



F.W.J. Schelling, G.H. Schubert y la cara nocturna (y somnolienta) de la conciencia

Ana Carrasco-Conde¹

Recibido: 09 de junio de 2016 / Aceptado: 05 de junio de 2017

Resumen. El propósito del texto es rastrear la influencia del magnetismo animal y del mesmerismo a través de G.H. Schubert y su *Puntos de vista sobre la cara nocturna de la ciencia de la Naturaleza* en las *Edades del mundo* de Schelling con especial atención a los pasajes consagrados al sueño para mostrar el papel de éste en la conciencia en los tiempos germinales de una filosofía del inconsciente y dar cuenta del nexo existente entre la *Naturphilosophie* y las fuentes del Romanticismo negro.

Palabras clave: Schelling, Schubert, magnetismo animal, sueño, inconsciente, intuición intelectual, Romanticismo negro.

[en] F.W.J. Schelling, G.H. Schubert and the night (and sleepy) side of the conscience

Abstract. In order to show its role in the conscience and realize the link between *Naturphilosophie* and the sources of the Dark romanticism, the intent of this text is to trace the influence of the *animal magnetism* and of *mesmerism* across G.H. Schubert and his *Aspects of the Night Side of Natural Science* on the *Ages of the world* by Schelling with special attention to the passages dedicated to the dream.

Keywords: Schelling, Schubert, animal magnetism, dream, unconscious, intellectual intuition, Dark Romanticism.

Sumario. 1. *En-sí*; 2. *Puesto-fuera-de-sí*; 3. *Llegar-a-sí*.

Cómo citar: Carrasco-Conde, A. (2018): "F.W.J. Schelling, G.H. Schubert y la cara nocturna (y somnolienta) de la conciencia", en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (1), 157-173.

¹ Universidad Complutense de Madrid
ana.cconde@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5767-6496

De entre la extensa y larga correspondencia mantenida durante casi más de cincuenta años entre F.W.J. Schelling y G.H. Schubert, una carta, fechada el 29 de abril de 1808, hace una interesante mención al magnetismo animal y al poder de los sueños en el curso de una explicación sobre la “cara nocturna” (*Nachtseite*) en relación no sólo con la *Naturwissenschaft*, sino también con la misma vida (*Nachtseite des Lebens*): “en la historia del magnetismo animal y de la videncia, de las premoniciones, de los sueños clarividentes, de la muerte [...] emana claramente tanto la fecundada y viva semilla de la existencia futura como de la actual [...] de ese modo a través del sueño magnético es posible acceder a lo elemental de la naturaleza, a lo profundo, engendrado desde el interior de la esencia”². Esta carta, firmada por Schubert en calidad de “discípulo y amigo”³, ofrecía una exposición en tono emocionado sobre los avances de su trabajo en el ámbito de la *Naturphilosophie* en una fecha, 1808, que coincide con la aparición de su libro *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* [*Puntos de vista sobre la cara nocturna de la ciencia de la Naturaleza*]⁴, basado en una serie de conferencias que el propio Schubert dictó el año anterior y que incluían enjundioso material extraído de la literatura psiquiátrica contemporánea, en pleno auge del mesmerismo (iniciado por Anton Mesmer y, después, reformulado por el Marqués de Puységur), sobre el magnetismo animal y sobre los experimentos basados en una práctica terapéutica que se denominó “sueño magnético”⁵. En estos años, en los que la concepción de un *Gesamtorganismus*, un “organismo total”, había permeado en el ámbito de la ciencia, el arte, la literatura y la filosofía, el hombre se reconocía como parte de un organismo que todo lo englobaba y en donde el sueño era aquello a través de lo cual podía accederse a una parte no visible de esa totalidad. Era una época de rebelión contra el mecanicismo e incluso contra la concepción del hombre que hacía de éste un “microcosmos”, una imagen de algo aun mayor. Se pensó entonces que el hombre formaba parte de algo en lo que estaba inmerso e integrado: un universo inmenso y vivo, dinámico, orgánico... animal. El hombre contenía un acceso privilegiado, pero no por constituir una especie de microcosmos, sino porque más allá de la conciencia, cuando ésta era atravesada más allá del control de la vigilia, podían vislumbrarse *fragmentos* de esa totalidad con la que estaba conectado. La razón por tanto era una barrera que impedía ir más allá y conectarse con algo material que era al mismo tiempo espiritual, que encadenaba al hombre a la estrechez de su cuerpo. Sólo durante el sueño se liberaba esta parte de nosotros que no sólo nos conectaba con Lo Otro, sino que daba cuenta del carácter interior de la inmensa exterioridad del organismo total que se encontraba *en* nosotros. Como encontramos formulado en el libro de Albert Béguin, *El alma romántica y el sueño*, “el sueño nos liga al cosmos”, de ahí la “certeza poética” que podemos encontrar en ellos. Desde este punto de vista: “La alternancia de vigilia y

² *Briefe und Dokumente*, vol. III, 495.

³ F.W.J. Schelling, G.H. Schubert formaban, junto con J. W. Ritter, un grupo de allegados amigos en la Jena de 1803. El comienzo de su amistad se remonta a 1801 cuando Schubert, que en aquel momento cursaba sus estudios en la Facultad de Ciencias Naturales de Leipzig, tras su paso por la de Teología, se desplaza a Jena únicamente para conocer a Ritter y a Schelling. Desde ese momento comienza a elaborar su propio “sistema de la naturaleza” bajo la sombra de la *Naturphilosophie* de Schelling. Cfr. Eichler, A.: *G. H. Schubert – ein anderer Humboldt*, Mironde-Verlag, Niederfrohna, 2010.

⁴ Schubert, G.H.: *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*, Dresden, 1808. El texto está disponible online: <http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/schubert_naturwissenschaft_1808?p=7>

⁵ Dicho ciclo también originaría su texto *Ahndungen einer allgemeine Geschichte des Lebens* [*Presentimientos para una historia general de la vida*].

sueño es la expresión más asombrosa de nuestra inserción en la vida cósmica y de esa analogía rítmica que es el lazo universal”⁶.

Los *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* de Schubert tuvieron por ello una gran repercusión y despertaron el interés de gran número de intelectuales hacia la psicopatología, como por ejemplo E.T.A. Hoffmann –que asistió además al ciclo de conferencias que dio lugar a la publicación y que, con el tiempo, forjaría una estrecha amistad con Schubert⁷– e influyó en narraciones suyas tan conocidas como “El caldero de oro” (1813) o el “El magnetizador” (1815). Tanto fue el éxito de los trabajos de Schubert que cinco años después, en 1814, vería la luz *Die Symbolik des Traumes* [*El simbolismo del sueño*], encargado por Carl Friedrich Kunz, editor que ya había publicado alguno de los cuentos de Hoffmann, y que en el curso de un almuerzo campestre avasalló al de Hohenstein con la propuesta⁸. El sueño era en su simbología algo que permitía entrever algo que de otro modo se hurtaba al sentido.

En este contexto, el sueño surgía pues como pieza clave de las nuevas teorías “magnéticas” según las cuales, en el ámbito médico, era posible sanar los problemas de salud (psicológicos o físicos) accediendo a un estrato más profundo de la conciencia: en el sueño se desataban las fuerzas naturales más elementales y originarias porque dejaba abierta una entrada que vinculaba esta parte visible del todo con una cara “nocturna”. Así, liberados de las cadenas racionales asociadas a una configuración de fuerzas que conforman la unidad de nuestra psique con nuestro cuerpo, éste podía sanarse desde un afuera que era un adentro porque el médico “el magnetizador” era capaz de guiar la voluntad de su paciente para que saliera de sí introduciéndose en la parte más profunda de su conciencia (lo inconsciente) y, conectado por el *Gesamtorganismus*, sanar desde lo espiritual lo material en él. De ahí, por cierto, la estrecha relación entre el “magnetismo animal” con el hipnotismo y con el origen del psicoanálisis freudiano⁹.

La repercusión de la afirmación de la existencia de un lado oscuro e “inconsciente” en el sujeto sólo accesible en momentos de hipnosis o durante el sueño no se dejó esperar no sólo en medicina o en literatura (alimentando, por ejemplo, la idea tan característica del denominado Romanticismo negro, de que si con el sueño podemos acceder a lo oculto, lo oculto puede acceder a nuestra realidad mediante el sueño¹⁰), sino también en algunas propuestas filosóficas como la que nos ocupa, la

⁶ Béguin, A.: *El alma romántica y el sueño*, FCE, Madrid, 1993, p. 111.

⁷ Sobre las relaciones de Hoffmann con la *Naturphilosophie* y la influencia de Schubert y de Schelling en la literatura de aquél puede consultarse el volumen de Detlef Kremer: *E.T.A. Hoffmann. Leben – Werk – Wirkung*, De *Philosophische Physiologie. Eine Systematik des Begriffs der Natur im Spiegel der Geschichte der Philosophie*, Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2003.

⁸ Sobre la historia del escrito puede consultarse el estudio introductorio de Luis Montiel en Schubert, G.H.: *El simbolismo del sueño*, mra, Barcelona, 1999, pp. 19 y ss. Por otro lado, el texto de Freud acerca de *La interpretación de los sueños* (*Die Traumdeutung*) tendría en el libro de Schubert un referente ineludible.

⁹ El libro fundamental y pionero para esta línea de trabajo el es de Odo Marquard: *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Jürgen Dinter, Colonia, 1987. También véase Ffytche, M.: *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*, Cambridge, 2012; Crabtree, A.: *From Mesmer to Freud. Magnetic sleep and the roots of psychological healing*, Ann Arbor, Yale University, 1993.

¹⁰ También surgieron teorías “médicas” alternativas, vinculadas las corrientes espiritistas de tanto predicamento en el XIX, que insistían en este peligro. El médico Justinus Kerner (1786-1862), psiquiatra, por cierto de Friedrich Hölderlin, profundizó en el “magnetismo cacodemoníco” según el cual en el estado magnético resultaba más fácil la intrusión de presencias espirituales del inframundo en el mundo “de los vivos”. Cfr. Kerner, J.: *Geschichten Besessener neuerer Zeit. Beobachtungen aus dem Gebiet kakodämonisch-magnetischer*

de Schelling, buen conocedor de las teorías médicas de su época, que aplicaba a su propia filosofía¹¹, y cuyo entorno estaba relacionado con el mesmerismo¹² no sólo por su relación con Schubert, sino también por su propio hermano, el médico Karl Eberhard von Schelling, que hacía uso de prácticas magnéticas. Tilliette lo afirma de forma tajante en su biografía: “Schelling cae víctima de la fiebre del mesmerismo”¹³. Y así el sueño y sus procesos, el sonambulismo y el magnetismo se integran dentro del sistema del *Naturphilosoph*¹⁴.

Para Schubert en plena efervescencia de esta idea del inconsciente como lugar de conexión de lo más profundo del hombre con la naturaleza, el magnetismo animal y el sueño magnético le proporcionaban las claves para desarrollar la relación entre lo espiritual y la naturaleza. De esto buena nota tomará Schelling, pero no porque el inconsciente signifique para él como en Herder una región oscura y peligrosa¹⁵, ni tampoco porque se refiera ahora al lugar en el que se encuentran los contenidos de la conciencia olvidados o reprimidos, sino porque, en la misma línea de esta corriente del Romanticismo, lo inconsciente implicaba el punto de acceso al *Gesamtorganismus* esto es, su punto de contacto con el proceso y despliegue de un ser originario. En este sentido el magnetismo animal como fuerza orgánica compartida por todos los seres, se transforma en espiritual cuando es orientada de forma adecuada y pasa a ser el órgano de una visión interior más profunda, casi divina, del pasado y del porvenir (recuérdese en este sentido la alusión a la existencia futura y actual de la carta dirigida a Schelling con la que hemos iniciado estas páginas¹⁶). Una fuerza que constata la presencia en nosotros de un principio de vida que se confunde con la vida del todo. Es justamente en este punto, en un ambiente intelectual en el que el mesmerismo

Erscheinungen, Karlsruhe, Braun Verlag, 1834. Sobre este tema puede consultarte el artículo de L. Montiel: “Mensajes del inframundo. Las kleksografías de Justinus Kerner”, en *Escritura e imagen*, nº1, 2005, pp. 145-157. Una versión de este artículo se encuentra en la edición preparada por L. Montiel de Justinus Kerner: *Kleksografías*, mra, Barcelona, 2004. La enfermedad estaría producida por «fenómenos cacodemónico-magnéticos» provocados por un demonio malvado. Además de los “demonios malvados” (*kakodaimon*) existían los “*agathodaimones*” que eran espíritus buenos y protectores que, en opinión de Kerner, eran espíritus pertenecientes a personas familiares muertas.

¹¹ Véase el clásico de Moiso, F.: *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia, Milán, 1990. Moiso, sin embargo, se centra en las teorías sobre la irritabilidad de John Brown y Andreas Röschlaub, sin atender a la pujante –y documentada, aunque poco estudiada– fuerza del magnetismo; también Carrasco-Conde, A. “Ens alienum. El mal desde la Naturphilosophie en F.W.J. Schelling”. En del Luján Di sanza, S.- López, D.M.: *El vuelo del búho. Estudios sobre filosofía del idealismo*, Prometeo, Buenos Aires, 2013, pp. 241-266.

¹² El impacto de las teorías mesméricas y del magnetismo en la filosofía época no se reduce a Schelling, también se encuentra en casi todos los debates científicos de la época (Lanfranconi, A.: *Krisis. Eine Lektüre der Weltalter-Texte F.W.J. Schelling*, Fromann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1992, p. 216), e incluso en Kant, en la obra tardía de Fichte o, incluso, en Hegel (Cfr. Béguin, A.: *El alma romántica y el sueño*, FCE, Madrid, 1993, p. 91 y ss.)

¹³ Tilliette, X.: *Schelling. Biographie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2004, p. 236.

¹⁴ Es preciso hacer notar que Schelling, buen conocedor de las teorías magnéticas y de creencias “espiritualistas” escribió en 1810, más allá de sus escritos filosóficos, una novela que estaría marcada por ambos movimientos: *Clara, o sobre la conexión de la naturaleza con el mundo de los espíritus*.

¹⁵ Cfr. Völmicke, E.: *Das Unbewusste im deutschen Idealismus*, Königshausen & Neuman, Würzburg, 2005.

¹⁶ Cartas como éstas han dado pie a especialistas como Matt Ffytche a señalar los nexos de la *Naturphilosophie*, especialmente a través de Schubert y de Schelling, con el “nacimiento de la psique moderna” y del concepto de “inconsciente”. Cfr. Ffytche, M.: *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*, op. cit. Odo Marquard dará cuenta de esta relación en su *Transzendentaler Idealismus Romantische Naturphilosophie Psychoanalyse*, Jürgen Dinter, Colonia, 1987, pp. 153-169. También puede consultarse al respecto mi *Limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013.

tenía cada vez más peso, cuando Schubert, como médico, comienza a relacionar sus investigaciones científicas sobre el mundo onírico y sobre lo inconsciente con la *Naturphilosophie*. Los aspectos nocturnos de la vida son para Schubert, como lo eran para Steffens, aquello que constituía, junto a los diurnos, el todo: “junto al claro discurso que llamamos vigilia, continúa el hilo de otro discurso apagado [...] El olvido no es sino la retirada a la infinita oscuridad de lo profundo. Pero la vida humana está hecha de alternancias: así como el sol sale y se pone, así la conciencia [*Bewusstseyn*] se abisma en su propia noche, no como en un caos vacío, sino en toda plenitud de su vida [...] El sueño es el profundo retorno del alma a sí misma”¹⁷.

Como veremos, el lugar de la profundidad, accesible sólo mediante el sueño, y que permanece como la otra cara de lo mismo, tendrá que ver con una forma de entender la *Naturaleza*. En este sentido, aquella carta del 29 de abril con la que iniciamos nuestro texto es sólo una entre muchas en las que se aborda el problema de la “cara nocturna” de las Ciencias Naturales, término que, por cierto, emplea el propio Schelling para explicar a Schubert su aparente alejamiento de la “cara diurna” de la filosofía tras 1809 al profundizar en el problema del mal y su relación con la identidad. Schelling escribe: “En las exposiciones que he realizado hasta la fecha quizá he puesto demasiado énfasis en el aspecto diurno, aunque el lado opuesto me es conocido desde el principio”¹⁸. La *Naturphilosophie* propició de este modo un renacimiento de los estudios de Puységur. Y así Ritter, Schubert y Schelling fueron de los primeros en ser marcados por este tipo de planteamientos¹⁹. Para centrar el propósito de estas páginas es interesante preguntarse por la vinculación de la *Naturphilosophie* con el proyecto de las *Edades del Mundo*, y cómo el Pasado (*Vergangenheit*) coincide a grandes rasgos con lo inconsciente del que habla Schubert. Lo que se tratará de exponer en las páginas que siguen es por tanto la relación y la influencia de las teorías del magnetismo animal y de Schubert sobre la filosofía de Schelling en el libro del Pasado en su versión de 1813 (aunque también aparezca en la de 1811 y 1815) y en especial en los pasajes consagrados al sueño (WA II, 159-168), aunque es preciso señalar, más allá de la nota al pie, la importancia y confluencia con el magnetismo de algunos elementos de la mística y la teosofía para entender las profundidades del “pasado” (Böhme, Oetinger, Swedenborg, Eckhart, Tauler, Silesius y, por supuesto, en el plano del funcionamiento del organismo, Paracelso). El texto constará de tres partes con un apartado “central” mucho más extenso consagrado al sueño, que será completado por dos breves secciones sobre la *Naturaleza* en la que se facilitarán un par de claves de comprensión de lo que ésta implica. Finalmente se encontrará una breve conclusión sobre el “despertar de la conciencia”: 1. *En-sí*; 2. *Puesto-fuera-de-sí*; 3. *Llegar-a-sí*.

1. *En-sí*

Lo primero por lo que habría que interrogarse es, por lo dicho, por la relación entre la *Naturphilosophie* y el proyecto de las *Edades del mundo* y, más concretamente,

¹⁷ Steffens, H.: *Caricaturen des Heiligsten* (zweiter Theil), Leipzig, 1821, p. 698 <Disponible en google books>

¹⁸ Plitt, II, 161.

¹⁹ Cfr. Montiel, L.: “Une révolution manquée: le magnétisme animal dans la médecine du romantisme allemand”. En *Revue d'histoire du XIXe siècle*, nº38 (2009), pp. 61-77.

por la establecida entre el fundamento (*Grund*) y el Pasado (*Vergangenheit*). Aunque Schubert se presente como una pieza clave en las *Edades del mundo*, Schelling se había constituido previamente en la fuente principal de la que Schubert bebería las aguas de la *Naturphilosophie*. Para ello me gustaría comenzar recordando algunas líneas del último párrafo del *Escrito sobre la libertad* (1809): “Poseemos una revelación más antigua que ninguna de las escritas: la naturaleza. Ésta contiene preimágenes [*Vorbilder*] que nadie ha descifrado todavía [...] Si pudiéramos encontrar la llave que abriera la comprensión de esta revelación no escrita, el único verdadero sistema de la religión y de la ciencia no aparecería en la vana gala de unos pocos conceptos filosóficos y críticos trabajosamente reunidos, sino a un tiempo en todo el esplendor de la verdad y la naturaleza”²⁰. Este final puede contraponerse con la afirmación que aparece en las primeras páginas de la introducción: “No sólo los acontecimientos humanos, sino también la historia de la naturaleza tiene sus monumentos [*Denkmäler*], y bien se puede decir que en su ancho camino de creación no abandona ningún nivel sin dejar algo característico. Estos monumentos de la naturaleza en gran medida abiertos ante nosotros, han sido investigados en muchos sentidos, en parte han sido descifrados realmente, y sin embargo no nos hablan, sino que siguen muertos mientras esa serie de acciones y producciones no haya llegado a serle interior al hombre: así pues, al hombre todo le resulta inconcebible mientras *no haya llegado a serle interior*, es decir, *mientras no haya sido reconducido a lo más interior de su ser* [*Innerste seines Wesens*]”²¹. La redacción de ambos textos, separados por apenas dos años –hágase notar que este mismo texto con apenas modificaciones aparece en la introducción de 1811 de las *Weltalter*²²– hace notar un interesante cambio: si todavía en 1809 es necesaria una “clave” para descifrar lo que la Naturaleza nos muestra, en el tiempo de la redacción de las *Weltalter*, esa clave implica no analizar la naturaleza *fuera* de nosotros, sino la naturaleza *en* nosotros, es decir que sólo mediante una profundización en nosotros mismos podemos dejar de entender a la naturaleza como “algo muerto”, como “mera materia”, como algo opuesto a nuestro yo, para ver eso vivo de la naturaleza que está también en nosotros, dentro de nosotros. En este sentido es preciso hacer notar que cada referencia a la comprensión del pasado está acompañada de un proceso de “interiorización”, de lo que está en-sí y ha de llegar a ser lo que es en un proceso de toma de conciencia de sí.

La clave es, entonces, entender cómo la Naturaleza está en estrecha relación con el Pasado. La Naturaleza no ha de ser entendida con lo que superficialmente vemos al contemplar un paisaje, una tempestad, un día de verano, sino como una Naturaleza que se abisma en sí misma y que constituye el fundamento de posibilidad de lo que hay o, si se quiere el basamento a partir del cual puede manifestarse lo que vemos y por la que puede explicarse el paso de lo uno a lo múltiple como un despliegue de las potenciales desde un origen que es común a todas las cosas a partir de una escisión de fuerzas asociado al querer de un ser originario (*Urwesen*)²³. Esta escisión de fuerzas se explicaría a través de una lucha de fuerzas enfrentadas

²⁰ SW I/7, 415-416; traducción al castellano de Arturo Leyte y Helena Cortés: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 2000, p. 303.

²¹ WA II, 115; Hay traducción al castellano de Jorge Navarro en Schelling, F.W.J.: *Las Edades del mundo*, Akal, Madrid, 2002; trad. modif. pp. 121-122. Se citará esta edición y, cuando se modifique, se indicará convenientemente.

²² El final de la cita dice así: “todo saber y comprender comienza por la interiorización”.

²³ “A partir de la sencillez suprema de la esencia acaba generándose la multiplicidad infinita”. WA II, 116; 122.

—o polos magnéticos²⁴, de tanto impacto en la propuesta médica de Kieser²⁵— que, de forma muy cercana a los primeros planteamientos de Empédocles, pueden ser entendidos como atracción y repulsión. Pero antes de esta lucha lo que se encuentra es una completa pasividad, una completa oclusión, algo inaccesible para la razón que Schelling entenderá como algo no consciente: “¿quién es capaz de describir los primeros movimientos de una naturaleza inconsciente, que no se conoce a sí misma, y de descubrir este lugar secreto de nacimiento de la existencia”²⁶. Este Pasado, asociado a la Naturaleza, implica un impulso de llegar a ser consciente por parte de esta misma esencia que, como leemos en el comienzo del primer libro, en alusión a las fuerzas del magnetismo, “al igual que nos podemos imaginar que los polos separados de un imán se encuentran en un anhelo constante e inconsciente en virtud del cual se esfuerzan por juntarse”²⁷. Por tanto este deseo de ser consciente en oposición a lo que no lo es, apunta a una misma esencia, que será la que habrá de desplegarse en el tiempo y como tiempo en el sistema de las edades del mundo, aunque ya desde el origen contiene sin desarrollar todo cuanto habrá de manifestarse en su toma de conciencia, el germen, la semilla, de todo cuanto hay: “en esta esencia reposa el insondable tiempo antiguo [*unergründliche Vorzeit*] [...] en ella reposa el recuerdo de todas las cosas [*Erinnerung aller Dinge*], de su estado originario”²⁸.

La relación entre la Naturaleza con el pasado es producto de la influencia del esquema del Fichte de Jena —nunca de los contenidos y de los objetivos— sobre Schelling: en la propuesta que desplegará Schelling puede verse un antecedente. De seguir las explicaciones de Fichte a sus alumnos en las lecciones de Jena —lo que se conoce como la *Doctrina de la ciencia nova methodo*, con dos manuscritos, el de Halle y el de Krause— si el Yo es actividad, antes del mismo ha de haber, como presupuesto (*Voraussetzung*), un estado de reposo (*Ruhe*), no porque éste exista realmente de suyo, sino porque, siendo la conciencia de sí inmediata “Para poder percibirme a mí mismo como poniéndome, ya debía presuponerme como puesto [*gesetz voraussetzen*]; para pasar a la actividad por la que me pongo, salté de un estado de reposo [*Ruhe*], de inactividad [*Unthätigkeit*], que yo opongo a la actividad [...] No se podía observar de otro modo la representación de la actividad; ella es un separarse de un reposo desde el que se transita a la actividad [...]”²⁹ y un poco más adelante: “Yo dirijo mi atención sobre el estado de reposo; en este reposo, lo que es en realidad algo activo se convierte en algo puesto; no permanece actividad, se convierte en un producto; pero no un producto diferente de la actividad misma, una materia, una cosa que habría precedido a la actividad del yo, sino que simplemente el actuar es fijado porque es intuitivo [...] En esta actividad que vuelve a sí, intuitiva en tanto

²⁴ Puede consultarse con aprovechamiento el “Editorischer Bericht” de M. Durner que introduce el volumen 5 de la *Historisch-Kritische Ausgabe* (=AA) de la Academia de las Ciencias de Baviera, dedicado a *Ideas para una filosofía de la naturaleza*. También en la edición crítica se encuentra el volumen complementario con un estudio introductorio sobre la *Naturphilosophie* a cargo de Durner, Jantzen y Moiso: “Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings Naturphilosophen Schriften 1797-1800. En castellano contamos con el esclarecedor estudio de Arturo Leyte que precede a la traducción de algunos textos de la filosofía de la naturaleza: *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid, Alianza 1996, pp. 11-66.

²⁵ Cfr. Montiel, L.: *Magnetizadores y sonámbulos en la Alemania romántica*, Frenia, Madrid, 2008, p. 153.

²⁶ WA II, 136; 136.

²⁷ WA II, 136; 136.

²⁸ WA II, 112-113; 120.

²⁹ GA IV, 3, 348. Se cita por la *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Por R. Lauth, H. Jacobs y H. Gliwitsky, Fromann, Stuttgart, 1962 y ss.

que está en reposo, coinciden sujeto y objeto, y por ello surge lo positivo y fijado”³⁰. Ni qué decir tiene que este “previo” funciona como la escalera de Wittgenstein, que ha de quitarse porque, aunque nos ayude a entender lo que es el Yo, no es en ningún caso un principio real: todo lo que hay es Yo como había afirmado ya Hölderlin en carta a Hegel del 26 de enero de 1795 tras la lectura de la *Grundlage*³¹. Así pues, si el Yo es actividad, entonces, este reposo sólo puede ser entendido como no-actividad y, por tanto, como No-Yo y, de este modo, llevando a su límite la filosofía de Fichte, como Naturaleza. Ahora bien, este mero presupuesto “puesto” (*gesetz*) por el Yo, implicaba que si la actividad del Yo va dirigida a la toma de conciencia de sí a través de sucesivas reflexiones sobre sí del Yo, entonces esta Naturaleza “previa” al Yo, debía entenderse, como lo hará Schelling, no como un presupuesto sino como una base real (*reale Basis*)³² de la existencia y, como tal, algo inconsciente, puesto que aún no es consciente de sí. Para Schelling el Pasado del Yo tiene que ver con su Naturaleza como fundamento del desarrollo de la toma de conciencia del Yo, por eso las *Edades del Mundo* explican “el desarrollo de un ser real, vivo”³³. Ahora bien –y ésta es la complejidad del libro del Pasado que tiene que ver con la forma expositiva con la que Schelling decide abordar su tarea– lo hace profundizando justamente en la parte oscura y “nocturna” del sistema, esto es, ajena a la luz de la razón, ajena a la conciencia, que explica los primeros movimientos para devenir consciente de sí. Esta base no sólo es real (nada que ver con un presupuesto, como señalábamos que afirmaba el Fichte de Jena), sino que, como algo “real” que “pone” nunca se podrá “asimilar” o “integrar” dentro del sistema. Dicho de otro modo, nunca queda “atrás” sino que es un fundamento que vertebrata al propio sistema: es su fondo, un fondo oscuro que es, ante todo, un abismo para el entendimiento. Así, leemos “el espíritu sigue encontrando una presuposición [*Voraussetzung*] que no está fundamentada por sí misma, que lo remite a un tiempo en el que no había otra cosa que el ser único e inescrutable que es por sí mismo y desde cuya profundidad [*Tiefe*] se formó todo. Si se considera correctamente este ser en el espíritu, se descubren también en él nuevos abismos [*Abgründe*]; y no sin una especie de horror el espíritu conoce finalmente que también en el ser primigenio hubo que poner algo como pasado antes de que fuera posible el tiempo presente, que precisamente esto pasado es lo que porta la Creación presente y sigue estando oculto en el fundamento [*im Gründe*]”³⁴.

Por otro lado, el Pasado identificado con esta Naturaleza-en-el sistema, haría de lo inconsciente parte constitutiva del mismo, que siempre permanece, pero además, una parte que es común a todos los seres, puesto que todo cuanto hay surge de ella. En este sentido, Schubert había asociado el *Grund* schellingiano con aquello que puede ser asociado al sueño y a través de él a la historia originaria (*Urgeschichte*)³⁵. Es desde este punto desde el que arrancan las reflexiones de Schelling sobre el sueño porque nos permitiría acceder a eso común.

³⁰ Ibid.

³¹ “Su Yo absoluto (=Sustancia de Spinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera de él no hay nada”. En Hegel, G.W.F.: *Escritos de juventud*, FCE, Madrid, 2003, p. 57.

³² SW I/7, 353; 153. El término *Basis* Schelling lo tomará de su íntimo amigo Schubert, y ha de ser entendido como soporte o basamento y relacionado con la química. Cfr. Carrasco-Conde, A.: *La limpidez del mal*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013, pp. 24 y ss.

³³ WA II, 111; 119.

³⁴ WA II, 121; trad. 126.

³⁵ Schubert, G.H.: *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*, Dresden, 1808, pp. 22-23.

2. Puesto-fuera-de-sí

Si esta relación entre naturaleza, pasado y lo inconsciente (*Unbewusste*) es interesante, lo es porque con ella se profundiza en la formación y conformación de la identidad y de la subjetividad. El sistema de los tiempos es el sistema que da cuenta de la toma de conciencia del sujeto de la historia en su devenir, pero es también, por analogía, lo que explica la estructura de la subjetividad del hombre, de ahí que Schelling ejemplifique este acceso a “la parte oscura” del sistema con el magnetismo animal y las terapias mesméricas que explican la unión del hombre con el todo o, dicho con la terminología del *Freiheitsschrift*, con un planteamiento que sostiene que somos *en Dios* o *en el sistema*. La pregunta que ahora surge es cómo acceder a ese “interior” al que la naturaleza y sus monumentos señalan. Schelling, atento lector de las teorías médicas de su tiempo, empleará las doctrinas acerca del sueño para tratar de resolver el “enigma” y para relacionar, desde un punto de vista científico, la pura interioridad de esta naturaleza, lo no-consciente (lo más primario), con lo consciente: si el fundamento determina y condiciona la evolución del sistema, ha de existir algún tipo de conexión entre “lo irrepresentable”, lo no visible, aquello que de ser activado, nos destruiría (la parte nocturna), y “lo representable” (la parte diurna). El sueño será el mejor de los accesos puesto que con él nuestra parte consciente accede a un nivel de profundidad inconsciente que nos conecta con el todo. Schelling se referirá no sólo al “sueño magnético” tal y como había sido desarrollado por las teorías del “magnetismo animal”, sino también del filósofo al sueño “habitual”. Éste será el que nos permita acceder al “oráculo interior” (*innere Orakel*) que menciona en las primeras páginas del manuscrito³⁶: dado que de ese pasado no somos conscientes y la esencia insondable que él se encuentra “es muda y no puede expresar lo que encierra”, entonces sólo a través del sueño, como conjurando al oráculo, podremos dirigirnos a ella: “en ella reposa el recuerdo de todas las cosas, de su estado originario, de su devenir, de su significado”³⁷.

Los “magnetizadores” de la época, empezando por Mesmer (1734-1815), iniciador del movimiento, y prosiguiendo por Puységur que lo modificó llevándolo a una segunda edad de oro (1751-1825), consideraban que el cuerpo estaba compuesto por una serie de fuerzas, de origen magnético y “material”, y como tales constituían una propiedad inherente a los seres vivos. De esa forma era posible sanar las enfermedades, entendidas como alteraciones en el flujo de esa energía, siempre y cuando volviera a restablecerse el equilibrio. De ahí la creencia de “que la Naturaleza ofre[ce] un medio universal de curar y preservar a los hombres”³⁸. Para ello, Mesmer llevaba al paciente mediante imanes y, más tarde, mediante la mera imposición de manos a un trance sonambúlico que permitía un acceso más profundo a las fuerzas operantes que provocaba una crisis que restauraba su flujo³⁹. El médico poseía “magnetismo” en mayor grado que otros sujetos, de ahí que tuviera una capacidad especial para hacer entrar en contacto a sus pacientes con estas fuerzas naturales, materiales y constitutivas de todo ser vivo. Pese a su posterior desprestigio, el texto de Mesmer *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal* (1779) tuvo una honda

³⁶ WA II, 113; 120.

³⁷ WA II, 113; 120.

³⁸ Mesmer, A.: *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*, 1779, p. VI. El texto puede consultarse online: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75421p/f4.image>>

³⁹ *Ibid.*, p. 11.

repercusión en Alemania. En él Mesmer establecía 27 proposiciones que describían la teoría magnética (proposiciones 1-11) y sus aplicaciones al campo de la medicina para la cura de enfermedades (proposiciones 23-27)⁴⁰. Recordando aquel pasaje de Kant según el cual el hombre tiende siempre a ir más allá de los límites, Mesmer reprochaba a algunos sistemas filosóficos el exceso de abstracción⁴¹, cuando sólo era preciso observar cómo funcionaba la naturaleza para tener un mayor conocimiento de nosotros mismos. Si el movimiento de los planetas afectaba a lo que sucedía sobre la tierra e incluso a los hombres, particularmente a nivel anímico, entonces era preciso dar cuenta de aquello que une al hombre con el mundo: la energía o, mejor dicho, la atracción entre los distintos cuerpos en el sistema de la naturaleza será la que le permita entender esta conexión. Los cuerpos entran en contacto a través de un fluido de flujo constante que se encuentra en todo. Así, afirma Mesmer, “denomino magnetismo animal la propiedad del cuerpo animal, que le hace susceptible de la acción de los cuerpos celestes y de la tierra”⁴². Todas las relaciones magnéticas se mueven en torno a la idea de fluido y de flujo, normalmente equiparados con la electricidad y con los “principios vitales”⁴³, de este modo quedaba afirmada la existencia de un fluido universal que conectaba todo lo existente en el universo y que, frente a lo sostenido siglos antes por Paracelso, podía ser controlado por el “magnetizador”. Es fácil ver aquí la cercanía de estos planteamientos con muchos de los principios formulados desde la *Naturphilosophie*.

Aunque corresponde a Anton Mesmer sentar las bases de la teoría magnética como hemos visto, fue sin embargo Puységur quien enfatizó la relevancia del sonambulismo o “sueño lúcido” – de ahí que sea considerado el padre del hipnotismo – que constituía un medio privilegiado para acceder a esas fuerzas y por el cual, el sonámbulo, convenientemente guiado por el “magnetizador”, podía curarse a sí mismo porque el paciente en el estado sonambúlico manifestaba un mayor conocimiento sobre sí mismo y un mayor dominio de su cuerpo. En un proceso de mayor “hipnosis” el enfermo con total clarividencia podría ver en sí mismo dónde estaba el problema e, incluso, localizar dolencias que se desconocían. La importancia del sueño y del sonambulismo llevó a un mayor desarrollo de este tipo de estudios en Alemania. Sobre sueño y sonambulismo también hablaría Schelling, y no sólo en *Las edades del mundo*⁴⁴.

La obra canónica a nivel metodológico que todo interesado en el magnetismo en lengua alemana manejaba era el libro de Carl Alexander Kluge *Versuch einer Darstellung des animalischer Magnetismus als Heilmittel* (con ediciones en 1811, 1815 y 1819) en el que se desarrollaban los grados en orden creciente de profundidad en el sueño. Los más importantes y profundos eran el quinto y especialmente el sexto. La gradación del sueño elaborada por Kluge y tenida en cuenta por Schubert, será lo que Schelling retome en este punto de nuestro texto. En el quinto grado el “soñador” entraba en un proceso de “autocontemplación” mediante el cual accedía

⁴⁰ Ibid, pp. 74-83.

⁴¹ Ibid, p. 3.

⁴² Ibid, pp. 7-8.

⁴³ Una referencia clave son los artículos que se encuentran en el *Archiv für den Thierischen Magnetismus*. Editado por C.A von Eschenmayer, D.G. Kieser, F. Nasse. 12 vols., 1817-1823.

⁴⁴ El término puede encontrarse mencionado en los escritos sobre *Naturphilosophie* y en los textos contenidos en el *Aus den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft*: SW 1/6, 458; SW 1/7, 251; SW 1/7, 493; SW 1/8, 451 en relación con las terapias médicas de la época.

a su propio interior y adquiriría la capacidad de autodiagnosticarse. El sexto, que encontraremos analizado en las *Weltalter*, era aquel en el que se entraba en un estado de clarividencia (*Hellsehen*) en el cual el sujeto disfrutaba de una visión interior de su propio cuerpo, esencial para las curas magnéticas, o podía contemplar hechos que estaban produciéndose en otros lugares o que iban a producirse en el futuro. Estaba más allá de sí mismo, es decir *fuera de sí mismo* y, por tanto, en contacto con la naturaleza⁴⁵. Esto no quería decir, sin embargo, que el sujeto pudiera ver el futuro, sino que –y esto es de relevancia para el sistema de los tiempos– porque tenía una mayor perspectiva y, precisamente por eso, “veía” antes que los demás lo que estaba pasando ya. Podríamos poner como ejemplo una escena de la olvidable película *Mothman: la última profecía* (2002, Mark Pellington) en la cual cuando se habla de la capacidad de saber lo que va a acontecer, uno de los personajes le explica al protagonista que si los ángeles (o los extraños seres con los que está obsesionado el personaje interpretado por Richard Gere) ven el futuro es porque tienen una mayor perspectiva. En el caso del magnetismo, el sujeto al entrar en conexión con el todo, no sólo podría acceder a la parte no visible de la conciencia, libre del corsé de la razón, que coincidiría con el punto que es origen y fundamento de la conciencia, la naturaleza en él, sino también, por una nueva comprensión de lo que el tiempo significa –nada que ver con una comprensión lineal del mismo– el futuro, lo que está por-venir (*Zu-kunft*), que sólo cobra sentido en su oposición con el pasado nunca dejado atrás (*Vergangenheit*) y que hace del presente un esperar a la contra (*Gegenwart*)⁴⁶. Mediante el sueño se accedía así a ver lo que habría de desplegarse con el tiempo. Por eso el futuro se presente y lo presentado es predicho (“*das Zukünftige wird geahndet [...] das Geahndete wird geweissagt*”⁴⁷): no porque se intuya, por una especie de adivinación lo que ha de suceder, sino porque con clarividencia puede verse una perspectiva más completa del todo, como le sucede a los seres de *Mothman*, que “prevea” lo que se verá más adelante, como cuando desde el principio de un recorrido “entrevemos” su final, como si viéramos ya algo que está sucediendo pero que los demás no han visto aún. Prever e intuir no son, por tanto, acciones asociadas a una magia de pitonisa, sino al análisis del investigador⁴⁸, capaz de ver, profundizando en el Pasado, lo “envuelto” lo que será “desenvuelto”⁴⁹. Por todo lo dicho, el sujeto del sueño magnético, al conectar con el todo, puede entrever un origen que contiene ya un destino. De ahí la afirmación de Schelling en otro pasaje de las *Edades del mundo* según el cual “Presentimos [*ahnden*] un organismo que yace oculto [*verborgen*] en las profundidades del tiempo y que va hasta lo más ínfimo.

⁴⁵ Cfr. Montiel, L.: *Magnetizadores y sonámbulos en la Alemania romántica*, pp. 124-126. Los cuatro primeros grados eran los siguientes: 1) De “vigilia” en el que el sujeto está dormido; 2) De “semisueño” en el que los sentidos se cierran parcialmente de cara al exterior; 3) De “sueño magnético” en el que se pierde por completo el contacto con el mundo exterior; 4) De “sonambulismo simple” en el que el sujeto se relaciona con el mundo a través del magnetizador.

⁴⁶ Sobre esta nueva comprensión del tiempo, me permito remitir al lector a mi “El Sistema de los Tiempos y el Epos de la historia: Schelling y la historicidad del absoluto”. En: *Revista Bajo Palabra*, Época II (2009), N. 4, pp. 99-106.

⁴⁷ WA II, 111; 119.

⁴⁸ WA II, 118; 124.

⁴⁹ Recuerdense el texto de 1811 *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, en respuesta a la acusación de ateísmo de Jacobi enarbolada contra Schelling: todo desenvolvimiento (*Entwicklung*) implica un envolvimiento (*Einwicklung*). SW I/8, 78. Sobre esta polémica podrá consultarse a final del 2015 el provechoso libro editado por Frank Büttner, Wilhelm G. Jacobs, Gunther Wenz y Arne Zerbst: *Vernunft - Freiheit - Offenbarung: Der Streit zwischen Jacobi und Schelling 1811/1812*, Wilhelm Fink, München.

Estamos convencidos (¿o quién no lo está?) de que a cada gran evento [*Ereignis*], a cada acción llena de consecuencias le está determinado su día, su hora, incluso su instante, y de que no pasa a la luz del día un segundo antes de que lo quiera la fuerza que contiene [*anhält*] y modera [*mäßigt*] los tiempos”⁵⁰. Profundizar en el Pasado no es sólo dar cuenta del origen –un dar cuenta que, al centrarse en lo irrecuperable e impensable, sólo puede ser narrado o recuperado mediante los mitos y leyendas– sino explicar cómo este éxtasis contiene ya el eje vertebral que guía hacia un futuro (en un mundo en el que ya todo está decidido en base a una elección originaria libre) y hace del presente un tiempo de despliegue y, por tanto, de lucha. El Pasado no está “dejado atrás” sino que yace como fundamento ineliminable. Es este fundamento, esa “noche” que vertebra la luz de la “conciencia” la que puede “rozarse” durante el sueño, que nos libera de las cadenas del esquematismo de la razón y en la que, por tanto, no pueden aplicarse “conceptos” ni puede ser descrita mediante el lenguaje porque en el origen sólo se encuentra el silencio de la nada que no quiere nada, pero al mismo tiempo, busca decirse: “Desde antiguo ha apetecido a muchos penetrar con su propio entendimiento en este silencioso reino del pasado y comprender así en verdad el gran proceso del que son en parte observadores, en parte coagentes y copacientes. Pero a la mayoría le faltó la humildad necesaria, ya que quisieron comenzar en seguida con los conceptos supremos [*höchsten Begriffen*] y pasar por alto los comienzos mudos de toda vida. Y si ahora algo le impide al lector la entrada en este reino del tiempo premundano, es precisamente esta precipitación que prefiere deslumbrar desde el comienzo con espirituales conceptos [*geistigen Begriffen*] y frases hechas [*Redensarten*] a descender a los comienzos naturales de toda vida”⁵¹. Schelling afirma de este modo, frente a la afirmación de un Sujeto que se conoce a sí mismo sin pliegue u opacidad alguna, una prioridad de la naturaleza y de una “vida germinal” [*keimliches (potentielles) Leben*] que precede a la actividad de la conciencia. Esta naturaleza estará basada en dos fuerzas principales y antagónicas, como hemos visto por encima en el apartado anterior: la fuerza atractiva y la fuerza expansiva.

Las clases de sueño servirán a Schelling para dar la vuelta a la distinción ya establecida por Descartes entre la vigilia y el sueño, pero no para afirmar la prioridad de la primera frente al segundo y negar así tajantemente la verdad que pueden contener los sueños sólo alimentados por la “fantasía”, sino para mostrar hasta qué punto el sueño y la vigilia son partes constitutivas del mismo sujeto y, por tanto, no sólo dicen una verdad del mismo desde diferentes perspectivas –“El hombre despierto y el hombre dormido son en relación con su interior por completo el mismo hombre”⁵²–, sino que el “sueño”, justamente por estar liberado de las cadenas de la conciencia, puede elevarse y decir algo más del sujeto que, el sujeto mismo en su conciencia, o bien desconoce o bien niega o bien no puede verbalizar. Por lo dicho, sueño y vigilia forman parte del mismo sujeto pero tienen sin embargo un

⁵⁰ WA II, 122, trad. modif. 127. En la versión de 1811 aparecerá la misma afirmación con idénticas palabras. En WA I, 14; 57. Este texto podría ser leído conjuntamente con la exclamación de Schelling de 1809, según la cual si algunas personas consideran que su sistema cae en la predestinación, pueden pensarlo si así lo desean: “Nosotros también afirmamos una predestinación, pero en un sentido completamente distinto: decimos que el hombre actúa aquí del modo en que actuó desde la eternidad y desde el principio de la creación”. SW I/7, 387-388; 235.

⁵¹ WA II, 149; trad. modif. 144.

⁵² WA II, 159; 150.

diferente estatuto y unas diferentes características, pero dado que *constituyen* el mismo sujeto si algo los diferencia no es porque sean distintos cualitativamente, sino cuantitativamente, esto es, porque hay un diferente orden de las fuerzas: las fuerzas (si se quiere, los “componentes”) en uno y otro son los mismos, pero cambian en la forma de su distribución. Así lo afirmaban también aquellas posturas médicas de la época según las cuales, como recuerda Béguin, “el sueño no es la “simple negación” de la vida de vigilia; es tan autónomo como ella, y la relación entre uno y otra es como la del *polo negativo con el polo positivo del imán*”⁵³. Si en la vigilia el hombre parece estar encaminado a relacionarse con lo otro de sí, con lo inmediatamente exterior, con “el mundo”, en el sueño, el hombre se vuelve hacia su interioridad, se vuelca en su en sí y para sí, pero es una interioridad que le lleva a conectar con algo “exterior”, que es en realidad lo más interior y profundo de todo: lo que nos une con el *Gesamtorganismus*, y, por ello, implica un ponerse-fuera-de sí. “Es manifiesto que en el estado de vigilia todas las fuerzas del hombre están dominadas por una unidad que las mantiene juntas, por un exponente (o expresante) común; al contrario, durante el sueño cada fuerza y cada herramienta parece operar para sí”⁵⁴. Un operar para sí que conlleva, rota la unidad que ata las fuerzas, una atracción hacia lo otro de sí que se encuentra en nuestro interior, es decir, un *magnetismo*, que conlleva para Schelling regresar al núcleo, al origen, al nivel más profundo, aunque sea sobrevolándolo desde las alturas, sin llegar a tomar pie (algo que, por cierto, tendría consecuencias desastrosas para el sujeto, que ya no podría “volver”, como le sucede en el sueño autoinducido a algunos de los personajes de *Inception* de Christopher Nolan, que ya no pueden “despertar” y permanecen en el mundo de la vigilia). Sería, como encontramos en el fragmento a comentar, un momento de éxtasis tal que, arrojados fuera de nosotros mismos, el hombre parecería “hacia fuera como muerto, pero hacia dentro surge un nexo libre constante/ de todas las fuerzas desde lo más profundo hasta lo más elevado”⁵⁵. Para llegar a tal estado señala Schelling, en explícita referencia al magnetismo animal, hay hombres con la capacidad de conducir a otros a la potenciación de esa energía exterior que se encuentra en el interior y “devolver a la persona la relación vital interior libre”⁵⁶. Schelling se está refiriendo aquí a la figura del magnetizador, que para Kluge tenía una especial relevancia en las terapias magnéticas, así como en Schubert, para el que el magnetizador ayuda en la configuración de la fluidez de las fuerzas que, además, están íntimamente ligadas al sistema nervioso⁵⁷. El hombre tiene por tanto el poder de poner en libertad aquello que yace en el interior no sólo de sí mismo, sino de otros hombres y otras “cosas corporales”: “e introducir verdaderas transformaciones mediante las que surgiría toda una serie de fenómenos completamente diferentes”⁵⁸.

Este último grado del que venimos hablando en el que el sujeto está fuera de sí mismo pero al mismo tiempo conecta con lo más profundo y universal en él se daría, de seguir a Schelling, tanto en el sueño magnético como en el sueño habitual, es más, los grados del sueño magnético podrían ser rastreados en el sueño habitual: “Por muchas razones me parece que se diferencia en exceso al sueño magnético del sueño

⁵³ Béguin, A.: *El alma romántica y el sueño*, op. cit., p. 111. Cursiva nuestra.

⁵⁴ WA II, 159; 150

⁵⁵ WA II, 160; 150.

⁵⁶ WA II, 159-160; 150.

⁵⁷ Schubert, G.H.: *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*, Dresden, 1808, p 94.

⁵⁸ WA II, 162; 151.

habitual. Pues como de los procesos interiores de éste tenemos unas noticias muy alejadas, nada demuestra que los mismos no sean similares e iguales a los del sueño magnético [...] Es bien sabido que esos eventos interiores [*inneren Ereignisse*] del sueño magnético no siempre son similares a sí mismos; hay gradaciones del mismo; hay un grado en el cual el sueño magnético no se diferencia en nada del sueño habitual [Schelling se estaría refiriendo al segundo grado, véase n. 42], y un grado en el cual el hombre está apartado por completo del mundo sensorial y parece trasladado por completo a lo espiritual [el sexto grado]. Como también en el sueño habitual distinguimos grados de la profundidad y de la interioridad, no podemos saber hasta qué gradaciones del sueño magnético se eleva también el habitual”⁵⁹. Entre estos grados del sueño a Schelling le interesarán los que surjan de la liberación de las fuerzas interiores y que impliquen que el hombre se vuelve hacia su interioridad estableciendo un equilibrio de fuerzas que no se encuentra en la vigilia. Señalará tres y en los tres resonarán los estudios de Kluge, retomados por Schubert:

1. En primer lugar, el “soñador” se liberaría del cuerpo y, distanciado del mismo, disfrutaría de una visión privilegiada del mismo que, a nivel terapéutico, permitiría la autodiagnos⁶⁰.
2. Esta visión privilegiada aumentaría en el grado siguiente, en el cual el alma podría ver su propio interior como un “objeto” ajeno a sí mismo y, de este modo, le sería posible algo sobre lo que aún no es, pero aún sin desarrollarse, será: implica, pues, un grado de clarividencia por un lado, de “presentimiento” del futuro; por otro lado otorgará una capacidad de desciframiento de los elementos inicialmente escondidos para la conciencia⁶¹.
3. Finalmente en el último grado el alma del sujeto se elevaría a lo más espiritual, completamente desligada de sí misma y, por ello, completamente liberada de la red de fuerzas que teje la conciencia hasta entrar en una conexión completa y fluida con el todo del que forma parte: “el nivel superior sería aquél en que la liberación se propaga hasta lo eterno del alma; y el comercio libre tiene lugar puramente en éste, entre lo objetivo eterno del alma y lo subjetivo eterno de la misma. Aquí, lo ente del alma llegaría incluso a ser libre respecto de su propio ser eterno, y quedaría puesto con éste en una relación tal que podría leer y distinguir en él sus pensamientos más profundos [...] el alma quedaría trasladada a lo extramundano y en cierto sentido por completo al mundo de los espíritus”⁶².

Así pues, en conexión con las teorías magnéticas, el sueño según Schelling podría, si es lo suficientemente profundo, liberar al sujeto soñador y alterar las fuerzas que se encuentran en el estado de vigilia ordenadas de otro modo: esta reorientación del

⁵⁹ WA II, 160; 150

⁶⁰ “Entre los del otro tipo podríamos aceptar tres gradaciones. La más profunda sería aquella en que el espíritu vital, o ese ser medio entre cuerpo y espíritu, atraería lo objetivo del alma por medio del cual llegaría a ser libre frente al cuerpo para o, en tanto que fuerza curativa, dejar de lado los desórdenes presentes en éste o manifestar el alma los aspectos ocultos del cuerpo”. WA II, 160; 151.

⁶¹ “Un tipo superior sería aquél en que este espíritu vital atrae lo objetivo del alma para mostrarle su propio interior como en un objeto, darle conocimiento de lo que en él mismo aún está envuelto y es futuro. En este nivel habría ya una relación libre entre / lo eterno del alma y el espíritu que asciende desde abajo; éste se convierte para el superior en instrumento y en tabla en la que leer los aspectos ocultos de su propio interior”. WA II, 160-161; 151.

⁶² WA II, 161; 151

flujo de las fuerzas le lleva así a lo universal y extramundano, que es, curiosamente lo más interior y lo más profundo que apunta al pasado inmemorial que únicamente puede ser recuperado como narración, esto es, como mito.

Esta interpretación del sueño llevaría aparejada la idea de que para acceder a lo inmemorial hay que atravesar el estado de la conciencia, con una ordenación de fuerzas establecida como tensión entre lo que se fue y lo que se será, para llegar a lo no-consciente. Pero lo no-consciente es justamente inconsciente porque nunca llega al estado de conciencia, por eso “ningún recuerdo pasa al estado de vigilia”⁶³. De ahí que en el estado de vigilia no recordemos el contenido de muchos sueños, aunque seamos conscientes de haber soñado: “de muchos sueños sólo nos queda el recuerdo general de lo que ha existido, [...] otros se disipan en cuanto despertamos y a menudo sólo se pueden capturar en el instante del despertar (aunque a veces no permanecen)”⁶⁴.

El sueño consigue de este modo una visión de lo originario (pasado) vinculada a una visión de lo por-venir, que no es más que otra cara de lo mismo: aquello que deberá ser desenvuelto, como sabemos con certeza que de la semilla surgirá un tallo. Esto originario tendrá que ver, muy platónicamente, con “modelos originarios [*Urbilder*] o visiones de las cosas aún futuras [*Gesichte der noch zukünftige Dinge*”⁶⁵, que lejos de ser conceptos, son las semillas “de algo eternamente vivo y en movimiento y en generaciones incesantes”⁶⁶. Es importante subrayar aquí la relación que según el magnetismo animal, tenía el sueño profundo con el estado de clarividencia. Que resuene aquí Platón no es algo que haya de extrañarnos: no sólo por lo que a la teoría de las formas se refiere con la mención a los modelos originarios o *Urbilder*⁶⁷, que contenidos en el pasado, según Schelling, habrán de desplegarse en el tiempo, sino también por el modo en el que según el mito del libro X de la *República* (614b y ss) pueden ser recordadas: Er, el armenio, *muere* para poder ver lo que sucede en el mundo de las ideas, y despertar para poder contar cuanto ha visto y escuchado. Entre lo presenciado da cuenta de cómo se decide el destino de los hombres según haya sido su pasado. Así escucha el huso que hacen girar sobre las rodillas de la Necesidad, las Parcas: Láquesis, las cosas pasadas, Cloto las presentes y Átropo las futuras.

Por todo lo dicho, a través de ese “acceso abierto” a lo originario, esta visión llevará más allá del sujeto para incidir no en su subjetividad, como si éste se volcara sobre sí mismo para centrarse en sí y en para sí, sino, antes bien, en un *estar-fuera-de-sí* que implica no un ponerse (*setzen*) de resonancias fichteanas en el que el yo se pone a sí mismo como yo⁶⁸, sino un ponerse fuera de sí que conecta al yo con el todo: se olvida, se abandona, pues, a sí mismo hacia lo otro. El sueño propiciaría entonces un estado de serenidad y abandono (*Gelassenheit*) que anula el carácter compacto de las fuerzas articuladas en torno a su mismidad (*Selbstheit*): esta pérdida de tensión de

⁶³ WA II, 161; 151.

⁶⁴ WA II, 161; 151.

⁶⁵ WA II, 162; 152

⁶⁶ WA 163; 152

⁶⁷ Sobre la influencia del platonismo en Schelling, el clásico Beierwaltes, W.: *Platonismus und Idealismus*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1972; Franz, M.: *Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Francke Verlag, Tübingen, 2012.

⁶⁸ GA IV/3, 345, 25-27: “El Yo es lo que se pone a sí mismo y nada más, y lo que se pone a sí mismo y vuelve sobre sí mismo llega a ser un Yo, y nada más. La actividad que vuelve sobre sí y el Yo son uno, los dos se agotan recíprocamente”.

este vínculo favorece el ponerse-fuera-de-sí (*außer-sich-gesetz*) desde su interior⁶⁹. La locución empleada por Schelling para explicar este movimiento se relacionaría con la teoría de las potencias, puesto que si la primera es la contracción, B, y ésta es pese a ser la primera, lo más inferior, del mismo modo el ponerse a sí mismo y centrarse en sí, haciendo que prevalezca la fuerza de atracción en torno al Yo, sería lo más inferior: “¿Por qué todas las doctrinas superiores exhortan al hombre tan unánimemente a separarse de sí mismo y le dan a entender que sería capaz de todo y operaría en todas las cosas si supiera liberar su yo superior respecto al del yo subordinado? Al hombre lo estorba el estar puesto-en-sí [*In-sich-gesetzt-sein*]; de lo superior es capaz sólo en la medida en que es capaz de ser puesto-fuera-de-sí [*außer-sich-gesetzt su werden*]]”⁷⁰.

De esta forma, volcado en lo otro de sí y puesto fuera-de-sí, la apariencia sería la de muerte, tan característica de los motivos del Romanticismo –recuérdense las narraciones Hoffmann y téngase en mente el mito de Er mencionado–, y que vuelve a ser relacionada por Schelling explícitamente con el magnetismo animal: “De ahí la similitud con la muerte y con los fenómenos del sueño magnético”⁷¹. También con la muerte se había relacionado la intuición intelectual⁷² en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (¡1795!) que conducían a un acceso fragmentario al absoluto a través de su contemplación *en* nosotros, pero, al mismo tiempo más allá de nosotros⁷³. El estar-fuera-de-sí favorecería la capacidad de una visión mucho mayor de lo que sucede en el cuerpo del paciente, se daría la posibilidad del autodiagnóstico y, liberado del cuerpo y de su propia mente, centrada y encerrada en sí misma, habría un control sobre el dolor: “Y si un ser orgánico o humano sólo puede estar sometido al dolor en el sentido físico y psíquico mediante la dominación de ese exponente vital exterior, es comprensible que con la supresión del mismo pueda surgir toda la carencia de dolor y ese sentimiento de deleite del que están llenos los estados que hemos mencionado antes, y es comprensible cómo una supresión repentina e instantánea del mismo cause el mayor placer”⁷⁴.

⁶⁹ WA II, 163; 152

⁷⁰ WA II, 164; trad. modif. 153.

⁷¹ WA II, 164; 152.

⁷² Tras las críticas de Hegel a la intuición intelectual en Schelling en el prólogo de la *Fenomenología*, este concepto no volverá a aparecer como tal a partir de 1809, pero no deja de ser interesante esta cercanía a través del sueño magnético. Recordemos la conocida carta que Schelling le escribe a Hegel tras leer el prólogo de la *Phä*: “Confieso no haber entendido hasta ahora el sentido en el que tú opones concepto e intuición. Con lo primero no puedes mentar otra cosa que eso que tú y yo hemos llamado Idea, cuya naturaleza consiste justamente en tener un respecto por el cual es ella concepto y otro por el cual es intuición». Cfr. Carta del 2 de noviembre de 1807 en *Briefe von und an Hegel*, Hamburgo, 1969; I, 194. Sobre la disputa en Schelling y Hegel, puede consultarse Köhler, D.: *Freiheit uns System im Spannungsfeld von Hegels Phänomenologie des Geistes und Schellings Freiheitsschrift*, Wilhelm Fink, München, 2006.

⁷³ En la Octava Carta afirmará Schelling que “En todos nosotros habita, a saber, una facultad secreta, maravillosa, para retirarnos del cambio del tiempo a nuestro sí mismo más íntimo, desnudo de todo lo que sobreviene de fuera, e intuir ahí, bajo la forma de la inmutabilidad, lo eterno en nosotros. Esta intuición es la experiencia más íntima y propia, de la que depende exclusivamente todo lo que sabemos y creemos en un mundo suprasensible” (SW I/I, 318. Hay traducción de Edgar Maragat en Schelling, F.W.J.: *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, Bada, Madrid, 2009, p. 157). Y un poco más adelante: “*Despertamos* de la intuición intelectual como del *estado de la muerte*. Despertamos por medio de la reflexión, esto es, por medio del impuesto retorno a nosotros mismos”. *Cursiva nuestra* (SW I/I, 325; 173). Sobre la intuición intelectual de Schelling citamos el clásico de Tilliette: *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris, 1995, pp. 175-191.

⁷⁴ WA II, 164; 152.

III. *Llegar-a-sí*

La alusión a las técnicas de las terapias del magnetismo animal le servirán a Schelling para hablar de la “contemplación” de este pasado, que es ante todo pasividad y receptividad ante eso que se deja vislumbrar en el estar-puesto-fuera-de-sí⁷⁵. Como tal podrá ser entendido como sabiduría (*Weisheit*), forma pasiva y receptiva del conocimiento⁷⁶, que se encuentra desde el principio y que no debe identificarse con el sujeto mismo, aunque forma parte de él mismo. El sueño llevaría al sujeto a este conocimiento no por el recuerdo detallado de lo soñado, sino por la toma de conciencia de esa parte de él mismo que le permite “llegar-a-sí”, es decir, llegar a ser lo que es, apercibirse de lo que se llegará a ser⁷⁷: “no basta con ser algo o tener algo *en sí*. A ello hay que añadir que se dé cuenta de qué es y de qué tiene”⁷⁸. El despertar llegará pues aparejado la posibilidad de un conocimiento mayor de sí mismo por parte del sujeto: “el momento del apercibirse de lo que ella es, es el momento del despertar [*Erwachens*], del llegar-a-sí [*zu-Sich-Selber-Kommens*] en el sentido auténtico”⁷⁹. Llega pues, tras el sueño, el despertar de la conciencia.

⁷⁵ Por cierto, idea que también había aparecido anteriormente en la intuición intelectual: “En cuanto salimos de nosotros mismos nos desplazamos a un estado paciente”. SW I/I, 324; 171.

⁷⁶ WA II, 166; 154.

⁷⁷ Cfr. WA II, 168; 155.

⁷⁸ WA II, 168; 155. *Cursiva nuestra*.

⁷⁹ WA II, 169; 155.