

Pasado, inconsciente y sueño

Comentario a las *Edades del mundo* (1813) - WA II, 159-168

Ana Carrasco-Conde

Abstract

The text focuses on the passages dedicated to the dream (WA II, 159-168) in order to analyse the influence of Schubert on Schelling's philosophy in the book of the Past in its version of 1813 (though it appears also in the versions of 1811 and 1815), as well as the relation between the magnetic dream and the intellectual intuition. For that, those passages are linked with the *Freiheitsschrift* (1809) and with the *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810).

Keywords:

Schelling, Schubert, Steffens, past, dream, unconscious.

En su *Caricaturen des Heiligsten* (1819), Henrik Steffens subraya cómo la vida humana, al igual que la Naturaleza, se estructura a partir de alternancias, de polos que, aunque en apariencia opuestos, constituyen dos caras de una misma cosa: luz y oscuridad, vigilia y sueño, conciencia e inconsciencia, dualidades que no están tan separadas como pudiera suponerse se anudan en realidad conformando una totalidad

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.¹

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

Esta afirmación de Steffens y la mención al sueño se inserta en un contexto en el que no sólo las investigaciones sobre el sonambulismo o el inconsciente se realizaban desde los círculos de la *Naturphilosophie*, como es el caso de Steffens, Schubert o Carus, sino que encontraban en muchos casos su base científica y sus líneas de fuerza en ella. Schubert, influido por la filosofía de la naturaleza schellinguiana, influyó a su vez en el proyecto del sistema de los tiempos que Schelling emprende en 1811 con sus *Edades del mundo*. Los pasajes que comentaremos deben leerse precisamente desde esta doble influencia. Así las menciones al sueño, tema central de estas páginas, han de entenderse desde una filosofía de la naturaleza que ha sido vinculada a una corriente de gran influencia en la época: el magnetismo animal. Uno de los textos clave para entender el impacto del mesmerismo en la filosofía de Schelling es precisamente el publicado por Schubert en 1808, *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* [*Puntos de vista sobre la cara nocturna de la ciencia de la Naturaleza*]², que abordaba precisamente la relación del sueño con el “todo” de la naturaleza, como lo hará cinco años después con *Die Symbolik des Traumes* [*El simbolismo del sueño*] (1814). En este contexto se pensaba que el hombre podía acceder a través del sueño a una parte no visible de una totalidad entendida como “organismo total” (*Gesamtorganismus*) en el que todo quedaba vinculado, una totalidad, por tanto, muy cercana a un Absoluto asociado a un ser en devenir. Vinculado con la totalidad del cosmos, en el magnetismo animal el “paciente”, convenientemente guiado por el médico “magnetizador”, era liberado de las cadenas racionales asociadas a una configuración de fuerzas que conformaban la unidad de la psique con el cuerpo y tenía la posibilidad de sanarse cuando salía de sí mismo para introducirse en la parte más profunda de su conciencia (lo inconsciente) y, en conexión con el *Gesamtorganismus*, sanaba lo material en él, su cuerpo, desde lo espiritual. De ahí la estrecha relación entre el “magnetismo animal” con el hipnotismo y con el psicoanálisis freudiano.³

La repercusión de la afirmación de la existencia de un lado “inconsciente” en el sujeto sólo accesible en momentos de hip-

2. 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>

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

nosis o durante el sueño no se dejó esperar no varios campos como la medicina o la literatura, sino también y por lo dicho en algunas propuestas filosóficas como la de Steffens con la que hemos iniciado estas páginas o como la de Schelling, buen conocedor de las teorías médicas de su época, que aplicaba a su propia filosofía,⁴ y cuyo entorno estaba relacionado con el mesmerismo⁵ 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”.⁶ Y así el sueño y sus procesos, el sonambulismo y el magnetismo se integran dentro del sistema del *Naturphilosoph*⁷ y a través de ésta en el libro del pasado de las *Edades del mundo*. Cuando Schelling escribe de los pasajes acerca del hombre despierto y el hombre dormido al principio de nuestro fragmento, lo hace partiendo de las investigaciones magnéticas a las que cita explícitamente: “a un hombre le parece dado en relación con otro [hombre] realmente el poder de [...] devolver a esa persona la relación vital interior libre, apareciendo hacia fuera como muerto, pero hacia dentro surge un nexo libre constante / de todas las fuerzas desde lo más profundo a lo más elevado” (WA II, 159-160). En este comentario a las páginas 159-168 de la versión de 1813 trataré de rastrear estos elementos que vinculan de manera decisiva el sueño, el inconsciente y el pasado en relación con algunos pasajes del *Freiheitsschrift* (1809) y de las *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810). El texto constará de tres partes: I. El pasado; II. Lo inconsciente; III. El sueño.

4. Véase el clásico de F. Moiso: *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*. 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 S. Del Luján Di Sanza – D.M. López: *El vuelo del búho. Estudios sobre filosofía del idealismo*. Buenos Aires 2013, pp. 241-266.

5. 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 (A. Lanfranco: *Krisis. Eine Lektüre der Weltalter-Texte F.W.J. Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, p. 216), e incluso en Kant, en la obra tardía de Fichte o, incluso, en Hegel (Cfr. A. Béguin: *El alma romántica y el sueño*. Madrid 1993, p. 91 y ss.)

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

7. 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*.

I. El pasado

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*. 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 exteriormente contemplamos, sino como una Naturaleza interior que se abisma en sí misma y que constituye el fundamento de posibilidad de lo que hay 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*).⁸ Esta escisión de fuerzas se explicaría a través de una lucha de fuerzas enfrentadas –o polos magnéticos⁹– que, de forma muy cercana a los primeros planteamientos de Empédocles, pueden ser entendidos como atracción y repulsión (amor/odio). 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” (WA II, 136). 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” (WA II, 136). 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 contie-

8. “A partir de la sencillez suprema de la esencia acaba generándose la multiplicidad infinita”. (WA II, 116).

9. 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 1996, pp. 11-66.

ne 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” (WA II, 112-113). Para Schelling el Pasado 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” (WA II, 111). Ahora bien, lo hace profundizando justamente en la parte oscura y “nocturna” del sistema, más allá de la conciencia, que explica los primeros movimientos para devenir consciente de sí. Esta base no sólo es real, 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 vertebra 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*]. (WA II, 121)

Para Schelling el Pasado así nunca es dejado atrás. Siempre permanece acompañando el sistema de los tiempos al ser originado desde la tensión misma de los tres éxtasis. En cierto sentido el Pasado es el *fundamento* y el *fondo*, pero para ser tal sólo puede ser el fondo de algo. Ese “algo” es el ámbito del presente, del tiempo de lucha, del despliegue visible de la existencia. El Pasado identificado con esta Naturaleza-en-el sistema, por parafrasear al *Freiheitsschrift*, 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* schellinguiano con aquello que puede ser asociado al sueño y a través de él a la historia originaria (*Urgeschichte*).¹⁰ Es desde este punto

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

desde el que arrancan las reflexiones de Schelling sobre el sueño en su relación con el inconsciente.

II. Lo inconsciente

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 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 manuscrito: 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”. (WA II, 113)

La obra canónica a nivel metodológico que todo interesado en el magnetismo en lengua alemana manejaba, junto con la obra de Dietrich Georg Kieser, fundador junto con Eschenmayer del *Archiv für den thierischen Magnetismus* (1817-1824), era el libro

de Carl Alexander Kluge *Versuch einer Darstellung des animalischen 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 tomada 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 a su propio interior y adquiría 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 naturaleza.¹¹ Esto no quería decir, sin embargo, que el sujeto pudiera ver el futuro, sino –y esto es de relevancia para el sistema de los tiempos– porque tenía una mayor perspectiva y, precisamente por eso, “veía” desde una mayor distancia lo que estaba pasando ya. 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 (*Gegen-wart*).¹² Mediante el sueño se accedía así a ver lo que habría de desplegarse con el tiempo. Por eso el futuro se presiente y lo presentido es predicho (*“das Zukünftige wird geahndet [...] das Geahndete wird geweissagt”*, WA II, 111): 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 cuando desde

11. Cfr. L. Montiel: *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.

12. 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.

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 investigador (cf. WA II, 118), capaz de ver, profundizando en el Pasado, lo “envuelto” lo que será “desenvuelto”.¹³ 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. 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” (WA II, 122).¹⁴

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 vertebraliza 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,

13. 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 VIII, 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* München.

14. 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 VII, 387-388).

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. (WA II, 149)

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 en otros fragmentos: la fuerza atractiva y la fuerza expansiva, las mismas que operan en los sueños.

III. El sueño

En la antigüedad clásica, dos eran los tipos de sueño, tal y como recuerda Schelling en el texto: Hypnos y Oneiroi (WA II, 160). El primero, hijo de la noche (Nix) y del Érebo, y hermano de la muerte (Tanatos) sería a ojos de Schelling el único divino porque, frente a los Oneiroi -hijos todos ellos de Hypnos y Pasítea, como Morfeo, Fobétor y Fantaso y relacionados con personificaciones concretas como engaños y simulacros¹⁵-, constituye un acceso directo a lo telúrico, a la noche oscura. Aunque Schelling parte de la distinción entre los sueños relacionados con las fuerzas interiores y sueños que surgen de lo contrario¹⁶, el sueño magnético podría relacionarse con Hypnos, precisamente en lo que tiene de vinculación con la noche y la profundidad. Schelling distinguirá así tres gradaciones de sueños según la profundidad

15. Cfr. Homero: *Odisea*, canto XIX, vv. 560-569; Hesiodo: *Teogonía*, vv. 212-215.

16. “Ya los antiguos distinguieron, como se sabe, dos tipos de sueños, de los cuales sólo consideraban divino a uno. Nosotros vamos a distinguir entre sueños que surgen de esa independencia recíproca de las fuerzas interiores y sueños que surgen de lo contrario”. WA II, 160.

que con ellos se alcance. De este modo 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, 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” (WA II, 159)-, 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 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*”.¹⁷ 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” (WA II, 159). 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”). Sería, como encontramos en el fragmento a comentar, un momento de éxtasis tal que, ar-

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

rojados 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” (WA II, 160). 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” (WA II, 159-160). Schelling se está refiriendo aquí a la figura del magnetizador que para Kluge tenía una especial relevancia en las terapias magnéticas, así como para Schubert, según el cual el magnetizador ayudaba en la configuración de la fluidez de las fuerzas que, además, están íntimamente ligadas al sistema nervioso.¹⁸

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” (WA II, 162). El último grado del sueño 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 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, y un grado en el cual el hombre está apartado por completo del mundo sensorial y parece trasladado por completo a lo espiritual. 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 (WA II, 160).

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. Señala

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

lará tres y en los tres resonarán los estudios de Kluge, retomados por Schubert. 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 autodiagnos. ¹⁹ 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 conciencia. ²⁰ 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 (WA II, 161).

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 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

19. “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.

20. “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.

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” (Ibid.). 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)” (Ibid.).

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*]” (WA II, 162), que lejos de ser conceptos, son las semillas “de algo eternamente vivo y en movimiento y en generaciones incesantes” (WA II, 163). 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*,²¹ 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 impli-

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

ca no un ponerse (*setzen*) de resonancias fichteanas en el que el yo se pone a sí mismo como yo,²² 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 este vínculo favorece el ponerse-fuera-de-sí (*außer-sich-gesetz*) desde su interior.²³ 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*]. (WA II, 164)

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, 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” (WA II, 164). También con la muerte se había relacionado la intuición intelectual²⁴ 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

22. 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”.

23. WA II, 163; 152.

24. 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 *Phänomenologie*: “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 D. Köhler: *Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels Phänomenologie des Geistes und Schellings Freiheitsschrift*. München 2006.

de nosotros.²⁵ 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 (WA II, 164).

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-sí.²⁶ Como tal podrá ser entendido como sabiduría (*Weisheit*), forma pasiva y receptiva del conocimiento (WA II, 166), 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 ser (Cfr. WA II, 168): “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” (WA II, 168).²⁷ 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-*

25. 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, 318. Hay traducción de Edgar Maragat en F.W.J. Schelling: *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. 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, 325; 173). Sobre la intuición intelectual de Schelling citamos el clásico de Tilliette: *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris, 1995, pp. 175-191.

26. 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, 324.

27. *Cursiva nuestra*.

-*Kommens*] en el sentido auténtico” (WA II, 169).

Bibliografía

- Béguin, A.: *El alma romántica y el sueño*. Madrid 1993.
- Beierwaltes, W.: *Platonismus und Idealismus*. Fráncfort del Meno 1972.
- Carrasco-Conde, A.: “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.
- *Limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling*. Madrid 2013.
- “*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*. Buenos Aires 2013.
- Crabtree, A.: *From Mesmer to Freud. Magnetic sleep and the roots of psychological healing*. Ann Arbor 1993.
- Eichler, A.: *G. H. Schubert – ein anderer Humboldt*. Niederfrohna 2010.
- Ffytche, M.: *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*. Cambridge 2012.
- Franz, M.: *Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Tübingen 2012.
- Kerner, J.: *Geschichten Besessener neuerer Zeit. Beobachtungen aus dem Gebiet kakodämonisch-magnetischer Erscheinungen*. Karlsruhe 1834.
- *Kleksografías*. Barcelona 2004. Edición de L. Montiel.
- Köhler, D.: *Freiheit uns System im Spannungsfeld von Hegels Phänomenologie des Geistes und Schellings Freiheitsschrift*. München 2006.
- Lanfranconi, A.: *Krisis. Eine Lektüre der Weltalter-Texte F.W.J. Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.
- Montiel, L.: *Magnetizadores y sonámbulas en la Alemania romántica*, Frenia, Madrid, 2008.
- Moiso, F.: *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*. Milán 1990.
- Kremer, D.: *E.T.A. Hoffmann. Leben – Werke – Wirkung, De Philosophische Physiologie. Eine Systematik des Begriffs der Natur im Spiegel der Geschichte der Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2003.
- Marquard, O.: *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*. Colonia 1987.
- Mesmer, A.: *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*. Paris 1779.
- Montiel, L.: “Mensajes del inframundo. Las kleksografías de Justinus Kerner”. En *Escritura e imagen*, n°1, 2005.
- “Une révolution manquée: le magnétisme animal dans la médecine du romantisme allemand”. En *Revue d’histoire du XIXe siècle*, n°38 (2009), pp. 61-77.
- Schubert, G.H.: *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*. Dresden 1808.
- *El simbolismo del sueño*. Barcelona 1999. Edición de L. Montiel.
- Steffens, H.: *Caricaturen des Heiligsten (zweiter Theil)*. Leipzig 1821.
- Tilliette, X.: *Recherches sur l’intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris

1995.
- Schelling. *Biographie*. Stuttgart 2004.
Völmicke, E.: *Das Unbewusste im deutschen Idealismus*. Würzburg 2005.