta en la conferencia que dio sobre Warburg en el centenario de su nacimiento en Hamburgo: “se hizo familiar a Warburg sobre todo mediante la doctrina astrológica, según la cual un planeta, como Mercurio, que no es bueno ni malo en sí, debe sus características contrastantes según su posición en el horóscopo. ¿No había observado algo parecido en la herencia de la Antigüedad? La escultura pagana, con sus gestos excitados, había resultado saludable en la lucha contra los trajes de moda del realismo banal: se volvió nociva en la ‘retórica muscular’ del barroco. En consecuencia, estos efectos contrastantes no podían atribuirse a la escultura misma, sino al papel que se le atribuía en su reaparición” (Gombrich, 1991, p. 126).

---

<sup>8</sup> La psicosis de Aby Warburg, sus internaciones en clínicas psiquiátricas, la salida sintomática de la clínica de Binswanger han suscitado una gran cantidad de bibliografía. La publicación de la historia clínica de Warburg, cartas y fragmentos autobiográficos, como la correspondencia con su psiquiatra, han dinamizado la investigación sobre esta problemática (Binswanger, 2007).

<sup>9</sup> Octave Mannoni en su artículo “Ya lo sé, pero aún así” (Mannoni, 1973, p. 9) trata estas cuestiones a partir de la frase del título con los desarrollos de Lacan sobre la *verleugnung* freudiana (según las traducciones, desmentida o renegación) de manera tal que sigue el recorrido del texto freudiano “Fetichismo” (1927), que se continúa en “La escisión del yo en los procesos de defensa” de donde parte Lacan para hablar de la división del sujeto.

En este sentido, Warburg, compara la Venus de Cossa, uno de los pintores de los frescos del Palazzo, con una Venus medieval que no estaba preparada para ascender “desde la región inferior del realismo de los trajes *alla francese* hasta el éter luminoso de la ‘Venere aviatica’ de Villa Farnesina” (Warburg, 2005, p. 433).

A partir de los complejÍsimos desarrollos de este autor, podría decirse que Venus, el tipo clásico que desde el Norte retorna al arte italiano con un atuendo medieval, con trajes *alla francese*, con vestidos pesados como aparece en los tapices flamencos, con la magia del arte alcanza el éter luminoso. La diosa Venus, con su belleza desnuda, asciende al Olimpo en los frescos pintados por Rafael, que se inscriben en el motivo de la ninfa warburguiana.

Erwin Panofsky y Fritz Saxl lo seguían en sus temas cuando plantean que “durante la Edad Media, en los países de la Europa Occidental, fue inconcebible que un tema de la mitología clásica tuviera que ser representado dentro de los límites del estilo clásico, como sucedía en la pintura de Júpiter y Venus de Rafael en el techo de la Villa Farnesina” (Panofsky y Saxl, 2016, p. 10-11).

Y Gombrich sigue la estela de su legado cuando dice: “sólo en el arte de Rafael, que limpió estas runas mágicas de su veneno y las elevó de nuevo a la esfera del arte, en los frescos de la Farnesina, los dioses se reúnen otra vez en el Olimpo en su forma prístina” (Gombrich, 1991, p. 124). Al parecer, para este autor limpiar las runas mágicas de su veneno es trasladar las imágenes a la esfera del arte. Más que el prejuicio positivista, lo que pone en juego es su teoría de la metáfora, que coincide en más de un sentido con la de Lacan.

Hay quienes pueden considerar que existe una distancia insuperable entre psicoanálisis e historia del arte en la manera de concebir el símbolo, lo que no implica que no confluyan por este motivo en sus divergencias, incluso como las que han suscitado las mayores polémicas en el psicoanálisis. Me refiero a la que tuvo lugar entre Ernest Jones (discípulo de Freud) y Carl Jung, y que dejó ciertas oscuridades que Lacan pudo despejar con la fórmula de la metáfora.

Lacan, que no tenía en mucho afecto al Renacimiento por considerarlo ocultista, tal como lo comenta en *Radiofonía*, que mostraba su preferencia por el debate de las luces y que recomienda a sus lectores en la contratapa de sus *Escritos* inscribir ese libro en este debate, hace de la revolución científica del siglo XVII, en donde sitúa el surgimiento del sujeto y su división entre saber y verdad, un momento clave en sus teorizaciones. El psicoanálisis se sitúa en un horizonte de época, en el que las diferencias entre astronomía y astrología son desde hace mucho tiempo inapelables, y donde la astrología pasa a adquirir su real dimensión cuando se pasa a considerar los fenómenos de la creencia, que atañe a esta *spaltung* que es la escisión del yo que Freud descubre al final de sus días y de la que Lacan extrajo consecuencias para pensar al sujeto en su división.

Warburg, en referencia a la astrología donde siguieron gravitando los dioses paganos tras el ostracismo, comenta: “se creía que los siete planetas dominaban de acuerdo con leyes pseudo-matemáticas los períodos del año solar, los meses, los días y las horas del destino de los hombres. La más manejable de estas teorías, la del gobierno de los meses, ofreció a comienzos del siglo XV a los dioses que se encontraban en el exilio un refugio seguro en los calendarios de los libros medievales del sur de Alemania” (Warburg, 2005, p. 416).

Los dioses que se encontraban en el exilio se refugiaron en los márgenes para pasar desapercibidos, pero la perspicacia de Warburg permaneció atenta a aquellos objetos en los que pudo encontrarlos, como un calendario bajo alemán de 1519, el ornamento de la

chimenea de Landshut, sobre la que supo disertar alguna vez, como en cartas de Tarot que usaron como modelo para hacer xilografías algunos pintores, inclusive Durero, como en la imagen del *Libro de la suerte* que contiene a Saturno con la hoz que nos mira desde el fondo, rodeado por círculos concéntricos y signos esotéricos.

Warburg, en una nota preliminar a “Profecía pagana...” escrita en Hamburgo entre la primera y la segunda internación, se describe gravemente enfermo. Comenta allí que fue la solicitud de Boll lo que lo decidió a publicar su trabajo, aunque él considerase que estaba incompleto.

Respecto de esto, se veía como un tejedor independientemente de lo bueno o lo malo que fuese, y entretanto hizo un tejido, de palabras e imágenes, a los que sus seguidores y lectores, Erwin Panofsky, Edgar Wind, Ernst Gombrich, Frances Yates, por tan sólo nombrar algunos de ellos, agregarían otros hilos más, como muchos otros que han aportado lo suyo, que han transmitido su legado como Carlo Guinzburg, Georges Didi-Huberman, Philippe-Alain Michaud y en nuestro medio José Emilio Burucúa en la medida en que ese tejido continúa.

“Los dioses que se encontraban en el exilio” de los que habla Aby Warburg evocan de manera literal el trabajo del poeta Heinrich Heine “Los dioses en el exilio” publicado en la *Revue des deux mondes*, París, 1853. Esta cuestión ha sido mencionada por Gombrich (Gombrich, 1992, p. 290) y ha sido Didi-Huberman quien ha subrayado la relación con el artículo “Lo ominoso” (*Das Unheimlich*) (1919) donde Freud cita ese mismo ensayo de Heine (Didi-Huberman, 2009, p. 318).<sup>10</sup>

De “Lo ominoso” retendré el análisis freudiano minucioso a nivel del significante, con la palabrita alemana “*unheimlich*” (*heimlich* designa lo familiar, lo calmo; *unheimlich* no es tan sólo su negación, no es lo extraño, sino más bien una extrañeza familiar). La cita de Schelling: lo ominoso es que lo que estaba destinado a permanecer oculto salga a la luz. Y en particular un ejemplo en que lo *heimlich* designa lo *unheimlich*: bajo la apariencia de lo familiar, la mayor extrañeza es la del incesto, la cosa freudiana. Como dice Freud: “por tanto, también en este caso lo ominoso es lo otrora doméstico, lo familiar de antiguo. Ahora bien, el prefijo ‘un’ de la palabra *unheimlich* es la marca de la represión” (Freud, 1986, p. 244).

Este análisis lingüístico que lleva adelante se encuentra en el mismo nivel de equívocidad que presentan los pensamientos inconscientes (lo que en Lacan se plantea con la distinción entre significante y letra) que se trasponen por “los medios de la figurabilidad” en las imágenes oníricas, en los lapsus, en los olvidos. Es lo que puede suceder con un sujeto que habla en un análisis. Lo que surge de estos tropiezos es un saber no sabido, inconsciente, que atañe a sus síntomas o a un sufrimiento que pueda tener. El síntoma hecho por la palabra se deshace por la palabra. El síntoma es efecto de un traumatismo sexual, por lo que hay algo traumático en el hecho de empezar a hablar e implica el retorno de lo reprimido.

Freud, en su texto, se referencia en “los dioses en el exilio” de Heine cuando habla del fenómeno del doble. En principio algo perplejo ante la proliferación de

<sup>10</sup> Gombrich ha planteado en sus pioneros estudios sobre Warburg algunos de los nexos que mantiene con la obra freudiana. Incluso ha llegado a indicar la relación entre la polaridad y el sentido antitético de las palabras primitivas, lo que ha sido un aliciente para este trabajo (Gombrich, 1992, p. 174), aunque señala también que Warburg no quería oír de Freud (Gombrich, 1992, p. 266). He mencionado que Agamben ha transitado esta vía, pero que al poco tiempo la ha dejado de lado, lo que comenta de manera elusiva (Agamben, 2018). No quiero dejar de subrayar, en esta ocasión, la tarea tanto titánica como valiosa, por su sistematicidad y precisión, que ha desarrollado Didi-Huberman para establecer relaciones entre estos dos campos y autores (Didi-Huberman, 2009).



fenómenos de doble en la novela *Los elixires del diablo* de E. T. A. Hofmann, se propone hablar del libro de su discípulo Otto Rank, "El doble" (1914).

Comenta que Rank en su ensayo establece la relación del doble con la imagen en el espejo, la sombra, el espíritu tutelar, la doctrina del alma y el miedo a la muerte. En efecto, el doble fue en su origen una seguridad contra el sepultamiento del yo, una enérgica desmentida del poder de la muerte, y es probable que el alma inmortal fuera el doble del cuerpo. "Hasta que se pasa a una fase en que cambia el signo del doble: de un seguro de supervivencia, pasa a ser el ominoso anunciador de la muerte" (Freud, 1986, 235). En otro momento del texto, señala que si lo ominoso en un tiempo remoto había tenido un sentido más benigno, "el doble ha devenido una figura terrorífica del mismo modo como los dioses, tras la ruina de la religión se convierten en demonios" y para ello se apoya en la referencia a Heine (Freud, 1986, p. 236).

Asimismo agrega que "el recurso a esa duplicación para defenderse del aniquilamiento tiene su correlato en un medio figurativo del lenguaje onírico, que gusta expresar la castración como duplicación o multiplicación del símbolo genital, que en la cultura del antiguo Egipto impulsó a plantear la imagen artística del muerto en un material imperecedero" (Freud, 1986, p. 235), por lo que se trata de una escisión en el yo. Freud vacila por un instante en qué valor conferirle a la alteridad del doble, el del inconsciente reprimido o el de la relación escarnecida del Super-yo o el Ideal del yo para con el propio sujeto, y dice que la diferencia se borra si consideramos los efectos de la instancia crítica frente a los retoños de lo reprimido, lo que viene a decir, que lo que encontramos es una y otra vez el poder de la censura.

¿De qué estamos hablando? El artículo de Freud que estamos comentando se ubica en un umbral, entre "Los dos principios del suceder psíquico" (1912) y "Más allá del principio del placer" (1920).

De los dos principios: el principio del placer y el principio de realidad que se mantienen vigentes hasta que se produce lo que se dio en llamar el viraje de los veinte, en los que la clínica freudiana cambia definitivamente. Si aún conservaba la ilusión de sostenerse en una práctica de rememoración, se encuentra frente a sus propios límites, de la mano de la compulsión de repetición se entroniza la pulsión de muerte.

Lo que trae a colación el pasaje de la primera tópica a la elaboración de la segunda tópica, que se encuentra en ciernes; un síntoma de ello, la vacilación freudiana de qué nombre de la alteridad otorgarle al doble, como lo señalé antes, del lado del inconsciente reprimido o de una instancia deprimente como el Super-yo. Y un fantasma de castración que como explicación no alcanza a dar una idea de la dimensión que tienen para el análisis y en los desarrollos de Freud la sexualidad y el complejo de castración.<sup>11</sup>

Podría decir con Lacan que, si para Freud la duplicación o multiplicación del falo es sinónimo de la castración, es porque instituye uno que falta. Esta falta es el lugar que para Freud tiene el deseo inconsciente en tanto que es indestructible. El fenómeno del doble pone en juego el narcisismo y la relación del sujeto con la castración. Freud, a los fines de avanzar en su análisis del doble, se refiere a aquellas ocasiones en que alguien no se reconoce frente a su propia imagen. Para ello toma unos ejemplos del filósofo Ernst Mach. Freud, entonces, cuenta que estando en un coche-cama en un

---

<sup>11</sup> Lo que hacia el final de su obra, en "Análisis terminable e interminable", llama la roca viva de la castración, uno de los escollos mayores a atravesar en el análisis; lo que Lacan no ha cesado de abordar una y otra vez a lo largo de casi treinta años de enseñanza.

viaje en tren se levantó en la mitad de la noche y de improviso se topó con un anciano en el pasillo; lo que no reconoció por un instante fue el reflejo de su propia imagen en el espejo. Esta extrañeza ante la propia imagen le trajo disgusto, pero no angustia ante lo ominoso, como si el disgusto fuera un resto, un destello de algo que hubiera transcurrido hace mucho tiempo con ese carácter, aunque en este ejemplo freudiano se habla de disgusto más que de lo ominoso propiamente dicho.

Lacan, que ha hecho de lo *Unheimlich* freudiano el modelo para pensar la angustia, comenta que “Freud justamente con la ambigüedad de *heimlich* o *unheimlich*, sea una de esas palabras, en donde, en su propia negación palpemos la continuidad, la identidad de su derecho con su revés, este lugar que es propiamente la otra escena por ser aquella en la que ven nacer en este lugar la realidad como un decorado. Y ya saben que la verdad no es lo que está del otro lado del decorado, y que si ustedes se encuentran ahí, ante la escena, son ustedes quienes se encuentran en el envés del decorado y que palpan algo que va más lejos en relación de la realidad con todo lo que la envuelve” (Lacan, 1964, p. 30).

Esto permite destacar el ejemplo freudiano que más patentiza la angustia en este artículo: el recuerdo del episodio en donde, perdido en una pequeña ciudad italiana, se encuentra caminando por una calle que lo deja en el medio del barrio de las putas y, queriendo salir de allí acelerando el paso, cada vez más perturbado, vuelve a pasar por la misma calle, por una segunda y una tercera vez, por lo que queriendo salir vuelve a entrar, es decir a pasar por el mismo lugar, hasta que encuentra alivio en el camino que lo lleva a una *piazza* conocida.

Al recuerdo del Freud extraviado en sus tribulaciones respecto de la lengua extranjera, las mujeres, el goce, Lacan responde con ingenio con la pregunta: “¿por qué las calles tienen nombre?”. ¿Qué diferencia a un nombre propio del significante? El nombre de las calles da la orientación, no por casualidad, da el entorno de una ciudad extranjera, donde suele ocurrir una pérdida de las referencias. La angustia despierta con el “eterno retorno de lo igual”, la repetición en acto, por lo que no hablaría de síntoma en tanto retorno de lo reprimido, sino de lo que dice Lacan: la realidad como decorado y el sujeto en el envés del decorado, como pieza de repetición, en relación a lo que envuelve la realidad y que va más lejos, el objeto de la angustia, lo real como lo no simbolizado, en lo que Freud se adentra en el plano de la acción (*agieren*) y en el eje del movimiento; lo que los ingleses habrán de traducir como *acting out*, y que en definitiva tomará valor conceptual en la problemática transferencial para analistas de las distintas latitudes y épocas, Lacan incluido.

Lo *unheimlich* es el modelo de la angustia. La angustia es la traducción subjetiva del objeto a. Lo real en Lacan es bastante distinto de la realidad, que depende del fantasma. Lo menciono porque en más de una oportunidad Lacan dice que los dioses, los mismos de los que venimos hablando, “los dioses, no hay la menor duda, son un modo de revelación de lo real” (Lacan, 2009, p. 55).

El siglo XIX estaba bastante aliviado respecto de las crisis y el pánico que habían causado épocas anteriores y se permitía bromear con ellos. En este sentido, Lacan se refiere a los dioses paganos representados por Honore Daumier<sup>12</sup>, como Panofsky a las

---

<sup>12</sup> Dice Lacan: “sin duda, detrás de cada mujer se dibujan las formas de la Venus de Milo o de la Afrodita de Cnido, pero en fin, no siempre con resultados unívocamente favorables. Se le ha reprochado mucho a Daumier que diera a los dioses de Grecia las formas marchitas de los burgueses y las burguesas de su época” (Lacan, 1999, p. 381).

divinidades clásicas de Adriaen Brouwer<sup>13</sup>, que tenían que soportar el tedio de la vida cotidiana. Y no quiero dejar de mencionar también su comentario sobre el retorno de las divinidades clásicas entre los románticos bajo la forma de encantamientos y embrujos, donde no deja de nombrar a Heine (Panofsky, 2006, p. 172).

El psicoanálisis es una invención de Freud junto a sus históricas. Siguiendo a Freud, Lacan sitúa al sujeto del psicoanálisis respecto del discurso de la ciencia. Lejos de cualquier oscurantismo, apuesta a la combinatoria significativa, tal como la que produce el trabajo del propio analizante, por efecto de la asociación libre en contraposición con las prácticas esotéricas.

Lacan a la manera de advertencia escribe: “bastoncillos lanzados al suelo o láminas ilustres del Tarot, simple juego de pares o impares o Kua supremos del Yí-king, en vosotros todo destino es posible, toda deuda concebible puede resumirse, pues nada en vosotros vale, sino la combinatoria, donde el gigante del lenguaje recobra su estatura por estar liberado de los lazos gulliverianos de la significación” (Lacan, 2009, p. 441).

Años más tarde, en una conferencia que dio en Nápoles, “La equivocación del sujeto supuesto saber” (1967), dirigiéndose a su auditorio habla de lo poco tranquilizador que tiene el inconsciente en términos de *unheimlich*. Pregunta: “¿qué es el inconsciente? La cosa aún no ha sido comprendida. Dado que el esfuerzo de los psicoanalistas fue durante décadas tranquilizar acerca de ese descubrimiento (...) por haber querido tranquilizarse a sí mismos de él, olvidaron su descubrimiento (...) Su estructura no caía bajo el golpe de ninguna representación, al ser más bien su costumbre de usarla para sólo enmascararse con ella (...) De todos modos no es del discurso del inconsciente de donde recogeremos la teoría que da cuenta de él. Fue así como hice bostezar durante tres meses a mi auditorio, al descolgar la araña con la que creí haber iluminado de una vez por todas, demostrándole en el *Witz* de Freud (chiste se lo traduce) la articulación misma del inconsciente” (Lacan, 2012, p. 349-350).

Lacan se refiere al *Seminario V Las formaciones del inconsciente* en el que eligió abordar el tema a partir de una obra a la que no se le otorgaba importancia por considerarla menor. De hecho, *El chiste y su relación con el inconsciente* surge como la respuesta de Freud a una objeción que le había hecho Wilhem Fliess sobre los aspectos chistosos que contenía *La interpretación de los sueños* y que le permite ampliar el horizonte de su descubrimiento.

Lacan habla del chiste (*witz*) por lo que del texto freudiano concierne a la técnica verbal, técnica del significante; también se ha interesado por su tradición (*wit*) en la literatura inglesa, en la especulación histórica romántica alemana, lo que requiere nuestra atención por historia y por la situación analítica. En Francia menciona a Baudelaire y Mallarmé y a la tradición española. A Freud no parecía importarle todo esto. Le bastó con leer a tres profesores serios y estar empapado de Heinrich Heine. El chiste que abre el libro es “*famillionariamente*”, neologismo, chiste, lapsus, embutido significativo, por su relación con el inconsciente, que ha despertado el interés de Freud y de Lacan.

Ambos relatan el episodio en el que Hirsch Hyacinth, agente de lotería y pedicuro, cuenta las circunstancias en las que se relacionó con el rico Barón de Rothschild. Éste lo sentó a su mesa y le dio ese trato “*famillionario*”, tal como figura en el apartado

---

<sup>13</sup> Dice Panofsky: “en las Divinidades clásicas de Adriaen Brouwer Mercurio aparece como un viejo vendedor, Marte como un típico soldado bravucón, Apolo como un violinista de pueblo con una flauta de a penique en su sombrero, Neptuno cargando un descomunal rastrillo” (Panofsky, 2000, p.106).

“El balneario de Lucca” en los Cuadros de Viaje (*Reisebilder*), libro que fue censurado y prohibido durante años, lo cual no deberíamos dejar de tener en cuenta los psicoanalistas –como también el hecho de que el poeta antecede al psicoanalista– cuando nos adentramos en el análisis de sus memorias.

Warburg, mientras escribía, podía tener o no en mente el título del ensayo de Heine. Lo que quiero decir es que no le hacía falta ni a él mismo ni a quienes lo rodeaban nombrar al poeta, porque la *lalangue*, tal como solemos decir los psicoanalistas lacanianos, la *lalengua*, en lo que tiene de insondable para cada uno, trae consigo para Freud y para Warburg el nombre de Heinrich Heine.

Algunas citas:

De “Los dioses en el exilio”: “muchos de esos pobres emigrantes, faltos de techo y ambrosía, tuvieron que recurrir entonces a un oficio burgués para ganarse al menos el pan de cada día. Bajo circunstancias tales, más de uno, habiéndole sido confiscadas sus florestas divinas, tuvo que trabajar en nuestra Alemania de leñador y de beber cerveza en lugar de néctar” (Heine, 1983, p. 313).

De “Los espíritus elementales”: “pero no me es permitido hablar aquí con determinadas palabras de todas aquellas cosas sobre las que he reflexionado, y mucho menos me es permitido comunicar los resultados de mis reflexiones. ¿Tendré que bajar a la tumba con los labios cerrados como tantos otros?” (Heine, 1983, p. 256).

Con esto, “Heine se refiere a la prohibición de sus obras. El 10 de diciembre de 1835 la Dieta Federal emite un decreto prohibiendo los escritos del *Junges Deutschland* mencionando especialmente a Heine entre otros. El día 11 son prohibidas todas sus obras en Prusia. Heine hubo de luchar toda su vida con la censura. Los nazis quemaron sus obras. Vea lo que escribía Lutz en los cuadernos mensuales nacionalsocialistas de 1936: ‘a Heine no debe encontrársele en ningún tratado de literatura, en ningún libro de lectura o de enseñanza. Han de ser prohibidas las investigaciones sobre Heine al igual que sus ediciones’” (Galvez, 1983, p. 278).

Heinrich Heine (1797-1856) fue un escritor y poeta, que siendo judío se convirtió al protestantismo. Hoy día es considerado uno de los poetas más grandes de la lengua alemana. Escribió los poemas más bellos que inspiraron canciones populares, llevó el romanticismo a su máximo esplendor, como produjo también su destrucción. La sátira, el ingenio y el humor sellaron su pasaporte al mundo moderno.

Olvidos, lapsus, fallidos, chistes son huellas que remiten a otras huellas, ponen a jugar en este sentido la dimensión de la censura del inconsciente, del retorno de lo reprimido a la manera de la represión (*Verdrängung*), del deseo inconsciente que se enmascara en el sueño, el goce.

Con Freud no reconociendo su imagen en el vagón de tren, la desmentida (*verleugnung*) que es afirmación y negación a la vez, de que ese semejante que veía en el espejo le era más próximo de lo que suponía. En el ejemplo de la repetición del extravío por las calles del barrio de las putas, del rechazo (*verwerfung*), lo rechazado en lo simbólico retorna desde lo real, y la temporalidad la da la angustia. Digo (*verwerfung*) rechazo y aclaro que para Lacan puede designar *el acting out*, *el deja vú*, *lo deja raconte* y no tan sólo el mecanismo específico de las psicosis y la alucinación verbal, de hecho posteriormente hablará, con la misma lógica, de *forclusión*.

Porque no son otra cosa los efectos del crimen de llevar el nombre propio de alguien a la inexistencia, como lo hicieron los nazis con el nombre de Heine. De la *verwerfung* freudiana a la *forclusión* de un significante en Lacan, en este caso del nombre propio, de “lo que no existe, ni existió, ni existirá” (Ferreyra, 2000, p. 34) nos encontramos con lo

que perfora el tejido de la civilización, nos confronta con el proyecto del mal y la destructividad. ¿Qué es posible hacer con una madeja de hilos sueltos como en un estado de avasallamiento tal en la existencia del deseo y del sujeto?

Como dijéramos, al día de hoy Heinrich Heine es considerado con justicia uno de los mayores poetas en lengua alemana. En 1831 partió como corresponsal a París y residió en Francia hasta su muerte. Volvió poco a Alemania. Fue un personaje de lo más controvertido en su época, un romántico apasionado, un satírico dotado de una pluma genial, un periodista apegado al mundo de la mercancía, un libertino, un revolucionario. Así como recibió el reconocimiento de Goethe, la admiración de Friedrich Nietzsche y en el siglo veinte de Thomas Mann, tuvo muchísimos detractores, entre ellos intelectuales como Karl Krauss. Hay una copiosa bibliografía al respecto que excede los límites de este trabajo. Pareciera ser que cada autor y cada época hicieron de él el soporte de su reflejo o de lo que más odiaban. Fueron muchos de sus contemporáneos los que a la manera de un rechazo quisieron arrojarlo a las tinieblas exteriores. Así como la República de Weimar le otorgó la corona de laurel, la Alemania nazi procuró hacer que su nombre jamás hubiera existido. En la antigua República Democrática se lo prestigió como un héroe comunista y en la República Federal Alemana, veinte años después de la caída de Hitler, apenas se lo conocía.

Se dijo que su nombre fue borrado como autor del poema “Lorelei”, que permaneció en el cancionero popular atribuido a un autor anónimo (Beutin y otros, 2005, p. 242). Este dato divulgado por Theodor Adorno hoy día es considerado apócrifo (Phelan, 2009, p. 35), lo cual no quita el hecho de que los nazis mandaron su obra a la hoguera y se ocuparon de hacer desaparecer su nombre de la faz de la tierra.

## Referencias

AGAMBEN, Giorgio. “Aby Warburg y la ciencia sin nombre”. En: *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2ª edición, 2018, p. 157-187.

AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001.

BEUTIN, Wolfgang y otros. *A History of German literature. From the Beginnings to the Present Day*. Londres: Routledge, 2005.

BINSWANGER, Ludwig. *La curación infinita. Historia clínica de Aby Warburg*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

DIDI-HUBERMAN, Georges. “Prefacio, Saber-movimiento (el hombre que le hablaba a las mariposas)”. En: *Aby Warburg y la imagen en movimiento*. Buenos Aires: Libros UMA, 2017.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada, 2009.

FERREYRA, Norberto. *Trauma, duelo y tiempo. Una función atea de la creencia*. Buenos Aires: Kliné, 2000.

FORSTER, Kurt W. “Introducción” en *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Madrid: Alianza, 2005, p. 11-56.

FREUD, Sigmund. "¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la Universidad? Nota introductoria de James Strachey". En: *Obras completas, Tomo XVII*. Buenos Aires: Amorrortu, 1ª reimpresión, 1986, p. 167-171.

FREUD, Sigmund. "Lo ominoso". En: *Obras completas, Tomo XVII*. Buenos Aires: Amorrortu, 1ª reimpresión, 1986, p. 219-251.

GALVEZ, Pedro. "Edición y notas". En: HEINE, Heinrich. *Los dioses en el exilio*. Madrid: Bruguera, 1983.

GOMBRICH, Ernst. "La ambivalencia de la tradición clásica". En: *Tributos, Versión cultural de nuestras tradiciones*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 116-137.

GOMBRICH, Ernst. *Aby Warburg, una biografía intelectual*. Madrid: Alianza Forma, 2ª edición. 1992.

GOYA Y LUCIENTES, Francisco de. *El sueño de la razón produce monstruos*. Aguafuerte sobre papel, 1797-1799.

HEINE, Heinrich. *Los dioses en el exilio*. Madrid: Bruguera, 1983.

HEINE, Heinrich. *Los espíritus elementales en Los dioses en el exilio*. Madrid: Bruguera, 1983.

LACAN, Jacques. "A Jakobson". En: *Seminario XX*. Buenos Aires: Paidós, 1989, p. 23-35.

LACAN, Jacques. "La equivocación del sujeto supuesto saber". En: *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 349-360.

LACAN, Jacques. "La subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". En: *Escritos 2*. Buenos Aires: Paidós, 2008, p. 735-787.

LACAN, Jacques. "Leçon 11 Mai de 1966". En: *Séminaire L'objet de la psychanalyse, 1965-1966*. Disponible en [www.staferla.free-fr](http://www.staferla.free-fr) (acceso 13/02/2020).

LACAN, Jacques. "Leçon 16 Décembre de 1964". En: *Séminaire XII, Problèmes cruciaux de la psychanalyse 1964-1965*. Disponible en [www.staferla.free-fr](http://www.staferla.free-fr) (acceso 14/02/2020).

LACAN, Jacques. "Quizás en Vincennes". En: *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 333-335.

LACAN, Jacques. *Seminario V. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós, 1999.

LACAN, Jacques. *Seminario VIII. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós, 4ª reimpresión, 2009.

MANNONI, Octave. *Ya lo sé, pero aún así. La otra escena o claves de lo imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973, p. 9-27.

PANOFSKY, Erwin y SAXL, Fritz. *Mitología clásica en el arte medieval*. Buenos Aires: Sans Soleil, 2016.

PANOFSKY, Erwin. *¿Qué es el barroco? Sobre el estilo. Tres ensayos inéditos*. Madrid: Paidós, 2000, p. 35-111.

PANOFSKY, Erwin. *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Madrid: Alianza, 3ª reimpresión, 2006.

PHELAN, Anthony. *Reading Heinrich Heine*. Londres: Cambridge University Press, 2009.

WARBURG, Aby. "Arte italiano y astrología internacional en el Palazzo Schifanoia de Ferrara". En: *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Madrid: Alianza, 2005, p. 415-438.

WARBURG, Aby. "Profecía pagana en palabras e imágenes en la época de Lutero". En: *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 445-511.