





**Senzala / 2**

# **ENSAYOS SOBRE LA NATURALEZA**

Filosofía romántica alemana del siglo XIX



Ensayos sobre la naturaleza : Filosofía romántica alemana del siglo XIX / Franz von Baader ... [et al.] ; compilación de Héctor Aldo Piccoli ; Guillermo Colussi. -

1a ed - Rosario : Serapis, 2021.

200 p. ; 22 x 14 cm.

ISBN 978-987-3670-28-2

1. Ensayo Filosófico. I. Baader, Franz von II. Piccoli, Héctor Aldo, comp. III. Colussi, Guillermo, comp.

CDD 190

Diseño: Lucas Collosa

500 ejemplares.

© De la traducción Héctor A. Piccoli y Silvana Carozzi.

© Editorial Serapis.

Editorial Serapis.

[www.editorialserapis.com.ar](http://www.editorialserapis.com.ar)

[julia@editorialserapis.com.ar](mailto:julia@editorialserapis.com.ar)

Serie Senzala / 2.

Queda hecho el depósito legal que establece la ley 11.723.

Impreso en Argentina.

# **ENSAYOS SOBRE LA NATURALEZA**

Filosofía romántica alemana del siglo XIX

Traducción de Guillermo C. Colussi y Héctor A. Piccoli  
Prólogo de Enrique J. Rossi y Eduardo García Elizondo



*a Guillermo C. Colussi, genuino mentor  
y curador de esta antología,  
a quien una muerte apresurada impidió  
culminarla, i. m.*





Cuando no ya más cifras y figuras  
sean clave de todas las criaturas;  
cuando ellas, las que cantan o que besan,  
más que los sabios y eruditos sepan;  
cuando el mundo hacia la vida libre  
y hacia el mundo, de vuelta, se encamine;  
cuando de nuevo luz y sombra entonces  
en claridad genuina se desposen,  
y en cuentos se descubran y en poemas  
del mundo las historias eternas:  
ante Una voz secreta volará  
la íntegra trastocada entidad.

NOVALIS





## Nota editorial

«...de aquella filosofía de la naturaleza, que se basaba en el convencimiento de la unidad de naturaleza y espíritu, y para la cual la naturaleza era el espíritu visible, el espíritu la naturaleza invisible. La verdadera esencia de las cosas no era para ella alma ni cuerpo, sino lo idéntico de ambos, y el principio del espíritu humano se cubría con el principio de la naturaleza...»

(Prof. Dr. Franz Schultz, »Klassik und Romantik der Deutschen« [«Clasicismo y romanticismo de los alemanes»], tomo IV, pág. 392.)

La llamada «Filosofía romántica de la naturaleza» tiene su centro en Alemania hacia fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Su intuición fundamental retoma viejas tradiciones, desde la *phýsis* griega hasta el neoplatonismo y la mística del renacimiento y el barroco: la naturaleza es una totalidad viviente, y esta totalidad incluye y da sentido a los individuos; un orden atraviesa la naturaleza como espíritu visible y cada ser individual encuentra su verdad en función del todo. Comprender y operar sobre ella supone pues la clara noción de que es imprescindible tener presente el todo y evitar las segmentaciones arbitrarias. Esta concepción se presenta obviamente como contestataria frente a la mecánica newtoniana dominante.

Con palabras de Kern y Bernoulli, «la filosofía romántica de la naturaleza es simbolismo cósmico, esto es, no ve en los llamados <hechos> causas de otros hechos, sino *signos* del ritmo de la vida inconsciente del universo.» Estos editores y compiladores, de cuya obra se desprende mayormente este volumen, fueron lectores atentos y comprometidos, como podrá apreciar el lector en las notas. Al respecto, un comentario de Kristian Köchy:

«Una línea de no menor importancia en la recepción, que, no obstante, exagera los factores irracionales del romanticismo en el sentido de la metafísica biocéntrica de Ludwig Klages (1872-1956) es, a principios del siglo XX, la de Christoph Bernoulli y Hans Kern. En su colección de textos *Filosofía romántica de la naturaleza* (1926), tampoco ellos ofrecen una definición concisa del fenómeno, sino que, antes bien, lo parafrasean aclarando las posiciones de contenido, por un lado, y los debates y contextos relativos a las ciencias naturales que las influyen, por el otro. En general, sin embargo, el resultado es una lectura que entiende la filosofía natural romántica como <simbolismo cósmico> (Bernoulli/Kern 1926: xix), que reconoce en los supuestos hechos y formaciones especiales de la naturaleza estructuras simbólicas de referencia a un todo subyacente. Dado que la totalidad de la naturaleza se concibe como animada, no se trata además sólo de una <fisonomía del universo> (ibíd.), sino que este enfoque sería más bien <Biosofía (ibíd.)>.»

Las notas a pie de página con la abreviatura «N. d. E» son de los editores (incluidas toda vez que las referencias aluden a los artículos seleccionados en la presente antología); con la abreviatura «N. d. T.», de los traductores; sin aclaración alguna, del autor correspondiente. De agrupar el mismo número notas de más de un tipo, figuran estas separadas por doble línea vertical («||»).

Todos los artículos han sido traducidos a partir de su reproducción en *Romantische Naturphilosophie*, (*Filosofía romántica de la naturaleza*), por Cristoph Bernoulli y Hans Kern, Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1926, excepto los de Franz von Baader, de *Schriften und Aufsätze* (*Escritos y disertaciones*), hrsg. von Dr. Franz Hoffmann, Würzburg, 1847, y *Sämtliche Werke* (*Obras completas*), hrsg. von Dr. Franz Hoffmann, Verlag von Herrmann Bethmann, Leipzig, 1855, el de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, de *Von der Weltseele* (1798) – *Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus – Nebst einer Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur – oder – Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts* (*Del alma del mundo, – Una hipótesis de la física superior para la explicación del organismo universal – Acompañada de un tratado sobre la relación de lo real e ideal en la naturaleza – o – Desarrollo de los fundamentos primeros de la filosofía de la naturaleza siguiendo los principios de la gravedad y de la luz*), dritte verbesserte Auflage (tercera edición corregida), bei Friedrich Perthes, Hamburg, 1809, y *Von dem thierischen Magnetismus und einigen ihm verwandten Erscheinungen* (*Del magnetismo animal y algunos fenómenos con él emparentados*), de Gotthilf Heinrich von Schubert, de *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* (*Opiniones sobre el aspecto nocturnal de la ciencia de la naturaleza*), Dresden und Leipzig, in der Arnoldischen Buchhandlung, 1840.



Los ensayos aquí reunidos exigen no sólo curiosidad sino una lectura atenta y detenida, a contrapelo de la tendencia vigente. Invitamos a esa experiencia con la segu-

ridad de que el placer que deparan es, asimismo, inusual. Como se podrá ver, al final de este volumen hay un código QR que enviará a quien quiera completar la lectura con otros tres ensayos, que conforman, de igual manera, el corpus original concebido por los traductores.

## Prólogo

LA PREGUNTA POR EL VALOR DEL romanticismo como tradición filosófica en el pensamiento contemporáneo y en la construcción de una filosofía de la naturaleza no puede dejar de constituirse bajo el gesto de *lo anacrónico*. Hablamos de lo anacrónico como punto de partida inexorable de la imposibilidad de reconstruir una época, pero también como condición de posibilidad de la lectura. La publicación de esta selección y traducción de textos nos vuelca hacia un período histórico controvertido que atraviesa el romanticismo, entre los últimos años del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX, hacia un mundo que evoca en nosotros la extranjería y que exige a la ética del lector ir más allá del tiempo muerto que presuponen las cronologías necesariamente fallidas. Dentro de la bibliografía especializada, se insiste en buscar una caracterización unívoca del romanticismo sin dejar de señalar la imposibilidad de lograr ese objetivo y de que es a partir de esa imposibilidad que podemos caracterizar lo que lo define. Los estudios críticos reconocen que si circunscribimos el romanticismo a un período histórico, no podríamos más que describir las circularidades cronológicas que miden lo heterogéneo de lo romántico en función de distintas variantes, por ejemplo: como el distanciamiento del clasicismo griego o, en contraposición a esa figura, como cercano a la poesía medieval, etc<sup>1</sup>. En ese

---

<sup>1</sup> Cf. Jamme, Christoph, “Romanticismo. Historia y concepto”, en *El movimiento romántico*, Madrid, Akal, 1998, p. 8.

sentido, suponemos que definir –bajo la perspectiva de un historicismo aséptico– el romanticismo sólo como un movimiento contestatario a la Ilustración y a la concepción de la naturaleza basada en una estructura racional matemática, homogeniza aquello que en la escritura romántica funciona como una *sintomática* y una *agonística* de la lectura, aquello que se pone en juego y sostiene en la tradición romántica y, al mismo tiempo, cae y va más allá de ella en tanto es leída, en la medida en que no son absolutizadas y neutralizadas las tensiones que despierta su carácter heterogéneo irreductible. La fragmentariedad romántica constituye una nota fundamental de ese carácter irreductible, así como también expone de manera consecuente el *uso* que hace el romanticismo de las distintas tradiciones. De modo tal que, a través de dicho estado de *disrupción continua*, podemos suspender y marcar distintos *momentos* del romanticismo que no lo definen de forma unilateral, a saber: en oposición al clasicismo griego y romano, en contraposición con la Ilustración, como la resurrección de la poesía de la Edad Media, como el liberalismo en literatura –según la interpretación de Víctor Hugo– o como la visión del mundo de la generación siguiente a la de Goethe, Kant y Fichte –conforme a la caracterización de Dilthey–<sup>2</sup>.

Más acá de estos multívocos momentos, la filosofía romántica de la naturaleza es, por un lado, *filosofía de la naturaleza* y, por el otro y al mismo tiempo, *romántica*. En tanto práctica filosófica, ella tiene la pretensión de explicitar un fundamento y de poner en juego un criterio de verdad a partir del cual necesariamente se edifica el engranaje de aquello que fundamenta. Entonces, lo que pone en perspectiva la *filosofía romántica de la naturaleza* es el problema de los fundamentos de la naturale-

---

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 8-9.

za a partir de un criterio de verdad que será un criterio de verdad romántico. El romanticismo convive con los efectos de lectura que traza la filosofía idealista que tiene referencias en Kant, Fichte, Schelling y Hegel, y, después de la marca de interpretaciones de la filosofía alemana del siglo XX, como las de Benjamin y de Adorno, podemos afirmar que los escritos románticos se erigen a partir de las lecturas, disidencias y usos de los fundamentos filosóficos del idealismo alemán. Pero la filosofía romántica no es una filosofía idealista. Aun cuando no puede dejar de leerse a partir de un horizonte polémico, agonístico, tanto de la filosofía de Kant como de la filosofía de Hegel, en diferentes direcciones, no deja de apartarse de aquello que en tanto otredad constitutiva no es y a lo que sin embargo no deja de estar indirectamente vinculada.

La construcción romántica de un fundamento filosófico de la naturaleza está atravesada por un juego de mediaciones que sobreviene una posible línea imaginaria de las discusiones sobre la estructura de la naturaleza, la cual podría ser la siguiente: Newton, Kant y los románticos. Kant critica las concepciones del espacio y del tiempo de Newton, haciendo que la filosofía salga de las concepciones absolutas de dichas formas, para reconducirlas y afirmarlas como intuiciones puras *a priori* que residen en el sujeto. Pero estas nuevas nociones no son aceptadas por los románticos porque han conducido a Kant a sostener una concepción fenoménica de la naturaleza, cuyo problema consiste en desentenderse de lo que está más allá de lo finito y no lograr una unidad con lo infinito. Y en la misma vía, los románticos llevan a cabo una crítica de la permanencia kantiana del modelo causal de la concepción mecánico-newtoniana del movimiento de la naturaleza, la cual presupone una relación meramente matemática y exterior entre los cuerpos físicos. En otros

términos, todo aquello que quede dentro de los límites de la razón moderna es antirromántico<sup>3</sup>. De esta manera, los románticos afirman el dinamismo y el vitalismo de la naturaleza, y niegan que el movimiento se reduzca a factores externos. En esta dirección, por ejemplo, afirman el magnetismo como fuerza vital universal en la que las individualidades están conectadas a la totalidad viviente del cosmos<sup>4</sup>, al punto de reconocerle el mérito de haberle dado “el golpe de gracia a aquella concepción mecánica de la naturaleza, bajo el dominio de la cual la física de Cartesio se encontraba atada como con cadenas de plomo<sup>5</sup>.”

Este juego de mediaciones transita por una discusión mayor en torno a los principios *metafísicos* de la naturaleza. Después de la filosofía de Hegel, el problema de la fundamentación de los principios últimos de la naturaleza se encuentra cara a cara con la fundamentación como problema. Este acento crítico nos conduce hacia

---

<sup>3</sup> Al respecto, se ha indicado: “Sucedió que un pensador como Franz von Baader tildó a Descartes de asesino de toda la vida natural y hasta vio en la monadología de Leibniz un ejemplo del atomismo superficial y muerto.” (Gode-von Aesch, Alexander, *El romanticismo alemán y las ciencias naturales*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947, p, 184).

<sup>4</sup> Franz Mesmer, en pleno período romántico, es quien descubre el magnetismo animal como un nuevo tipo de magnetismo, diferente del ya conocido magnetismo mineral. Los filósofos y los científicos románticos de la naturaleza adhieren al aporte de Mesmer pero no a la diferenciación, dejándolo por fuera del movimiento romántico. El magnetismo animal les permite a los románticos pensar el vínculo entre lo espiritual y lo material, consideran análogos ambos magnetismos poniendo el acento en su potencia vital. (Cf. Gode-von Aesch, A., Cap. IX: “La totalidad: el problema psíquico del yo y del cosmos”, en *Op. Cit.*, pp. 186-211).

<sup>5</sup> Este pasaje pertenece a Franz von Baader, „Über die begründung der Ethik durch die Physik“, en *Werke*, V, 5, texto que no integra la presente compilación. La cita es extraída de Gode-von Aesch, A., *Op. Cit.*, p. 184, n. 88.

la inexorable confrontación que abre Hegel con la tradición romántica, mediante la pregunta de bajo qué vía se construye el criterio de verdad. Esta discusión, que tendrá consecuencias sobre la construcción de una filosofía dialéctica, dejará en suspenso para el porvenir de la filosofía contemporánea la decisión por una filosofía positiva o por una filosofía que se enuncie a partir de la negatividad.

Si bien el impulso disruptivo del romanticismo encuentra su madurez en la filosofía del arte –la estética– (puesto que de allí nace y desde allí se intenta definirlo, mediante referencias capitales como la literatura de Novalis, de los hermanos Schlegel, de Tieck y escritos de Schelling, entre otros), ese pulso fragmentario, que paradójicamente interioriza la forma del *continuum* sintagmático que antepone toda escritura, encuentra también asidero en las reflexiones de la filosofía de la naturaleza. La *no relación* entre fragmento y *continuum* de la escritura se repite de modo paródico en los escritos románticos de la filosofía de la naturaleza, debido a que a través de su escritura fragmentaria se intentará *sistematizar* y fundar una gnoseología y una forma de conocimiento sobre los principios últimos de la naturaleza. En los escritos posteriores a los del romanticismo temprano alemán, que constituyen una *metafísica* o filosofía de la naturaleza, la cuestión de la escritura fragmentaria adopta una forma asintótica. La figura geométrica de la asíntota pone en juego una marca que resuena en el significante griego *ἀσύμπτωτος* (*asýmptōtos*), habla de “aquello que no cae”. La contradicción entre el fragmentarismo y el *continuum* sintagmático que exige con anterioridad toda escritura intenta ser borrada bajo una apariencia de sistematicidad. Esta diferencia fundamental separa la apologética del fragmento de los escritos estéticos de la constitución

efectiva de un *órganon* de conocimiento de los principios de la naturaleza.

El conjuro romántico de liberar a la estética de sus raíces primeras, de la indiferenciación entre arte y naturaleza, posibilitará la apertura de una filosofía de la naturaleza que al mismo tiempo, por romántica, no se redimirá del principio de indiferenciación, característico del absoluto romántico; del cual tampoco, hasta la construcción de la estética de Hegel, se apartará en un sentido estricto la filosofía del arte. Hegel, en sus primeras críticas al romanticismo, y en disputa con Schelling, antepone la *vía dialéctica* a la *deriva romántica*, al principio de indiferenciación de la contraposición entre naturaleza y espíritu<sup>6</sup>, indicando que considerar

[una existencia] cualquiera tal como es en lo *absoluto*, equivale a decir que se habla de [ella] como de un algo; pero que en lo absoluto, donde  $A = A$ , no se dan, ciertamente, tales cosas, pues allí todo es uno. Contraponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer

<sup>6</sup> En contraposición con el carácter negativo y no sistemático de la dialéctica de Hegel, la filosofía de la naturaleza configurada en los primeros escritos de Schelling se constituye bajo una filosofía de la unidad, en la que el fantasma romántico de la *deriva* (figura con la cual nos remitimos a la indistinción romántica de vigilia y ensueño, arte y vida, filosofía y literatura, etc.), en tanto *confusión originaria*, se sobrepone y neutraliza el pulso cualitativo que prevalece y funciona como negatividad –sin devenir identidad cosificada– a través de la puesta en tensión de las polaridades, propia de la vía dialéctica. A propósito de este aspecto de la filosofía de Schelling, Hartmann ha señalado lo siguiente: “La filosofía de la naturaleza de Schelling es un tipo puro de filosofía de la unidad. El pensamiento metafísico fundamental es un pensamiento de la identidad: unidad de la naturaleza y espíritu, semejanza esencial del espíritu en nosotros y de la naturaleza fuera de nosotros. La naturaleza no está confinada a lo exterior y el espíritu a lo interior; también fuera de nosotros domina el mismo espíritu; también en nosotros la misma naturaleza.” (Hartmann, Nicolai, *La filosofía del idealismo alemán*, Tomo I, Sudamericana, Buenos Aires, p.178).

pasar su *absoluto* por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento<sup>7</sup>.

En su carácter programático, el *caos romántico* tiene una *intentio* totalizadora, sobre la base de la cual el fragmento debería leerse como *medium* fallido en la construcción de un absoluto *indeterminado*. Pero esta *intentio* no progresa por la vía de un *movimiento dialéctico*, mediante el cual el fragmento deviene mediación y es configurado sobre el trabajo que pone en juego el imposible que atraviesa toda negación *determinada*, al modo de como se inscriben y difieren las escansiones dentro del esquematismo retórico de la dialéctica hegeliana. La filosofía romántica retiene la figura de lo indeterminado como *uno*, como tesis *abstracta*, como pura inmanencia que evita las condensaciones parciales que ponen en juego las escansiones de la enunciación dialéctica, entendida en su genuina *negatividad*, concebida a partir de aquello que Hegel nombró experiencia (*Erfahrung*), mediante la cual la verdad se expone en cuanto pérdida de la verdad o como no verdad, esto es: en cuanto metonímica de la verdad, desde la cual ella habla, se pronuncia en la caída de la representación que expone ilusoriamente a un objeto *parcial* como *total*; verdad que aquí y ahora habla en tiempo *presente* sobre lo que enuncia como verdad negada. En esta dirección, que traza la dialéctica hegeliana, en su carácter no sistemático, el romanticismo es leído por vez primera como una *mala* dialéctica.

En contraste con el carácter sistemático de la filosofía de Hegel, la filosofía romántica no pretende situarse

<sup>7</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, FCE, Buenos Aires, 2007, p. 15. La intervención de los corchetes en la cita se debe a una leve modificación de la traducción de W. Roses del significante hegeliano *Dasein*, el cual hemos decidido traducir por “existencia” y no por “ser allí”.

como una filosofía *superadora* o como un momento histórico-especulativo en el que se presenten diferenciadas las tradiciones filosóficas, tales como las filosofías clásicas de Grecia y de Roma, la filosofía medieval y su poesía religiosa, el misticismo de Böhme, la nueva concepción de la naturaleza renacentista y sus consecuencias sobre el racionalismo moderno, los empirismos anglosajón y antiguo y el idealismo alemán. En todo caso, el romanticismo no es la *síntesis* de todo ello, sino la voz desilusionada y *melancólica* de la historia, que reúne las tradiciones en un todo *indiferenciado*, por el cual se profesa una rebelión de las formas, expuesta esta desde la profusión continua de modos de enunciación irreductibles, tales como la filosofía, la literatura, la pintura, la música, entre otros. A partir de este estado de cosas romántico, se torna legítimo caracterizar al romanticismo como un movimiento, en el cual la unificación de su esencia se descubre como una esencia que no es igual a sí misma, en la medida en que su apogeo en las distintas formas de la cultura trasciende al mero nombre propio 'lo romántico', así como sus expresiones u obras configuradas en las diferentes disciplinas no se plasman todas al mismo tiempo.

El caos romántico es también un caos de las épocas. El período que abarca no es homogéneo sin más, porque además de instituirse como momento en el que se van deshojando ideales ya alzados previamente, se alzan nuevos que luego caen. El romanticismo surge en el contexto de ebullición posterior a la irrupción de la Revolución francesa. La ve levantarse, pero también la ve fracasar, junto con las consecuencias de la desilusión que asisten con ello. La figura de Napoleón y las guerras imperialistas pasan por el medio de este período. El romanticismo no es la anticipación de la revolución ni del imperialismo napoleónico o de sus derrotas. Tampoco resultó ser la

síntesis de la historia, menos aún su voz oficial. El romanticismo posterior a la revolución francesa convive con el positivismo que empieza a edificar August Comte, y, como toda convivencia, no excomulga la marca de lo confrontativo. El positivismo de Comte es también una filosofía que reacciona contra el fracaso de la revolución, pero, a diferencia de la tradición romántica e irreconciliablemente con ella, es una filosofía que busca despojarse de la metafísica. Las consecuencias de las desventuras de la revolución para el positivismo francés no son las mismas que para el romanticismo alemán. En Alemania, el romanticismo es una filosofía que no deja de afirmar a la metafísica, de modo que aunque sea puesta en cuestión por el desprecio que despierta en Hegel sus postulados positivos y abstractos, su concepción de la naturaleza está siempre erigida sobre principios metafísicos, nunca matemáticos.

La filosofía romántica de la naturaleza profesa un retorno a las fuentes místicas que insisten siempre como trasfondo de la filosofía alemana<sup>8</sup> y, al mismo tiempo, como límite con respecto a la constitución de una filosofía dialéctica. La representación romántica de la naturaleza encuentra distintas figuras que la acercan a imaginarios míticos de distintas procedencias, tales como a la figura de Giordano Bruno del cosmos como un gran animal<sup>9</sup> –adoptada por la filosofía de Schelling–, la inter-

<sup>8</sup> En lo que respecta a las fuentes místicas de la filosofía romántica alemana en particular, cf. Benz, Ernst, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, VRIN, París, 1987.

<sup>9</sup> El universo infinito es para Giordano Bruno una totalidad animada, un gran animal en tanto que está dotada de automovimiento y de vida. Al respecto, enuncia lo siguiente: “Digo además que este infinito e inmenso (universo) es un animal, aunque no tenga una determinada figura y sentidos que lo relacionen con las cosas exteriores, puesto que él tiene en sí toda el alma y abarca todo lo animado y es todo lo animado.” (Bruno, Giordano, *Sobre el infinito universo y los mundos*,

pretación del mito bíblico del lenguaje adámico llevada a cabo por Schubert en *El simbolismo de la naturaleza*, el uso y la hermeneusis romántica de la simbólica mítica de narraciones cristianas, egipcias e hindúes entendidas como expresiones figurativas de carácter místico en las que se reflejarían los principios últimos de la naturaleza –como por ejemplo aparece en *El simbolismo del agua* de Johannes Baptista Friedreich; esta clase de escritos pueden a su vez ser cotejados con las interpretaciones historicista y retórico-poética que ensayaban los trabajos tardíos de la estética romántica, tales como los de Creuzer y Solger<sup>10</sup>–. Estas ideas son solidarias con el pensamiento de la metamorfosis, el cual se sitúa en confrontación con el de la dialéctica, en la medida de que mientras

la metamorfosis labora con una materia pringosa, que es su forma inasible, mutable y proteica, la dialéctica no alberga en sus signos ninguna figura reconocible en la serie de las formas animales. Por el contrario, las figuras de la dialéctica son el producto de un intento de captar el movimiento de un pensar que recoge de su propia acción las escorias de la negatividad que ella misma ha abandonado por el camino. Se trata de un movimiento que ocurre como don de la imaginación práctica y de los sueños sapientes del lenguaje. Por su parte el pensar de la metamorfosis, que es también un milagro del lenguaje, se presenta con distintos grados de impregnación de alegorías y otros cayados semejantes

---

prólogo, notas y traducción de A. J. Cappelletti, Orbis, Buenos Aires, 1984, p. 109). Cada una de las cosas que integran el universo está dotada de la substancia única que le otorga vida y habilita su propio movimiento. El universo está constituido por un *alma mundo* que se encuentra en la totalidad de las cosas: es la intensidad divina que es en acto, inmanente a la totalidad, todo lo que puede ser. Dios es presencia que habita en la extensión infinita del universo, en sus innumerables mundos, en la totalidad de las cosas.

<sup>10</sup> Cf. al respecto fundamentalmente las interpretaciones de Benjamin llevadas a cabo en su estudio sobre el *Trauerspiel* alemán (Benjamin, Walter, *Origen del Trauerspiel alemán*, Gorla, Buenos Aires, 2012).

que forjan su ser reflexivo. Pero tiene su animalidad. Es el pensamiento de la larva, que significa *fantasma* en latín. [...] La metamorfosis es el reino de la mitología y es quizás el lugar donde el pensamiento mítico mejor sostiene sus alcances<sup>11</sup>.

En la figura del melancólico suicida, se radicaliza el postulado de la metamorfosis romántica, en una indistinción entre la polaridad vida y muerte. A propósito de dicha figura indica Friedreich:

Hufeland dice: «el melancólico inclinado al suicidio siente una propensión hacia el agua, y yo me explico su frecuente modo de muerte en el agua, mucho menos por una intención de quitarse la vida por su intermedio que, antes bien, por un arrebató irresistible y un oscuro sentimiento, de que sólo en el agua habría para él ayuda y salvación; esto me lo confirmó una persona melancólica, posteriormente curada: que varias veces, durante la noche, habría sido arrastrada al río por un impulso irresistible, como si únicamente allí pudiera hallar salvación para su angustia, y luego, con sólo haberse sumergido, habría sentido siempre un particular alivio, recobrando el amor a la vida, y habría retornado calmo y reconfortado<sup>12</sup>.»

Esta imagen, que se sostiene bajo la figura equívoca del agua (¿no puede acaso simbolizar el agua, además de un retorno a un paraíso intrauterino o genésico –como anterior a la irrupción de la vida creatural, pero, al mismo tiempo, como vida en sí misma en cuanto condición de posibilidad de toda vida–, decíamos, no puede el agua también ser símbolo de asfixia, ahogo y angustia?), esa imagen, bajo una cosmovisión romántica de la naturaleza, es interpretada como un símbolo de la afirmación de

---

<sup>11</sup> González, Horacio, *La crisálida. Metamorfosis y dialéctica*, Colihue, Buenos Aires, 2001, pp. 18-19.

<sup>12</sup> Friedreich, Johannes Baptista, “El simbolismo del agua”, en el presente volumen.

la vida en tanto *continuum* vital de la naturaleza, y no como un acto –en carne viva– que pone en juego un punto de cese, extremo e irreductible para la vida.

La metamorfosis, entonces, no supone un movimiento atravesado por un horizonte de pérdida, sino más bien la mera transformación onto-cinética de un estado en otro, en el que se conserva el germen del momento anterior en el momento siguiente y todo queda circunscripto a una totalidad sin resto, en la cual el infinito está incluido. El romanticismo no abandona la conjetura de un cosmos infinito descubierta por Giordano Bruno<sup>13</sup>, pero no para contenerlo dentro del marco de las leyes de la matemática de la concepción homogénea del tiempo y del espacio que se diseña en la Modernidad, sino para sujetarlo en una metafísica con gestos místicos<sup>14</sup>. Aún con sus críticas a las

---

<sup>13</sup> Alexandre Koyré, en su libro *Del mundo cerrado al universo infinito*, sostiene que Bruno fue el primero en plantear explícitamente la concepción acerca de la infinitud del universo y la existencia de innumerables mundos. Este planteo se enmarca dentro de un gran proceso de revolución espiritual, ocurrido en la Europa del siglo XVII, cuyo resultado fue para el hombre el distanciamiento (ontológico) del mundo en el que habitaba y acerca del cual pensaba, y la necesidad de transformar y de sustituir no sólo concepciones teoréticas laterales, sino también fundamentaciones filosóficas últimas. Esta revolución conlleva a la destrucción del cosmos; es decir, la desaparición de la concepción del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente organizado. El paradigma antiguo es reemplazado por otro, según el cual el universo es indefinido e infinito, y se mantiene unido por la identidad de sus leyes y componentes fundamentales, los cuales se encuentran en un mismo nivel ontológico. Si bien la concepción de la infinitud del universo se origina con los griegos, no cabe reducir la historia de la infinitización del universo al redescubrimiento de las tesis de los atomistas.

<sup>14</sup> El romanticismo de la naturaleza se preocupa por las categorías de la física moderna, como son la gravedad, la atracción, etc., pero siempre haciendo base en el vitalismo que le provee el misticismo de la naturaleza. Gode-von Aesch nos da registro de ello: “El romanticismo alemán de la primera época, cuyo representante típico fue Franz von Baader, iba más lejos aún. Acusó a Newton de haber ma-

ideas de la física clásica –moderna–, y su posible filiación al pensamiento de la metamorfosis, el infinito romántico tampoco se acercará al infinito *físico* que postulará Einstein, que presupone la concepción del universo en continua expansión y con sus límites en incesante desplazamiento. La representación de la infinitud, en el dominio de la filosofía romántica de la naturaleza, incluso no es algo que se ajuste bajo los términos del modelo del artista romántico, que configura la infinitud en tanto algo incondicionado que funciona como una trascendencia idealizada que excede al artista y se inscribe como inspiración del proceso creativo. Pues el infinito del romanticismo de la naturaleza no abandona la pretensión de sistematicidad de la naturaleza concebida como una totalidad cerrada.

Las nociones de espacio y de tiempo se redefinen bajo una *ontología positiva de la infinitud*, que se desprende de las nociones de espacio y de tiempo del sujeto kantiano en cuanto principios puros *a priori* de la sensibilidad, a partir de los cuales se estructura la naturaleza fenoménica. Esto no supone una vuelta a las categorías de espacio y de tiempo absolutos de la ciencia newtoniana, debido a que es el vitalismo lo que define ahora el movimiento y el reposo. Los filósofos románticos de la naturaleza apuntan al corazón de la Modernidad, porque la naturaleza, como punto de partida, no es lo evidente ni lo deducible, sino lo vital, que si bien debe ser *matematizado* conforme a la invención y a la exploración de un *organon* del conocimiento, no debe dejar de entenderse como algo vivo que precede a toda inferencia demostrativa y a todo esquematismo exterior. En esta clave leemos a

---

linterpretado un pensamiento de Böhme por identificar la atracción con la gravedad pasiva. La fuerza de atracción, afirmó Baader, es un principio activo. Representa en el mundo exterior lo que el ansia, el deseo, la aspiración y el amor son en el interior.” (Gode-von Aesch, A., *Op. Cit.*, pp. 279-280).

Carus como crítico del mecanicismo e irónico con respecto a Descartes y al imaginario conceptual que se sostiene en la metáfora-emblema de la Modernidad filosófica y científico-técnica que funda la concepción homogénea del espacio y del tiempo de la física moderna<sup>15</sup>:

Jamás algo meramente mecánico, algún artefacto, algo en sí muerto, en tanto que tal, ha mostrado una historia evolutiva que le sea propia, y reconocemos de inmediato absurdo querer suponer tal cosa de algo semejante; en cambio, donde están presentes, de modo claro y distinto, reales procesos evolutivos, allí hay también por cierto movimiento orgánico, allí hay idea, allí hay verdadera vida<sup>16</sup>.

Bajo la vía de lo confrontativo, en relación al racionalismo moderno que se mixtifica en cuanto Ilustración y afirma –mediante presupuestos de las ciencias físico-matemáticas de base newtoniana– el estatuto inerte de la materia y el modelo causal mecanicista de la naturaleza, lo romántico es el viraje hacia las pasiones del sujeto y al vitalismo de aquélla, sin caer en subjetivismo, psicologismo, o sensualismo alguno, sino en el amor a lo vivo y a lo infinito. En los fragmentos románticos sobrevuela una retórica, un escenario en el que irrumpe un otro que en los escritos habla, un otro con quien toda enunciación se desentiende. Un lector particular, que siempre, de modo singular en cada caso, forma parte de los malentendidos de la lectura. En este caso, no se trata del lector del siglo XX y XXI, atravesado por los aportes de la física de Einstein, pero sí convenimos en proponer al lector contemporáneo –quien aún, en parte, no deja de ser un lector *moderno*– participar del desencuentro que sobreviene en estos textos que nos presentan a la naturaleza como algo

<sup>15</sup> Al respecto, cf. Koiré, A., *Op. Cit.*

<sup>16</sup> Carus, Carl Gustav, “El organon del conocimiento con relación al mundo”, en el presente volumen.

irreconocible para nuestra modernidad tardo-capitalista, la cual se conduce en busca de su dominio y sometimiento para fines exclusivamente utilitarios.

Los escritos que reúne esta edición propician al lector fuentes románticas que presentan al romanticismo más allá de su caracterización histórica como movimiento *artístico* (y *político*, si es que así habría que leer el *pólemos* que abre la Revista *Athenäum* dentro de los modos de practicar la escritura filosófica, inseparables de sus correspondientes *erísticas*)<sup>17</sup>. Sin dejar de subrayar que la retórica fragmentaria de lo romántico, como es sabido, no puede prescindir de lo poético, de lo simbólico, de lo alegórico, de lo mítico –tanto en figuras místicas como también en figuras geométricas–, en su decisión de tomar una distancia crítica de la comprensión matemática de la naturaleza. Si bien la concepción romántica de la naturaleza, en su vocación sistemática –aun cuando para nosotros paródica, vocación al fin–, tiene la huella del pensamiento moderno, está necesariamente cifrada bajo un horizonte diferente. Un Schelling todavía joven, influenciado por la potencia de la literatura kantiana y partícipe activo de la tradición idealista, intenta dar cuenta,

---

<sup>17</sup> La siguiente cita, si bien no está intentando describir a la Revista *Athenäum*, grafica aquel espíritu político y social a partir del cual se erige el romanticismo: “El Romanticismo es a la vez pretensión universal, pero también viraje a la conciencia popular y particularmente a la Edad Media; más tarde, sin embargo, será además germanismo de vía estrecha. El Romanticismo se dirige no sólo contra la pedantería burguesa, sino también contra la Ilustración tardía; está, además, la fase más bien especulativa del primer Romanticismo, que reúne la más alta reflexión y simplicidad infantil. La ironía romántica es el permanente cuestionamiento interno de la visión artística infantil e ingenua. Al mismo tiempo, el Romanticismo defiende también, en contraposición a la estrechez formal del clasicismo, la poesía lírica popular. Por vez primera entran también en escena, en los círculos literarios de los centros del Romanticismo alemán, grandes figuras femeninas (Dorothea y Caroline Schlegel, Rahel Varnhagen).” (Jamme, C., *Op. Cit.*, p. 10).

mediante una aspiración de sistematicidad, de todas las nociones que hacen a la estructura viviente de la naturaleza, cerrando el capítulo III de su tratado *Del alma del mundo*, de 1798, con una suerte de apología en la que se puede leer que para él la filosofía es filosofía de la naturaleza y en tanto esta ella encuentra su consumación. Para Schelling no hay exterioridad, un afuera de la existencia, sino que la figura de la naturaleza se identifica con la figura del espíritu. En palabras de Troxler, esa consumación sería posible, debido a que la naturaleza no es entendida “como algo que nos separa del mundo, sino más bien como algo que nos une a él. El modo de pensamiento más natural es siempre el más filosófico<sup>18</sup>.”

Los filósofos seleccionados para este libro son filósofos marginales de la historia de la filosofía, pero no de la historia del romanticismo, en la medida en que la filosofía romántica de la naturaleza es fundamentadora, por ejemplo, de la literatura de Novalis, quien no es, en modo alguno, un literato marginal. En esa dirección, el lector no deberá dejarse extraviar ni desorientar por la heterogeneidad constitutiva de lo romántico, la cual podría hacerlo perder de vista que en esta selección no se trata de escritos poéticos sino de escritos filosóficos, que los autores son filósofos y no poetas. Estos escritos seleccionados intentan redefinir los principios a partir de los que la Modernidad filosófica –en cuanto época que el romanticismo afirma como fallida y nos la perfila como contemporánea– buscó hallar bases sólidas para el conocimiento de la naturaleza. Como toda exposición filosófica que contribuye a hacer *hablar* las certezas de una época, estos textos transitarán por la vía de la confrontación, que es la condición de posibilidad, retórica, de toda lectura.

---

<sup>18</sup> Troxler, Ignatius Paul Vital, “Los fenómenos originarios espacio y tiempo”, en el presente volumen.

Entre la dialéctica hegeliana –en su carácter no sistemático, que se abre por la vía de la negatividad– y el absoluto indiferenciado de la mala infinitud romántica –que no reconoce exterioridad alguna y que afirma la totalidad o la positividad de lo absoluto como pura inmanencia–, entre ambas formas irreductibles, se inscribe un abismo que para ser salvado no debe dejar de fundarse a partir de las antípodas que exponen su condición de tal.

*Enrique J. Rossi y Eduardo García Elizondo*



Gotthilf Heinrich von Schubert

## El simbolismo de la naturaleza<sup>1</sup>

DE AQUELLAS IMÁGENES Y FIGURAS DE las que el lenguaje del sueño como el de la poesía y de la región profética superior se sirven en tanto que palabras, encontramos los originales en la naturaleza que nos circunda, y esta se nos aparece ya aquí como un mundo onírico corporizado, una lengua profética en vivas figuras jeroglíficas. El filósofo desconocido<sup>2</sup> parece por lo tanto comparar, no sin motivo, la naturaleza a una sonámbula, a una que habla en sueños, que actuaría en todas partes según la misma necesidad interior, según el mismo impulso inconsciente y ciego del que surgen las acciones de un sonámbulo y cuyos productos, en todos sus múltiples tipos y especies,

<sup>1</sup> »Die Symbolik der Natur« (1814)

**Gotthilf Heinrich von Schubert** (\* 26. 4 . 1780 en el Hohenstein sajón, † 31. 7. 1860 en Laufzorn) Profesó las ciencias naturales, la medicina y la filosofía. La doctrina anímica de Schubert (*Die Symbolik des Traumes –El simbolismo del sueño–*, 1814 y *Die Geschichte der Seele –La historia del alma–*, 1830), merced a su exposición de lo inconsciente, influyó en la literatura del romanticismo alemán, particularmente en Heinrich von Kleist y E. T. A. Hoffmann. En 1819, Schubert fue convocado a la cátedra de historia natural de la Universidad de Erlangen; desde 1827, en la Universidad de Munich. Allí desarrolló, juntamente con su actividad docente, una teoría filosófica acerca de la naturaleza y de la historia, en cuyo centro se halla la idea de una totalidad armónica universal (*Die Geschichte der Natur –La historia de la naturaleza–*, 3 tomos, 1835-1837). El pensamiento de Schubert se ubica claramente bajo la influencia de la filosofía, sobre todo de la de Schelling, pero también de la de Franz von Baader: los tres enseñaron en Munich en la misma época. (N. d. T.)

<sup>2</sup> *Esprit des choses humaines.*

se asemejan a las imágenes de nuestros sueños, los cuales, en sí mismos insustanciales, reciben sentido y entidad únicamente por lo que representan<sup>3</sup>.

De hecho, la consideración teleológica vulgar hace de la naturaleza un monstruo, el cual, sólo por tener una ocupación eterna asuela sus propias entrañas; un carrusel donde gato y ratón, ratón y gato se persiguen eternamente en círculo, sin en verdad dar al hacerlo «un paso para ir al caso». Si, por ejemplo, según esa consideración, una parte del mundo animal subordinado tan sólo existe para ser devorado por el superior, este a su vez y por su parte, la mayoría de las veces solamente para devorar al inferior, que de lo contrario se multiplicaría en demasía, entonces

<sup>3</sup> Cfr. también las siguientes frases del *Esbozo de la filosofía de la naturaleza* de Schleiermacher: «La naturaleza habla la lengua materna universal e invita a todo pensador al diálogo. A tal efecto, la filosofía de la naturaleza enseña las formas lingüísticas, para que ambos, hombre y naturaleza, aprendan a entenderse recíprocamente. Con la filología esta lengua está en una relación invertida; así como aquella habitualmente se olvida en el curso de la vida, así se reaviva esta más activamente y ocupa, en su inagotable plenitud, al anciano, precisamente con el mismo ardor que al joven y al hombre. La naturaleza tiene algo sagrado en su profundo silencio y pone en un estado de ánimo propicio a la devoción. Sin rumor brota la hierbecilla y abre la flor su cáliz; la primavera despierta queda a la crisálida y, apenas rota la cápsula, la colorida niña mimada aletea hacia los aires. ¡Qué contraste entre el jactancioso saber de los sistemas, que no entienden ni a la hierbecilla ni a la flor ni a la crisálida y esta muda lengua de la vida!» – En su «Romanticismo alemán» (*De la naturaleza y mundo espiritual*) escribe Oskar Waizel sobre el libro del que procede el presente lugar de selección: «El «simbolismo del sueño» de Schubert se ajustó a cada paso por completo a los deseos y pretensiones de los magos poetizantes. De hecho, se intentaba allí una consideración científica en el sentido del idealismo mágico de Hardenberg y de sus «Himnos a la noche». Sueño fisiológico [*Schlaf*], sueño onírico [*Traum*], estados semejantes a este último, el éxtasis – aparecieron como medios de revelaciones que no son accesibles a la conciencia despierta. Schubert estaba convencido de que en el sueño [*Traum*] el alma se acerca más rápidamente a la eternidad que el hombre terrenal despierto.» (Cuarta ed., II, 74) [N. d. E.]

no se comprende adónde habría finalmente de conducir, en verdad, este devorar y ser devorado. La naturaleza —en la cual por lo demás está tan exactamente determinado el número de los individuos, en particular como en general, y desde la posible suma de los pólipos de un árbol de coral hasta llegar a la suma de los hombres vivos en determinado momento en la tierra<sup>4</sup>— sabría en realidad hacer los cálculos de su economía doméstica sólo de manera muy pobre e inmoderada, si procurara por un lado una multitud tan desproporcionadamente grande de provisiones que volviera a necesitar de seres propios sólo para consumir aquellas, y por el otro, tuviera que preparar toda una serie de suplementos y añadiduras a su mundo determinado en primer lugar meramente para el hombre, porque en este mundo se habría procurado de modo asaz insuficiente para el sustento vital de los seres que lo sirven<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Piénsese tan sólo en la fertilidad tanto mayor del género humano, después de varias epidemias de peste de los siglos anteriores.

<sup>5</sup> Con razón combate Schubert (como Kant en la *Crítica III*) la suposición de una «teleología trascendente». Hasta qué profundidad, en cambio, condujeron los románticos la teoría de una «teleología inmanente» a los fenómenos, pueden probarlo las exposiciones siguientes de Carl Gustav Carus (Cfr. Carl Gustav Carus: *Psyche*, reeditado por y con una introducción de Ludwig Klages, en la editorial de Eugen Diederichs, Jena, 1926).

«La teoría hasta ahora tan por completo inadvertida de esto, lo prometeico y epitemeico del inconsciente, se nos... mostrará con la mayor claridad, si en primer término dirigimos nuestras miradas algo más agudamente a la historia de toda vida orgánica inconsciente, tal el mudo y misterioso perfeccionamiento del mundo vegetal o la más inquieta y movida vida y actividad del mundo animal. En cada movimiento y en cada forma podremos entonces entender, si nuestro espíritu es atento, que hay allí, en todas partes, algo oculto, a través de lo cual se señala retrospectivamente algo pasado, existente con anterioridad, y a través de lo cual se señala con antelación algo en formación ulterior, algo futuro. Así, las primeras divisiones del germen vegetal señalan la clase y posición de posteriores hojas, así las hojas la clase

De un profundo sentido nos parecen todas las imágenes de la naturaleza usadas en los misterios: la mariposa, el grano que germina oculto en la tierra, la hiedra, vid, harina, agua, fuego, etc. Todas esas figuras simbólicas guardan una profunda relación recíproca y forman una serie en la que se nos manifiesta toda la historia de la región profética superior.

Nos vemos también en ese lenguaje de los misterios, en una región emparentada con el sueño; por cierto, creemos vernos a nosotros mismos cautivos en un sueño pleno de contenido profético. Y, de hecho, la palabra de la natu-

---

y posición de la corola, y así la primera disposición de la florescencia muestra ya la determinada articulación de la estructura de la cual surgió en el principio de su vida la planta entera, y la cual le ha quedado, aunque inconscientemente, por cierto tan bien en la memoria como para, en su cima vital, volver a reproducirla entera, esto es, del grano. Sí, si observamos la vida más de cerca vemos que, decididamente, en su continuo afán debería quedar presente un sentimiento, un recuerdo inconsciente de lo que estuvo antes presente; de lo contrario no se explicaría cómo, en la cumbre de una evolución, después de atravesar numerosas fases, puede retornar algo justamente como estaba configurado el germen a partir del cual comenzara su formación (por ej., el huevo o el grano); y a su vez nos damos cuenta de que tiene que vivir en eso un determinado presentimiento, aunque inconsciente, de aquello hacia lo cual ha de dirigirse y ha de aspirar la marcha de la formación; de lo contrario, el seguro avance de esa marcha, la regular preparación de muchos fenómenos, que en sí pueden configurar tan sólo períodos de tránsito, subordinándose ellos mismos a objetivos cada vez más elevados, serían por completo inexplicables. Ahora bien, mientras más ahonda uno sus pensamientos en todo esto, cuanto más determinadamente descubre que con una extraordinaria destreza *el sentimiento residual de lo que existió anteriormente* y *el sentimiento anticipatorio de lo que se aproxima* se manifiestan aquí inconscientemente, tanto más tiene uno que convencerse de que todo lo que en la vida consciente llamamos memoria, recuerdo, y aún mucho más, todo lo que en esta región llamamos prever, saber de antemano, en nada va a la zaga de la destreza y seguridad con las que, en la región de la vida inconsciente, este principio epimeteico y prometeico, esta facultad de recuerdo y presentimiento, se hacen valer, aún sin conciencia alguna de un presente.» [...] (N. d. E.)

raleza o, más bien, del dios convertido en naturaleza, ha sido para la antigüedad a la vez sueño e intérprete del sueño. El hombre, parte y símil de ese dios cuyo lenguaje, cuya palabra sensiblemente revelada es la naturaleza, tenía también originariamente en sí el órgano para este lenguaje (era señor de la naturaleza, incluso en otro sentido que el habitual), y aún ahora la Psiquis prisionera, al menos en el sueño, nos deja percibir el tono innato. En concordancia con este tono situado en ella, era por eso la palabra sensiblemente revelada de la naturaleza exterior del todo comprensible para el hombre original; es que el espíritu del hombre hablaba la misma lengua en la que estaba formulada esa revelación viviente, él mismo era esta lengua. Para nosotros, sin embargo, desde aquella gran confusión de las lenguas, la propia de nuestra naturaleza es, en su sentido más profundo, incomprensible.

La lengua original del hombre, tal como nos la dan a conocer el sueño, la poesía, la revelación, es la lengua del sentimiento, y puesto que el centro viviente y el alma de los sentimientos es el amor: la lengua del amor. El objeto de ese amor ha sido originariamente lo divino y la región superior de lo espiritual. Las palabras de aquella lengua, que existían entre dios y los hombres, eran los arquetipos<sup>6</sup> de la naturaleza que todavía hoy (como sombra de la originaria) nos rodea. Esa lengua trataba del objeto de nuestro eterno amor (su contenido espiritual era la palabra), mas no era este objeto ella misma. Como toda necesidad, todo amor, traen consigo su ciencia natural, así también aquella ansia en el hombre trajo su ciencia consigo, y para él, como señor y centro de la naturaleza, fue esta un acorde con el que cantó la canción de sus

---

<sup>6</sup> *Wesen*: aunque «arquetipo» no reproduce literalmente el término original, resulta quizás el más adecuado al sentido contextual de la formulación. (N. d. T.)

eternas ansias, y a partir del cual ella, a su vez, percibió la palabra, el tono del eterno amor. En el principio, aún, ha sido la influencia, el espíritu vital de la región superior, el que movía y modificaba este mar de figuras cambiantes. «Pero al niño inexperto le llega de alguna parte la idea de mirar dentro del mecanismo del reloj regalado por su padre, desarmarlo con mano exploradora y componer él mismo otro según su propia fantasía.» Toda su ansia y la ciencia de esta ansia abandona ahora la senda originaria y es dirigida por el maestro hacia el instrumento. El hermoso mecanismo, violentamente arrancado de la raíz que le daba vida y movimiento, se detiene, tan sólo un rayo compasivo que viene de lo alto le da y le conserva aún la fuerza de una renovación y regeneración que giran sin cesar en círculo uniforme.

Aquí está la fuente de todos esos malentendidos y confusiones. Una canción plena de un elevado, divino contenido ha sido parodiada del modo más terrible, las palabras son las mismas, pero el rebajado espíritu humano abusa de ellas con la mayor atrocidad, como ya en un círculo más limitado el lujurioso depravado abusa, abyecto, de las sagradas palabras amor y amistad<sup>7</sup>.

Pero aquella lengua de dios, esta naturaleza que todavía ahora nos circunda, tenía originariamente un contenido que era infinito e inconmensurable y de naturaleza eterna, pero mediante esa parodia sus palabras se han relacionado a un círculo que es el más estrecho, pobre y limitado al que podría descender el alma humana; sus palabras significan ahora un objeto de condición mortal y perecedera. Naturalmente, la mayor parte de las palabras

---

<sup>7</sup> Encontramos intuiciones semejantes de la hostilidad entre vida y conocimiento por ej. en Troxler, en el escrito »Über das Leben und sein Problem« («Sobre la vida y su problema»). Además en Carus. Cfr. también: Schiller, *Die Götter Griechenlands* (*Los dioses de Grecia*). [N. d. E.]

han quedado con ello fuera de toda relación y desprovistas de todo significado, a aquel estrecho círculo podrían aplicarse sólo unas pocas, del mismo modo que en la región de la apariencia el necio sentido de un entendimiento limitado, cuando contempla el estrecho círculo de su pobre necesidad, necesita solamente unas pocas palabras de la rica lengua materna, dejando de usar las restantes sin siquiera conocerlas. Como además en esa tergiversación y uso trastocado las palabras no fueron ya utilizadas en su sentido originario, sólo en el cual recibían luz y coherencia, perdió en suma aquella lengua para el hombre su luz originaria, se le tornó casi por completo incomprensible y región de las tinieblas.

Desde que la lengua originaria de la naturaleza y del sentimiento, cuyo contenido era amor a lo divino, se ha tornado para el hombre incomprensible en lo inmediato y aun peligrosa, puesto que él aplicó las expresiones de ella falsamente a su propia inclinación depravada, tomándolas solamente en esta relación inferior, su espíritu ha tenido que andar, por la lengua y la ciencia, un camino cada vez más divergente de la región del sentimiento (convertido ahora para él en meramente sensual). Por una parte, la separación de esa oscura e insegura región ha sido para él benéfica, por la otra terriblemente mortífera, asfixiando hasta el último germen vital. Pero en efecto lo primero más que lo segundo, y no en detrimento nuestro, la lengua inicial de la poesía se ha transformado en la de la sobria prosa, la canción de la naturaleza en filosofía. Por cierto, sin alimento de las alturas, el germen de los sentimientos superiores muere con facilidad conjuntamente con los inferiores, y la hermosa paloma que hablaba con nosotros desde el árbol de la vida, se ha transformado, de muchos modos, en el ave muerta, plúmbea<sup>8</sup>. De hecho,

---

<sup>8</sup> Como en la lengua y el mito (según Kanne).

desde varios lados, tanto nuestro saber como nuestros pensamientos se han perdido con prontitud en aquella gélida región donde muere incluso el último sentimiento, el último amor. Pero todavía habla contigo (¡conságrale tan sólo un órgano puro!) el eterno amor la primera, originaria lengua, todavía roza el hálito vivo las cuerdas de la lira, y con las impuras deben sonar a la vez también las puras. Y si (pronto quizás) el espíritu de nuestra estirpe alcanzare el extremo de ese desamparo, de esa carencia donde aun los últimos rayos de vida ahora lo abandonan, aquel que parecía estar más lejos y él buscar en vano, el eterno amor, será el que esté de él más cerca, como de la oscura noche la alborada<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Palabras de una gran *esperanza* de un milagro metafísico, que pueda dar aún un giro hacia lo óptimo al interminable proceso de nacionalización al que estamos sujetos desde hace milenios. Esperanzas semejantes, nacidas de una hondísima desesperación del saber, expresó Eichendorff en *Presentimiento y presente [Abnung und Gegenwart]*. ¡Qué dirían estos hombres *hoy!* Quizás no estemos ya tan lejos de los tiempos que divisara con clarividencia Kleist:

...Y ceñida en vuelo de oscura cabellera,  
emerge de la noche una estirpe sin nombre,  
que, cual de los mitólogos una quimera,  
la vista clava desde los huesos que la acogen;  
nacida ella no es, y no es que se aprendiera  
de la antigua, que en tierra alemana pone orden:  
en tonos, como el viento norte en las corrientes,  
si en el cañaveral suspira, oír se siente.

Y más fuerte susurra el cantor a las cuerdas,  
de los tonos salir hace todo el poder...  
Y cuando de los tiempos ondêando la bandera  
de puerta ir en puerta plantándose él ve,  
concluye su canción; el fin al par de ella ansía,  
y de sus manos suelta, con lágrimas, la lira. (N. d. E.)

Johannes Baptista Friedreich

## El simbolismo del agua<sup>1</sup>

EN LAS IDEAS QUE LOS PUEBLOS ANTIGUOS se formaron acerca de la creación del mundo, el agua es considerada la esencia originaria, la condición fundamental: «Tal era, dice Münter, la idea del mundo antiguo, está formulada en el testimonio mosaico, fue adoptada por los egipcios y fenicios, de estos la recibió muy probablemente Tales, a quien se le adjudica ascendencia fenicia; él la inscribió en la filosofía jónica, llegando así a los griegos, y que los babilonios la comprendieran fue tanto más natural, cuanto que la índole de su tierra y las inundaciones del Éufrates, a veces aun del Tigris, la favorecían en la misma medida que en Egipto las inundaciones del Nilo.» El antiguo mito griego del dios-río Océano, en poder sólo inferior a Zeus, primer padre de todos, incluso de los dioses, expresa simbólicamente esta antigua idea del origen de todos los seres a partir del agua. La doctrina hindú dice: primero todo fue agua, y luego fue creada la tierra. Plásticamente, esta doctrina de la generación de todas las cosas a partir del agua, está representada en una antigua urna funeraria, por un dios marino yacente con

<sup>1</sup> »Die Symbolik des Wassers« en *Die Symbolik und Mythologie der Natur* (1859).

**Johannes Baptista Friedreich:** (\* 19. 4. 1796, † 29. 1. 1862 en Würzburg) Psiquiatra, médico forense y poeta. Muy querido por los estudiantes, enseñó Patología general y Semiótica, siendo tempranamente separado de su cargo (1832) por resultar políticamente peligroso a las instancias de poder. Defendió una perspectiva somática en psiquiatría. Publicó numerosos trabajos filosóficos, filológicos y literarios.

un largo remo, del cual Psiquis, sobre un carro, asciende a los aires, es decir, se dirige hacia la luz del día y se inviste de un cuerpo. Ahora bien, si el agua es principio originario y por consiguiente el primero y más necesario principio vital, se convirtió también en símbolo de la vida misma. Captar esta idea fue muy fácil para el hombre, porque sin humedad no habría sino tiesura muerta, y para el hombre no es pensable, sin humedad, criatura viva ni planta alguna, como ser en transformación y crecimiento. Así se dice también en el Génesis, que antes de la creación el espíritu de dios se cernía sobre el agua, y de modo semejante en las descripciones hindúes de la creación: «Las aguas se llaman *nara*, porque fueron creadas por *nara* o el espíritu de dios, y dado que fueron el primer *ayana* o lugar del movimiento de este, se llama él de allí *narayana*, el que se mueve sobre el agua.» En diversas imágenes egipcias, vemos el agua representada como símbolo vital: la madre de la vida está sentada en las ramas del árbol de la vida y vierte agua hacia abajo, y aun sobre las almas es vertida, para designar su pervivencia después que se han separado del cuerpo; por eso los símbolos que se escogieron para representar el agua misma son también símbolos de la vida. Que el agua es principio vital, está reconocido asimismo en la mitología persa, donde se le rinde un elevado culto. El culto de Sirio (Taschter) se basa en que concede agua, pues así como en Egipto Sirio, dado que trae la inundación del Nilo, de la que depende allí toda bendición y fertilidad del suelo, sólo tuvo significación por mor del agua, llegando a ser de gran importancia en la mitología, así también tiene entre los persas esta estrella, en tanto concesora de agua, una significación sacralizada, puesto que su elevación les traía agua, y en este sentido era adorada; así se dice en el Jescht Taschter, esto es, el culto de Taschter: «adoramos la

brillante, radiante estrella, a la que invocan las manadas, los animales domésticos y los hombres»; naturalmente le imploran agua para recibir sustento, y se dice allí mismo que ella hace fluir torrentes de agua, que ella es el germen del agua, y que cuando los animales y hombres perecen, brinda fuerza y vida mediante nuevos derramamientos de agua. A este principio vital, el agua, no pudieron los persas separarlo incluso de la muerte, en la medida en que una vida del espíritu tiene lugar después de ella, y existe entre ellos la sentencia: «si tengo que morir, Aban (esto es, el agua) y Bahmann (el buen espíritu) han de conducirme al seno de las delicias». En una plegaria persa se dice: «dirige tu ruego a la sagrada agua celestial, la santa, inengendrada, y cuando Dje (el pecado) disuelva el mundo, cuando Aschmogh (Ahriman), el espíritu impuro, torne impotente al hombre, se extenderá en las alturas el agua, caerá fluyendo en abundancia y batirá al aire malo y a la muerte; deja que Dje se multiplique y al salir el sol asuele el mundo, la lluvia todo lo repara, y si Dje devasta a mediodía, ordena y bendice la lluvia a la noche, si Dje devasta en la noche, la lluvia trae nueva vida en la temprana alborada; cuando cae la lluvia se renuevan las aguas, se renueva la tierra y se renuevan los árboles, se renueva lo que hace medrar y la medranza».

A este símbolo vital del agua se asocia la propensión del hombre hacia este elemento, la que parece fundada en el principio egoísta del organismo humano<sup>2</sup>. En las leyendas y en la realidad se expresa esta propensión. Del modo más claro e interesante, esta propensión hacia el agua está bien marcada en las enfermedades psíquicas, en las que se observa un particular anhelo de unirse al

---

<sup>2</sup> En lugar de «principio egoísta», sería mejor hablar del inconsciente del organismo humano. Friedrich mismo utiliza también la expresión «principio vital». (N. d. E.)

agua, de arrojarse a ella. Alguien que padecía de *delirium tremens* se sustrajo a su martirio saltando al río cercano, y este baño súbito tuvo un efecto tan benéfico, que fue recuperado con pleno sentido. Un tiempo después recayó el mismo, un bebedor consuetudinario, en *delirium tremens*, y en lo más agudo del mismo clamaba «al agua, al agua», volviendo a demandar vivamente el río. En la danza maníaca dominante en la edad media (que es legítimo incluir entre las enfermedades psíquicas), particularmente en el tarantismo, tenían los enfermos un ansia sorprendente por el mar; algunos cantos populares aún existentes designaban esta ansia peculiar, que además era expresada por una música acorde y estimulada ya por la mera mención del mar: algunos, en los que este impulso estaba acrecentado al extremo, en un ciego acceso de furia, se arrojaban a las olas; en otros se delataba este impulso sólo por la placidez que les procuraba la visión del agua clara en vasos, portaban en derredor vasos llenos de agua, con aventurados movimientos y asombrosa expresión de sus sentimientos, o también, al presentárseles recipientes mayores con agua, rodeados con juncos y otras plantas acuáticas, en los que sumergían cabeza y brazos con gran placer. Hufeland dice: «el melancólico inclinado al suicidio siente una propensión hacia el agua, y yo me explico su frecuente modo de muerte en el agua, mucho menos por una intención de quitarse la vida por su intermedio que, antes bien, por un arrebató irresistible y un oscuro sentimiento, de que sólo en el agua habría para él ayuda y salvación; esto me lo confirmó una persona melancólica, posteriormente curada: que varias veces, durante la noche, habría sido arrastrada al río por un impulso irresistible, como si únicamente allí pudiera hallar salvación para su angustia, y luego, con sólo haberse sumergido, habría sentido siempre un particular alivio,

recobrando el amor a la vida, y habría retornado calmo y reconfortado.» Ahora bien, si queremos interpretar esta propensión de los enfermos hacia el agua, tendremos primero que solucionar la cuestión: ¿surge esta propensión de la enfermedad como tal, o está fundada en la misma naturaleza de nuestra vida orgánica, y sólo se manifiesta con mayor vigor en el momento de la afección? Creo poder suponer esto último. Es una experiencia confirmada por múltiples observaciones, que entre nuestro principio vital y el símbolo vital, el agua, como elemento, existe una muy cercana afinidad. Hay muy pocos hombres que, al detenerse junto a este grandioso elemento, el agua, no entren en un estado anímico peculiar<sup>3</sup>. Masius dijo muy acertadamente: «la encantadora transparencia del agua, su claro espejo, el melódico ritmo de su movimiento, el luminoso verde y azul de las ondas, ejercen una influencia apacible sobre todos los sentidos. De hecho, el agua es un elemento espiritual, y nos aborda como afinidad electiva. Fuente, arroyo, río, pasan con prisa, incontenibles, ante nosotros, un símbolo de la vida que inconteniblemente se apresura. De allí que el sentimiento que despiertan en nosotros tenga, por diverso que sea el matiz que tome, siempre la tónica del ansia; la onda en movimiento nos arrastra en él, y nosotros nos abismamos en ella hasta que, asemejándosele, ojo y mente se pierden en ignotas lejanías. Lenau canta: «el alma se ve a sí misma fluir, pasar, con su dolor». Sobre cómo muchos hombres no pueden resistir a un impulso interior a estar, aunque sea por poco tiempo, en la cercanía del agua, he observado yo mismo

<sup>3</sup> Cfr. sobre todo el majestuoso poema de Baudelaire «L' homme et la mer» de las «Fleurs du mal», donde dice:

La mer est ton miroir, tu contemples ton âme  
dans le déroulement infini de sa lame  
et ton esprit n'est pas un gouffre moins amer...  
(N. d. E.)

dos casos interesantes: uno concierne a un obrero física y mentalmente sano, que habita en las cercanías del Meno, el que a menudo, durante el trabajo, es acometido súbitamente por el despertar de un impulso que lo determina a dirigirse apresuradamente a la costa del río y contemplar el agua por algún tiempo, luego de lo cual, así lo expresa él mismo, como alegre y satisfecho, retorna a su trabajo; el otro concierne a un soldado, quien, tan pronto como su pelotón marchaba cerca de un río, no podía sustraerse a abandonar la formación y, durante algún tiempo, junto a la costa, contemplar el agua. También Schneider relata sobre un campesino que desde su juventud se sentía compelido, por un impulso interior, a marchar una o varias veces por día hasta el río cercano a su aldea, donde estaba siempre su parada preferida. Más de un individuo que se arrojava al agua es tenido injustamente por un suicida intencional, cuando sólo está sometido al impulso a unirse a este elemento grandioso, tan influyente en nuestro psiquismo. Ahora bien, si esta fuerza hidrópeta es peculiar a nuestro principio vital, consideraremos entonces también el impulso de los enfermos a lanzarse al agua desde un punto de vista más correcto y lo derivaremos del instinto, en tanto que principio egoísta de la autocuración, el cual tiene una y la misma fuente que otros impulsos salutíferos, precisamente el mencionado principio egoísta de nuestro organismo. Tales fenómenos no son síntomas de la enfermedad, son manifestaciones de la tendencia curativa de la organización humana, sin la cual el esfuerzo del mejor médico no deja de ser un juego infructuoso. Encontramos esta afinidad del hombre con el agua interpretada hasta aquí a partir de la vida, su vinculación, por así decirlo, orgánico-telúrica con ella, también bajo la vestidura de las leyendas y los mitos, y a ellas aluden las múltiples leyendas de espíritus ácueos, ondinas y figuras

semejantes, que invitan al hombre a descender a su morada, o lo arrastran incluso hacia su abismo.

Si hallamos hasta ahora en el agua el símbolo de la vida, es de suponer que hallaremos en la misma también el símbolo de su conservación, purificación y curación, y esto tanto en relación al aspecto corporal cuanto también al psíquico del hombre.

El agua es símbolo del entusiasmo y la adivinación. Schwenk da de ello la siguiente explicación: «si se observa el efecto del agua, la que, en lugar de entusiasmar, refresca y desembriaga, podría uno sorprenderse del singular fenómeno de verle atribuidas la suma exaltación del espíritu humano (entusiasmo) y la revelación del futuro (adivinación). Esto, empero, tiene un motivo, que está en correlación con las ideas de la tierra y del mundo subterráneo. La tierra, la gran madre vital, es la creadora de toda vida, a la que vuelve a recibir en su seno cuando perece; por eso es una diosa del destino, pues a todo lo que nace, entrando en la luz, le está determinado el tiempo de su muerte; la muerte, sin embargo, es el destino más esencial, o principal, de cuanto vive. Del mundo subterráneo, donde la madre tierra se entroniza como reina de los muertos, sale la muerte, y en esa medida es allí determinada y conocida para la madre de antemano, desde la hora del nacimiento, puesto que la madre es la que da la vida y la muerte. Puede por lo tanto revelar el futuro de cada uno, si se dirige uno a ella y la interroga en forma adecuada. La adivinación se piensa como resultado de un estado de ánimo sumamente exaltado, y como elevada impulsión del entusiasmo. El agua mana de las profundidades de la tierra, del mundo subterráneo, donde se conoce el destino del hombre y su futuro, motivo por el cual se le ha atribuido la adivinación y, consecuentemente, también el entusiasmo.» Por consiguiente, el agua puede tam-

bién conferir el don de la adivinación, tal como informa Jámblico del oráculo de Apolo en Colofón, que un trago de la fuente de allí volvía hábil para adivinar.

En las tribus germánicas, celtas y eslavas, había fuentes, ríos y lagos oraculares. El oráculo se extraía especialmente de las circunvoluciones de los ríos, que eran interpretadas según la semejanza que mostraban con ciertas runas, o se extraía el oráculo acuático del murmullo de las corrientes, lo que tenía también un fundamento natural, dado que el murmullo, con distintas condiciones atmosféricas, no sólo suena diferente, sino que ya aún antes del comienzo visible de otro estado del clima se hace notable, lo que encuentra explicación en la influencia del aire y de la atmósfera sobre el agua y el sentido auditivo; a esta fundamentación natural del oráculo acuático, se agrega la fantasía creadora y la creencia de que el murmullo del agua sería la voz de la deidad que la habitaba. La circunstancia de que el agua de ciertos lagos, fuentes, etc. en determinadas épocas se agota o crece, ha dado también motivo a lo augural, dado que a partir de estos fenómenos se predicen desgracias, muertes, carestía y cosas semejantes.

Ahora bien, así como en el agua misma, hay también en las deidades acuáticas de rango más o menos elevado una significación augural. Las náyades, en tanto que tutelares de las fuentes inspiradoras, son a la vez voces proféticas y oraculares, siendo así que entusiasman a los hombres para el canto y la adivinación, y por eso en ciertos lugares, principalmente en las montañas de Olimpo y Helicón, del culto de las ninfas surgió el culto de las musas. Los dioses marinos adivinaban también; así por ejemplo Nereo en la leyenda de Heracles, Glauco en la de los Argonautas, Proteo en Homero, etc. Si se encontraba en el agua una significación augural, se explica además

que a los adivinos les fueran dedicadas fuentes: así tenía el vidente Anfiarao una fuente a él consagrada, cuya agua no podía ser utilizada para ningún fin, pero cuando alguien había sido curado de su enfermedad siguiendo la voz del oráculo, debía, según la costumbre, arrojar oro o dinero acuñado a esta fuente.

Con esta múltiple e importante significación que se le atribuía al agua, fue una consecuencia natural que el agua no sólo fuera considerada un donativo de la divinidad misma, sino que hubiera aun deidades acuáticas propias y por lo tanto también un culto del agua.

Las fiestas acuáticas celebradas en épocas antiguas y más recientes, en las que se adornaban las fuentes y los ríos con guirnaldas y cosas por el estilo, la gente se rociaba con agua, etc., están sin duda en vinculación con el culto del agua o son remanentes del mismo. En India y en Persia se celebra para la pascua la fiesta acuática pública, en parte por aspersion, en parte por inmersión; en una forma similar existe esta costumbre en las naciones eslavas; a ella alude el siguiente pasaje de una de sus canciones: «cuándo llegará por fin la pascua, y cuál de mis amores llegará para rociarme.» En Bohemia se celebraba la fiesta maya como fiesta de las fuentes. Dónde tiene su origen y cuál es la significación del así llamado «salto de los carniceros» en el montaje carnavalesco de Munich, en el que ellos saltan a una fuente y mojan a todos los presentes, no me es por cierto conocido en medida suficiente, pero quisiera considerarlo como resto de un culto acuático. A la creencia en espíritus y deidades acuáticas se une también la creencia en determinadas víctimas humanas, las que deben ser ofrendadas a estas deidades y espíritus, lo que habitualmente se designa con la expresión: «que el agua reclame su víctima, la cobre». Alude esto a víctimas humanas reales, ofrendadas en tiempos antiguos a

los lagos, ríos, etc.: «es esclarecedor», dice Daumer, «que estas leyendas tienen su fundamento en antiguos usos religiosos, según los cuales se hundía a seres humanos en las aguas, ofreciendo con ello a la divinidad venerada, las víctimas que le correspondían.» Muy difundida está la creencia y extenso es el ciclo de leyendas de lagos y ríos, que anualmente, sea en momentos indeterminados, sea en días precisos, exigen una víctima humana. «El lago quiere su víctima», es la expresión del pueblo, como dice el pescador de Schiller: «hoy es Simón y Judá, el lago está furioso y quiere su víctima.»

A lo mágico y fantasmagórico del agua se agrega la antigua concepción según la cual se ve la profundidad del agua como el mundo inferior, y por este motivo, a personas que según la leyenda popular han sido arrebatadas hacia las montañas, se las cree morando en fuentes y estanques: así el emperador Carlos el grande está sentado dentro de una fuente en la fortaleza imperial de Nurenberg, donde la barba le ha crecido a través de una mesa de piedra; Frau Holle tiene bajo su estanque una huerta, de la cual da todo tipo de frutos. Ha aquí también de considerarse la creencia de que bajo el agua se encuentran verdes praderas, en las que se detienen las almas: los niños que caen a una fuente llegan a través de verdes praderas a la morada de Frau Holle, y en un poema del medio alto alemán se dice que esta pradera estaría vedada a los suicidas.

Franz von Baader

## Sobre la reforma de la Lógica<sup>1</sup>

PARA ARRIBAR A UNA LÓGICA TAL COMO la necesitamos en la actualidad, es preciso, sobre todo, poner fin tanto a la indeterminación que todavía domina en las definiciones del entendimiento y de la razón, como también a aquella que lo hace en el uso de los términos sujeto y objeto.

El término *entendimiento* (tender, extender<sup>2</sup>) sólo tiene sentido en relación al movimiento y, por lo tanto, a partir de aquí hay que captar en el conocimiento el elemento discursivo y el intuitivo. Sin cuerpo (forma [Gestalt], estar-puesto), dice J. Böhme, el espíritu no tiene entendimiento (continuidad o sustento), porque sólo gracias a él el movimiento en tanto progreso (*cursus*) vuelve a convertirse en regreso (*recursus*); el movimiento, por tanto, se convierte en permanente merced a su propio retorno e

<sup>1</sup> »Zur Reform der Logik«. Artículo 27 de *Religionsphilosophische Aphorismen*, tomo 10.

**Franz von Baader** (\* 27. 3. 1765, † 23. 5. 1841 en Munich). Médico, ingeniero en minas, teólogo católico y filósofo, fue un miembro importante del círculo romántico de su ciudad natal. Con influencias de J. Böhme, Meister Eckhart y el pensamiento gnóstico, influenció a su vez a Schelling; tuvo contacto también con Fichte y Hegel. En virtud de un escrito de su autoría, publicado en 1835, sobre la depauperación del proletariado, se lo considera asimismo uno de los primeros reformadores sociales.

<sup>2</sup> »*Verstand* (Stand –«puesto, posición, etc.»–, Bestand, –«duración, continuidad, existencia[s], etc.»–)«: juego con el radical *stand*, sustantivación del v. *stehen* («estar, estar parado, etc.») y el pref. ver-, de múltiples sentidos, entre otros el de weg- «ausencia o movimiento hacia la ausencia», «andar errado o inducir a error», «paso del tiempo», etc. (N. d. T.)

inmanencia, lo que se manifiesta también por el círculo del *descensus* y del *ascensus*, de lo interior y lo exterior.

Esta inmanencia y permanencia, sin embargo, es simultáneamente realizable sólo mediante la coincidencia de una continuidad (*Bestand*) y entendimiento (*Verstand*) interior y exterior. Lo que Kant llama la antinomia de la razón, lo que Hegel llama el movimiento dialéctico-negativo de la razón, sólo puede explicarse por la no correspondencia o contradicción recíproca del sostén exterior e interior de los mismos. La reflexión del juicio tiene precisamente por objetivo tan sólo esta concordancia. Mas en lo que concierne a sujeto y objeto, hay que comprobar que yo y no-yo se saben sólo en tanto que tales, sabiéndose a la vez captados y comprendidos en uno, y sabiendo a la vez comprendido en y por ellos, a uno y lo mismo. El yo y no-yo se convierten, por lo tanto, en un nosotros, es decir, nosotros dos estamos en uno, y este uno está en nosotros dos, o dicho de otro modo, que seamos uno y que seamos diferentes nos viene del mismo uno, el cual sólo en uno u otro momento se comporta de modo diverso respecto de nosotros. Y esta doble relación como principio de toda conciencia de sí y no conciencia de sí no puede comprobarse mejor que en aquella relación en la cual estamos todos nosotros respecto de *un* cielo en el que todos nos encontramos, como respecto de *una* tierra que está en todos nosotros, es decir, en cada uno de nosotros. Yo y tú nos sabemos sabidos por el mismo padre, en la medida en que la misma madre se da a conocer a mí y a ti, y yo y tú hemos aceptado este don. Estando, por lo tanto, de acuerdo en aquello que resulta para ambos incomprendible, lo estamos, a la vez, en lo que ambos comprendemos.

Me reconozco como sujetado (sujeto) respecto del objeto *a*, en tanto que sujetante de mí a sí; pero reconozco

al mismo *a* en tanto el que a mí se sujeta y como sujeto y, por ende, a mí sujetándome a él como objeto; *a* me sabe y yo sé a *a* y, en este sentido, superior debe ser captada la identidad del sujeto y del objeto, antes de hacer de ella uso *in particulari*.



## Ser y llegar a ser<sup>3</sup>

HEGEL CONSTRUYE EL LLEGAR A SER, por lo tanto también el dejar de ser [*Entwerden*], como ser y no-ser [*Sein und Nichtsein*], mientras que el ser es construible a partir del llegar a ser y el dejar de ser, el presente a partir del perecer y del surgir, el permanecer [*Bleiben*] (engrosar<sup>4</sup>) a partir del consumir y nutrir, la quietud a partir de los dos movimientos que se encuentran o en la doble acción, el cumplimiento, el hallazgo o el goce a partir del encuentro de dos afanes, etc. (Llegar a ser y dejar de ser, surgir y perecer darían tan sólo 0, por sí solos y fuera de la unidad; no obstante, compensándose los opuestos, o produciendo y compensando el Uno a ambos entre sí, se vindica a sí mismo. Tiempo triple. Dan 0 cuando, sin unificarse, se confrontan.) Como el ser no ha de oponerse al llegar a ser, sino al llegar a ser y dejar de ser, el reposo no al movimiento, sino a dos movimientos opuestos, o colocarse por sobre estos últimos, el presente no al pasado o al futuro, sino al pasado y al futuro, así también la oposición de lo ideal y de lo real no es filosófica, porque real = ideal

<sup>3</sup> »Sein und Werden«. Artículo 29 de *Religionsphilosophische Aphorismen*, tomo 10. Entre las posibles traducciones de *werden* (‹volverse, ponerse, hacerse, convertirse›, ‹advenir›, ‹devenir›, ‹llegar a ser›) elegimos aquí ésta última, para conservar en alguna medida el juego con el compuesto prefijal arcaico *entwerden*, utilizado por el autor ya en la primera línea. (N. d. T.)

<sup>4</sup> *Beleiben*: a) variante arcaica de *bleiben*, ‹permanecer›; b) (hacer) echar cuerpo, vivificar (*Leib* significa ‹cuerpo›; *beleibt*, ‹grueso›, ‹corpulento›). (N. d. T.)

y viceversa y esto real, por lo tanto, tiene que ser contrapuesto a su vez a dos no-reales. Ahora bien, como el ser, el presente, el reposo, la realidad, el cumplimiento y la satisfacción (el placer) consiste en un dos-uno, así el no-ser, el no-presente, la no-realidad, el no-cumplimiento, la no-satisfacción o el displacer tienen que buscarse en un dos-no-uno o en el abstracto llegar a ser y permanecer entre-sí-separados propio de ese dos. Si por lo tanto el cumplimiento o el placer de la satisfacción se suspende y aparece el deseo *in abstracto* en tanto que tal, tiene que notarse en él de inmediato esa duplicidad, y tienen que manifestarse no una, sino dos tendencias, las cuales, en lugar de complementarse mutuamente, se rebaten. Y así es también en realidad; pues a la estrechez, que requiere del ensanchamiento, corresponde una anchura que requiere del estrechamiento (determinación). Solo estrechando la anchura puede mostrarse activamente la estrechez; activamente la anchura, sólo ensanchando la estrechez.

Son dos deseos que tienden, se ansían o se evitan uno al otro. J. Böhme comprende estas dos tendencias con el deseo masculino y el placer femenino.

Ahora bien, como el reposo no ha de colocarse frente a una acción simple, sino a una dual unificada o por sobre esta última, así también la oposición válida hasta ahora del cumplimiento y del reposo de la luz frente a lo no cumplido y el no-reposo de la tiniebla es, quizá como oposición de la expansión y la gravedad, no filosófica, porque es el mismo dos, que brinda en la unificación el cumplimiento de la luz (fuego lumínico), en su no-ser-uno, el vaciamiento tenebroso (fuego tenebroso).

Al concepto de la mediación corresponde aquel del andar-en-medio que opone resistencia a la unión, el concepto de una falsa unión o de una solitación de ella.

Luz y tiniebla no son dos seres, dos esencias (o substancias), sino una y la misma esencia y sólo distintos modos de la misma sustancia. De allí la necesidad de una constricción del significado de la palabra transustanciación, habiendo solamente una substancia.



Gotthilf Heinrich von Schubert

## Del magnetismo animal y algunos fenómenos con él emparentados<sup>1</sup>

FUE, COMO SE DICE, EL JUEGO de unos niños el que dio origen a la invención de los microscopios, el primero de los cuales fue montado por Robert Hook en el año 1660. ¡Qué profundidades antes desconocidas nos ha abierto ese dichoso juego de los pequeños! ¿No nos permite en último término el microscopio, con cada paso de su perfeccionamiento, mirar hacia una lejanía de las creaciones, las que aparecen precisamente tan inconmensurables e ilimitadas como aquellas que nos abre el telescopio en el firmamento? ¿Dónde hay un fin de las maravillas allá abajo, en el mundo de lo más pequeño, dónde hay uno allá arriba, en el mundo de lo más grande? Seres vivos, cuya extensión corporal apenas guarda relación con la de nuestro propio cuerpo, tal como el cuerpo del gran y perspicaz británico con la extensión completa de su patria, Gran Bretaña; vemos allí, en una gotita de agua o en el húmedo polvo, su obra en acción, en relación tal como no están, con mucho, la longitud y anchura corporales del ingenioso Hook con la magnitud de la capital de su patria; por pequeños que sean, observamos en ellos una constitución y desempeño orgánicos como en los animales grandes y palpables. Esa lucha y guerra de la vida,

<sup>1</sup> »Von dem thierischen Magnetismus und einigen ihm verwandten Erscheinungen« en *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* (1840)

Gotthilf Heinrich von Schubert

que advertimos en el mundo mayor, se continúa hasta en el mundo de la gotita de agua; los polvillos esenciales de la misma se persiguen y devoran, se rehúyen y unifican, paren y ponen huevos, y estos gérmenes de los nuevos nacimientos homogéneos son tan sutiles y casi incalculablemente pequeños, que pueden flotar en el aire como en el agua y, así, incólumes, andar aun por los más delicados vasos capilares de las plantas y los animales mayores, como un niño recorre, sin chocar con el cielo raso, la elevada abadía de Westminster o la basílica de San Pedro en Roma. Precisamente en esta delicadeza y pequeñez extraordinarias de los huevos y los gérmenes puede radicar el fundamento exterior de la subsistencia de ese mundo de los habitualmente invisibles: el fundamento de su constante manifestación y aparición en todos los lugares y puntos mínimos de la visibilidad, donde está dada la posibilidad de su subsistencia mediante el aire y la humedad. No obstante, el fundamento interior del primer advenimiento y surgimiento de esa profundidad inferior de la vida, era otro. Con derecho se ha señalado que la mayor parte del mundo animal microscópico se engendra a partir de la disolución de un reino preexistente de los seres orgánicos; todos ellos son la última resonancia de una vida más poderosa y, en la profundidad, ya pasada. Si el eco de los peñascos más próximos repite el sonido conmovedor, primero de modo más claramente perceptible, luego ya con menor claridad lo hace aquel de la pared más lejana de la montaña y, por fin, sin embargo, en círculo cada vez más amplio, los altos abetos del gran y vasto bosque repiten bramando el tono hasta que el oído lo pierde en la más externa lejanía: ¿con cuánta fuerza debe haber resonado allí la voz del trueno, que despertó, vastos y altos, la resonancia y el bramido? Mas esa voz que pronunció el «sea», resonó más fuerte que el trueno

de todas las nubes del cielo y de todas las montañas de la tierra derrumbándose; la más baja de las profundidades –en la medida en que el límite de las vivificaciones estaba señalado– la percibió, y se movió pululando vivazmente, hasta que, por fin, en la finitud del ser corporal, el tono se volvió bramido.

Ya he aludido antes a un mundo de lo interior y espiritual, que se halla en la profundidad de nuestro propio ser, y en el que se repite todo lo que despliega la imagen de la visibilidad externa ante nuestros ojos. Es el inverso de nuestro mundo microscópico; pues mientras en este –donde un animalillo menor vive a su vez sobre el menor, y sobre ése, menor, otro aún menor– lo situado más lejos se reduce; así, al contrario, en los círculos de nuestra vida interior, espiritual –de los cuales está uno ceñido por el otro– lo más interior y lejano se convierte en lo mayor, en lo verdadera y esencialmente más poderoso. Tiene lugar allí, si bien de modo diferente en cuanto a lo óptico, lo mismo que según la antes mencionada doctrina de Aristóteles en el firmamento, donde los círculos más elevados y abarcadores se hacen cada vez más grandes y esplendorosos, cada vez más estrechamente afines al motor inmóvil. Pues lo que es aquí lo espacialmente más externo, eso es allí, en la región de lo espiritual lo más interior que, rodeado aparentemente por lo inferior, es, no obstante, en verdad, lo rodeante. Como de aquellos círculos que la piedra caída en las profundidades del lago produjera sobre el espejo del agua, y de los cuales uno, más extenso, rodea al otro, el más externo, que a todos rodea y no obstante es el más impotente, producido en último término, siendo en cambio el más interior también el más poderoso, el que provoca uno tras otro a los exteriores, así es también en nuestro ser el más interior el

dominante, desde cuyo centro parte todo movimiento de la vida y al que todos retornan.

El último movimiento, el regresivo, que se dirige del exterior sensorialmente perceptible hacia adentro sigue siendo, según su naturaleza, el más fácil de comprender y de captar; en él nos detendremos por el momento. Cuando las impresiones exteriores sobre los sentidos en nuestro interior se convierten en sentimientos del alma, aun en percepciones cognoscentes del espíritu, ¿dónde está el campo en el que acaece la transformación en algo cada vez más y más elevado? ¿Acaso en el tálamo óptico o los cuadrigéminos, en el cuerpo calloso o las cavidades del cerebro? Por significativos que sean estos portadores visibles del ser invisible para el investigador algo más profundo, él tendrá, no obstante, que reconocer, cuanto más hondas sean sus bases, no en un cuerpo visible, sino en uno invisible, ese punto de reunión más elevado, en el que los rayos se unen convirtiéndose en luz del conocimiento claro. Cuando los recuerdos de lo pasado, cuando lo vivido y experimentado, lo aprendido y conocido se han vuelto oscuros en el alma y parecen incluso haberse extinguido por completo, llegando un momento tal de clarificación espiritual –cosas que ha de describir la lección de hoy–, y todo lo que hace tiempo se ha oscurecido y olvidado vuelve de súbito a erigirse ante el alma con la frescura de la primera impresión, o cuando la historia de una vida total pasada, interiormente rica, tal como se abarca en un instante con la vista, porque aquello que fue y acaeció en sucesión se presenta en contigüidad, como en una gran imagen, ¿dónde ha buscado refugio y abrigo en estos casos todo ese mundo interior? ¿No son los círculos interiores del movimiento y la creación vivos, de los cuales cada uno respecto de su próximo interior (mas todos respecto al más interior), se comporta como lo conocido

y animado respecto de lo cognoscente y animante, cuya oculta profundidad se abre ante nosotros en esos fenómenos, uno abarcando al precedente cada vez con mayor riqueza y fuerza que los demás? ¡Y quién no desearía fervientemente para la contemplación de este campo un micro o macroscopio que le permitiera ver irrumpir, a través de la profundidad más interior, la luz de las fuerzas de la eternidad que limitan con ella!

Y tenemos realmente en el ámbito de la ciencia natural un microscopio semejante para la profundidad nocturnal de nuestro ser, en las observaciones del llamado magnetismo vital y de los fenómenos con él emparentados. Por más frecuentemente que se deslicen en ello, con la ínfima claridad del objeto, ilusiones y embustes inconscientes, incluso aun deliberados, importantes y dignas de atención siguen siendo para nosotros, no obstante, estas investigaciones casi dejadas de lado, puesto que son las que nos hacen salir del ocultamiento uno de los círculos interiores de nuestra alma detrás del otro, si bien no los más profundamente interiores y aún menos el más íntimo.

Designamos antes los círculos interiores a la vez como más perfectos y elevados, y lo son. Son estadios más elevados del ser y la vida interiores y, en lo sucesivo, también de los exteriores, cada uno de los cuales conduce, ascendiendo cada vez más a partir de la esencia mudable y perecedera, y acercándose cada vez más al ser de la eternidad, de los cuales cada uno de los más elevados otorga la visión panorámica sobre todos los colocados por debajo de él, pero no sobre la región propia que se halla al mismo nivel, y aún menos sobre las superiores. Expresado de otro modo: el estadio más elevado se comporta con respecto al inferior como el alma respecto del cuerpo o como el cuerpo invisible, aún no acabado de nacer, de una existencia futura respecto al cuerpo actual, mortal,

burdamente material. La determinación principal de la vida terrena es la de un desplazamiento de sus fuerzas, del estadio inferior, más externo al más interno y elevado; la vida mortal, con todos sus fenómenos debe transformarse en el alimento primero, materno, del germen vital inmortal. Este proceso de alimentación interior es semejante al exterior en todo su transcurso; la sustancia de cada acto individual de la vida, acaezca en la región del conocimiento o de la volición, tiene que ser despojado de su elemento terrenal y, de este modo, asimilado al alma. Y precisamente así como nuestro cuerpo en estado saludable nada sabe ni nota de lo que sucede en su interior con el alimento y aire ingresados, así también el proceso de asimilación psíquico, interior, en el estado habitual, es un proceso imperceptible, no consciente, sólo reconocible en sus consecuencias. Cada acción de nuestra vida corporal, cada sentimiento, cada acto cognoscitivo, cada palabra, cada operación, pasa inadvertidamente al círculo interior de la vida anímica, convirtiéndose aquí en un elemento de la eternidad.

Lo que diferencia al hombre del animal es el espíritu racional, consciente de sí. Este es, según su esencia, un círculo más íntimo, un estado más elevado del ser que el alma animal; sólo por ese intermedio puede el hombre abarcar con la vista su propia esencia, contemplarse a sí mismo y reconocer que él, hallándose en un estadio superior de lo espiritual, es elevado por sobre sí mismo, por sobre la región de su naturaleza psíquico animal; tal como el ave, merced a que puede impulsarse fácilmente hacia lo alto por sobre el suelo, adquiere la aptitud de abarcar con la mirada la anchurosa tierra con todas sus montañas, sus valles y sus aguas, mientras que el pez en estas y el animal que anda reptando por el fondo del angosto valle, sólo advierten lo que les es inmediatamente

próximo. El panorama que goza el ave que se cierne en lo alto no abarca por cierto meramente la vasta zona de la tierra, sino también la del aire y de las nubes cercanas, en cuyo seno se prepara la lluvia venidera. También para el espíritu autocognoscente del hombre es posible el panorama desplegado hacia la región superior de lo espiritual, como para el alma hacia la de lo psíquico y para el cuerpo hacia la de lo corporal solamente, no obstante, cuando lo cognoscente se incrementa en relación a lo cognoscible ubicado en su mismo nivel, haciéndose algo más interior y más elevado. La región de lo psíquico y, en medida aún mucho más elevada, la de lo espiritual, son aquellas a partir de las cuales surgen los comienzos y primeros movimientos hacia toda aparición y devenir terrenales; un ánimo que advierte lo espiritual, conoce a la vez lo futuro, lo que adviene, aún no devenido. Mas en el estado habitual le acaece a nuestro ser interior lo que al ave hambrienta; esta parece no tener sentidos para el esplendor de los astros, que se extiende por sobre ella en el claro cielo, ni para la peculiar configuración de las nubes, en cuya cercanía se cierne, sino que ve tan sólo lo que está debajo de ella, el punto focal de su necesidad corporal; el ave acuática no repara en el terreno pleno de maduras vides, sino sólo en el lago que le brinda alimento; ni el hambriento zorzal en el en lago colmado de peces, sino en la vid que lo atrae. En la vida terrenal del cuerpo, incluso la atención y la mirada que presta nuestro espíritu están en primer término dirigidas y vinculadas tan sólo a aquello hacia lo que apunta la dirección de su determinación actual: hacia lo exterior y devenido, que mediante él ha de ser elevado a lo interior y a algo que ahora adviene; a lo espiritual y divino, incluso, el espíritu puede conocerlos únicamente en las obras y los hechos propios de él, que se han vuelto visibles (manifiestos). Pero sin embargo

hubo y hay estados de la esencia humana en los cuales su espíritu se eleva a un conocimiento más inmediato de lo espiritual y divino, su alma a un conocimiento de lo psíquico más íntimamente oculto. El más elevado de estos estados es el del entusiasmo divino o el profético; es, a la vez, en el sentido más amplio del término, el más sano; la región en la que impera es, en primer lugar, y aun en medida excluyente, el espíritu. Una segunda etapa, que asimismo pertenece aún a la salud, es el estado de ese desahogo psíquico neumático que designamos entusiasmo poético y artístico; su imperio cae ya más en la región del alma. Una tercera etapa, que sigue perteneciendo al estado saludable de nuestra vida, es el entusiasmo somático (corporal), que en el animal fundamenta los prodigiosos fenómenos del instinto y mueve al hombre, en la plenitud de sus fuerzas corporales, como sobre leves alas. Es, sobre todo, el que confiere al ansia del amor su embriagadora dulzura. Si bien este entusiasmo corporal, como lo dice su nombre, procede en primer término de la región del cuerpo, su movimiento incide, no obstante, en los círculos más interiores y elevados, y engendra allí un movimiento conjunto, que está atravesado e impregnado por la naturaleza del ser corporal.

En paralelo a esos tres estados sanos del entusiasmo o interiorización se ubican otros tres que, según su esencia como también según su efecto, pasan de modo más o menos decidido al lado enfermo, en parte muy enfermo de la vida humana. El más elevado de estos es el entusiasmo pítico o, en el sentido más antiguo de este término, el demónico; el segundo es el fantástico y en parte astral magnético; el tercero es el silénico.

Una de las diferencias de estas dos series de los fenómenos neumáticos, como de los psíquicos y corporales, se basa en que las fuerzas dirigidas a unos proceden de

la fuente propia, auténtica, interior o más elevada de la vida, mientras que las dirigidas a los otros, de afuera, de una fuente extraña a la propia vida. El entusiasmo silénico sorbe su embriaguez del vaso colmado de vino o de la porción de opio o hachís; el magnético, si, en el peor de los casos, no surge meramente de un incremento del silénico (como el chamanismo), es provocado por atracciones astrales, cuyo movimiento no tiene poder exteriormente perceptible sobre el alma sana; el demoníco o pítico por la incidencia de una región espiritual, no amistosa, incluso hostil para con la vida fructífera y que aspira a elevarse, del espíritu humano.

En conjunto se documenta el carácter de la salud en los fenómenos de la primera serie también en el hecho de que no desaparecen como una luz extraña que iluminara al pasar, sino que siguen siendo en cierta medida una propiedad perdurable de la conciencia despierta, en comprobación de que realmente recayeron en el círculo del sano proceso de asimilación, a través del cual se forma el hombre del más allá, que sigue siendo interior. Son de la misma naturaleza luminosa de un cirio encendido, mientras que los fenómenos de la segunda clase, como el rayo de luz que refulge saliendo de una linterna sorda, se interrumpen cuando disminuye la atracción de la influencia exterior que los provocó. El opiófago ebrio como un sileno sabe exactamente tan poco como el chamán despierto a la roma vida cotidiana, lo que ha dicho o hecho en la embriaguez; la sonámbula despierta sabe exactamente tan poco como la pitia que acaba de recuperar el sentido qué enigmas u oráculos ha proferido en el estado de entusiasmo que acaba de extinguirse.

De los fenómenos pertenecientes a este ámbito, vamos a subrayar tan sólo algunos de los más asiduamente tratados. Esa región de nuestra corporalidad que se sustrae

a la sensación tanto como a la voluntad motora de la conciencia despierta y aparece por eso, cual la planta, como una región siempre durmiente, la consideramos en una lección anterior (la décima). Por ese motivo, no se encuentra en el ámbito de la clara volición y autocontemplación de nuestra alma, puesto que en y sobre ella imperan y configuran otras fuerzas incontenibles, distintas de las de la propia alma, que actúa en la región superior del conocimiento. Esa corriente que en el mundo de los seres vivos lleva el hambre a su vianda y, en general, cada necesidad al objeto de su satisfacción, así como, a la inversa, la vianda al comensal; esta corriente, que en el reino animal produce los maravillosos fenómenos del instinto: ¿no es el movimiento de una fuerza magnética natural universal, que en todas partes arrastra la oposición o uno de los polos hacia el complementario? Ese aspecto durmiente, vegetal, de nuestro ser corporal, está por lo tanto en relación aún más inmediata con la fuerza universal, maternalmente configurante, ordenadora y conservadora del ser visible que el aspecto «sensato», del que forma parte la cabeza con sus sentidos y los miembros con movimiento voluntario. Pues este aspecto sensato dominante, según su medida, ha medrado, superando en crecimiento a aquel poder materno, y se opone al mismo como algo relativamente liberado y más semejante en grado de poder. La región superior tiene sus ojos y oídos para ver y oír las cosas, que pertenecen al ámbito de sus efectos recíprocos; con derecho puede decirse: la región inferior, que vamos a designar como la del instinto, tiene también sus propios sentidos y, más precisamente, en parte sentidos de alcance desigual, que actúan según leyes distintas que los superiores. Pues cuando el insecto madre, aún antes de que esté puesto el huevo del que ha de salir la larva, construye ya y provee a sus necesidades; cuando el ave en otoño migra

por sobre tierra y mar hacia un lugar lejano que le concede abrigo y sustento para el tiempo invernal, se muestra entonces en ambos un notable sentido de lo futuro, como asimismo de la lejanía invisible al ojo superior.

¿Quién no quisiera de buen grado percibir en palabras lo que esta región del instinto ve y oye? Y nosotros podemos hacerlo, si nos aproximamos a los estados del alma humana que pertenecen al ámbito de la magnética o del entusiasmo del instinto. Pero ¿cómo acaece y por qué causas, que el alma, que por lo demás ve tan sólo a través de los ojos superiores, puede de repente también, merced a los ojos del instinto o de la corriente magnética, dirigir la vista hacia una región a la que se encaminan y emiten los radios de esta corriente? Acaece ingresando aquella en un círculo del conocimiento más elevado e interior, que es para ella, en el estado ordinario de la vida actual, un círculo cerrado: el círculo del cuerpo del mundo del más allá o de la eternidad, aún no nacido y como oculto en el seno materno de la existencia terrenal. Este círculo, precisamente porque es más elevado, otorga una libre visión abarcadora sobre ambas regiones de nuestro ser actual, sobre la durmiente del instinto y sobre aquella del claro conocimiento despierto, sobre las regiones, por ello, que en la vida ordinaria del más acá están en igual nivel, no aventajando por tanto ninguna en visión a la otra. El modo en el cual el alma accede al ingreso en ese círculo más elevado e interior, presenta semejanza y afinidad con el proceso de desnudamiento del cuerpo que tiene lugar en la muerte. El llamado magnetismo animal se basa en la atracción de un poder corporal extraño, que atrae el cuerpo del tratado magnéticamente, lo sustrae en cierta medida a la propia alma de modo tal que el alma, como

al dormir, en sueños<sup>2</sup>, o al morir, se vuelve más libre de la inhibición de su cuerpo.

Por lo demás, no puede en esto pasarse tampoco por alto la cercana relación y armónica afinidad que se halla entre el proceso de formación del cuerpo visible, que tiene su asiento en las regiones inferiores del instinto, y el proceso de formación del cuerpo invisible (futuro). Son tonos homónimos de dos instrumentos diferentes, de los cuales uno, cuando llega a ser demasiado alto, despierta la resonancia, la participación del otro. El magnetismo tampoco obra de modo meramente negativo, sino a la vez positivo, llevando la región del instinto, con las fuerzas del alma configurante inherentes a ella, a un estado de entusiasmo. Pero la consideración de esta relación de dos movimientos de la vida interior muy diversos según la etapa y, no obstante, íntimamente muy afines, no llevaría aquí demasiado lejos. Señalo en este lugar tan sólo un fenómeno, que habla en pro de un surgimiento de la clarividencia, de un arrobamiento hacia el círculo más interior (futuro) del conocimiento en ese camino positivo, del cual acabamos aquí de tratar: es ese fenómeno –conocido a partir de la historia de las fantasías– de los éxtasis que fueron provocados por un deseo del alma, deseo que puso como fuera de sí al acometido por aquel. En algunos casos fue una inclinación insatisfecha (desesperanzada) la que provocó el éxtasis (la clarividencia que viene de sí): una inclinación de índole tan humana que aquellos que percibieron con devota participación las expresiones sublimes de la vidente, envueltas a menudo en un ropaje religioso, se habrían ruborizado si hubieran podido ver el principio y motivo interior, a partir del cual el presunto ángel de la luz

<sup>2</sup> Para evitar la conocida ambigüedad del término «sueño» en español (sueño «fisiológico» / onírico), lo pluralizamos aquí en su segunda acepción (alemán: *Traum*), manteniéndolo en singular en la primera (alemán: *Schlaf*). (N. d. T.)

hubo cobrado su fuerza discursiva. Fundamentalmente, no puedo aproximarme a la consideración de mi objeto sin anticipar una palabra de advertencia acerca de su sobreestimación, como de su manipulación indeseada. Su sobreestimación puede conducir hasta a una divinización de lo animal; su manipulación despierta, como el aprendiz del viejo hechicero en Goethe, fuerzas y atracciones de la naturaleza, cuyo poder en última instancia destructivo –que es, en múltiples aspectos, un poder afín y aliado de los poderes de la muerte– no puede<sup>3</sup> ser ya dominado y controlado por aquel que lo despertó sin querer.

Pero paso ahora a una breve consideración, por el momento, de la historia del magnetismo animal.

Es cierto que en nuestra ciencia todo nuevo descubrimiento que trascendió con alguna celeridad los límites previos ha sido al principio exagerado con un ciego entusiasmo, y que con mucha frecuencia sólo tardíamente fue reconocido lo que en él, en verdad, era vigente y verdadero; y así también el magnetismo animal se volvió sospechoso en manos de sus primeros partidarios, gracias a una serie de exageraciones ridículas. Pues qué podía ser más ridículo que ver a las personas distinguidas de una ciudad entera reunidas en torno de una así llamada clarividente, que responde las preguntas que confiadamente se le dirigen, con un absurdo que se contradice a sí mismo, mientras ellas aceptan –no raramente con fe ciega– las confusas recetas prescriptas, las peregrinas visiones y profecías de la que habla en sueños. Mas léanse tan sólo los escritos de uno de los más dignos magnetizadores de aquel tiempo, el viejo Gmelin, y se encontrará qué pensaban los mejores partidarios de ese nuevo descubrimiento ya en aquel entonces de este abuso. Interrogantes de la

---

<sup>3</sup> Evidente errata en el original: *können* (*pueden*) por *kann* (*puede*). (N. d. T.)

metafísica, cuyo significado no era a menudo comprendido por los interrogadores mismos, error físico, sobre el que se exigía información, interrogantes sobre sucesos políticos venideros, finalmente aun los referidos a enfermedades de personas completamente extrañas y su curación, estuvieron aquí por cierto muy fuera de lugar; se exigía de un instrumento de determinadas características que no sólo reuniera en sí los tonos de todos los otros instrumentos, sino que, además de los tonos, hubiera de proporcionar a la vez los fenómenos de la luz, del calor y aun de la electricidad. Mis oyentes podrán después, a partir de la historia del así llamado sonambulismo y de la clarividencia, decidir por sí mismos hacia dónde se dirige, propia y exclusivamente, el espíritu en estado semejante, y sobre qué habría de interrogarse. No quiero hablar de un abuso aún peor de ese descubrimiento, el cual fue de inmediato provocado por la corrupción e inmoralidad de la época y las regiones en las que primero se hizo uso de él. Uno verá por sí mismo cuán lejos estaba aquel abuso de la verdadera –curativa– determinación del magnetismo.

Por lo demás, esas exageraciones de un entusiasmo que trasciende el justo límite no sorprenderán a aquel que conoce la historia de las ciencias naturales y de sus descubrimientos. Cuando en el límite de la edad media se generalizaron y difundieron los ensayos con el magneto habitual entre los médicos de la época, no faltó en menor grado ese entusiasmo dado a la exageración, el cual con este *único* descubrimiento explica todos los misterios de la naturaleza, cree haber abierto el interior más oculto de la misma. Los sistemas de Kircher, Helmont y muchos otros –por lo demás renombrados investigadores de la naturaleza en aquel entonces– contienen tal cantidad de propiedades maravillosas que se habían atribuido al magneto, tantas cosas extrañas derivadas de fuerzas magnéti-

cas, que la época del primer descubrimiento del magnetismo animal difícilmente pueda exhibir en mayor número. Y no obstante, el fenómeno principal mismo, sobre el que la fantasía había construido tanto, siguió siendo incontestable y verdadero; y lo que es más, véase si una cantidad de esas creencias y conjeturas, si las opiniones asomadas en aquel entonces a la vigilia, no han sido justificadas en gran parte por los descubrimientos de eras posteriores. De muchos hechos ya reconocidos por entonces, olvidados más tarde a su vez e incomprensidos, se ha vuelto a hablar seriamente en tiempos recientes, mientras que, por cierto, cuando el primer entusiasmo se hubo agotado, se vio en el magneto ya no tanto la clave de muchos misterios naturales, como más bien un hierro que atrae y repele a otro hierro y que, animado por sí mismo, se vuelve hacia el norte y el sur: meramente, por tanto, los fenómenos y ya no su significación.

Se recordará con qué entusiasmo fue acogido hace pocos años el descubrimiento del galvanismo, cómo se creyeron solucionados entonces todos los secretos de la vida animal y hallados el eslabón intermedio entre alma y cuerpo, entre nervios y músculos, así como el remedio de la mayor parte de las enfermedades tenidas por incurables. Entretanto, el fenómeno principal ha perdurado, si bien el primer entusiasmo pasó, y aquel descubrimiento ha tenido por cierto tantas consecuencias importantes para la ciencia natural que, mientras esta subsista, jamás será desechado. Una adhesión ciega semejante habían conquistado una generación antes aquellos que por ese entonces quisieron hacer, con parecida exageración, de la nueva electricidad en su forma actual el único punto central importante de toda sabiduría acerca de la naturaleza. En todo esto se erró tan sólo en haber creído dada la

amplitud total de la ciencia natural en un único hallazgo afortunado.

Mas nos engañamos con demasiada facilidad allí donde deseamos íntimamente, con exagerada esperanza, compartida por el empeño de todos los siglos, penetrar finalmente en el interior de esta ciencia oscurísima entre todas y encontrar satisfacción en cada nuevo descubrimiento. Que no sea entonces también mal juzgado el magnetismo animal –con el cual esa esperanza pareció más justificada que nunca en cualquier otro descubrimiento de tipo semejante–, a causa de un exagerado entusiasmo de sus primeros discípulos. Como en otros descubrimientos, reconózcase por fin también aquí lo que es, con todo, persistente y verdadero.

Para marchar tanto más seguro en un relato fiel de los fenómenos más destacados que se han observado en el estado del sueño magnético, voy a basarme, entre todos los escritos de los más antiguos magnetizadores que llegan, incluso, a los tiempos de la primera conmoción espiritual provocada por ese nuevo descubrimiento, tan sólo en los de Gmelin de Heilbronn, quien aunque no se contaba entre los magnetizadores más eximios de su época es, no obstante, reconocido en general como uno de los observadores más genuinos y fidedignos. No obstante, voy además a atenerme también a los escritos de magnetizadores de nuestro tiempo que tuvieron el valor suficiente para utilizar con fidelidad y aumentar este ya olvidado y desechado enriquecimiento de la ciencia, y pusieron reflexivamente manos a la obra, al par que testigos «ilustrados» e incrédulos, ante cuyos ojos acaecía gran parte de sus experimentos, tornaban estos con frecuencia tanto más seguros.

Uno de los magnetizadores más eruditos y amantes de la verdad de los últimos tiempos vive en nuestra ciudad<sup>4</sup>, y sus ensayos pueden verse en el archivo Reil. Me remitiré a menudo al excelente escrito de Heinecken<sup>5</sup>, aparecido hace algunos años, puesto que sus observaciones son de las más completas que hayan sido formuladas en épocas recientes.

Personas excitables y enfermizas del otro sexo, particularmente aquellas que sufren de enfermedades nerviosas incurables, son las más aptas para la aplicación del magnetismo, porque este actúa a la vez en ellas más terapéuticamente que todos los medicamentos. Por lo común, aun un magnetizador en general afortunado, en los primeros días no produce nada más que una cierta fatiga y pesadez en los miembros y alguna inclinación al sueño. Así suscitó Heinecken en su primera enferma, al coincidir por cierto todas las circunstancias para provocar los efectos más afortunados, mediante los sostenidos esfuerzos del primer día, tan sólo alguna fatiga y ardor en los pulgares tocados; el verdadero sonambulismo no se presentó antes del cuarto día. En efecto, con la segunda enferma, no menos excitable, transcurrieron 14 días hasta que la magnetización, diaria y extensamente sostenida, provocara ahora el verdadero sueño magnético, y sólo el decimotercero día se presentó espontáneamente el estado exaltado del sonambulismo, en el que la enferma habló mucho y con vivacidad. Mas la constitución del magnetizador parece hacer aquí una diferencia. Gmelin y Pezold provocaron muy a menudo efectos sorprendentes ya en la primera magnetización.

El estado del verdadero sonambulismo aparece al principio con esos signos que preceden al sueño habitual, en

---

<sup>4</sup> Consejero áulico Pezold en Dresde.

<sup>5</sup> Docente y médico público de Bremen.

especial después de un esfuerzo. Los miembros caen lánguidos, los párpados no pueden ya mantenerse abiertos, finalmente los ojos se cierran, por lo común con una profunda aspiración. El estado de inconciencia y anestesia que se presenta ahora por primera vez es muy semejante al sueño habitual. A veces dura sólo minutos, a veces horas enteras. Durante el mismo se interroga a las enfermas tan vanamente como a durmientes normales. No obstante, cuando después de un lapso más o menos extenso de este estado intermedio vuelve a notarse una aspiración más profunda, cuando los rasgos faciales se serenán sobremanera y todos los gestos delatan una cierta elevada tensión espiritual, es, por lo común, que se ha presentado el verdadero sonambulismo. Las enfermas responden ahora todas las preguntas que se les formulan con una claridad y vivacidad de espíritu nunca observadas en ellas. Describen ellas mismas su estado como el más dichoso que experimentarían jamás. Su lenguaje se ennoblece, muchachas que conocían el alemán normativo tan sólo por los libros, según las observaciones de Heineken, lo hablan ahora con solvencia. A la vez, se conserva la maravillosa cualidad de la previsión de acontecimientos físicos, de la que hablaré más tarde. En última instancia, este estado se convierte a su vez en un sueño semejante, no distinguible ya del habitual, como era en un principio aquel del cual las enfermas ahora despiertan. A veces, no obstante, Heineken veía ahora también aparecer, en lugar del despertar, ese estado aún más exaltado que llamó sueño doble, al que me referiré más tarde. Al despertar, las enfermas se sienten como animadas de nuevo. Todos los dolores están mitigados, la digestión y nutrición extraordinariamente elevadas y mejoradas. Con la magnetización prolongada, las fuerzas se incrementan día a día,

los accesos nerviosos se pierden, y muy a menudo logra el magnetismo lo que no pudo ningún otro remedio.

Estos son los efectos extremadamente benéficos del magnetismo orgánico para la salud, que han hecho de él uno de los más eficaces medios terapéuticos. Pero estos efectos medicinales no han de ocuparnos por el momento, sino que los tenemos presentes tan sólo en la medida en que pueden servir para informarnos sobre la esencia y la causa de las manifestaciones principales; antes bien, atendemos a esos efectos más profundos del magnetismo animal, por los cuales se despiertan cualidades de nuestra naturaleza que, de lo contrario, jamás aparecen o lo hacen tan sólo en medida irrelevante.

El sonambulismo se anuncia al punto como una manifestación no inmediatamente vinculada con la existencia habitual. Porque si bien las sonámbulas genuinas responden con la mayor vivacidad y claridad a todas las preguntas que se les formulan y en todo respecto se manifiestan más ingeniosas, sutiles y sagaces que jamás en la vigilia, de modo tal que incluso naturalezas de ámbito muy mediocre superan casi en este estado los límites de las fuerzas humanas habituales, por cierto queda de todo esto al despertar aún menos de lo que queda de sueños oscuros.

Y, sin embargo, se trata de tanto más que de sueños habituales, no cayendo uno en la tentación de hacer comparaciones con ellos. La primera enferma de Heineken respondía toda vez que se le preguntaba si su estado actual semejaba a un sueño, que no tenía nada en común con él, percibiéndolo ella antes bien de modo más vivo y profundo, teniendo conciencia más clara de sí misma que nunca en la vigilia. Sí, el sonambulismo parece unificar en sí, en un grado marcadamente elevado, todo lo que es nuestro en la vigilia. Las durmientes magnetizadas recuerdan no sólo todas las circunstancias que se les presentaron du-

rante la vigilia con una vivacidad y precisión excelentes, pudiendo informar sobre los más ínfimos sucesos en relación con su enfermedad, acaecidos en tiempos pretéritos, a los que no alcanza la memoria habitual, sino que las vemos aun, fuera de los diálogos coherentes que puede sostener únicamente alguien despierto, rondar durante el sonambulismo la habitación y aun por fuera de la casa, dando cuenta de todos los objetos con los que se topan, hacer visitas y cumplir con los trabajos habituales. Todo esto puede leerse en los dos primeros historiales clínicos del bremeriano Heinecken. Lo que es más maravilloso, mantienen en todo esto los ojos tan firmemente cerrados como los sonámbulos habituales, y si por la fuerza se les abre un poco los párpados convulsivamente cerrados, se ven las pupilas, como en el sueño, ampliamente vueltas hacia arriba. Pero de esto volveré a hablar más adelante.

En este estado, todos los sentidos están presentes con un grado de agudeza tal, como nunca en la vigilia. Por más meticulosamente que se hagan los experimentos, el agua magnetizada se reconoce de inmediato por el gusto, aunque el magnetizador haya tocado el recipiente sólo por fuera; alguien que ingresó en la casa fue anunciado al punto por la primera enferma de Heinecken, aunque nadie más había notado su llegada. El olfato es tan fino que la misma enferma, que durante el sonambulismo había salido con su padre, no pudo soportar la cercanía de un cementerio, aunque los acompañantes no notaron mal olor alguno. Así también, hay que adscribir por fin a una sensibilidad vuelta extraordinariamente excitable, que las sonámbulas no perciban meramente el contacto inmediato, sino incluso la aproximación de metales muy claramente y a menudo de manera dolorosa.

Notable es aquí que el oro, si se lo emplea en estado puro, produce con mucha frecuencia a las durmientes

magnetizadas una sensación placentera, casi como el contacto del magnetizador. Vemos esto siempre en Gmelin y algunos otros médicos; Heineken, empero, complicó el experimento, utilizando un reloj de oro en el que la maquinaria era de un metal distinto. La plata, al menos en la mayoría de los casos, provoca un efecto no doloroso; en cambio los llamados metales comunes, preferentemente el hierro y el zinc, causan los dolores más vivos, y fueron reconocidos de inmediato a causa de esto por las sonámbulas, por más inadvertidamente que uno se los acercara. Esta diferencia de los metales en su efecto se hace comprensible a partir de muchas otras relaciones, en especial también del galvanismo, donde los metales nobles, sobre todo el oro, caen en el límite extremo de una serie, los metales comunes, en especial el zinc y el hierro, en el de la otra, y donde ambos se comportan de modo absolutamente opuesto. Es esta sensibilidad para los metales –como mencionaré después– la que se nota también en ciertos casos en personas sanas y despiertas, y de modo tanto más notable, dado que indica que ese agrado que produce en muchos la contemplación y el contacto de los metales nobles, en especial del oro, tenga quizás en las cualidades de nuestra naturaleza un motivo más profundo de lo que habitualmente se cree, y dado que el oscuro impulso que enseñó a los hombres a buscar metales y determinar su valor, la enigmática avidez de dinero, incluso, se vuelven comprensibles a partir de este punto.

En todo esto, no obstante, el sonambulismo no tiene aún nada que no estuviera en relación con las cualidades habituales de la persona viva y despierta; ellas parecen tan sólo elevadas y refinadas en grado extraordinario; mas me vuelvo ahora a cualidades de otro tipo, de las que nada semejante se muestra en la vida habitual.

Pertenece a ellas en primer término, de modo señalado, aquella que se adscribe a una sensibilidad general aguzada y, en parte, se halla además en los sonámbulos: la cualidad de advertir objetos exteriores sin verlos. En el sonambulismo genuino, los ojos están siempre cerrados con tal firmeza, que aun aplicando la mayor fuerza, apenas pueden abrirse algunas líneas. Las durmientes magnetizadas tienen ante sus ojos un claro resplandor que semeja por momentos un repetido destello<sup>6</sup>. No obstante, están a la vez absolutamente incapacitadas para ver algo con ellos.

La muchacha de dieciséis años que Heineken magnetizó casi un año entero, salvándola con ello de la muerte, había asegurado con mucha frecuencia durante el sueño magnético que nada podía ver con los ojos. Sin embargo, como ya hemos mencionado, se levantaba con los ojos cerrados, realizaba trabajos femeninos, escribía, salía incluso, en la calle sabía siempre dónde se encontraba, y reconocía y notaba todos los objetos que se le presentaban. Interrogada a menudo por el magnetizador acerca de cómo podía hacer esto, aseguraba siempre que, si bien no podía utilizar los ojos –a pesar de esa luz constante ante ellos–, percibía todo lo que se le presentaba y estaba en su cercanía de otro modo que por la vista, pero precisamente como si lo viera; el modo mismo, por lo demás, seguía resultándole oscuro e incomprensible. Todo su cuerpo, aseguraba otras veces, estaba en ese estado placentero, como irrigado por luz y calor. Esta extraña cualidad, que se halla por lo demás en todos los grados superiores del sonambulismo, fue no raramente puesta a prueba en la sonámbula de Heineken. Además, los ojos, ya de por sí cerrados con firmeza, se vendaron con una tela y no obstante, reconoció ella de inmediato a las personas que en

---

<sup>6</sup> Con frecuencia observado también por Gmelin.

silencio entraban en la habitación. Sobre todo el magnetizador mismo era reconocido al punto cuando ingresaba, con el mayor disimulo posible, y era saludado por los presentes con otro nombre.

Ni siquiera voy a recordar aquí otra vez esos experimentos aún más enigmáticos, citados, por otra parte, por algunos médicos muy confiables, a los que pertenece aquel en el cual una carta mantenida en la región de la cavidad cardíaca fue leída por la durmiente magnetizada, experimento repetido recientemente en las proximidades de Jena por algunos hombres meritorios. De todas maneras, la facultad –más conocida– de las durmientes magnetizadas de ver en el interior de su propio cuerpo, es ya lo suficientemente extraña. Una joven aldeana magnetizada hace pocos años en una famosa ciudad universitaria, no teniendo la menor idea de la constitución interior de su cuerpo, describió al magnetizador todas las partes internas de la cavidad torácica y del bajo vientre de un modo, si bien figurado, fácilmente comprensible. Aquella joven sonámbula del bremeriano Heineken, citada con frecuencia, aseguraba que durante el sueño magnético, cuando todos sus miembros estaban como atravesados por luz y calor, veía fluir la sangre en sus venas, describiendo incluso claramente el gran plexo que provee de nervios al estómago y a una parte de las demás vísceras y que en la magnetización parece principalmente afectado. Además de esto advertía también, según lo aseguraba, varios nervios procedentes de la médula espinal. En la cabeza misma le resultaban visibles sólo dos nervios, probablemente esos dos ramales homónimos del notable quinto par, que guardan alguna relación con los grandes nervios simpáticos. Aunque esta joven mujer, que en la vigilia probablemente ni siquiera sabía lo que era un nervio, había visto quizás alguna vez por casualidad las vis-

ceras al abrir un animal, jamás había adquirido por cierto una idea de la configuración de esos nervios a través de los sentidos.

No menos maravillosa que esta propiedad de la visión hacia dentro es aquella, curiosa, de la predicción de todas las alteraciones corporales que guardan relación con la enfermedad, y la autoprescripción de los medicamentos. Mientras las sonámbulas, en efecto, tal como ya hemos dicho, apenas pueden acordarse al despertar de que han dormido, saben siempre muy bien, cuando se hallan en el sueño magnético, todo lo que han dicho y percibido en este estado. Con mucha frecuencia entablan por eso un diálogo, que sólo reanudan algún tiempo después, al volver a hallarse en la duermevera. Pero lo que es en eso más maravilloso y no tiene paralelo en la vigilia, es que estos estados se conectan, no sólo retrospectiva sino prospectivamente, entre sí y con todos los sucesos corporales afines a ellos, en grado inusual. Apenas la joven muchacha cuya historia nos ocupa aquí de manera especial, hubo sido puesta por primera vez, gracias a la magnetización, en ese estado de conciencia superior en el que, no obstante, no podía aún hablar en un principio, dio a entender mediante signos que después de tres semanas estaría en condiciones de hablar durante el sueño magnético. Esta predicción se cumplió con exactitud, y la primera utilización que hizo de su don recientemente adquirido fue predecir otras alteraciones corporales y nuevos períodos del sueño magnético, así como autoprescribirse medicamentos, juzgados sumamente benéficos en su aplicación. Otra vez, predijo que los estados nocivos de su enfermedad durarían todavía cuatro meses, pero que ella debía ser magnetizada sólo tres, de modo constante. Muy a menudo predecía que ese día estaría libre de jaquecas, y con la misma frecuencia anunciaba exactamente futuros desmayos, con

una precisión de minutos. Particularmente notable en este respecto fue el hecho de que, al haber sido olvidado cierta vez el baño de pies prescripto por ella misma, recordó este olvido en el sueño magnético, quejándose dolorosamente de ello, porque ahora sería acometida por la noche, a las ocho horas, por terribles calambres con pérdida de conciencia, lo que también aconteció. Muy frecuentemente, al prever tales accesos, indicaba a la vez medicamentos para mitigarlos, los que fueron siempre considerados benéficos. Al despertar, jamás supo algo de sus predicciones, y los accesos, que tan exactamente había predicho a sus allegados, le sobrevenían a ella misma de modo completamente inesperado.

Esas predicciones que siempre se cumplieron tan puntualmente, se extendían con mucha frecuencia durante varios meses. Así, anunció ya el 25 de marzo, por lo tanto, con siete semanas de anticipación, que el 14 de mayo su sueño magnético alcanzaría su punto culminante, y que ella dormiría entonces un día entero; incluso el siguiente, al volver a hablar en estado de sonambulismo, no sólo ratificó esto, sino que agregó incluso que en 18 semanas a partir de ese día probablemente dormiría magnetizada por última vez en el año, y luego en el próximo no antes del último día de Pascua. Todo esto se cumplió, y el 14 de mayo fue uno de los días más notables en toda esta historia clínica.

Por momentos las enfermas no predicen sólo alteraciones corporales, sino aún espirituales más profundas. Así, la joven muchacha frecuentemente mencionada no sabía aún, en ciertos momentos, responder las preguntas del magnetizador, en especial aquellas que concernían a la naturaleza de su estado; no obstante, lo entretenía siempre entonces con la promesa de un momento futuro que mencionaba con precisión, en el cual pudo siempre

hablar sobre ello realmente con mayor claridad. Siempre empezaba aquí, por sí misma, a retomar el hilo de la conversación recién interrumpida, resolviendo en pocas palabras todo lo que había quedado en la oscuridad. Sabía entonces de antemano cuándo su facultad espiritual alcanzaría ese estado de una claridad superior, en la que objetos más profundos le resultarían más evidentes.

Tan sólo una vez vemos una predicción semejante incumplida, en las historias clínicas de Heineken; sin embargo, también allí el sueño magnético en la que se dio había sido más imperfecto que de costumbre. Un día, al hallarse la sensible joven señorita –cuya historia clínica es la segunda relatada por él–, durante muchas horas en un sonambulismo imperfecto, en el que tenía por momentos los ojos abiertos como en la vigilia, y delatando sólo este estado por el lenguaje peculiar que solía utilizar siempre en el sueño magnético vio, en ese imperfecto estado intermedio, un techador que estaba trabajando en el extremo de una torre cercana. Esto le despertó tantas representaciones tristes de peligros y muertes repentinas, que poco después no pudo sustraerse a ellas aun en perfecto sueño magnético, durante el cual se despidió, como una moribunda, de sus parientes y preanunció su muerte para la noche siguiente. Cuando al otro día, al despertar sana y de buen humor, y sin saber nada de lo que había dicho en el sueño magnético, fue nuevamente magnetizada, dio ella misma aquello como causa de su ansiedad del día anterior.

Entre las predicciones más notables están sin duda aquellas en las que las enfermas se prescriben, para cierto día, medicamentos que parecen luego realmente indicados. Así, la enferma mencionada en primer término se prescribió una vez, para uno de los próximos días, un vomitivo. Al llegar el día señalado, se hicieron presentes

las molestias que hacían aconsejable el vómito. El efecto de las medicinas siempre fue predicho con exactitud y, más precisamente, aquel que parece por completo aleatorio, por ej. con qué frecuencia actuaría una purga ordenada por ella misma, después de algunos días. Al despertar nada sabía de todo, y así tampoco de sus propias prescripciones, antes bien ella, que nunca tomaba medicamentos de buen grado, rechazaba las medicinas que tan encarecidamente había pedido en el sueño con un énfasis tal, que por momentos sufría convulsiones.

Resta ahora, sobre todo, sólo un fenómeno del sueño magnético que pertenece incuestionablemente a los más notables de su tipo: esa profunda simpatía de la sonámbula con el magnetizador y otras personas en relación con ambos. La pequeña hija del consejero, de doce años, acerca de la cual relata Gmelin de Heilbronn, se hallaba en un estado semejante –al que aludiré después con algunas palabras– tal que sólo entendía la voz de las personas puestas en relación con ella. Con su hermana mayor, una puerpera, no se podía, no obstante, llegar a ponerla en esa relación, puesto que ya la mantenía ella por sí misma, y en un grado tan íntimo o casi aún más íntimo que con el magnetizador. Al llevar la hermana, parada al lado de ella, el lactante a su pecho, en virtud de esta maravillosa simpatía la muchacha creyó sentir en el suyo propio la sensación concomitante. Cuando la hermana hubo sido herida involuntariamente en el brazo con una aguja, la durmiente magnetizada se quejó de que alguien la había pinchado en el brazo opuesto, y este experimento mostró, tantas veces como se lo realizara, el mismo efecto. En virtud de esta simpatía, las durmientes magnéticas saben de todos los movimientos que el magnetizador mismo realiza a sus espaldas; sí, hasta parece por momentos que adivinaran sus pensamientos más profundos. Durante este

estado su voluntad parece a la vez –tal como ellas mismas lo atestiguan– ser una con la del magnetizador.

Entre otras cosas, puede proceder de aquí esa inclinación que liga a las sonámbulas con el magnetizador y con todo lo que le pertenece.

Esa simpatía con el magnetizador llega, con mucha frecuencia, a que las durmientes magnéticas demandan beber tan sólo el agua que fue previamente tocada por él. La enferma varias veces mencionada supo diferenciar siempre, cuantas veces se realizaron los experimentos, el agua magnetizada de la común. Incluso objetos que habían sido tocados por el magnetizador provocaban, como él mismo, el sueño magnético, una vez que la receptividad para ser llevadas a ese estado había alcanzado su más alto grado. Así, por ejemplo, los frascos magnetizados en una de las enfermas de Heineken, que de antemano supo hallarlos entre muchos no magnetizados. La enferma, ya de nuevo despierta, cayó de nuevo en sueño magnético al tocar, en el fervor del diálogo, inadvertidamente el frasco que por casualidad se hallaba aún allí.

[...]

Vimos la posibilidad de que dos seres humanos separados puedan, en cierto respecto, ser uno. Lo espiritual en nosotros, aun cuando en esto semejara tan sólo las fuerzas corpóreas de lo anorgánico, por ej., la luz, el magnetismo, la electricidad, transmite su efecto, no impedido por distancia alguna, a todo lo afín. Con mucha frecuencia las personas a las que les toca un azar semejante, poco habitual, se encuentran con ello en un estado semejante al sueño magnético. Así, un amigo mío, escritor reconocido, no estaba enterado de la peligrosa enfermedad de su amada hermana, que se hallaba muy lejos. Pero en la misma noche de su muerte, el discípulo, que dormía en la misma habitación, lo ve levantarse con los ojos cerrados y

escribir algo. A la mañana siguiente ya no recuerda nada, ni siquiera haber soñado algo semejante. Se busca el papel escrito la noche anterior, para convencerlo de ello con sus propios rasgos manuscritos, encontrándose un poema a la muerte de su amada hermana.

Es sabido cómo también uno de nuestros filósofos kantianos testimonia él mismo un caso similar, en el que una persona joven supo de antemano, por una visión, la muerte de su amada. No obstante, más notable aún que estos casos de los que existe una cantidad innúmera, son aquellos, testimoniados en parte por médicos, en los que, especialmente dementes o enfermos nerviosos, a veces sin embargo también personas sanas, mostraron un extraño presentimiento de la muerte cercana de otras personas, totalmente extrañas. La historia de aquel monje romano, que tenía este presentimiento en su lecho de enfermo, y cuya predicción se cumplía en todos los casos, es conocida. Notable es también en ese respecto la peste de Basilea (a fines del siglo XVI), donde el contagio acaecía con una suerte de conciencia, y donde más de un agonizante, aun en las fantasías, ya sin conciencia de los últimos momentos, gritaba el nombre del que inmediatamente después de él había de morir. Aquel demente que recuerda Moritz sabía de antemano de la muerte inminente de personas extrañas y parecía notar la próxima disolución del cuerpo de ellas por el olor de la transpiración. Quizás este sentido oscuro, el menos comprendido aunque quizás también (y más probablemente) un sentido espiritual, mucho más profundo, era entonces el que hacía predecir a algunas otras personas, cuya historia me es familiar, el fin próximo de personas que parecían aún muy sanas.

Dos de ellas –de las cuales una vivía aún, hasta donde sé, en 1806, en Berlín, la otra era un maestro de escuela en el Erzgebirge– tenían este don en grado sumo, asustándose

a sí mismas y a sus parientes por tales desdichadas predicciones. Si bien, tal como parece, despertadas por el olor, se presentaban estas fantasías también a otros sentidos.

Si las durmientes magnéticas predecían ellas mismas el desenlace de su enfermedad con más de un año de anticipación, si sabían con precisión todo, aun aquello que parecía absolutamente casual, sólo por tener relación con su enfermedad, entonces la zona oscura de las predicciones puede ser en cierta medida iluminada. La mayoría de las veces, las concibe el alma en sueños o en un estado similar a él, y este estado se asemeja al sueño magnético también por el incremento de todas las fuerzas espirituales y por la sensación de deleite que las más de las veces lo acompaña.

A partir de esta zona oscura de nuestra naturaleza podría citar asimismo una cantidad de hechos sorprendentes, no obstante, me conformo con algunos que son los que mejor muestran la afinidad con el magnetismo animal.

La mayoría y las más notables de las predicciones de este tipo ocurrían en los instantes de exaltación piadosa, o solían tomar la forma de tal (precisamente según la opinión de los antiguos, que atribuían toda visión del futuro al espíritu de la influencia superior que abarca todas las cosas). Así se le anunció a Philipp Melanchthon la muerte cercana en un antiguo cántico, en el que alababa en sueños el ansia de la disolución última, y al conocido Hottinger, de modo similar, en un versículo de la Biblia. Aquella puérpera<sup>7</sup>, tal como la Eufrosine de Elver y la hija del predicador de Schmölln previeron la cercanía de la muerte en el estado de un deleite jamás sentido, y no raramente incluso niños han predicho en este estado, con una fuerza y claridad superior a sus años, tanto a parientes y otros circunstantes como a sí mismos, el destino futuro<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Según Seelmann.

<sup>8</sup> Un caso de este tipo en Michael Sachs.

Particularmente sorprendente es una predicción tal de la muerte cercana en niños inocentes, de la que se conocen varios casos.

Al enfermo Crisóstomo se le anuncia la próxima liberación de las ataduras terrenales mediante un ardiente diálogo piadoso con el maestro hacía ya tiempo fallecido, y una dicha semejante, sólo que más dulce y virginal, le acaece a la doncella, de la que escribe Gregorio.

A algunos, la proximidad de la disolución última se les ha manifestado por una dulce música. Este fenómeno es más a menudo y generalmente conocido como propio de las últimas horas. En personas carentes por completo de poesía, tal manifestación del futuro adopta a veces la forma del entusiasmo y la poesía, y a aquel canónigo de Werda junto al Rin el presentimiento del insospechado fin próximo se expresó en versos.

Aun el lenguaje y la clara conciencia retornan en aquellos que los perdieron hace tiempo, en semejantes momentos de intuición premonitoria. Así devolvió a aquel anciano enfermo en Buzow, que estaba paralítico y completamente afásico desde hacía veintiocho años, un dichoso sueño, que le anunciaba el fin de sus largos padecimientos, el habla perdida hasta el último día de su vida. Incluso a un sordomudo verdadero (Krause), que murió hace algunos años en Jena, se le oyó anunciar, en el comienzo mismo de su enfermedad final, la muerte próxima, con una palabra jamás oída de él con tanta nitidez: «morir». Efectivamente, aunque habiendo sido instruido en un famoso instituto de sordomudos, a causa de un defecto orgánico nunca aprendió a hablar de manera comprensible; ahora, empero, en la exaltación de las últimas horas, la lengua, hasta entonces trabada, se hizo más suelta<sup>9</sup>, tal

---

<sup>9</sup> Casos notables de intuiciones o de un retorno momentáneo del lenguaje en personas con mudez adquirida se conocen algunos, aunque

como también a los imbéciles, después de la muerte e incluso con el cráneo destrozado, de repente se les ennoblece y transfigura el rostro (según la anatomía patológica de Voigtel).

Otra afinidad muestra el sonambulismo con la sensibilidad para los metales, tan mentada en los últimos tiempos.

En efecto, si como ya fue mencionado los metales influyen fuertemente en todas las durmientes magnetizadas aun a cierta distancia, tal como se hace visible por ejemplo en los múltiples experimentos de Heinecken, repetidos hasta el tormento sumo de las sonámbulas, el don que se ha manifestado también en ciertas personas con buen estado de salud se hace a partir de allí más comprensible. Ya desde los primeros experimentos de v. Humboldt, se

---

en principio no sean aquí pertinentes. Así fue el presentimiento de una sordomuda que refiere Madame Beaumont, merced al cual un pariente cercano fue sustraído por sus mudos e incesantes ruegos al peligro inminente al que iba a entregarse. Conocida es también, al menos en nuestra región, la historia de la señorita Ludwiger de Dessau, de la que algunos testigos aún viven. Esta una vez, en su más temprana infancia, aprovechando el descuido de la niñera a quien la confiara su madre ausente, había bebido una gran cantidad de un muy fuerte aguardiente; salvada apenas de la muerte, jamás recobró la conciencia, el lenguaje y la movilidad de los miembros; conservando siempre la figura de niña, guardó cama varios años en apática rigidez. El cuidado de la niña indefensa alcanza a encomendarlo la madre agonizante a las otras hijas en sus últimos momentos, y estas se hacen cargo de la huérfana con infatigable y leal cuidado. Sólo un único día (el de las bodas de una de las hermanas) se les olvidó dar a la niña su alimento. Por fin, justo en medio de las distracciones de la fiesta, recuerdan las tres hermanas a la vez la obligación olvidada y, apresurándose juntas a la habitación de la enferma, sorprendidas, la ven a ella, que nunca había podido incorporarse sin ayuda de otros, levantarse libremente y con una expresión risueña, asegurándoles que la madre acababa de estar allí y de alcanzarle su comida. Estas fueron las primeras y las últimas palabras de la niña paralítica –que algún tiempo después murió– durante toda su enfermedad, sin que ninguna otra vez se hubiera mostrado en ella algo semejante.

sabe que incluso los nervios separados del cuerpo y que están muriendo, ante la acción de los metales en el galvanismo, muestran una suerte de atmósfera que los rodea, y que ya por ese motivo los metales aproximados provocan las mismas contracciones que en otros casos los que están en contacto inmediato. También se sabe que en el galvanismo los metales nobles, que se distinguen de los comunes en que bajo la influencia del aire y del agua no se calcifican (se oxidan) como los comunes, se comportan de manera absolutamente opuesta a estos, precisamente como en el sueño magnético. Ahora bien, esa atmósfera, si queremos usar aquí esta expresión, es en algunas personas vivas y además sanas de tal amplitud, que tienen una sensación clara incluso de metales ocultos a su lado o a bastante distancia debajo de sus pies.

Ese sistema propioceptivo<sup>10</sup> aguzado, mediante el cual los durmientes magnetizados reconocen objetos exteriores sin verlos en realidad es, como ya mencionáramos, propio también de los sonámbulos habituales. También a estos se los ve deambular con los ojos cerrados y esquivando cuidadosamente todos los objetos a los que se enfrentan, o escoger con fortuna al trepar los lugares firmes para el pie. Escriben en este estado con tanta claridad como de costumbre, consultan el reloj diciendo exactamente la hora, y se comportan en todo como si vieran. También en estados patológicos queda a veces todavía, cuando todos los demás sentidos se volvieron inactivos, un propioceptivo semejante, muy aguzado. Así la muchacha enferma, cuyo historial conservó el irlandés Eccles, después de haber perdido la vista y por fin el oído en el lecho de su prolongada enfermedad, reconocía como

---

<sup>10</sup> *Gemeingefühl*: este término quisiera por cierto ser tomado aquí en un sentido mucho más espiritual que lo que es habitualmente el caso. Véase arriba la introducción a la presente lección.

por un cierto oscuro sentimiento a las personas de su trato que ingresaban en la habitación, tan pronto como se le acercaban. Un sentido propioceptivo semejante se encuentra también a veces en desmayos y quizás en un estado aún más profundo, afín a ellos: la muerte en cierne.

Marcadamente notable es, no obstante, ese torrente de luz interior que según declaran los durmientes magnetizados, atraviesa por completo sus cuerpos y no se encuentra menos en los estados que acabamos de mencionar. En estos profundos desmayos se percibe ante los ojos con mucha frecuencia un fulgor peculiar, y los que despiertan de ellos y de una muerte aparente describen el estado placentero en el que se encontraban, según declaración coincidente casi en todos, como si hubieran estado ceñidos por un brillante río de luz.

En suma, es esta afinidad del magnetismo animal con la muerte la que merece la atención más destacada. A tales enfermedades, por lo común incurables, que ceden sólo frente al magnetismo, la naturaleza las suprime mediante la muerte, devolviendo así en más de un caso, merced a una transformación perfecta de la naturaleza humana enferma, la armonía interior perdida. El magnetismo, que no raramente tiene por primer efecto una rigidez de los miembros como en la muerte, y otros síntomas afines, es también aquí, en pequeño, lo que la muerte es en grande y de manera más completa. También los desmayos y la muerte aparente sin conciencia, aún más afín a la muerte verdadera, se muestran muy a menudo –al estar a veces (en los casos más favorables) acompañados por semejante o incluso superior sensación de placer– no menos curativos que el sueño magnético, y los que despiertan de él se encuentran por lo general incomprensiblemente fortalecidos y curados por completo de la enfermedad anterior que los llevó a ese estado.

En efecto, hasta esa luz y clarividencia interiores recuerda, en cierto respecto, al fósforo y al estado luminoso que provoca la descomposición en los cuerpos orgánicos muertos. Incluso en su etapa inferior este fenómeno, esta liberación de la materia combustible (ser lumínico) se enlaza a un proceso simultáneo superior, el desprendimiento de ese ser astral más íntimo, que es el elemento, la materia del cuerpo futuro, del más allá. Pues desde los fenómenos de la electricidad y acaso aún más abajo, hasta –ascendiendo– aquellos, en lo orgánico, de la unión de los sexos, vemos aparecer por doquier el ser combustible en la cima más elevada de la existencia y de la acción recíproca, y ser provocado por la suprema actividad de la vida. A la vez, en esos momentos en que el fósforo despierta en ellos, los seres se vuelven capaces de una acción recíproca más vasta y polifacética con el mundo exterior, y sólo entonces hace este su aparición real para los cuerpos hasta allí constreñidos al contacto próximo, sólo entonces empieza a existir para ellos. Así el cuerpo en combustión, tal como la planta y el animal en la época de la floración y el apareamiento (esto es, de la aparición del fósforo), entra en íntima relación con un mundo exterior por lo común inexistente para él, y con una totalidad superior. La vista misma, como observamos en otro lugar, ha sido llamada con justicia una autoiluminación del ojo, la cual, por ende, meramente por la propiedad del iluminar entra con el mundo exterior en esa relación que llamamos visión.

Gracias a todo lo que despierta lo combustible y con ello, a la vez, en el círculo más íntimo, el ser (lumínico) astral, vemos por otra parte, acrecentarse la actividad vital y en más alta medida destruirse la vida misma. De este último modo provocan los venenos afines al fósforo y el fulgor, tal como un grado demasiado alto de pasiones, una momentánea supresión de la vida orgánica, y en muchos

seres el momento en que la vida animal o vegetal está elevada al máximo, el momento del apareamiento, coincide con el de la muerte. Por lo tanto, cuando con ese grado excesivo de las pasiones o del incremento de las fuerzas vitales aparece con claridad el ser astral o su concomitante, el ser combustible, este también debe estar, con cada señalado incremento de las fuerzas vitales, aunque siendo menos perceptible hacia afuera, despierto en otro sitio. Así como la vista en el ojo, también esa visión de los sonámbulos hacia adentro y con los ojos cerrados hacia afuera, y todos los demás fenómenos de la clarividencia, parecen ser provocados por la liberación de ese notable ser lumínico.

También en esos fenómenos, muy frecuentemente previos a la muerte, de un elevado entusiasmo, con premoniciones y otros estados, que son tan afines al sonambulismo y la clarividencia, ya parece parcialmente y por momentos liberarse ese elemento<sup>11</sup> astral superior, y tales momentos son, por ende, no sólo indicios de la muerte, sino la incipiente muerte misma, que llegará en instantes o que ya ha empezado a llegar. Son, tal como lo viéramos en la lección anterior, los momentos en que la naturaleza humana leva anclas hacia una patria más bella, y en que se baten las alas de la nueva existencia, cuya cubierta exterior ya aquí quizás se hace visible en parte.

---

<sup>11</sup> Dado que de este modo la muerte es tan afín al estado del sonambulismo, debe también cobrar importancia para nosotros esa visión panorámica tan clara sobre todos los estados subordinados y todo lo acaecido en la vigilia, que tiene lugar en la clarividencia, sin que exista a la vez en la vigilia el recuerdo de esta. Como aun en el estado habitual del sonambulismo no tiene lugar recuerdo alguno de lo acaecido en el doble sueño, bien podemos habernos hallado en el límite de la existencia actual, en estados que aun en los instantes supremos de la vida siguen siendo para nosotros sólo oscuro presentimiento, y que quizás sólo en la muerte, cuando volvemos a entrar en un estado semejante, son de nuevo abarcados por nosotros con la vista.

Giovanni Malfatti

## La jerarquía del saber<sup>1</sup>

ASÍ COMO SÓLO HAY UN DIOS, una verdad, una creación, una vida, así hubo y hay sólo una jerarquía del saber: de un saber cuya unidad viva ¡desgraciadamente! amenaza perecer por la múltiple separación y partición en así llamadas ciencias, en una deplorable anarquía de opiniones y sistemas unilaterales y de innumerables conocimientos desmembrados y dispersos.

En ningún lugar esta anarquía es hoy en día más indignante que en la medicina: y en ningún lugar es la síntesis de tantos conocimientos fragmentarios más mecánica y carente de vida que precisamente en ella, donde por lo demás el pensar y el obrar, en tanto que saber y crear, habrían de integrarse a la vida universal y (según la forma y el sentido alemán de la palabra) elevarse a *ciencia* universal de la *vida* [Lebens... Wissen... schaft].

¡No es ningún milagro entonces que, con la presente separación anárquica, abandonada la psicología por la fisiología, tan frecuentemente haya muerto en el pensamiento perdiendo su cuerpo, así como la fisiología,

<sup>1</sup> »Die Hierarchie des Wissens« (1845)

**Giovanni Malfatti:** (\* 12. 6. 1775 en Lucca, Italia, † 12. 9. 1859 en Hietzing cerca de Viena, Austria) Médico ítalo-austríaco. Atendió un tiempo a Beethoven, quien en 1814 le compuso una cantata. Con su colega Franz Wirer von Rettenbach descubrió baños medicinales; mantuvo contactos personales con Schelling, Oken y Troxler. El texto aquí publicado se encuentra en los *Estudios sobre anarquía y jerarquía del saber, con especial relación a la medicina* [Studien über Anarchie und Hierarchie des Wissens mit besonderer Beziehung auf die Medizin], publicados en Leipzig 1845. (N. d. T.)

separada de la psicología, haya muerto con la misma frecuencia en el cuerpo, perdiendo su alma!

A partir del instante en que el mal espíritu de la separación y partición del saber se enseñorea de él, se perdió sin remedio. La *mathesis*, disgregada en sus elementos esenciales, esto es, dicotomizada en metafísica y matemática, perdió el centro vivo de la sagrada unidad: en la primera, abandonó a su espíritu (despojado de todo punto de apoyo) en formas lógicas puramente ideales, y dejó en la segunda (en tanto que en su cuerpo figurado) apenas un jeroglífico mudo e incomprensibles cifras simbólicas, las que conservaron tan sólo un significado puramente cuantitativo. De allí resultó aquella fatídica división entre idealismo y realismo, los cuales, en tanto que elementos recíprocamente extrañados, están hasta el día de hoy aún privados de su centro, y la *mathesis* cesó de ser ciencia universal de la vida<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> La ecuación *esse = percipi* puede leerse de izquierda a derecha, y todo «ser» se convertirá entonces en la mera... conciencia (idealismo): puede leerse la ecuación de derecha a izquierda, y el *percipi* se convertirá en la función del *esse* (materialismo). Malfatti querría unificar ambos aspectos en un tercero, mas sin detenerse meramente, como el criticismo, en la relación irreductible de *esse = percipi*. Este tercero es para Malfatti la vida. Antes de que un ente sea pensado, la persona que piensa el ente tiene que tener vida, por lo tanto, la vida tiene, en suma, que existir. Así llega Malfatti a concebir ser y pensar, naturaleza y espíritu, como focos de la elipse de la vida. Con ello, sin embargo, alejándose de su genial punto de partida, tuerce también él el rumbo hacia el monismo [...] Si se concibe la elipse como símbolo del cosmos, entonces es válido que concibamos manifestación y alma, naturaleza y esencia infundiente, como los focos cuyo *ternario* es la vida. Mas no son ser y pensar polos de la vida, pues la naturaleza siempre adviene y muda viva desde dentro, nunca *es*. El pensamiento, empero, no derivable de la vida, piensa compulsivamente «ente» en el lugar del mundo fenoménico rítmicamente fluyente, falseando de tal modo el cosmos, a semejanza de una máquina. Mediante el mero cambio de lugar de lo que es «ente», nunca puede comprenderse el acaecer rítmico y vivaz. De nuevo, por lo tanto: ser y pensar están en estrechísima relación,

A la pregunta: ¿por qué recibió el *organon* de la *mathesis* un ropaje místico?, puede responderse con dos motivos de peso: 1) porque toda gran verdad (en tanto que verdad religiosa) no podía ser profanada y comunicada a los indignos; 2) porque no era posible aprehender un *organon* semejante ni mediante palabras ni mediante la escritura, sino sólo mediante un jeroglífico y cifras simbólicas: porque la intuición espiritual obtenida en él debía ser concebida en el lapso más breve, así como las intuiciones sensoriales logradas debían serlo en el espacio más conciso.

Sólo en virtud de ello fue posible aprehender, en un penetrante acto de pensamiento y en una mirada comprensiva, la unidad en la pluralidad, la esencia en la forma, la acción en la función, en una palabra, la vida universal en la particular y a la inversa.

Sólo en un organismo jeroglífico-simbólico de este tipo pudo el captado rayo de luz de la verdad, sin el menor estorbo, encender, nutrir y llevar a un presente que renace sin cesar, el ígneo proceso lumínico del pensamiento.

En esta *mathesis* concebida en el proceso vital orgánico, falta toda división, y su aspecto subjetivo (la metafísica) y el objetivo (la matemática) se fusionan y fundan la unidad viviente del saber universal.

Por mucho tiempo se habían presentado en el jeroglífico y en el simbolismo de esta última (la matemática) los escombros mudos de un elevado edificio espiritual alguna vez existente, y se había intentado reconocer y reconstruir ese edificio, no tanto en el aspecto de las figuras geométricas, como más bien en el de las cifras aritméticas. A eso apuntaron pues también mis estudios, cuyo objetivo

---

pero no son nunca los polos de la vida, pues las manifestaciones nada «son» que pueda llamarse «ente», y las almas, en tanto que tales, no tienen conciencia. (N. d. E.)

específico era: en la viva unificación de metafísica y matemática, investigar desde el fundamento la esencia del jeroglífico y del simbolismo, el *organon* de la *mathesis*.

Me atreví a comunicar los primeros gérmenes de esta investigación en una asamblea pública muy distinguida en el año 1841, al cierre de mi trienio presidencial, en un discurso rapsódico.

Como entonces, parto ahora del principio de que *la elipse es el jeroglífico fundamental de la mathesis jerárquica*; de que no es meramente un jeroglífico humano, sino un jeroglífico universal: *en nosotros, puesto que nosotros en ella; puesto que ella es el jeroglífico de la creación*<sup>3</sup>.

La elipse real (elipsoide) no puede llamarse un invento del hombre, del mismo modo que su cuerpo, en tanto que elipsoide (huevo) no puede llamarse una obra originaria de su producción, mas por cierto lo es de su reproducción (re-alumbramiento), dado que en la especie [*Gattung*] tiene un foco exterior en virtud del apareamiento [*Begattung*].

Del mismo modo, tampoco es la elipse ideal la creación de su reflexión, puesto que esta última tiene también su foco en la órbita espiritual del sistema solar elíptico, así como la tierra tiene el suyo en el sol.

Así como la reproducción corporal *prefigura* el tegumento ovular elíptico, mediante su foco exterior respecto a la bolsa amniótica animal de la especie, ya en los nidos exteriores de los ovíparos y en los interiores de los vivíparos (en la configuración placentaria), así se espeja

---

<sup>3</sup> Quien ve en el círculo así como en la elipse sólo el contorno de un espacio vacío, e incluso confunde incondicionalmente ambos, círculo y elipse, no piensa en la interioridad de la vida no revelada del primero, aceptada ya por los hindúes, ni en la exterioridad de su revelación en la segunda. Por tal motivo, desde tiempos inmemoriales, también fue considerado el círculo el jeroglífico divino pregenético, así como la elipse el de lo genético.

también la reflexión espiritual, mediante su foco exterior, hacia la elipse universal sidérea y *señala* su reflejo ya en la cuna exterior del pensamiento, esto es, en el cero elíptico, como jeroglífico de la *mathesis*, como el tegumento ideal de la bolsa amniótica animal de su especie, imbuida de espíritu.

Con ello se acopla el jeroglífico de la humanidad al jeroglífico universal, y el cero como elipse y elipsoide a la vez, como el centro entre metafísica y matemática, es la quintaesencia de lo ideal y lo real, del tegumento espiritual y corporal en el hombre, como en la naturaleza toda.

El *cero* metafísico-matemático, en tanto que pulsante jeroglífico de la *mathesis* como ciencia vital universal, presenta no sólo la *duplicidad* de la vida de este en los dos focos de su propia elipse en movimiento, sino también el *proceso vital universal* de la misma en su zona central, donde la coincidencia de ambos focos se convierte, por así decirlo, en una aprisionada diferencia, esto es, en un tercero (ternario) y designa el momento y el punto del ingreso y egreso recíprocos de lo ideal en lo real, del tegumento espiritual en el corporal, en tanto que alma, que corazón de la vida que sin cesar ingresa y egresa de la realidad<sup>4</sup>.

El descubrimiento de mi difunto maestro no volvió meramente a develar por el galvanismo la idea de un pro-

---

<sup>4</sup> La indiferencia de la zona central tiene lugar por cierto en el círculo, pero jamás en la elipse que incesantemente se mueve en la vida; en lo ideal como en lo real puede tan sólo valer para ella el concepto de una diferencia aprisionada: pues si retrocediera a la indiferencia, esto es, a la transición de sus focos hacia el centro originario, no sería ya elipse, sino círculo. Ahora bien, así como la inteligencia humana reconoció desde siempre en la equivalencia y reposo del círculo una vida divina pregenética (con Schelling: la vida de la vida), así halló también en una oposición genérica de los focos de la elipse en constante movimiento, aprehendida y fundamentada, la totalidad de la creación que conocemos.

ceso en general, sino también la de su esencia en particular, llevándonos a la inteligencia de que todo proceso es esencialmente un proceso ígneo, en virtud de lo cual volvió a la vez a despertar esta gran idea del mundo antiguo, pues desde los tiempos más remotos se otorgó al proceso ígneo el reconocimiento de vida universal, y dado que la luz fue la primera manifestación del universo, y la luz del calor es ya inescindiblemente fuego, se vio en él el proceso originario y general de la vida del universo, tanto más, cuanto que aun los libros sagrados elevan el fuego, ora como llama, ora como zarza ardiente, a emblema de la divinidad<sup>5</sup>.

Pero en la triple vida universal, la sidérea, la atmosférica y la telúrica, está también señalado categóricamente un triple proceso ígneo en el triple dualismo. Pues tal como en la sidérea los cuerpos celestes que se encuentran en el foco aparecen en la luz ígnea, así reconocemos el proceso ígneo en la telúrica como proceso de fermentación, en cuyos focos se nos anuncia (como abierto) en el volcán ígneo y ácuo, (como encubierto) en el electromagnetismo y magnetolectricismo. El proceso ígneo que aparece en la atmosférica consiste en el conflicto de la sidérea y

---

5 El fuego de Heráclito es ante todo un *símbolo*, y representa sensiblemente el *Panta rei*, con su manifestación fluidamente oscilante. Cfr. también: »Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik« («Origen de la filosofía de la naturaleza a partir del espíritu de la mística») de Karl Jöel, en Eugen Diederichs en Jena. Además, estamos convencidos de que el símbolo del fuego se remite a una vivencia erótica originaria: en qué medida, trate el lector de descubrirlo por sí mismo. Con todo, recordamos los versos del Fausto de Goethe:

¿Qué ígneo milagro nos transfigura las ondas,  
que una a la otra, centelleando, se destrozan?  
Así luce, y en alto oscila y se aclara:  
en órbita nocturna los cuerpos se abrasan,  
y en torno está todo de fuego ceñido;  
así pues reine Eros, de todo el principio. (N. d. E.)

telúrica a la vez. Ambas se comportan con respecto a la atmósfera como focos con respecto a la zona media, cuyo verdadero proceso es ese de la tormenta.

Después de que el colosal descubrimiento de *Kepler* expusiera asimismo en el movimiento elíptico la configuración de la vida sidérea en el sistema solar, creemos tener que atenernos en primer lugar a esta ley, válida para todo el gran organismo del universo, tanto más, cuanto esperamos reconocer mejor en la vida universal superior, lo particular e individual.

Y aun si no podemos apropiarnos de nada de la fama del gran hombre, vamos a compartir de buen grado la crítica que recibió de sus contemporáneos.

Que la humanidad, en tanto que representante espiritual del planeta tierra, ha sentido desde siempre su sublime inclinación hacia el mundo astral y dirigido con preferencia el afán de su espíritu hacia la elipse universal ideal, puede comprobarse no sólo por el comienzo de la historia de todos los pueblos, sino también por su ingeniosa y significativa alegoría del huevo cósmico, en tanto que la de la visión de la especie acogida a la vez en él y en su elipse espiritual.

Pero que sólo desde el descubrimiento de *Kepler* esta grandiosa idea de la antigüedad pudiera acreditarse realmente aun en el elipsoide cósmico como en el sistema solar, se infiere de las tres leyes reconocidas del gran hombre y de la exclusión incondicionada del círculo y de la esfera, del mundo que se revela en el movimiento.

En virtud de esta coincidencia de lo ideal y lo real en el jeroglífico humano y cósmico, vuelve a acudir ahora la humanidad, sin contradicción, a ambas órbitas vitales elípticas, alrededor de las cuales debe girar sin cesar, y más precisamente, de una, en su género anímico espiritual, en torno de la elipse universal de la especie (como

el sol interior de los antiguos), de la otra, en su género anímico-corpóreo, en torno del elipsoide cósmico del sistema solar planetario.

Mediante ambas órbitas, la humanidad vive entre un mundo invisible y [uno] visible, entre espíritu y naturaleza; tal como entre pensar y vivir, en cuyo centro se manifiesta el ser individual, tal como está diseñado en el esquema cósmico universal.

De hecho, así como en el sistema solar la injustamente llamada zona de indiferencia, que tiene lugar entre sol y planetas, es ese punto medio donde se desarrolla por completo el proceso ígneo de la luz y donde el alma universal que en tanto *radius vector* compensa tiempo y espacio, en tanto centro penetra y anima, así también la especie humana (como *homme général*, según St. Martin), que se revela en los focos del género y puebla el sistema solar, tiene en su punto medio el proceso ígneo de la sangre cósmicamente coloreada y el de su alma, que une y desposa en el deseoso fuego del amor.

Tal como lo general en lo particular, lo abstracto en lo concreto, se repite también lo libre en lo determinado, en tanto que *proceso vital individual*.

De modo semejante a todos los otros planetas, posee también la tierra, además de la relación orbital externa general respecto del sol mediante un foco en el mismo, otra semejante en sí y, más precisamente, en virtud del movimiento de rotación, por medio del cual cobra una existencia individual propia: una individualidad, a la que aludían los antiguos hindúes y los griegos en el huevo cósmico arriba mencionado, al reconocer en su segmento superior el cielo, en el inferior la tierra, y en el intermedio la atmósfera.

Algo semejante se repite también en la individualidad genérica de la especie. La humanidad, devenida individual

en nuestro planeta y probablemente en otros, gira entre día y noche, en y en torno a sí, toma lo general llevándolo a lo particular, lo mantiene vinculado en forma orgánica y en la participación en la rotación y movimiento orbital del planeta tierra en torno a sí y en torno al sol, cierra también el vínculo de lo especial con lo general, con la afirmación de su individualidad.

Y si arriba la triple vida universal (en tanto sidérea, atmosférica y telúrica) fue una vez idealizada en el huevo cósmico, se encuentra ahora aquí la misma vida triádica en el triple huevo real individualmente realizada, tal como está señalada de modo inalterable en los tres tegumentos ovulares de la bolsa amniótica animal (como el tegumento espiritual, animal y ánimo-vegetal).

Esto se comprueba en el organismo humano de articulación triádica en cabeza, tórax y vientre, como huevo triplemente desarrollado<sup>6</sup>.

En esta unión trilliza se encierra la copia y la resonancia del foco sidéreo en el cerebro ovoide; la copia del telúrico en el intestino, ovalmente configurado, del vientre; el ternario de la zona atmosférica, empero, en el tórax, esto es, en ese centro, donde lo interior y lo exterior extremos del ser individual se manifiestan como *punctum saliens* del proceso ígneo de la sangre en el corazón.

Los focos del elipsoide orgánico aprisionados en el corazón hacia la mayor y más próxima diferencia, llegan aquí hasta la mayor aproximación en la sístole y al más vasto distanciamiento en la diástole, a consecuencia de lo cual el corazón central, eternamente en movimiento, cerniéndose, por un lado, entre el *cono* malogrado, por el otro, entre el *círculo* errado, sostiene una lucha a partir de la cual condiciona y provoca, en el interior, el surgimiento de la forma cilíndrica de todo el sistema vascular

---

<sup>6</sup> Véase sobre la arquitectónica [*Architektonik*] del organismo humano.

y en el exterior, la regeneración de la forma elíptica de ambos sistemas genitales.

Pues tal como el corazón, mediante pulmón y riñón, está en una relación atmosférico-telúrica externa con el aire y el agua y, merced a ello, sirve al in- y exalumbriamiento<sup>7</sup> del proceso sanguíneo, precisamente así se comporta respecto de la elipse universal de la especie, en tanto que de la lumbre [Herd<sup>8</sup>] del ánimo y del amor (de este *radius vector* anímico) por medio de los órganos mencionados, de los cuales el primero se agrega al aparato de las herramientas del lenguaje, esto es, de la procreación espiritual, así como el segundo al del sistema genital, esto es, de la procreación corporal, como doble proceso de procreación.

La forma elíptica nuevamente engendrada aquí presenta en toda la humanidad individual una perdurable figura originaria idéntica, que nos recuerda su *principium individuationis*, esto es, el punto y momento, en el que también tuvieron lugar primero el nacimiento y la muerte.

El imprecadero acto universal de esta transición, en tanto que el de un ininterrumpido egreso e ingreso de especie y género, y de este a ella [sic], es aquel que, tanto en la procreación individual espiritual como corporal, vuelve a alumbrarse hacia lo eterno e infinito.

Si toda vida en la existencia (en virtud de la génesis implicada en la elipse) se forma en movimiento elíptico y se desplaza en formación ovoide, para volver a in- y exalumbriarse, tiene que anunciarse en el ritmo y en el tipo.

<sup>7</sup> *Ein- und Ausgebärung*: Grimm: eingebären, ›ingignere‹ (›inculcar con el nacimiento, hacer nacer con‹); ausgebären, ›parere, gignere ex se‹ (›parir; dar a luz, engendrar, etc.‹) (N. d. T.)

<sup>8</sup> ›hogar, fogón, foco‹ (N. d. T.)

Ritmo y tipo, en tanto exponentes del movimiento y formación de la vida en tiempo y espacio son, como estos, inseparables, y se condicionan y fundamentan recíprocamente sin interrupción; pues así como el ritmo en la progresión del tiempo progresa aritméticamente según la línea (radio), así en la del espacio se resuelve el tipo geoméricamente en el segmento (plano).

Se ubican, por lo tanto, uno respecto del otro, en el primer caso, como + ritmo - tipo, y en el segundo, como + tipo - ritmo, o bien como rítmico-típico y típico-rítmico, hasta que, llegados uno al otro en un ternario para el proceso vital, aparecen en alternante culminación, por una parte en el momento aritmético como dirección centrífuga, por la otra, en el punto geométrico como centrípeta.

En esta limitación y liberación temporo-espacial y espacio-temporal de ambos radica la representación de su ciclo, o de esa periódica circulación rítmico-típica y típico-rítmica, que en la vida se manifiesta sin cesar regularmente en la transición del círculo a la elipse y en la aparición de esta en aquel.



Friedrich Hufeland

## Simpatía en general<sup>1</sup>

AL DIVIDIRSE EN UNA OPOSICIÓN INFINITA, que jamás puede ser superada, vemos a la naturaleza desplegarse en una multiplicidad de productos, de los cuales ninguno puede desarrollarse hasta la completud; pues toda existencia individual es únicamente un reflejo unilateral del todo, un intento imperfecto de representar en su pureza la idea absoluta de la vida, la cual puede ser realizada tan sólo mediante la naturaleza como totalidad. Cada proceso individual de desarrollo es por lo tanto finito y limitado. Debe ser finito, en la medida en que ha de ser considerado como lucha de la vida universal con la particular, lucha que termina siempre con el triunfo de la primera; debe ser limitado, en la medida en que todos los productos individuales de la naturaleza, en tanto que reflejos de una idea, se condicionan y restringen mutuamente<sup>2</sup>. Por lo tanto, si la naturaleza representa en el

<sup>1</sup> »Sympathie überhaupt«, [*Über Sympathie*, (1811)]

**Friedrich Hufeland:** (\* 18. 7. 1774 en Weimar, † 21. 4. 1839 en Berlín) Hermano menor de Christoph Wilhelm Hufeland, el más prestigioso y venerado de los médicos de su tiempo. Se doctoró en medicina en Jena en 1797, y se estableció en Weimar, en cuya corte ya su padre, su tío y su abuelo habían ejercido la misma profesión. A partir de 1812 profesor ordinario en Berlín. Dejó un pequeño libro titulado *Über Sympathie* (*Sobre la simpatía*), que data de 1811. (N. d. T.)

<sup>2</sup> A toda explicación de los fenómenos naturales a partir de «fuerzas» cualitativamente determinadas la llamamos «dinamismo», en contraposición al *atomismo*, que busca explicar los fenómenos naturales únicamente a partir de la situación, posición y vinculación recíproca de los átomos. El dinamismo adjudica a los fenómenos fuerzas

tiempo un ciclo eterno de nacimiento y muerte, organización y desorganización, aparece en el espacio como un organismo<sup>3</sup> que abarca todos los fenómenos del mundo de los sentidos, en el cual lo universal está vinculado a lo particular en una unidad, y la vida del todo se repite en cada vida individual.

Por esta unidad orgánica de la naturaleza, en virtud de la cual en cada individuo vive el todo y en el todo el individuo, se funda una constante y mutua relación de

---

*inmanentes*. Así definió Kant el sustrato de todos los fenómenos –la materia– como el producto de la atracción y la repulsión. También Schelling tenía una concepción dinámica de la naturaleza. (Cfr. Schelling: «Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física» [»Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik«] en la *Revista para la física especulativa* [*Zeitschrift für spekulative Physik*] del año 1800, tomo I, cuaderno 1, 100 y ss., y cuaderno 2, 3 y ss. Ahora: *Obras de Schelling* [*Schellings Werke*] IV 1 y ss.)

Entre dinamismo y atomismo es posible una vinculación: el *atomismo dinámico*; toma de los átomos las propiedades de la dilatación y ocupación en volumen y ve en ellas meros *centros de fuerza* (los así llamados átomos de Boscovich). Seguidores de esta teoría fueron, entre otros, Kant, durante un tiempo también Schelling, además de Helmholtz. Un atomismo dinámico de cuño *espiritualista*, cultivaron Leibniz, Herbart y Lotze. Leibniz llamó a la mónada «un être capable d'action».

Traemos a colación esta y las siguientes explicaciones de Friedrich Hufeland, porque en ellas se delinear de manera fácilmente comprensible los contornos de la concepción romántica de la naturaleza. Por el contrario, sondeos metafóricos profundos se hallarán en Friedrich Hufeland con menor frecuencia. (N. d. E.)

<sup>3</sup> Se llama organismo una totalidad unitaria de la naturaleza, cuyas partes se consideran como determinadas por la totalidad y coordinadas recíprocamente. Los románticos tenían una *cosmovisión orgánica*, esto es, concebían el universo como un ser vivo razonablemente configurado y configurante de sí mismo. El presente dispensa a su vez una amplia comprensión a este punto de vista. Cfr., por ej., B. Karl Joël, *Alma y mundo; tentativa de una concepción orgánica* [*Seele und Welt; Versuch einer organischen Auffassung*], Jena, Eugen Diederichs. (N. d. E.)

todas sus partes; ella es el vínculo invisible que une entre sí a todos los cuerpos, aun los más lejanos, como eslabones de una cadena y los pone en relación recíproca. En la naturaleza, no puede por lo tanto hallarse en sitio alguno una esfera cerrada perfectamente en sí o una división absoluta, y si los cuerpos orgánicos individuales parecen evolucionar según leyes propias, llevar una vida que existiera para sí, dirigida meramente a su propia existencia, pueden afirmar esta autonomía suya sólo en la medida en que participan de la vida del todo, al único que le deben su existencia individual y su perduración. Por tal motivo, reina en toda la naturaleza, junto al empeño en individualizarse, un empeño opuesto, en renunciar a esta vida egoísta y unirse al todo, gracias al cual lo individual obtiene su existencia y significación.

Todo proceso individual puede considerarse por lo tanto en dos aspectos; en la medida en que busca representar en lo real la idea de la vida que le es inmanente, por sí misma, seguir configurándose conforme a esta idea y afirmar su existencia frente al mundo exterior; y en la medida en que, como parte integrante del todo, en constante relación con la esfera a la que en primer lugar pertenece, se enajena en parte de su individualidad, voluntariamente se entrega a la influencia extraña, y en la historia de cada vida individual se manifiesta una manera varias veces modificada –según las diversas formas de esa vida– de resolver esta contradicción, de vivir a la vez en sí y en otros. Vemos así cómo los cuerpos celestes, por un lado, forman en sí esferas cerradas, en las cuales una multiplicidad de materiales y producciones se vincula mediante la fuerza gravitatoria configurando una unidad; por el otro, sin embargo, cómo estas esferas individuales están unidas mutuamente y en relación recíproca mediante la gravitación y, de tal suerte, se comportan como relacio-

nes de un todo o sistema configurado conjuntamente por ellas. Mientras que los planetas, en tanto que cohesiones limitadas, existentes para sí, tienen la propia existencia asegurada por la gravedad, están a la vez, como partes de un organismo superior, en constante relación entre sí y con el cuerpo central hacia el cual gravitan.

Esta duplicidad de la vida individual, que aparece aquí como gravitación y fuerza gravitatoria, la encontramos también en el reino animal y vegetal, si bien con una forma diferente. El mismo principio individualizador que se expresa en la formación esférica de los cuerpos celestes y de la gota de agua es el fundamento de la unidad orgánica, que en los animales y las plantas unifica las múltiples configuraciones en las que consiste su organización, convirtiéndolas en un todo cerrado en sí. Pues en la medida en que la suma entera de su actividad se refiere a un centro común y es recíprocamente dominada y determinada por este, el individuo orgánico puede afirmar su vida propia frente a la naturaleza exterior, persistir, con todos los cambios de las condiciones exteriores, en su peculiar configuración; y representa así, en tanto que una esfera limitada, que parece tener en sí misma el fundamento inmediato de su existencia, una imagen más o menos fiel de la vida universal de la naturaleza, por decirlo así, un mundo para sí.

Pero esta autonomía es sólo relativa. Ningún individuo orgánico puede, arrancado del mundo que lo circunda, llevar una vida aislada, formar una totalidad absoluta, perfectamente cerrada en sí; pues sólo en la medida en que corresponde a su idea suma, omnicomprensiva, o en relación al universo puede atribuírsele a la vida carácter absoluto. Todos los organismos, aun el más perfecto, existen solamente en relación con el todo y, en primer término, con la esfera a la que pertenece en tanto que

miembro genérico. Los individuos orgánicos se unen así en familias y especies, las cuales, debiendo a su vez considerarse como partes de uniones orgánicas superiores, confluyen finalmente en dos grandes totalidades, el reino animal y el vegetal. Para denominar los fenómenos fundados en virtud de esta unión orgánica y relación recíproca de la naturaleza viva entre sí y con el universo, utilizamos la palabra *simpatía*<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> El concepto de la «simpatía», esto es, de la interconexión viva y de la relación mutua de los fenómenos naturales, entre sí y con el universo, procede de la *Stoa*. Jugó un gran papel en la filosofía mística de la naturaleza del Renacimiento. Agrippa von Nettesheim, por ej., describió la realidad como un organismo en el cual todos los miembros se influyen por recíproca *simpatía*, y en el que el espíritu vital común, la *quintaesencia*, vincula todos los fenómenos telúricos entre sí y con el reino de los espíritus. Cfr. también las frases siguientes de Dietrich Georg von Kiefer, tomadas del «Sistema del telurismo»: «A la viva relación mutua entre dos cosas la llamamos la *relación polar*, y a la totalidad, en la medida en que ambas cosas, con su afectación recíproca, forman una totalidad mayor, un *proceso orgánico vital*. Ahora bien, dado que ninguna cosa existe en el mundo aislada y únicamente para sí, sino siempre en interacción con otras, se encuentran por doquier *relaciones polares* de las cosas en particular, en la mayor como en la más pequeña esfera de la vida, y, en la medida en que se afectan una a otra, surge un *proceso vital especial*. La relación, más cercana o más lejana, de las cosas en particular entre sí, basada en la génesis y en la cercana afinidad fisiológica, da entonces lo que se llama *simpatía general y particular*.»—El concepto de la polaridad se convirtió para los pensadores románticos en un principio investigativo no siempre aplicado con la debida meticulosidad. No obstante, a qué aplicaciones de suma importancia se llegó en ocasiones pueden ponerlo en evidencia las extraordinarias frases siguientes, tomadas de las *Investigaciones sobre el magnetismo vital y la clarividencia* [*Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen*] (1837) de Karl Passavant: «El impulso y su objeto se comportan como dos polos suplementarios: si el polo norte de la tierra tuviera una sensación del magnetismo, tendría que tener un presentimiento del polo sur. Si un ser humano que no hubiera visto jamás el verde mirara fijamente una pared roja y, acto seguido, dirigiera la mirada a una superficie blanca, vería verde en virtud de la actividad interior de sus ojos y tendría, por consiguiente, una representación de este color, antes de haberlo contemplado en la naturaleza exterior; y

En la simpatía se manifiesta, en consecuencia, la dependencia de la vida individual respecto a la vida del todo; ella está, por lo tanto, indisolublemente unida a una restricción de la libertad y autonomía de los individuos, y la vemos por doquier allí donde la vida individual es determinada, en mayor o menor medida, por otra esfera vital, que actúa sobre ella con intensidad preponderante. El ser orgánico obra, en la medida en que está en esta relación, no como organismo autónomo, sino como órgano de un todo superior; sus acciones tienen su fundamento, no inmediatamente en él, sino en aquel organismo del cual es una parte.

Dado que en esta relación de los cuerpos orgánicos que llamamos *simpatía* se manifiesta su naturaleza cautiva en relaciones, dependiente y determinable por el mundo exterior, debe surgir de manera tanto más clara, cuanto más imperfectamente realizado esté en los individuos el concepto de lo orgánico, cuanto más flojo sea el vínculo que une en ellos lo múltiple convirtiéndolo en unidad, cuanto más ínfima, en consecuencia, sea la energía de su vida interior y más bajo el peldaño en el que se hallan en la escala de las diversas creaciones de la naturaleza orgánica. En cambio, cuanto más perfectamente esté desarrollada la vida en ellos, más subordinado el individuo al concepto, el ser a la actividad, cuanto más se multiplican en ellos las oposiciones, más comprensiva e individualizada es en consecuencia su naturaleza, tanto más autónoma, independiente y libre es su vida interior, tanto menos es dominada por la necesidad natural y, precisamente por eso,

---

si él notara ahora un objeto verde en la naturaleza por vez primera, sería consciente de la identidad de esta sensación con la anterior. El fenómeno de los colores complementarios arroja con frecuencia en alto grado una luz esclarecedora sobre ese saber previo instintivo. El objeto deseado es el complemento del deseo, es el polo objetivo suplementario de los sentimientos subjetivos (55). [...]» (N. d. E.)

tanto menos claras se tornan en ellos las huellas de aquella simpatía que restringe su espontaneidad y autonomía.

La expresión más sencilla de la actividad orgánica es la reproducción<sup>5</sup> o aquella acción vital mediante la cual el individuo se apropia de materias extrañas y les comunica el carácter de lo orgánico. Aquí aparece la vida bajo la forma del ser preponderante o de lo material dominante, y vemos las primeras mociones de su fuerza reproductiva ya en la naturaleza inorgánica, en la formación y el crecimiento de los cristales. Esa esfera de la naturaleza orgánica en la que domina esta forma de la actividad vital, es el reino de los vegetales. En la planta, toda actividad está orientada a la reproducción; su vida se expone en el espacio como metamorfosis y no se ha elevado a la etapa del desarrollo, que aparece en el animal como movimiento, bajo la forma de la actividad preponderante. Todo su ser lleva en sí el carácter de lo inerte, pasivo, variable, y ella permanece, durante todo el tiempo de su existencia, cautiva del suelo materno del que surgiera. Ubicada así en una etapa de la vida inferior a la del animal, la planta vive también en una relación simpatética con la naturaleza exterior que la circunda, más íntima que aquel, y esta simpatía se muestra, inequívocamente, en la armonía entre su vida interior y las variaciones cósmicas y telúricas. La alternancia de las estaciones y las horas del día interviene poderosamente en todo el ser de las plantas y produce, según leyes invariables, determinadas modificaciones en ellas. No sólo el ciclo anual de las estaciones

---

<sup>5</sup> Los tres conceptos desarrollados con mayor detalle en las líneas siguientes, de reproducción, irritabilidad y sensibilidad, proceden de la conferencia de Kiehmeyer «Sobre las relaciones de las fuerzas orgánicas» (1793). Estas tres fuerzas orgánicas eran ya conocidas, en lo fundamental, para Aristóteles, que adjudicó a las plantas un alma nutritiva, a los animales una nutritiva, moviente y sensitiva. Al hombre le agrega aún el *nous*, la autoconciencia. (N. d. E.)

determina el momento de su floración y agostamiento, en muchas incluso el de su existencia entera; sino aun la circunvolución diaria de la tierra en torno a su eje está con las épocas de la vida de las plantas en armonía, la que se manifiesta mediante su exhalación nocturna, distinta de la diurna, y mediante la apertura y cierre de las flores, a menudo dependiente de las horas del día, proceso que en muchas especies mantiene períodos tan exactos que, al igual que un reloj, podría indicar el paso de las horas. También que las flores y las hojas se dirijan hacia el sol, y el fenómeno de que plantas que se hallan en lugares oscuros busquen la luz del día, son manifestaciones notables de esa simpatía del mundo vegetal con el cuerpo central de nuestro sistema planetario.

Una más elevada individualización y una menor dependencia de la naturaleza universal caracterizan la animalidad, y comienzan en el animal con el surgimiento de la oposición entre nervios y músculo. En virtud de la subdivisión de la unidad interior en esta oposición, el animal alcanza la capacidad de moverse espontáneamente y de percibir y contemplar el mundo exterior como algo objetivo, desarrollándose así en él la sensibilidad, el patrimonio distintivo del animal. Ella es el fundamento subjetivo interior de su actividad, el principio positivo a él inmanente, y en tal medida está en él el concepto de lo orgánico realizado más perfectamente que en la planta, la cual tiene su principio positivo parcialmente fuera de sí, en la luz. Sensibilidad y movimiento son los testigos de este desarrollo superior en el animal, con los cuales este alcanza un grado de autonomía y libertad al que la planta no puede elevarse, y que le otorga la capacidad de reaccionar espontáneamente frente a las cosas exteriores<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Cfr. también las frases de Oswald Spengler, totalmente inspiradas por el Romanticismo, en la *Decadencia de Occidente* (*Untergang des*

Sin embargo, prescindiendo de esta perfección superior, el animal, al igual que la planta, tampoco puede sustraerse a la simpatía que une a todos los seres convirtiéndolos en la totalidad orgánica que llamamos *naturaleza*. Esta relación simpatética, sin embargo, no se manifiesta en él, como en la planta, por una incidencia de la naturaleza exterior que interviniera inmediatamente en su organización total, sino conforme a la esencia de la animalidad, procurada por el sentimiento y la sensibilidad, como un impulso al que denominamos *instinto*. Este impulso fundamentado por la simpatía mueve a los animales a acoplarse en una determinada estación e induce a las arañas a organizar la construcción de su tela conforme a las variaciones de la atmósfera; muestra a las aves migratorias su camino y es el fundamento de las diversas vinculaciones sociales que observamos entre los animales. Dado que este impulso, en tanto que mandamiento de la ciega necesidad natural, expresa el dominio de la vida universal sobre la particular, y en consecuencia una restricción de la autonomía orgánica de los individuos, no puede ser procurado por la observación sensible; pues esta presupone una incidencia libre y autodeterminante del organismo individual sobre el mundo exterior. La percepción en que se basan las manifestaciones del instinto es más bien una mera modificación del sentimiento de sí y no tiene, en tanto que tal, claridad objetiva alguna. Por ese motivo, aun en las regiones del reino animal en las que imperan los

---

*Abendlandes*), tomo II, 3 y ss.: «Vinculación y libertad: este es el último y más profundo rasgo fundamental en todo lo que diferenciamos como existencia vegetal y animal. Mas sólo la planta es por entero lo que es. En la esencia del animal hay algo discrepante. Una planta es sólo planta, un animal es planta y algo más... La planta es algo cósmico, el animal es además un microcosmos en relación a un macrocosmos... Todo lo cósmico lleva el signo de la periodicidad... Todo lo microcósmico tiene polaridad. El término «contra» expresa su esencia entera. Posee tensión.» (N. d. E.)

sentimientos oscuros y los sentidos están todavía adormecidos en el sentimiento de sí, vemos surgir del modo más claro el instinto, y si la vida vegetal es comparable a un sueño físico desprovisto de conciencia, la vida de los animales, en cambio, a un sueño onírico, del cual sólo el hombre despierta a la conciencia plena, vemos cómo con este despertar gradual de la naturaleza orgánica la vida se sustrae cada vez más al dominio de la naturaleza exterior, cómo se torna cada vez más autónoma, y las acciones de los animales, perdiendo lo instintivo, adoptan cada vez en mayor grado del carácter de la libertad y la espontaneidad. Este progreso de la vida animal hacia una perfección siempre mayor, que percibimos desde los estadios más bajos de la animalidad hasta el hombre, está señalado por la evolución gradual y el mayor polifacetismo en la diferenciación de los sentidos. Por tal motivo, en el animal más simple late por cierto ya el sentimiento de su existencia individual, y puede percibir la naturaleza exterior como algo objetivo, distinto de su subjetividad. Reconocible resulta esta empero para las organizaciones más perfectas, sólo mediante el sentido o la capacidad de admitir las diferencias cualitativas del mundo exterior en la percepción. Sólo entonces, cuando la simple oposición que observamos ya en las producciones más imperfectas del reino animal sigue escindiéndose y la organización se torna más comprensiva, la vida interior del animal gana en intensidad, la oposición entre él y el mundo exterior se hace más perfecta y determinada, y se desarrollan en él diferencias a partir de la indiferencia, las que corresponden a las cualidades del mundo exterior y pueden admitir a estas en la percepción.

Cuanto más de este modo el animal se separa de la naturaleza exterior, tanto más forma una esfera cerrada, nítidamente limitada, la que dominada por un centro, no

siente meramente las impresiones que le llegan de fuera, sino que reaccionando frente a ellas con autodeterminación las eleva a representaciones sensoriales. El despertar de los sentidos en el animal debe considerarse así como la auténtica expresión de su naturaleza más elevada y de su más perfecta organización, y cuanto más se diferencia el sistema sensorial, tanto más se eleva la naturaleza del animal por sobre la de la planta, tanto más gana su vida interior en autonomía e independencia de la naturaleza universal y de aquellas incidencias inmediatas del mundo exterior, en las que los fenómenos de la simpatía tienen su fundamento.

Este incremento de la evolución perfecta de la vida a través de las diferentes clases de animales alcanza su cima en el hombre. En él los sentidos están diferenciados con mayor polifacetismo que en los animales, y con mayor determinación está el sistema reproductivo separado del sensorial y subordinado a este. A esta evolución suprema de la subjetividad en el hombre está indisolublemente unida una preponderancia de sus fuerzas espirituales. El impulso de los animales se convierte en él en deseo, el sentimiento de sí en autoconciencia, y la razón le asegura el supremo grado de autonomía, libertad y dominio sobre el mundo exterior, de los que es capaz un ser finito<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Este «sumo desarrollo de la subjetividad en el hombre», esto es, la «transformación» del impulso en voluntad, del sentimiento de sí (mejor: de vivencia anímica) en autoconciencia, es uno de los misterios metafísicos más profundos. Ludwig Klages ha demostrado que la conciencia (entendimiento, *ratio*, juicio, razón) no puede ser comprendida únicamente a partir del alma (por completo inconsciente y sólo *vivenciente*), sino tan sólo a partir de la lucha a brazo partido con el espíritu —puesto que cósmico— esencialmente opuesto a ella. Como a partir de la absoluta oscuridad no puede nacer la luz sin que intervenga un nuevo principio, así tampoco, sin intervención de un nuevo principio, la conciencia a partir del alma inconscientemente formativa. También Carus vio el problema. [...] En los *Principios de la caracterología* (*Prinzipien der Charakterologie*) de Klages, 2da. ed., 1920, 80,

Debiendo así el hombre ser considerado como el más perfecto reflejo de la idea absoluta de la vida (al menos en nuestra época y en nuestra esfera), esos oscuros sentimientos que en los animales se llaman instintos y que aparecen como testigos de la simpatía omnicomprendiva y de la indisoluble unión de la vida individual con la universal no le son por cierto del todo extraños, pero no pueden arrastrarlo, como a los animales, a acciones inconscientes y espontáneas, sino que permanecen sometidos al dominio de la razón, y si bien lo que es planta en el hombre o el aspecto plástico, reproductivo de su ser, más cambiante y dependiente del mundo exterior, puede ofrecer menor resistencia a la enérgica influencia de una esfera orgánica extraña, abismándose incluso por momentos, durante el apareamiento mismo, en un estado en el que la aniquilación momentánea de la propia individualidad

---

encontramos las frases: «Si se llama al alma lo *inconsciente*, el espíritu se llamaría, con razón, lo *extraconsciente*, y conforme a ello contenidos de conciencia anímicamente orientados, en tanto que tales de la conciencia interior deberían ser distinguidos de los espiritualmente orientados, en tanto que de la conciencia exterior... Tan sólo sobre la base de este saber podrían... de hecho explicarse, y no meramente con los juguetes conceptuales de costumbre, las cuestiones más importantes de la teoría del conocimiento. Espacio y tiempo, por ej., pertenecen a la inconciencia anímica, unidad y causalidad a la espiritual.» En la *Psique (Psyche)*, Carus compara la vida anímica a una corriente que, iluminada en un lugar por la luz de la conciencia, fluye por lo demás en la oscuridad de la inconciencia.

Interesante es mencionar también el intento de Karl Friedrich Burdach, que pretende comprender las «facultades del alma» a partir de una tensión entre la vida corporal-anímica y el espíritu (al que, lamentablemente, instaura por cierto como suma fuerza universal, torciendo nuevamente el rumbo hacia el monismo). Las facultades del alma son, por ende, rendimientos de una fuerza que procede de lo eterno extratemporal e influye en lo temporal. La *memoria*, por ej., quiere preservar las impresiones sensoriales ganadas de la fugacidad, la *imaginación*, sustraerlas del ámbito de la finitud, merced a una configuración espiritual propia. Cfr. *Miradas a la vida, psicología comparativa (Blicke ins Leben, komparative Psychologie)*, 1842. (N. d. E.)

es condición para la formación de un nuevo ser orgánico, con todo, su naturaleza superior parece afirmar, preferentemente ante los animales, la propia libertad interior e independencia hasta la muerte, hasta la cesación de toda individualidad, y sólo en el sueño, también a veces en la enfermedad, perder la unidad y autonomía orgánicas que distinguen la naturaleza humana, acceder a una relación simpatética más íntima con el mundo exterior, y en virtud de ella tornarse receptiva para muchas desacostumbradas incidencias exteriores. En las páginas siguientes, tendremos ocasión de considerar este estado con mayor detenimiento<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Schubert y Kiefer (pero también otros) consideraron los estados simpatéticos como los más originarios, aun del hombre. [...] Sólo el desarrollo de la autoconciencia habría sustraído al hombre cada vez más de la influencia de lo cósmico. La historia de la humanidad (sobre todo europea) les da la razón. Después de un inaudito proceso de racionalización, se vuelve uno hoy más que nunca *contra* la naturaleza, para desertizarla y devastarla, tan sólo para extraer de ella «capital» y poder satisfacer las necesidades de la «civilización». Por remate, empezaron las naciones a despedazarse ellas mismas en «guerras mundiales» y a ofrendar sin miramientos su «material humano» como presa al *Moloch* máquina. No obstante, seguimos estando aún en el *principio* de la terrible descomposición. Pero ya las generaciones venideras deberán vadear océanos de sangre y vivir horrores de una destrucción sin igual.



Dietrich Georg von Kieser

## El telurismo<sup>1</sup>

A LAS POTENCIAS TELÚRICAS UNIVERSALES pertenecen en primer lugar todas las influencias de la *tierra como totalidad*, por lo tanto la fuerza del espíritu universal de la tierra, por lo que también se ha llamado a estas influencias potencias cósmicas, si bien inadecuadamente, puesto que tan sólo es cósmica la influencia del sol y de los demás astros. El producto más universal de su acción es el *sueño*<sup>2</sup>, y a ella se opone la acción del sol, cuyo producto es la vigilia.

Dado que la luna debe considerarse sólo como parte de la tierra, este es también el lugar de la influencia lunar. El producto de ella sólo puede ser asimismo negación de la influencia solar, cuyo producto es la vida de vigilia; por consiguiente, *vida nocturna y lunar*.

Como, por lo tanto, en la rotación de 24 horas de la tierra en torno a su eje, una mitad de la tierra es telúrica y la otra es solar, la misma proporción se expresa en la vida humana y coincide, en tanto que condicionada por esta influencia, con la expresión universal de este cambio de la

<sup>1</sup> »System des Tellurismus oder tierischen Magnetismus« (1826)  
Dietrich Georg von Kieser: (\* 24. 8. 1779 en Harburg / Elbe, † 11. 10. 1862 en Jena) Médico psiquiatra y profesor universitario. Fundamentó ya sus trabajos científicos tempranos sobre una base empírica. En su obra principal, *Elementos de Psiquiatría [Elemente der Psychiatrik]*, defiende la idea del condicionamiento somático de todos los trastornos psíquicos. (N. d. T.)

<sup>2</sup> *Schlaf*, «sueño fisiológico», a diferencia de *Traum*, «sueño onírico». (N. d. T.)

vida terrestre. En aquel hemisferio de la tierra que en su rotación de 24 horas está vuelto al sol, reina la vida solar, y la expresión más universal es *día*, cuyo punto culminante designa *mediodía*; en cambio, en el hemisferio contrario, que está opuesto, reina la vida antisolar, telúrica, y la expresión más universal es *noche*, cuyo punto culminante lo da la *medianoche*. Reflejada en la vida humana aparece la vida diurna como *velar*, la vida nocturna como *dormir*, por lo tanto todo hombre, todo animal, toda planta, lleva una vida telúrica en el horario nocturno, al igual que toda la mitad oscura de la tierra es sonámbula natural y alcanza el punto culminante de la vida telúrica a la medianoche. De allí la creencia en los espíritus de la medianoche, las imágenes fantásticas de la vida durmiente que salen de las tenebrosas profundidades de la tierra a hora nocturna y desaparecen con el canto del gallo al romper el día. En esta vida telúrica del hombre aparece entonces la esfera psíquica como *soñar*<sup>3</sup>, y el hombre que duerme más profundamente sueña con mayor vivacidad, si bien con el menor grado de reminiscencia o con ninguna en la vida de vigilia, dado que presenta respecto de esta la mayor diversidad.

### Sueño natural y sus fenómenos

El *sueño natural* es, en tanto vida nocturna y en tanto vida telúrica, tan sólo una mitad del ciclo vital diario del hombre y el opuesto polar de la vida diurna y la vida solar en tanto la otra mitad del mismo, las cuales sólo en su totalidad consuman la completa oscilación vital diaria del hombre, y en tanto imagen de la vida nocturna de la tierra, el sueño coincide con esa vida y tiene, en su alter-

<sup>3</sup> *Traum*, «sueño onírico»: para despejar la ambigüedad, traducimos por el infinitivo español *soñar*. Cfr. nota 2. (N. d. T.)

nancia con la vida diurna de vigilia, el mismo tipo que la alternancia de la vida diurna y nocturna de la tierra<sup>4</sup>. El sueño, en tanto opuesto polar de la vida diurna de vigilia, se comporta respecto de esta como la tiniebla respecto de la luz, como lo negativo respecto de lo positivo y, en general, como todo opuesto polar; no está, por lo tanto, fundado meramente en la negación de la vida de vigilia, sino que se comporta, considerado en sí, como el polo negativo del imán respecto del positivo, y es igualmente autónomo que la vida de vigilia, sólo que con cualidad polarmente contrapuesta. Por tal motivo, los fenómenos universales del mismo tienen también que oponerse polarmente a aquellos de la vida diurna y, por consiguiente, negar y suprimir a estos, además de su cualidad autónoma, así como a la inversa, la vida diurna de vigilia niega y anula los fenómenos de la vida durmiente nocturna; hasta ahora, se ha considerado esta negación casi exclusivamente tan sólo desde la posición unilateral de la vida de vigilia en nuestra fisiología y se ha querido explicar el sueño a partir de la misma.

Ahora bien, los fenómenos del sueño natural son, ordenados según los diferentes sistemas del cuerpo humano, los siguientes<sup>5</sup>.

En general, con la entrada de la noche y con la influencia disminuida del polo solar (universal) de la vida, y con la influencia aumentada del telúrico (particular), baja la

<sup>4</sup> *Seb. Wirdig nova medicina spirituum etc. Hamb. 1688. 12. Lib. II. c. 4. § 15. p. 55. Somnus est spirituum nox, obscuratio tenebrae. Ut tenebrae aerem obscurant, ita somnus spiritus. Sicut alternant lux et tenebrae, dies et nox: ita somnus et vigiliae, et hoc propter consensum et harmoniam macro- et microcosmi.*

<sup>5</sup> Cfr. *Sistema de la Medicina de Kieser [Kiesers System der Medizin]. T. 1., Halle 1817. 8. § 398, Nees von Esenbeck, Historia evolutiva del sueño y el soñar magnéticos [Entwicklungsgeschichte des magnetischen Schlafes und Traums], Bonn 1820.*

vida solar superior (universal), y la inferior, telúrica (particular) se pone de relieve con mayor vigor; por lo tanto, el hombre lleva una vida más terrenal y particular, y en todos los sistemas y órganos se desarrolla más la actividad especial (telúrica) de los mismos. Esta vida telúrica (sueño), aumenta sin cesar hasta el punto culminante de la vida nocturna, hasta el momento de la medianoche, y disminuye luego gradualmente, después de ese momento, para ceder por fin ante la vida solar (vigilia) a la mañana, de modo tal que el momento de la medianoche produce el sueño más profundo, y *ambas mitades de la vida nocturna se comportan antes y después de medianoche como recíprocamente contrapuestas*, y la vida nocturna en su totalidad expone a su vez *un proceso vital oscilatorio*. El *sueño previo a la medianoche* se caracteriza, por lo tanto, por la dirección hacia la vida nocturna más elevada, el *sueño posterior a la medianoche*, empero, por la dirección hacia la vida diurna; en aquel la vida diurna se hunde cada vez más profundamente en la vida nocturna; en este, la vida diurna vuelve a emerger gradualmente de la vida nocturna, y la vida nocturna se hunde, en cambio, gradualmente en la vida diurna. Por lo tanto, los fenómenos *previos a la medianoche* deben oponerse asimismo directamente a los *posteriores a la medianoche*.

[Por tal motivo, si el sueño no surge como decurso normal de la vida del hombre y condicionado por el factor universal del sueño (merced a la influencia telúrica universal), aparece entonces también como proceso patológico, cuya primera mitad –el contraer la enfermedad– constituye el decurso hasta el acmé del sueño más profundo, y cuya segunda mitad –la cura– el decurso hasta el pleno despertar. Por tal motivo también cada proceso patológico universal que afecta a todo el cuerpo reproduce el mismo tipo, y por esa razón, la fiebre nerviosa, que

aparece en el aspecto patológico como proceso mórbido universal, puede ser considerada en el aspecto fisiológico, en la totalidad de su decurso, una gran oscilación del sueño, cuyo momento de medianoche cae en su acmé].<sup>6</sup>

Este surgimiento de la vida *particular* del organismo en el sueño previo a la medianoche aparece ahora también en la expresión más material como *contracción*, precisamente como dirección de la actividad de la materia hacia el punto medio propio (particular), y sólo donde las proporciones materiales ceden ante las superiores, ya no aparece expuesta esta contracción en la materia, sino en forma más ideal, como dirección de la actividad hacia lo particular, inferior, como actividad inferior.

Así surge en la vida nocturna de la planta, merced a la dirección particular de la vida ahora preponderante, la contracción de las hojas que durante el día se despliegan hacia la luz, y el cierre de la flor, hasta que vuelve a abrirse a la luz al romper el día; así, en cada segmento de músculo en particular, aparece una elevada actividad de los contractores, razón por la cual el animal se enrosca durante el sueño como una esfera, adoptando nuevamente la posición del embrión; por eso se cierra el *Sphincter palpebrarum*: y así, en la función de cada órgano particular, aparece la dirección de la actividad hacia el interior, dominando la actividad (telúrica) *particular*, hasta que después de medianoche comienza la dirección opuesta.

Dado que la vida solar es la *superior*, la vida telúrica la *inferior*, aparece por lo tanto también en el sueño una forma de la vida *inferior* a la del estado de vigilia, tal como

<sup>6</sup> G. F. Chr. Greiner, *El sueño y la demencia febril. Un ensayo fisiológico-psicológico [Der Traum und das fieberhafte Irresein. Ein physiologisch-psychologischer Versuch]*. Altenb. und Leipzig 1817.

puede comprobarse en todos los fenómenos del sueño<sup>7</sup>. *Con respecto a la relación recíproca de los tres sistemas principales del cuerpo humano*, disminuye por lo tanto la actividad del sistema superior, sensitivo, y se destaca la actividad del sistema inferior, vegetativo; de allí, la receptividad disminuida del mundo exterior al comienzo del sueño, disminuida función sensitiva, disminuida energía de todas las acciones voluntarias, impulso al reposo de las mismas, cuya expresión universal se representa como *fatiga*, hasta que, con la llegada del sueño, todo movimiento voluntario reposa. Por el contrario, elevada actividad de la vida vegetativa, elevada función vegetativa; de allí digestión, asimilación y crecimiento incrementados, más rápido cierre de las heridas y elevación de todas las funciones de los órganos individuales de la vida vegetativa, hasta que, hacia la mañana, el sistema sensitivo comienza nuevamente a predominar.

Conforme a la misma ley, se cierra en la planta la flor ya abierta, el órgano más elevado de la planta, y retorna al estado inferior del capullo; por el contrario, la vegetación es más enérgica y así como en la oscuridad la planta crece más rápidamente, así también durante la noche.

En el día y en la vigilia la actividad inteligente (entendimiento y razón) domina la actividad sensible y esta se encuentra siempre bajo el dominio de aquella; en el sueño, durante la noche, la actividad sensible (sentimien-

---

<sup>7</sup> Es muy de lamentar que estas profundas explicaciones contengan un gravoso desliz: una extraordinaria sobrevaloración de la vida solar, inteligente, precisamente frente al estado de ensueño vegetativo en la infancia del género humano. Desde Johann Jakob Bachofen sabemos qué mundos se hundieron al ser desplazados oscuros cultos de la tierra y matriarcado por el culto solar y el patriarcado. (Apolo, el dios solar, es también el dios del – ¡espíritu! Cfr. también: Carl Albrecht Bernoulli, *Johann Jakob Bachofen y el símbolo de la naturaleza* [*Johann Jakob Bachofen und das Natursymbol*], publicado en Benno Schwabe & Co., Basilea; 1925. (N. d. E.)

to y fantasía) domina la actividad inteligente, y aparece entonces autónoma y libremente. Así como, por lo tanto, la *vida* psíquica *diurna* de vigilia, según su carácter universal, es tan sólo vida *inteligente* con dominio de la vida sensible, así la *vida* psíquica *nocturna* durmiente, según su carácter, sólo *vida sensible* con dominio de la vida inteligente. En consecuencia, se extingue la *conciencia de sí* del alma, mientras que despierta el *sentimiento de sí* (en el sentido estrictamente fisiológico del término, como puro producto del aspecto sensible del alma humana), y si el hombre, en la vida diurna de vigilia, por mediación de los sentidos diurnos y de la inteligencia, estaba en conexión con el mundo exterior y mediante la inteligencia lo admitía en sí, en la conciencia racional, entra ahora en conexión con él por mediación de los sentidos nocturnos y de la vida sensible, y lo admite en sí, en la visión sensible, mediante el sentimiento.

Esta actividad psíquica del hombre durmiente, la cual está bajo el dominio del aspecto sensible del alma humana, aparece ahora en su producto como *soñar*, y la vida onírica no es más que la *actividad psíquica del hombre nocturnal durmiente*, cuyas peculiaridades se explican a partir de la cualidad de la vida nocturna en general<sup>8</sup>.

Dado que la vida afectiva es también la vida inferior, real, plástica del alma, cuyas visiones se exponen en configuraciones plásticas, en imágenes que parecen reales, como, a la inversa, la vida inteligente es aquella, más ele-

<sup>8</sup> Intentos de una explicación semejante, imperfectos e insuficientes, por falta de una comprensión fisiológica completa de la oposición entre vida diurna y vida nocturna, se hallan, entre otros, en los siguientes escritos: G. H. Schubert, *El simbolismo del sueño* [*Die Symbolik des Traumes*], Bamberg 1814, 8. G. F. Chr. Greiner, *El sueño y la locura febril, etc.* [*Der Traum und das fieberhafte Irresein usw.*] Altenburg y Leipzig, 1817, 8. Jean Paul, *Museum*, Stuttgart y Tübingen, 1814, 307 y ss. *Miradas al mundo onírico*.

vada, de las ideas, y sólo produce a estas, y dado que la fantasía es sólo la potencia suma de la actividad afectiva del alma; surge de aquí el *lenguaje jeroglífico y de imágenes* del soñar, rico en fantasías –fantástico–, al que le falta la razón que lo domina, la razón cognoscente de su idea, por lo que sus imágenes son tomadas no como imágenes, sino como configuraciones del soñante<sup>9</sup>; y dado que la vida nocturna es, según su esencia, lo contrario y la ironía de la vida diurna, en relación a los fenómenos de esta, surge de tal modo no raramente la *ironía* de la vida y el lenguaje oníricos, la cual, ya según los más antiguos libros de sueños, está en el sentido de las imágenes oníricas para la vida de vigilia.

Además, como la razón del hombre despierto *conoce* las relaciones temporales y espaciales del mundo exterior y las restituye a su ley ideal, a su *idea*, de modo tal que por ese intermedio el mundo exterior se le hace evidente, nace la evidencia; así también se forma aquí evidencia del mundo exterior, visión de las relaciones espaciales y temporales del mismo, pero no como conocimiento por la razón sino como *sentimiento* inmediato, y así como el hombre diurno despierto actúa mediante su razón hasta en los más remotos tiempos y espacios, *conociendo* sus relaciones, de modo que el *conocimiento a distancia* es propiedad de la vida diurna, así actúa también el sentimiento y la fantasía del durmiente hasta en los tiempos y espacios más remotos *contemplando* sus relaciones, de modo que el *sentimiento a distancia* se torna propiedad

<sup>9</sup> La misma opinión acerca de las imágenes oníricas tiene ya *San Agustín* (*Opera Col. Agripp. 1616 fol. T. III, c. 24.*) *Dormientibus quippe in cerebro consopitur via sentiendi* (órganos cerebrales), *quae intentionem* (la actividad cerebral) *ad oculos ducit. Ideo ipsa intentio in aliud versa, cernit visa somniorum tamquam species corporales adsint, ut sibi dormientes vigilare videantur et non similia corporibus, sed ipsa corpora intueri se putent.*

de la vida nocturna<sup>10</sup>. Este sentimiento del mundo exterior, carente de ideas y de razón, aparece ahora, en la medida en que de tal modo se determinan las acciones propias, como *instinto de la vida onírica*, el cual se presenta también en los animales, en los que tan sólo existe la vida psíquica del nivel más inferior<sup>11</sup>.

Mientras, por consiguiente, toda actividad de la vida diurna se retrotrae, se presenta, por el contrario, la actividad de la vida nocturna, y así aparecen también, con respecto a los sentidos exteriores, durmiendo los *sentidos diurnos*, y los *sentidos nocturnos*, en cambio, desplegados. Asimismo se forma, por lo tanto, en lugar del despliegue más elevado de los órganos sensoriales individualmente configurados, el sentido inferior del *sentimiento*, el cual, incluyendo todos los sentidos particulares, aparece como sentido total [*Allsinn*<sup>12</sup>], mientras que la actividad de los sentidos diurnos (ojo, oído, nariz, órgano del gusto) está hundida en el dormir, y este sentido universal proporciona ahora todas las evidencias que acaecen en la vida de vigilia por medio de los órganos de esos sentidos; por tal motivo, probablemente, se ha caracterizado también a todas las evidencias de las relaciones del mundo exterior que tienen los durmientes, como proporcionadas por el sentido universal<sup>13</sup>. El despliegue superior de este sentido

<sup>10</sup> Cfr. *Psicología* [*Psychologie*] de E. A. v. Eschenmayer, 221.

<sup>11</sup> Acertado es que Kieser conciba la vida onírica como función del alma viviente, mas no como un aspecto de la... conciencia. [...] De modo muy bello sabe Kieser también distinguir la *telesensación* en estado de visión onírica, del *tellerreconocimiento* en el de vigilia diurna, o de la *especulación* intelectual [*der geistigen Spekulation*]. (N. d. E.)

<sup>12</sup> *Allsinn*: en la filosofía de la identidad de Schelling, unidad del sentido interior y exterior. (N. d. T.)

<sup>13</sup> J. J. Wagner, *Religión, ciencia, arte y estado, considerados en sus relaciones recíprocas* [*Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet*]. Erlangen, 1819, 8, págs. 19 y sgtes.

nocturno brinda entonces el fenómeno de la oniromancia y de la visión onírica a distancia, así como también de la visión a distancia del sonambulismo.

Dado que la vida psíquica está activa tan necesariamente en el sueño como en la vigilia, pero en su aspecto emocional, tal como en la vida en vigilia en su aspecto inteligente, *así todo durmiente sueña*, y con tanta mayor pureza cuanto más profundamente duerme, y la opinión de que habría sueño fisiológico [*Schlaf*] sin sueño onírico [*Traum*] y de que muchas personas no soñarían jamás, se basa en un error, cuyo origen se explica a partir de lo siguiente.

Esto es: vida nocturna y vida diurna se comportan como negativo y positivo, dominado y dominante, inferior y superior, con esencial diversidad. Reminiscencias en la *memoria*, en tanto repetición *de la misma* actividad psíquica, no puede del sueño tener lugar en la vigilia, dado que en la persona despierta preponderan los órganos de la inteligencia; en el durmiente los emocionales, y la vida superior (despierta, inteligente) actúa por cierto retroactivamente sobre la inferior (vida emocional durmiente) y la domina, mas no puede la inferior dominar a la superior y transmitirle sus actividades.<sup>14</sup> No hay, por tanto,

---

<sup>14</sup> Tiene lugar aquí en la interacción de la vida nocturna y diurna y en la reminiscencia de la vida nocturna durmiente establecida por su intermedio, referida al acaecer en la vida diurna despierta, así como en la falta de tal reminiscencia, referida a lo acaecido durante el sueño en la vigilia, la misma relación que entre magnetizador y sonámbulo. El sonámbulo, en tanto que inferior y, por tal motivo, dominado por el magnetizador, lee y piensa en el alma de este, o más precisamente: los pensamientos del magnetizador dominan la actividad psíquica del sonámbulo y se reproducen en la misma; por el contrario, el magnetizador nada sabe de los pensamientos del sonámbulo, pues, en tanto se halla en una posición superior, no es dominado por la vida psíquica del mismo. La facultad de la vida del sueño [fisiológico: *Schlafleben*] de recordar lo acaecido en la vida despierta no prueba, por consiguiente, un estado superior al de la vida diurna, la cual no sabe de lo

reminiscencia alguna del puro sueño fisiológico [*Schlaf*] y su vida psíquica (sueño onírico [*Traum*]) en el estado de vigilia. Cuanto más profunda y claramente soñante (clarividente) es el sueño fisiológico, tanto menos la reminiscencia del mismo en el estado de vigilia y los habituales sueños oníricos –de los cuales tiene recuerdos el que se ha despertado–, son sueños matutinos [*Morgenträume*], en los cuales interviene la vida diurna que comienza y la inteligencia que despierta, o los sueños oníricos, que tienen lugar en el sueño fisiológico incompleto, patológico. Sólo en ambos segundos sueños, fisiológico y onírico hay, por lo tanto, reminiscencia de los primeros, porque aquí vuelven a estar activos los mismos órganos que en el primer sueño fisiológico. Por consiguiente, si pudiera un durmiente profundo y, por lo mismo, soñante profundo, despierto, recordar su vida onírica, o si pudiera él ser movido a hablar, dado que el sonambulismo clarividente es sólo la potencia superior del sueño fisiológico, aparecerían aquí todos los fenómenos de la visión a distancia en tiempo y espacio, concretamente, de los productos de la actividad del sentido total de la noche, tal como se nos presentan en sonámbulos clarividentes.

Ahora bien, cada forma de vida manifiesta su actividad en doble dirección, la cual se expone como *receptora* de fuera hacia adentro y como *actuante* de dentro hacia afuera, pudiendo llamárselas, por lo tanto, la dirección *centrípeta* y *centrífuga*. Por ende, esta doble dirección aparece tanto en la vida solar despierta, cuanto también en la telúrica durmiente. Allí, sin embargo, conforme a la calidad de la vida diurna con *conciencia* y *conocimiento*

---

acaecido en la vida del sueño, como tampoco el sonámbulo, con su vida emocional dominada por el magnetizador, se halla por sobre él porque sienta hasta dentro de su alma, sino que dice solamente de la subordinación de la vida sonámbula respecto de la de vigilia.

*de sí*, aquí, conforme a la calidad de la vida nocturna sin *autoconciencia* y *conocimiento de sí*.

En la dirección *centrípeta* de la vida *despierta*, la persona acoge en sí el mundo exterior en virtud de los sentidos exteriores e interiores, siendo, con conciencia *receptora* y *percipiente*, lo que en lo corporal se expone como formación corporal determinada desde fuera; en lo psíquico como formación psíquica del tipo inferior y superior determinada desde fuera, como *percepción sensorial* y *conocimiento* del mundo exterior en la *idea* de la razón. En la dirección *centrífuga* de la vida *despierta*, la persona es razonablemente *actuante*, transmitiendo su actividad, con *voluntad* libre y consciente, al mundo exterior, influyendo por lo tanto en él, y esto aparece en lo corporal como configuración exterior determinada desde dentro, como un *producir*; en lo psíquico, como *efecto psíquico* encaminado al exterior, de la *fuerza solar de la vida psíquica, de la razón*, que es consciente de su actividad.

Ahora bien, la misma doble dirección tiene lugar también en la vida telúrica del sueño fisiológico y del sonambulismo. La dirección *centrípeta* de la actividad del sueño fisiológico proporciona igualmente la percepción del mundo exterior, pero sin conciencia, la cual aparece en la vida somática como *formación plástica* del propio cuerpo, condicionada por influencias exteriores; se expone en la forma superior del sueño fisiológico en la vida psíquica como un *sentir a distancia* [*Fernfühlen*] y *percibir a distancia* [*Fernempfinden*] en la *imagen plástica* de la vida emocional, en oposición, por ende, a la idea de la razón, y aparece en la potencia suma como un *predecir* despojado de razón mediante el sentimiento. La dirección *centrífuga* de la *vida del sueño* [*Schlafleben*] proporciona el obrar hacia afuera, el actuar [*Handeln*] (obrar [*Wirken*]) mágico del durmiente, que como la percepción del mismo carece

de razón, y consiste igualmente en transmisión despojada de razón al mundo exterior de su actividad, apareciendo en lo corporal como *fuerza plástica* de la vida del sueño, como contagio magnético; en lo psíquico y en el estadio sumo, como *efecto mágico a distancia* mediante la fuerza telúrica de la vida psíquica, de la *fe* y de la *fantasía*, que, empero, no puede conocerse a sí misma, apareciendo por tal motivo como inconfundible, como fuerza maravillosa y como fuerza *demónica, divina*, dada desde fuera.

Por eso, cuando el sueño fisiológico se desarrolla a nivel más elevado, además de la dirección centrípeta de la actividad psíquica, que proporciona los fenómenos de las *sensaciones oníricas*, se presenta también la centrífuga como *efecto onírico*, que, no obstante, se muestra más raramente en las formas habituales del sueño fisiológico, pero explica, en cambio, toda una serie de fenómenos en las formas del sueño fisiológico superior, en el sonambulismo.

Puesto que sueño fisiológico y vigilia, en tanto que productos de la vida nocturna y diurna del hombre, son formas necesarias de la existencia humana, y puesto que las influencias telúricas están constantemente presentes, los *fenómenos del sonambulismo son tan antiguos como el género humano mismo*, y puede incluso afirmarse que en la infancia del género humano y asimismo entre pueblos en particular, durante sus más tempranos períodos vitales, vigilia y sueño fisiológico estaban menos separados uno del otro, y *la vida entera de los mismos ha sido en mayor grado un estado sonambúlico incompleto*. Es que si todo desarrollo de la vida y así también de la del hombre es tan sólo desarrollo gradual de la idea de la misma, desarrollo que, comenzando desde lo inferior, y por lo tanto, con preponderancia del polo inferior, negativo (telúrico), progresa, convirtiéndose en desarrollo gradual

de lo superior, y por ende, de la preponderancia del polo positivo (solar), y sólo ambos forman la totalidad de la vida; entonces, en los períodos más tempranos del género humano tiene que haber estado en parte el par opositivo de la vida durmiente (telúrica) y despierta (solar) menos separado, en parte, empero, también el polo telúrico de la vida, la vida del sueño, haber sido predominante; y el hombre, en la época más temprana del género humano haber vivido, de modo semejante al niño y al animal, más en la indiferencia entre vigilia y sueño, pero con la puesta de relieve del polo nocturno de la vida, del polo telúrico, así como el hombre procedente de la época más tardía separa esta indiferencia en sueño fisiológico y vigilia, prevaleciendo este último estado. Por tal motivo, puede decirse y probarse en la historia del género humano, que el *viejo* y el *nuevo* mundo (de los cuales el primero constituye el ciclo de levante, abarca hasta la época de la así llamada decadencia de las ciencias, y alcanza su punto culminante en el período de la aparición del cristianismo; el segundo, característico del poniente, es aquel en el cual nos encontramos) se comportan, uno frente al otro, como negativo y positivo. «El *oriente* entero se halla» como se expresa Passavant<sup>15</sup>, «como un vidente contemplativo que reposa en el sueño magnético, enfrente del *poniente* eternamente cambiante, razonante y activo hacia afuera; mas sólo todos los pueblos de la tierra y todos los tiempos de la historia desarrollan unidos, cada uno en su parte, la totalidad de las fuerzas anímicas humanas.» *El carácter general del viejo mundo era vida telúrica y acción*<sup>16</sup> *telúrica (magné-*

<sup>15</sup> Dr. J. K. Passavant, *Investigaciones sobre el magnetismo vital y la clarividencia* [Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen]. Frankfurt a. M. 1821, 8, pág. 11.

<sup>16</sup> A partir de aquí, concretamente, a partir de la semejanza de los estados de nuestros sonámbulos con la vida del viejo mundo, se interpreta también la siguiente observación en Passavant (loc. cit. pág. 164): «la

*tica*), y la vida psíquica aparecía como preponderancia de la *vida emocional* y de la *fantasía*, *faltándole la autoconciencia de la razón*; *el carácter general del nuevo mundo*, *por el contrario, es vida solar y acción solar (inteligente)*, y su vida psíquica se expone como preponderancia del *aspecto inteligente* del alma humana, como *vida racional consciente*. En el viejo mundo, por tal motivo, imperaba la vida ganglionar en lugar de la vida cerebral; el sentido total de la vida nocturna en lugar del sentido individual de la vida diurna; el instinto en lugar de la libre voluntad; la fantasía en lugar de la razón; el sentimiento de sí en lugar de la conciencia de sí (de allí también que no haya transmisión histórica procedente de la época anterior, que comienza sólo con la autoconciencia incipiente, sino mito y jeroglífico); la poesía en lugar de la prosa, como ya lo aduce Casaubonus siguiendo a Plutarco, Aristóteles y Estrabón<sup>17</sup>; la iconodulia en lugar de la visión eidética;

---

medida del tiempo de la clarividencia no tiene semejanza alguna con nuestra medida del tiempo habitual. Antes bien, presenta analogía con antiguísimos sistemas numéricos, principalmente con los números que aparecen con tanta frecuencia en los libros de Moisés y, aplicados a objetos religiosos, aparecen como números sacros, por ej., 3, 7, 40; semejanza, además, con los números en los que los profetas anunciaban el futuro, como, por ej., el cálculo místico del tiempo de Daniel de las 70 semanas; finalmente, gran semejanza con lo que sabemos del sistema numérico pitagórico.»

<sup>17</sup> M. Casaubonus *de enthusiasmo*. Gryphisw. 1708, 4. p. 3. *Veterum nonnulli observarunt, maxime vero, ut scio, Plutarchus, multis seculis ante Socrates* [ || «*multis seculis... aliquo modo ecstaticam*» (!) ¿Estaba Friedrich Nietzsche equivocado al clamar en el *Nacimiento de la tragedia*: «Quien se hace presente todo esto (el moderno afán de saber y el proceso de intelectualización) juntamente con la asombrosamente alta pirámide del saber moderna, no puede evitar ver en Sócrates el punto de inflexión y el vórtice de la así llamada historia universal»? (N. d. E.), *naturalem dispositionem hominum fuisse aliquo modo ecstaticam; in actionibus suis plerosque exstitisse tumidos et elatos, in verbis vero ad poesin et allegorias proclives, in omnibus autem aptos omnino, qui ducerentur a phantasia et externis rerum speciebus; ani-*

la exposición simbólica en lugar de la puramente ideal; el arte en lugar de la filosofía<sup>18</sup>; la fe religiosa y su revelación en lugar de la comprensión filosófica y su saber; en el nuevo mundo, en cambio, tiene lugar lo contrario y se desarrolla cada vez más<sup>19</sup>. [...]

---

*mo eos fuisse summa religione praedito, sed eo magis superstitioso, in plurimis suis operibus comitatos potius certo aliquo subitoque instinctu aut raptu, quam ratione, non ex aliquo hujus contemptu, sed defectu.*

<sup>18</sup> No obstante, si contemplamos sus signos, la época presente sólo puede ser considerada, con respecto a la apreciación de estas dos formas de vida, como el principio del nuevo ciclo, y únicamente la posteridad consumará lo que ahora, estando en germen, se desarrolla gradualmente. Por ese motivo, en la vida estatal del presente se halla aún el arte por sobre la filosofía, el pintor, escultor y actor por sobre el filósofo, la ciencia languidece mientras el teatro consume millones, y un producto artístico se paga con oro, mientras un sistema filosófico se convierte en maculatura [ || En esta observación de Kieser se muestra ya la consecuencia de su errónea valoración de la vida de la inteligencia. Tan sólo óigase de sus frases el matiz encarnizado, y se percibirá el enojo de Kieser por el hecho de que hoy, lamentablemente, se coloque aún con frecuencia al arte por sobre la ciencia. (N. d. E.)].

<sup>19</sup> Cfr. los siguientes lugares, que contienen más o menos claramente la misma perspectiva de la historia universal: el *Sistema de la medicina* [*System der Medizin*] de Kieser, tomo I, Halle 1817. § 656. Archivo de Kieser, tomo 2, pág. 100. J. A. L. Richter, *Consideraciones sobre el magnetismo animal* [*Betrachtungen über den animalischen Magnetismus*]. Leipzig 1818, 8, pág. 138. J. J. Wagner, *Religión, ciencia, arte y estado, considerados en sus relaciones recíprocas* [*Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet*]. Erlangen 1819. 8. J. M. Leupoldt en el archivo de Kieser, tomo 7, págs. 87-96.

Ignatius Paul Vital Troxler

## Sobre la vida y su problema<sup>1</sup>

EN LA MULTITUD DE PREJUICIOS EN LOS que nos hallamos inmersos hay uno solo, único, que nos es innato: en este debe, por lo tanto, revelarse el juicio de la vida.

Todo hombre diferencia fenómeno y existencia, en tanto que monumentos del alma y del cuerpo; y así como alma y cuerpo en el hombre, fenómeno y existencia deben ser uno en una causa.

Este uno es el supuesto inevitable de toda filosofía; aquello en lo que ella se basó desde siempre en todas sus diversas formas y, en suma, fue concebido como *absoluto*, sólo que ora en el fenómeno, ora en la existencia, en superior o inferior posición.

<sup>1</sup> »Über das Leben und sein Problem« (1806).

**Ignatius Paul Vital Troxler** (\* 17. 8. 1780 en Beromünster, † 6. 3. 1866 en Aarau [Suiza]) Médico, filósofo (uno de los más notables de su país), pedagogo y político suizo. Se lo considera el fundador del sistema bicameral en la constitución federal helvética. Estudió en Jena y en Göttingen. Fue alumno de Hegel y de Schelling; en Viena, donde practicó durante un tiempo la medicina, cultivó la amistad de Beethoven. Su obra *Blicke in das Wesen des Menschen* (*Miradas a la esencia del hombre*) de 1812, que mereció la atención de Goethe, marca un punto de inflexión en su pensamiento: se distancia de la filosofía de la naturaleza de Schelling, para volcarse a una antropología «objetivada», a la que llamó asimismo *antroposofía*, basándose en el concepto de *biosofía*, también de su cuño. (El vínculo con la antroposofía de Rudolf Steiner se insinúa con claridad.) En el campo de la oftalmología, descubrió en 1804 el «efecto Troxler», un fenómeno de percepción visual referido a la pérdida de visión periférica cuando la mirada se fija en un punto específico. (N. d. T.)

Así como, empero, nada sublime se conocía por sobre el fenómeno y la existencia, a pesar de toda conjuración de la identidad, se estaba compelido a suponer: que ella se manifiesta en la existencia, o que está en el fenómeno. Igualmente íntimo y correcto, surgía en cada caso solo un ídolo del absoluto, y él mismo seguía así siendo una X, que no había hallado su verdadero postulado<sup>2</sup>.

Tampoco podía ser hallado, puesto que no podía ser buscado; ya que fuera del fenómeno y la existencia, le colocaba ¡la *nada*!

¡Pero no hay nada alguna! Hay, sin embargo, *algo* que en sí no es y no se manifiesta.

Este algo es y no se manifiesta, porque él mismo es la *causa* del fenómeno y la existencia; en tanto que ella, no puede ser observado en el fenómeno ni captado en la existencia, sino que debe ser supuesto como causa en el juicio. Él solo es lo verdaderamente absoluto, y esto en sí, como lo afirmo: *vida*.

Lo que es y se manifiesta, vive, y lo que vive está bajo el hechizo del *fenómeno* y la *existencia*.

En este hechizo de la vida está ello mismo guardado como un maravilloso secreto y una secreta maravilla.

La *vida* es *causa*; fenómeno y existencia son juicio de esta última.

La vida como causa no es y no se manifiesta, sino que vive.

Vida en sí es fenómeno lo mismo que existencia, y existencia lo mismo que fenómeno; fenómeno y existencia al mismo tiempo y en conjunto, indiferenciables, son vida.

---

<sup>2</sup> Una declaración de guerra al sistema de la identidad de Schelling. No la identidad vacía, sino la *vida* es el primer fundamento de todos los fenómenos. Este significativo paso de Troxler no fue seguido con total consecuencia. Troxler libra una dura batalla entre heraclitismo y eleatismo, pero no puede liberar su concepto de la vida de resabios eleáticos. (N. d. E.)

La vida como juicio se manifiesta en el secreto del fenómeno, tal como es en la maravilla de la existencia.

El fenómeno y la existencia tienen su origen y su abismo en la vida, en tanto que juicios en la causa.

La vida en tanto que causa es: *inmortal*; puesto que causa inmortal es vida.

El fenómeno es *eterno*; la existencia *infinita*; puesto que lo eterno y lo infinito son juicios de lo inmortal.

*Mortal* es sólo el mundo, el efecto que entre su origen y abismo se cierne en la causa; *temporal* es sólo la *apariciencia*, *finito* sólo el *ser* de los mortales.

La mortalidad no suprime la inmortalidad, la temporalidad la eternidad, ni la finitud la infinitud; así como tampoco el mundo suprime la vida, la apariencia a dios, y el ser a la naturaleza.

Lo inmortal, lo único, vive en el todo, en lo mortal; lo eterno se manifiesta en lo temporal, lo infinito en lo finito.

Así la vida se conserva como secreto en el fenómeno, y así se revela como maravilla en la existencia.

Toda vida que se manifiesta es, por lo tanto, en sí giratoria, en su *evolución: movimiento circulatorio*: todo lo existente en sí elíptico, en su *formación: todo parcial*.

Por medio del movimiento circulatorio la vida, en su evolución fenoménica, compensa temporalidad y eternidad; por medio del todo parcial compensa, en su formación existencial, finitud e infinitud.

Así vive el mundo, como efecto, en su mortalidad en medio del tiempo y el espacio, igual que la vida, como causa, en su inmortalidad.

Jamás y en ningún sitio la vida nace, y jamás y en ningún sitio puede tampoco morir.

Sólo sobre el ser y la apariencia reina la *muerte*; y muerte es sólo el abismo de los mundos en la vida, como

el *nacimiento* es sólo origen de los mismos a partir de la vida.

Al nacimiento y la muerte los superan el fenómeno y la existencia; a la creación y la aniquilación, dios y la naturaleza, y a la *nada*, la vida.

No hay inercia ni vacío algunos; ¡nada más que vida!

La vida tampoco puede, por lo tanto, buscar nada distinto de sí misma, ni hallar nada distinto de sí misma; el *problema* de la vida es la vida.

Es lo desconocido, lo buscado en todos los aspectos y no hallado, porque ella misma no es aspecto alguno.

Por todas partes aún y siempre se perdía en su propio laberinto; porque desde sí se convertía en fenómeno y existencia, pero no retornaba a sí.

Este es el caso [*Fall*<sup>3</sup>] de la humanidad; cada caída [*Fall*] de la misma es *apostasía* [*Abfall*] de la vida; y de allí el pecado original, al cual en todo momento sucumbió universalmente: en lugar de la vida, aprehender el fenómeno o la existencia.

Aprehendiendo uno o la otra en lugar de la vida, hizo de uno el ídolo y de la otra la víctima, y así murió, ora la muerte del alma, ora la del cuerpo.

Una vez perdido el único centro de gravedad del fenómeno y la existencia –la vida– se mueve en el mundo, por un lado, en vuelo especulativo o fantasía suprasensorial y, por otro, en marcha práctica o disfrute sensual.

Esta es la gran diferencia –la constante y universal– que, distinguiendo en sí a toda nuestra especie, atraviesa tanto las eras y regiones del mundo como a los individuos.

Pero igualmente extraño a la vida es uno y el otro caso; en aquel, os alejáis de la naturaleza como cadáveres ambulantes, en este, como almas apartadas de dios.

<sup>3</sup> *Fall*: «caso», pero también «caída»; juego de palabras que se continúa en el mismo párrafo con *Abfall* (traducido aquí por «apostasía»). (N. d. T.)

La vida es la única causa, el fenómeno mismo, solo vida que se manifiesta, la existencia es vida existente.

En la apostasía de la vida en uno u otro aspecto, radica la fuente de todo mal en sus mil formas, tal como lo vertió Pandora en el mundo, subordinando un aspecto de la vida al otro, e introduciendo así la muerte en su fenómeno o existencia.

La humanidad, habiendo apostatado de la vida, lo fue, como si un mal espíritu la moviera en un círculo de ignorancia y desdicha; y, por cierto, deberá recorrer aquella en todas direcciones, esta en todas sus gradaciones, hasta hallarse nuevamente en la vida.

La vida tiene sólo una satisfacción, no hallar por sí en el alma ni en el cuerpo, sino solo en la reconciliación de ambos en la vida, tal como fueron en el estado original de su inocencia.

A partir del estado de inocencia, la vida emprende una gran marcha, a través de la apostasía en fenómeno y existencia, hacia su reconciliación en sí<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Aquí roza Troxler el imposible pensamiento de que cuerpo (existencia) y alma (fenómeno), serían menos los polos del cosmos que, antes bien, dicotomizaciones y signos ya de una caída en el pecado original. Con esto el rasgo eleático del pensamiento de Troxler se hace evidente. Sin embargo, ¡aun este extravío tiene un trasfondo importante! Lo que Troxler llama «existencia» porta, como ya lo dice su nombre, rasgos de *ente-objetual*, y por el «fenómeno» entiende Troxler no sólo el alma, *sino* aun la conciencia (similar a ese híbrido concepto moderno de lo «psíquico»). Por eso está Troxler obligado a vindicar para la *vida* el inaudito proceso de racionalización de la historia, la ampliación de dominio de la conciencia pensante. Troxler presiente que esto no es posible, por eso es que quisiera ver en el fenómeno y la existencia más bien signos de una apostasía de la vida. Mas este pensamiento colateral no avanza muy frecuentemente al primer plano. Marcadamente evidente se torna el otro, el de que fenómeno y existencia se distancian más y más, de que pensamiento y vida pierden cada vez más su interdependencia. El problema de la vida es por eso para él, el de un fenómeno y una existencia semejantes a ella misma y universalmente polifacéticos. (N. d. E.)

¡A esta marcha de la vida debéis aprender a contemplarla como evolución y formación, y no olvidar jamás que todas las obras de vuestra alma y vuestro cuerpo, vuestras sensaciones y pensamientos, vuestras decisiones y movimientos están ligados a este gran paso de la vida!

Un necio es el sabio que sueña dar a partir de sí mismo leyes al fenómeno, así como un débil el poderoso que cree determinar las formas de la existencia; a aquel le cree, a este le obedece la multitud, puesto que, llamado por la providencia como centro de los espíritus o escogido por el destino como núcleo de los cuerpos, cayó entre ella; ¡fácilmente veréis pasar a ambos como meros signos del tiempo y el espacio!

¡Tal como los elementos, así los ánimos! Revoluciones de aquellos coincidieron a menudo, como lo habéis notado, con agitaciones en estos; y lo libre y necesario, me atrevo a afirmar, intercambia según una ley lo viejo con lo nuevo, lo familiar con lo extraño.

Por el mundo del fenómeno que llamáis el moral, corre un gran vínculo cohesivo, semejante al que liga el mundo de la existencia, el físico.

Ambos están sujetos a una ley, a la ley de la vida; esta se pronuncia en uno como *providencia* y se expresa en el otro como *destino*.

Toda inconstancia en el curso de los sucesos y toda variabilidad en la serie de las cosas es tan sólo esta única ley, imperante en la *evolución* del fenómeno y en la *formación* de la existencia.

Sólo un fenómeno hay en toda evolución, sólo una existencia en toda formación: la de la vida.

La vida no tiene por lo tanto ningún problema más que este: *el de un fenómeno y una existencia semejantes a ella misma y universalmente polifacéticos.*

Este es el único problema, a partir del cual todos los otros son solubles; pero también es lo que incesante y universalmente se desconoce, en tanto la humanidad, aprehendiendo en todos los tiempos y por doquier sólo en forma aislada los problemas del fenómeno o la existencia, creó para sí, en múltiple dispersión, sin tiempo ni límite, fines y medios, los cuales tan sólo se pierden sin excepción en el problema de la vida.

Ciencia e historia, ética y arte son, cada uno por sí mismo, un problema especial y cerrado, y sólo soluble a partir de la vida.

Ellos mismos han surgido sólo en la evolución y formación de la vida; la historia nace de la experiencia, la ciencia del pensamiento, la ética de la volición y el arte de la acción.

El hombre, originariamente abismado en puro disfrute vital, no experimentaba aún, sino que sólo *sentía*; aún no pensaba, sólo *conocía*; y deseaba tan sólo y se movía sin propiamente querer y actuar<sup>5</sup>.

Tal impenetrable oscuridad se cierne sobre los primeros días de la humanidad por la única razón de que ella, en el surgimiento de fenómeno y existencia, se perdió a sí misma como un niño, por ilusión y procreación.

Por eso sus primeras obras tienen la peculiaridad de que en cada una está, por así decirlo, bajo un velo, la aún no separada plenitud de experiencia y conocimiento, de volición y acción.

Sólo cuando la unidad de la vida se hubo escindido en juicio: fenómeno y existencia, se disgregó para la humanidad, por cierto, sólo en edad más madura y con una más

---

<sup>5</sup> ¡Aquí toca Troxler algo decisivo! La volición y el hecho (y aun el conocimiento) han expulsado al hombre del paraíso de la vida. ¡Prometeo y Heracles son los símbolos del acaecer fatal metafísico! (N. d. E.)

vasta difusión, del modo en que la abarcamos hoy con la mirada en el curso y el ámbito del mundo.

La historia sólo comenzó cuando la sensación se convirtió en experiencia, la ciencia, cuando el conocimiento se hizo pensamiento, la ética, cuando el deseo se elevó a volición, y arte, cuando el movimiento fue ascendido a acción.

Todos son más jóvenes que la humanidad, pues tan sólo son sus obras; y por eso ni el origen ni el fenómeno y existencia originarios de esta han de buscarse o hallarse en una o en otra obra.

Ni en una ni en otra, empero, ha tampoco de buscarse o hallarse la solución del problema de la humanidad; tan sólo *fenómenos* y *productos* de la evolución y formación de la vida en fenómeno y existencia, ellas, como surgidas de estos, deberán también en estos sucumbir.

Ciencia e historia, ética y arte son sólo florescencias de la humanidad que en la vida de esta maduran hacia un fruto superior, un fruto semejante al germen del que han surgido.

Así como la vida, en tanto que una y única causa, puede en todos sus efectos tan sólo buscarse a sí misma, así todas las separaciones de la unidad originaria en fenómeno y existencia sólo retornarán a ella.

La ilusión de la vida hallará su satisfacción sólo en la *sabiduría vital*, la procreación sólo en el *disfrute vital*, y así el secreto del fenómeno, que es problema de la ilusión se resolverá en la primera, el milagro de la existencia, que es problema de la procreación, en el segundo.

La sabiduría vital será la consumación de ciencia e historia; el disfrute vital la compenetración de ética y arte; en aquella se aprehenderá la vida como fenómeno, en esta como existencia, y en ambas se revelará de inmediato a sí misma.

La determinación de la humanidad no es otra que la de la vida en general: *desde el germen madurar hasta el fruto*. Pero germen y fruto son en la vida uno, sólo en la evolución y formación diferentes como principio y fin, centro y periferia; en la vida iguales a sí mismos como fondo y abismo del fenómeno y la existencia.

Los frutos caen, los gérmenes se alzan; esta es la imagen de la ley que impera vivamente en el universo; sólo en ella podéis aprehender de dónde proviene todo y adónde todo se dirige.

En medio del fenómeno y la existencia y en su cambio y mutación, en lo que no halláis fondo ni reposo, sólo está *vivo lo* que como la vida misma se cierne sobre ambos.

La vida es la educadora de la humanidad, la única y la óptima: la vida es aquello que habita en ella como *genio* [*Genie*], obrando en una profundidad desconocida, raíz común de todas sus facultades y móvil de su efectividad.

Desflecad como anatomistas el alma, seccionad como psicólogos el cuerpo, y no lo hallaréis, al que cerniéndose sobre alma y cuerpo, surgiendo como ellos inmediatamente de la vida, es ilusión y procreación él mismo:

Sólo la vida es creadora, por eso no comprendéis ni con el pensamiento ni con el sentimiento, ni con la volición ni con la acción, el origen y el abismo del fenómeno y la existencia – y precisamente por eso, os parece que el genio hubiera creado a sus productos, llevándolos al fenómeno y la existencia desde la nada.

Lo que surge sólo de la *razón* o de la *voluntad*; sólo del *sentimiento* o del *movimiento*, tal como son en la forma del fenómeno y la existencia, ha sólo, en mayor o menor grado, *nacido muerto*.

Todos estos son sólo funciones y órganos del genio, en los cuales él se sujeta a modos fenoménicos y existenciales en particular: y cada uno de ellos puede sólo también

servir al genio como modo fenoménico y existencial, en la medida en que lo que razona, desea, siente, actúa, es algo vivo.

Querer comprender el fenómeno con algo condicionado por el fenómeno, es tan incongruente como querer aprehender la existencia con algo dependiente de ella.

Mas este es el caso, cuando con algún problema que os da la vida os dirigís exclusivamente o a la razón o a la voluntad, al sentimiento o al movimiento.

Así surgió la *filosofía* y la *teosofía*, cuando pusisteis la razón y la voluntad en el lugar de la vida; *empíria* y *técnica*, cuando, en lugar de a la vida, os atuvisteis al sentimiento y al movimiento.

Por lo tanto, filosofía y teosofía, empíria y técnica os dieron en relación copias de la vida tan limitadas e inferiores, como la razón y la voluntad, el sentimiento y el movimiento, son esferas unilaterales y subordinadas del genio.

Pero en la evolución y formación de la vida en fenómeno y existencia tuvo que ser así, pues estas germinan, crecen, florecen, se fecundan ellas mismas solo en la vida.

Filosofía, teosofía, empíria y técnica son sólo semillas de más elevada sementera y encierran aún como envolturas, ciencia y ética, historia y arte, los que aquí y allá, de cuando en cuando, logran atravesarlas.

Así la humanidad no puede, empero, hallar aún un punto de reposo en la vida, no lo halla en absoluto, en tanto hay un *sometedor* y un *sometido*, sólo en la inversión de uno en otro, representa la vida un más elevado equilibrio de los mismos<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Con mayor profundidad no ha captado Troxler el gran problema jamás. Cfr. al respecto la afirmación de Daumer: «¿qué es espíritu, Spiritus, πνεῦμα...? Aquello que, respecto a la naturaleza, a la vida y al ser reales de las cosas... configura la *oposición más extrema*; la superación fundamental y la inversión de todo lo objetivo, de lo naturalmente

La vida pondrá paz; deberéis cesar de degollar la existencia en honor del fenómeno, como si ella sólo hubiera nacido como víctima para él, y de apuñalar al fenómeno para complacer a la existencia, como si esta fuera la diosa del universo.

El fenómeno es tan sólo lo que se manifiesta, la existencia sólo un producto de la vida; con gesto creador, la vida produce a ambos a partir de lo que no se manifiesta y no es: a partir de sí misma.

Únicamente la vida es causa; de ella surge todo lo que es y se manifiesta e inevitablemente retorna a ella.

Jamás se disuelve en fenómenos y en ningún lugar se petrifica en la existencia; como ambos proceden de la vida, uno se convierte en el otro y de ese modo retorna a la vida, a la vida, que maravillosa y secretamente los crea y aniquila.

Ciertamente todo lo comprendido por fenómeno y existencia es temporal y finito y, por lo tanto, todo el universo mortal; eternamente, empero, en el fenómeno se revela el secreto, en la existencia la maravilla de la vida, pues la vida es causa inmortal<sup>7</sup>.

---

verdadero y real en su opuesto, la subjetividad absoluta, por ende, la absoluta enajenación y sinrazón, la afirmación y deificación de la individualidad y singularidad humana aislada; ...lo más negativo, hostil, desgarrante, desquiciante, por ende, lo más malo que existe y que pueda pensarse... El espíritu, empero, en este sentido negativo del término, es, como finalmente ha llegado el momento de notar y comprender, un monstruo terriblemente cacodemónico y, como tal, el fundamento y origen, aunque hipócritamente enmascarado, de todo horror y espanto en la historia de la humanidad, en especial del cristianismo». (N. d. E.)

<sup>7</sup> Los curadores de la edición han hecho reimprimir en forma completa el bello escrito de Troxler «Sobre la vida y su problema», en la editorial de Niels Kampmann, y lo han provisto de una minuciosa introducción, así como de un epílogo biográfico; están convencidos de que en épocas para las cuales la vida ha vuelto a convertirse en el más difícil de todos los problemas, el escrito mencionado merece ser arrancado de su inmerecido olvido. (N. d. E.)



Lorenz Oken

## Concepto de la filosofía de la naturaleza<sup>1</sup>

1. LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA ES historia de la generación del mundo o historia de la creación en general, bajo cuyo nombre fue enseñada entre los filósofos más antiguos, precisamente como cosmogonía. Puesto que abarca el universo, es *génesis* por antonomasia, tal como la llama *Moisés*<sup>2</sup>.

2. El hombre es la cúspide, la cima de la evolución natural y debe contener todo lo que ha existido antes que él, como el fruto incluye en sí todas las partes anteriores de la planta. El hombre debe representar en pequeño el universo en su totalidad.

3. La filosofía de la naturaleza es, empero, la primera; la filosofía del espíritu, la segunda; aquella, por lo tanto,

---

<sup>1</sup> Lorenz Oken [Lorenz Ockenfuß] (\* 1. 8. 1779 en Bohlsbach, hoy distrito de Offenburg, † 11. 8. 1851 en Zürich) Naturalista y filósofo, influenciado por la filosofía romántica de la naturaleza de Schelling. Fue profesor de Medicina en varias ciudades; en 1822 fundó la «Sociedad de naturalistas y médicos alemanes, Asoc. Reg.» («Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte e.V.»); fue el fundador y editor de la revista enciclopédica »Isis«, sobre ciencias naturales, medicina, economía, arte e historia, que apareció desde 1816-7 hasta 1848.

<sup>2</sup> Cfr. la diferenciación de Schelling de la física empírica frente a la especulativa en su *Introducción al proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, 1799. Según ella, tiene el empírico que ver con el mundo de las cosas, las *natura naturata*, mientras que el filósofo de la naturaleza se eleva a la *natura naturans*, para aprehender el proceso creador del acaecer universal. Toda experimentación es una producción de fenómenos. La filosofía de la naturaleza es el empirismo elevado a lo incondicionado; capta la naturaleza en su totalidad, en tanto que la que se está generando a sí misma. (N. d. E.)

la base y el fundamento de esta: pues la naturaleza es anterior al espíritu humano.

4. Sin filosofía de la naturaleza no hay por lo tanto filosofía del espíritu, así como tampoco hay flor sin planta, ni edificio sin base<sup>3</sup>.

### Polaridad

5. El tiempo es una acción de la fuerza primigenia; y todas las cosas son activas tan solo en la medida en que están colmadas por la idea de tiempo o tienen infundido su espíritu. Toda actividad de las cosas, todas las fuerzas surgen del acto o de la fuerza primigenios, son solo momentos de los mismos.

No hay, sin embargo, números positivos sin negativos, tampoco, por consiguiente, momentos temporales sin

---

<sup>3</sup> Los párrafos tercero y cuarto muestran cuánto Oken, el pretendido discípulo de Schelling, difiere en verdad de este. «La filosofía de la naturaleza es, empero, la primera, la filosofía del espíritu, la segunda.» Schelling, en cambio, no veía en la filosofía de la naturaleza el fundamento de la filosofía del espíritu, sino a la inversa, en la filosofía del espíritu el fundamento de la filosofía de la naturaleza: «en la identidad absoluta del espíritu en nosotros y de la naturaleza *fuera* de nosotros debe resolverse el problema de cómo es posible una naturaleza fuera de nosotros.» (Schelling, *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, 1797). O: aunque la tarea de la filosofía de la naturaleza es «explicar lo ideal a partir de lo real», es, sin embargo, «tarea de la filosofía trascendental subordinar lo real a lo ideal». «Ambas ciencias son por lo tanto una ciencia, que se diferencia tan sólo por las direcciones contrapuestas de sus tareas.» («Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza»). Este intento de Schelling de fundir el «espinozismo de la física» con el fichteanismo de la filosofía trascendental, la que quisiera absolutizar el yo humano, debe considerarse una contradicción fundamental. (N. d. E.)

abolición de estos. De aquí que no exista fuerza simple, sino que toda fuerza sea posición de + y -<sup>4</sup>.

Una fuerza compuesta de dos principios se llama *polaridad*.

El tiempo es por lo tanto la polaridad primigenia, y la polaridad aparece en el momento en que surge la creación universal.

6. La polaridad es la primera fuerza que aparece en el mundo.

Si el tiempo es eterno, entonces debe también ser eterna la polaridad.

Sin fuerza polar no hay mundo; y sin ella nada en absoluto.

7. La polaridad puede ser considerada como una única asignación del + -: pero si esta asignación se repite, surge el *movimiento*, precisamente en tanto que muchos + - + - se asignan consecutivamente y así los polos principales se separan como al magnetizar una barra de hierro. El tiempo es una asignación polar del acto primigenio y una repetición infinita de esta asignación; en ella surgen, empero, las cosas en particular, cuya sucesión es el movimiento.

8. El movimiento primigenio es resultado de la polaridad primigenia. Todo movimiento ha surgido de la duplicidad; consecuentemente, de la idea, en forma dinámica, no mecánica. Un movimiento mecánico que fuera trans-

<sup>4</sup> Oken hace aquí que la construcción de lo matemático pase inmediatamente al orden físico. Cambia tiempo matemático por tiempo metafísico o absoluto; tiene en mientes el primero cuando dice que el tiempo no es nada más que «la sucesión infinita de los números», correspondiente a la serie numérica + 1 + 1 + 1 + n. Considera el segundo, al formular el enunciado: «el cambio de las cosas es precisamente el tiempo; si no hay cambio, tampoco hay tiempo. El tiempo es una propiedad universal de las cosas». Cfr. también las exposiciones de Carus en [...] El intento de remitir el acaecer a principios matemáticos, no afecta la profundidad de las concepciones de Oken. (N. d. E.)

mitido a lo infinito mediante meros movimientos mecánicos, mediante impulsos, es un absurdo.

Un movimiento puramente mecánico no existe en ningún sitio; nada en el mundo ha llegado mediante un impulso a ser como es; todo movimiento se basa en un acto interior, una tensión polar<sup>5</sup>.

9. No hay cosa alguna que sea sin movimiento, así como ninguna existe sin tiempo. Algo finito sin movimiento incesante es una contradicción. Toda quietud en el mundo es solo relativa, es tan solo un movimiento combinado. Quietud hay tan solo en lo eterno, en la nada de la naturaleza<sup>6</sup>.

10. Nada hay en el mundo propiamente muerto; solo está muerto lo que no es, solo la nada. Algo puede tan solo cesar de vivir cuando cesa su movimiento; este, no obstante, solo cesa cuando se le ha retirado la polaridad; mas la polaridad disuelta es el cero. Por lo tanto, las cosas en particular retroceden al absoluto, en tanto cesan de vivir.

En este sentido todo está vivo; el mundo mismo está vivo y tan solo persiste, se mantiene, debido a que vive; como un cuerpo orgánico solo se mantiene en tanto se regenera una y otra vez mediante el proceso vital.

---

<sup>5</sup> Cfr. los versos de Goethe:  
 ¿Qué sería un dios sólo impulsando desde fuera,  
 que en el dedo al todo en círculo andar hiciera?  
 mover el mundo dentro, ésa es su empresa,  
 en sí abrigar y abrigarse a sí en naturaleza,  
 para que lo que en él sea, y teja y crezca  
 jamás de su fuerza y espíritu carezca.  
 (N. d. E.)

<sup>6</sup> «eterno» aquí = *extratemporal*. Hay también algo «eterno» en tanto que la *quintaesencia de todo tiempo*. (N. d. E.)

## Hombre

11. Ninguna criatura *inferior* al hombre puede tener autoconciencia. Tienen por cierto conciencia de sus acciones particulares, de sus sensaciones tienen memoria: pero, dado que estas acciones particulares son solo partes del mundo y no la totalidad, jamás pueden entonces llegar a ser objetos respecto de sí mismas, jamás representarse a sí mismas. Los animales son hombres que jamás se representan a sí mismos. Son seres capaces de representación, pero que jamás se autorrepresentan por completo, y por lo tanto jamás acceden, por sobre sí, a la conciencia.

## Espacio

12. El espacio está en todas partes, así como lo está siempre el tiempo. Tal como no pueden existir dos tiempos, así tampoco pueden existir dos espacios. Hay tan solo *una* cosa eterna; tiempo y espacio no son, empero, nada especial que haya llegado a lo eterno, sino lo eterno mismo; tampoco son dos propiedades de dos especies diferentes que existieran en contigüidad, sino *una única especie*<sup>7</sup>.

13. El espacio es esférico, y más precisamente una esfera infinita. La esfera está instaurada con el espacio, por ende, desde la eternidad; es también una idea, y por cierto, la idea total: pues en ella tiempo y espacio están instaurados a la vez.

14. La esfera es por lo tanto la forma más perfecta: pues es la forma primigenia, la forma divina. Las formas angulares son imperfectas. Cuanto más esféricamente

---

<sup>7</sup> Cfr. la frase, plena de sentido, de Novalis: «El tiempo es espacio interior — espacio es tiempo exterior». O de Klages: «El espacio es el cuerpo del tiempo, el tiempo el alma del espacio».

está conformada una cosa, tanto más perfecta es, tanto más semejante a dios. Lo inorgánico es angular, lo orgánico esférico.

15. El universo es una bola, y todo lo que en el universo es una totalidad, es una bola.

16. La esencia de la oposición primigenia es una oposición centroperiférica. Tal como se comporta el centro frente a la periferia, así se comporta aquí un polo frente al otro. Ser polo y ser centro o periferia es una sola cosa. Polaridad primigenia es centroperifericidad.

La línea primigenia está incesantemente en acción polar, que se llama *tensión*: pues es siempre convergente y divergente, central y periférica a la vez. Por consiguiente, toda línea surge solo por tensión y existe solo por ella, es más, toda línea no es otra cosa que esta tensión.

17. La electricidad es una oposición meramente periférica, sin centro, por lo tanto, sin unificación; algo eternamente jironado y sin reposo.

Por ende, la electricidad es también una forma especial en que aparece la polaridad y está igualmente arraigada en la creación primigenia.

No hay por lo tanto cosa alguna que no sea magnética y eléctrica.

18. La esfera primigenia es rotante: pues ha surgido solo por el movimiento; mas el movimiento de la esfera no puede ser progresivo, pues cumple por cierto todo. Dios es una bola rotante. El mundo es el dios rotante.

Todo movimiento es circular, y no hay movimiento rectilíneo en sitio alguno, así como tampoco una línea simple o superficie llana. Toda cosa se encuentra en rotación incesante.

Sin rotación no hay ser ni vida: pues sin ella no hay esfera, espacio ni tiempo.

## Hilogenia

19. Todo lo finito aspira al centro. Lo finito es algo solo en la medida en que está puesto en el centro, y recibe su valor según su lejanía del centro.

Esta aspiración, en virtud de la cual las cosas quieren estar en el centro, es la *gravedad*.

20. La gravedad tampoco es algo nuevo en el mundo, sino que es solo la puesta de centro en el espacio. Tan necesariamente como lo eterno, cuando aparece para sí, ha de aparecerse bajo una forma determinada, tan necesariamente ha también de aparecer con la eterna aspiración de retornar a sí, o en tanto que gravedad. La gravedad no es nada distinto al acto primigenio, nada creado especialmente, sino posición esférica del mismo, tendiente al centro<sup>8</sup>.

21. Mas el universo es una gravedad en acción, una materia en la cual la oposición centrop periférica está activa; por lo tanto, *es en cualquier parte tan solo la materia*

---

<sup>8</sup> En los fundamentos de la *Teoría general de la relatividad*, Leipzig 1916, Einstein intenta relativizar el fenómeno primigenio de la gravedad. A este fin, argumenta más o menos del siguiente modo: en el espacio sideral vacío, a una caja con un ocupante como observador, se le imprimiría un movimiento acelerado ascendente. Ahora bien, si el ocupante, que nada sabe del movimiento hacia arriba, deja caer de la mano una manzana, la misma, a la que el movimiento ascendente no se transfiriere, caerá a tierra, con un movimiento acelerado correspondiente. El ocupante de la caja, dado que en el espacio vacío también otros objetos caen tan rápido como la manzana, interpretará el proceso, creyendo a todos los objetos sometidos a una fuerza de atracción en el sentido de la gravedad. En cambio, un observador que eventualmente se encontrara *fuera* de la caja, notaría el movimiento ascendente de esta, mientras que la manzana se le aparecería *en reposo* en un único e invariable lugar del espacio. Según el «principio de equivalencia» de Einstein, ambos puntos de vista están igualmente justificados. Pero esto es falso, puesto que si nosotros, o un observador que se encontrara fuera de la tierra, quisiéramos remitir los movimientos de caída que se observan en ella por doquier a movimientos acelerados ascendentes de la misma, la esfera terrestre tendría que poder ser desgarrada en todas direcciones. (N. d. E.)

*la que actúa*. No hay actividad sin materia, pero tampoco materia sin actividad, ambas son una: pues la gravedad es por cierto ella misma la actividad, y la gravedad es ella misma la materia. Materia es tan solo la actividad limitada. Una materia que no se mueve, no es; puede solo existir en virtud de un incesante surgimiento, en virtud de la vida. No hay materia muerta; por su ser mismo está viva, por lo eterno en ella.

22. A la materia, que es la inmediata posición de Dios, que colma el universo todo, que es el tiempo tenso y movido, el espacio conformado, la grávida esencia primigenia, la llamo *materia primigenia*, materia universal, materia cósmica, *éter*.

El éter es la primera encarnación de Dios en lo real<sup>9</sup>, la eterna posición del mismo. Es la materia primera de la creación; por ende, todo ha surgido de él, es el elemento supremo, divino, el cuerpo divino, la sustancia primigenia =  $j + -$ .

23. El éter colma el universo entero y es, por ende, una esfera, la esfera universal misma; el mundo es una bola de éter en rotación<sup>10</sup>.

24. Todo lo que sale del éter y se asienta en tanto que materia finita, no puede ser, a su vez, sino una esfera.

<sup>9</sup> «Realwerdung», en oposición a «Menschwerdung» (transformación [de Dios] en hombre, encarnación [del Verbo divino]) (N. de T.)

<sup>10</sup> También según Carl Gustav Carus, el mundo debe pensarse como una bola infinita, cuyo centro está por doquier, y cuya periferia en ningún sitio. Los cuerpos que están en el mundo, en tanto que repeticiones potenciadas de la configuración primigenia del cosmos, deben tener pues necesariamente configuración esférica. —Según el intento de construcción más reciente del matemático Minkowski (*El principio de la relatividad*, 2da. edición, Berlín 1915) el cosmos, si bien ha de pensarse como una esfera, debe serlo como esfera finita, de modo tal que alguien que avanzara hacia el universo desde un lugar cualquiera, manteniendo una dirección invariablemente «recta», retornaría a su punto de partida. (N. d. E.)

25. El éter se subdivide en infinitas esferas subordinadas en rotación, y debe ser así, porque el universo no es una totalidad sin partes, sino solo una totalidad en las partes, solo una repetición de *posiciones*. La caótica esfera etérea se integra al punto, esencialmente por una infinidad de esferas.

26. Una esfera semejante, en rotación para sí misma, se llama *cuerpo universal*. Un cuerpo universal es a su vez la imagen de lo eterno; es una totalidad, está vivo; todo, aun lo supremo, puede surgir sobre él, todo desarrollarse a partir de él, del éter que ha fluido, se ha individualizado.

Este cuerpo tiene doble vida, una individual y una universal, siendo para sí y estando a la vez en el centro general. Todo lo *individual* debe tener una doble vida.

27. El éter no es, desde la eternidad, meramente *monas*, sino también *dyas*; desde la eternidad está en tensión consigo mismo, habiendo salido de sí hacia dos polos, en tanto que la imagen idéntica del acto primigenio que sigue siendo.

Este salir de sí o aparecerse del éter o de la sustancia por antonomasia es el salir de sí del punto hacia la periferia. En tanto que *dyas* el éter existe en la forma de polaridad, de aspiración central y periférica; el éter tensionado es una oposición centroperiférica.

28. Entre la masa central del éter y la masa periférica del mismo, entre el sol y los planetas, hay tensión.

Mediante esta tensión entre el sol y los planetas se polariza el éter que flota entre ellos.

29. La tensión etérea parte del centro, esto es, del sol. Por lo tanto, si el sol no estuviera, la polaridad del éter quedaría aniquilada; sería de nuevo el éter indiferente, caótico, la materia inane. Para la existencia de la sustancia absoluta no basta meramente con ella misma, sino que se requiere un centro idéntico y una periferia jironada.

Si no hay masa periférica, si no hay planeta alguno, también la tensión queda aniquilada. No puede haber centro sin periferia, sol sin planeta y a la inversa.

La tensión etérea está por lo tanto provocada por el sol y condicionada por el planeta. El planeta no es el principio, sino lo que completa la tensión etérea mediante la oposición.

30. La tensión etérea es una acción que actúa según la línea.

Esta actividad lineal, que parte de la masa central y es incitada a moverse hacia la masa periférica, es *luz*, o, en pocas palabras: luz es tensión etérea.

31. El éter distendido e indiferente es por ende *tiniebla*, y esta es la esencia, el reposo del éter.

El caos era por lo tanto tiniebla; el mundo surgió de la tiniebla, al hacerse la luz. La luz surgió de la tiniebla, al ser conmovido el caos. Por tal motivo, si fuera posible que toda luz desapareciera, el mundo volvería de nuevo a su antigua nada; pues la tiniebla y la nada son una. ¡El éter ha separado la luz de la tiniebla!

32. Si la luz es solo una tensionada columna etérea, entonces solo hay luz entre planeta y sol; junto al planeta y detrás de él, hay tiniebla. La esfera primigenia es una esfera tenebrosa, atravesada tan solo por aislados rayos de luz. Cada estrella, empero, está en tensión con la otra; de cada una, por lo tanto, salen muchos miles de columnas lumínicas que colman, hacia todos lados, el espacio sideral. No hay, por tal motivo, una tiniebla absoluta, dado que los rayos de luz son infinitamente numerosos. Aun en la noche sigue habiendo tanta luz como es necesaria para mantener los cuerpos siderales en su acción. Para el universo no hay noche, sino tan solo para los planetas. Se verá que el aire debe su existencia meramente a la influencia de la luz: por lo tanto, si siempre estuviera en ti-

nieblas, si fuera sin cesar de noche, el aire debería adoptar pronto otra composición, y todo lo que vive en él habría de sucumbir. Esto lo muestran también las enfermedades y crisis de las mismas.

33. La luz no es materia. No hay material lumínico, sino que el éter es luminoso en virtud de su escisión. Por tal motivo, el sol nada derrama iluminando los planetas, y nada pierde de su magnitud; no es de temer que alguna vez lo perdamos. Que el sol sea un ondulante mar de llamas, que sea todo volcán, que en su atmósfera se produzcan combustiones o procesos eléctricos lumínicos que se nos manifiestan como luz; que la rapidez de la rotación arroje en torno pequeñas partículas de luz y que estas pequeñas partículas dispersas en el espacio sideral sean nuevamente remitidas al sol por una vía desconocida o por cometas, son opiniones no dignas de los investigadores de la naturaleza.

El sol no produce más que el impulso, pero no el mecánico que hace vibrar el espacio celeste para que ilumine; sino el puramente espiritual, tal como los nervios gobiernan el músculo<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Pueden distinguirse, en lo fundamental, tres teorías de la luz:

a. la *teoría de la emisión* que proviene de Newton (*Naturalis philosophiae principia mathematica*, 1687), según la cual el cuerpo lumínico emite partículas materiales hacia todos lados a gran velocidad. Se hace abstracción aquí del supuesto de un éter;

b. la *teoría de la ondulación*, formulada por Huygens (en el *Traité de la lumière*, 1690) y por Euler, Young, Fresnel y otros. Esta teoría se funda en el supuesto de un movimiento ondulatorio del éter, en el cual se basa la luz. El éter de Huygens está compuesto de pequeñísimas partículas de una materia muy sutil, que vibra entre los átomos corpóreos. Supuesto, por lo tanto, de dos materias.

c. la *teoría electromagnética de la luz* (Maxwell, Hertz); según ella, la luz radica en variaciones de estado del éter, eléctricas y magnéticas, que se propagan en forma ondulatoria. El éter, pensado a su vez como una segunda materia, como portador en reposo de los denominados campos electromagnéticos. Los procesos mecánicos han de corresponder solamente a la materia química —a los elementos de la química—

El sol jamás puede extinguirse, jamás oscurecerse; pues ilumina, no como un fuego, sino meramente en virtud de que está en el centro: su mera presencia, la vinculación que ejerce sobre los planetas, es luz. Un fuego sobre el sol no sería percibido por nosotros; no nos iluminaría, no nos daría calor, porque no tiene con nosotros relación alguna. Sin embargo, la relación central del sol para con nosotros no puede pasarnos desapercibida, y esta percepción es precisamente la de la luz.

34. La luz no es meramente un movimiento en sí, una mera estimulación ulterior de la polaridad en el éter, sino que en virtud de ella aun el éter mismo es puesto en movimiento. Todas las acciones polares redundan finalmente en movimiento de la masa polarizada. El fin de la electricidad, del galvanismo, del magnetismo, es movimiento. Se hará evidente, sin embargo, que todas estas funciones polares son solo repeticiones de la polaridad primigenia; por lo tanto, esta debe producir lo que aquellas, vale decir, movimiento del éter.

35. Pero el éter es lo que colma el espacio, es el espacio mismo, es el *expansissimum* del universo, lo informe y, por tanto, lo que adopta todas las formas. El éter informe, en tanto se mueve, debe estar vinculado con un fenómeno que se dirige a la expansión y a la identificación de aquello que ha sido polarizado por la luz. Esta acción etérea se dirige por ende, no a la tensión del éter, no a la producción de diferencias en el mismo, sino a la solución de la tensión, por ende a la expansión, a la indiferente exposición del espacio. Esta acción, que es a la vez universal, puede ser tan solo el calor. Éter en movimiento es *calor*.

---

(teoría de Lorentz). La teoría expuesta por Oken en el párrafo 33, según la cual la tensión polar entre sol y planeta aparece como luz, es de una genialidad increíblemente mayor que las tres hipótesis expuestas más arriba. (N. d. E.)

Carl Gustav Carus

## El organon del conocimiento con relación al mundo<sup>1</sup>

LA TOTALIDAD DE LO QUE ES PERCEPTIBLE de algún modo nos proporciona la quintaesencia del mundo; y todo lo percibido, sea sensorial o espiritual y tenga el nombre que tenga, coincide siempre y donde sea en representárenos esencialmente en dos formas que sin cesar se interpenetran del modo más íntimo y, no obstante, tanto al juicio más simple cuanto al espíritu más configurado se representan siempre como dos formas diferentes; se llaman el *devenir* y el *ser*.

Quien puede llevarse perfectamente a la conciencia el profundo secreto orgánico de esta oposición tan simple, que demuestra en cada percepción a la vez algo persistente, existente (*Seiendes*) y, de algún modo, mutante y en devenir, experimentará de inmediato una promoción esencial de su conocimiento, y no podemos agradecer lo suficiente al genio de nuestra lengua que nos permite dividir con esta claridad conceptos, que precisamente sólo pueden comunicarse así de manera tan aguda. Si echa-

<sup>1</sup> »Das Organon der Erkenntnis in Beziehung zur Welt« (1856).

**Carl Gustav Carus** (\* 3. 1. 1789 en Leipzig, † 26. 7. 1869 en Dresden) Médico, naturalista, filósofo y pintor. Entre 1814 y 1827 fue profesor en Dresden; a partir de 1827, médico de cámara. Según su filosofía de la naturaleza, con marcadas influencias de Goethe y Schelling, es el cosmos una totalidad plena de vida. Su comprensión de la vida anímica inconsciente –vinculada a la conciencia y accesible en el orden de los sentimientos y en el sueño– abrió nuevas perspectivas. Fue uno de los primeros en abordar la psicología comparada. (N. d. T.)

mos una ojeada a otras lenguas, encontramos que a casi todas las determina el *ser*, y casi todas están, de modo ideal, en condición de designarlo –si bien ya aquí el tratamiento del verbo como sustantivo es, para varias, si no difícil, absolutamente imposible–, pero para el *devenir*, en toda la abstracción y agudeza del concepto, fuera de la nuestra, apenas hay alguna que tenga el pleno poder y libertad de la designación. Y, sin embargo, cuán esclarecedora y productiva es la meditación más profunda acerca de esta palabra.

Ante todo tenemos que ponderar las ulteriores consecuencias que resultan de aquella oposición original. El paso siguiente es aquí ponernos en claro el reconocimiento de ser y devenir, no como nos los muestra en todas partes cada percepción en la compenetración más íntima, sino según aquello que podemos afirmar de ellos en sí, y conforme a su concepto abstracto. En este respecto debe observarse lo siguiente.

1. De aquella parte de la totalidad de cuanto ha de ser percibido, la cual pertenece al *ser*, del concepto de ella tiene que ser apartado, necesariamente, en la medida en que nos esforcemos en pensar este con claridad, todo lo que está sometido a alguna modificación, a un devenir, y cuando el espíritu lo ha logrado, reconocemos al punto y de inmediato el remanente justamente como lo eterno, lo que existe en todos lados, sólo y absolutamente invariable. Si intentamos ahora aprehender esto eterno en sí como algo especial, sentimos de inmediato que está fuera de toda percepción inmediata y, si bien sigue siendo accesible sólo al pensamiento abstracto, no es para él tampoco abarcable y comprensible. Lo llamamos por lo tanto lo *puramente espiritual*, reconociendo por tal sólo *la idea*: la ley. Entendemos, además, que tan sólo de un ser semejante, único verdadero y eterno, pue-

da ser afirmado incondicionalmente que es y permanece, si bien en todo imperceptible a los sentidos (órganos que están condicionados sólo merced al devenir temporal), mas en sí, precisamente según su propia invariabilidad, y precisamente porque sólo merced a ella se convierte en decisivo para todo lo variable, *lo propia y verdaderamente real*, mientras que todo lo llamado real se conoce sólo como cautivo en una existencia aparente. La diferenciación de lo verdaderamente real, su concepto propio, empero, puede por lo tanto recaer sólo en lo eterno que hay en nosotros, esto es, el espíritu en su más puro despliegue<sup>2</sup>.

2. En cambio, aquella parte de la totalidad de lo que será percibido que pertenece al *devenir*, de cuyo concepto se sustrae de manera necesaria todo lo que puede llamarse de algún modo invariable y permanente sin más, es por lo tanto lo exclusivamente *temporal*, lo móvil sin más –el éter, tan poco aprehensible por los sentidos como la idea en su esencia abstracta, y sólo alcanzable por medio del pensamiento abstracto–, es decir, es aquello únicamente en que todo lo *en apariencia real*, lo así llamado *natural*, puede ser producido sin cesar, conforme a la idea.

La facultad de conocimiento del espíritu humano demuestra aquí otra vez su poder divino, en tanto se eleva para distinguir y pensar distintamente cosas, que nunca y en ningún sitio, dentro de lo que comúnmente se llama el mundo real, pueden ser aprehendidas individualmente como objetos palpables y perceptibles por los sentidos. ¡Si toda abstracción, toda aprehensión de una idea, es tan sólo de esta especie! Y únicamente se hace comprensible en tanto uno pondere (según lo hemos expresado aquí al comienzo y desde entonces buscado sin cesar, deter-

<sup>2</sup> La palabra, formada a partir de ἀεὶ θέω, designa lo eternamente movido. || Una etimología ya no sostenible. (N. d. E.)

minándolo con mayor precisión) que todo conocimiento sigue siendo siempre, en primer término y en su grado sumo, un conocimiento de sí mismo, y que aun este propio Yo no es sino precisamente la manifestación de una idea. Sólo de este modo puede, por lo tanto, hacérsenos posible incluso la diferenciación de ser y devenir en el sentido mencionado, y únicamente así podemos llegar a contemplar en espíritu por separado, conceptos que la vida solamente nos presenta siempre unificados. Pero sigamos ahora el hilo de estos pensamientos.

3. Ser y devenir, ambos –como resultará claro ahora a partir de lo arriba expuesto–, sólo llegan a la esfera de la percepción, condicionada en sí misma y sólo gracias a ellos dos, penetrándose íntimamente sin interrupción, y apareciendo siempre indisolublemente unidos; de ese modo, reconocemos que únicamente en tal íntima penetración engendran ambos en nosotros de continuo el concepto del universo o del mundo. Un *ser* absoluto, sin manifestación alguna en el fenómeno, seguiría siendo inaprehensible aun para el espíritu más agudo, e igualmente inaprehensible sería el *devenir* en sí, en tanto éter absoluto, inmaterial e incoloro. Pensados ambos como de algún modo realizados en forma individual, coinciden luego necesariamente en nuestra representación con el concepto de la *nada*.

4. El pensamiento supremo, que el espíritu humano está más en condiciones de presentir que de aprehender por completo, nace para nosotros finalmente en tanto osamos pensar esa *unidad absoluta*, la cual, *a partir de una perfección de poder propia y que se determina a sí misma, contiene sin cesar el fundamento eterno, tanto de todo ser cuanto de todo devenir*. Este uno supremo absoluto es el que estamos autorizados a considerar como la causa propiamente primera, como la verdade-

ra tesis del universo. De él precisamente surge entonces como antítesis el ser incondicionado, puramente espiritual, por una parte, y, por otra, el éter incondicionado, pensado puramente en sí, los cuales, tomados en esta abstracción, no tienen modo alguno de realidad, ni para nuestra percepción ni en términos absolutos. Tal como luego hemos seguido diciendo, que ser y devenir en su eterna compenetración fundamentan incesantemente el mundo mismo, podemos incluso ahora declarar que la *verdadera síntesis* de esas antítesis resulta del hecho de que las formas abstractas del eterno ser espiritual y del eterno devenir etéreo, en compenetración de idea y elemento, se unifican sin cesar y representan así a los fundadores de todo lo concreto, esto es, de lo verdaderamente en *devenir*<sup>3</sup> o, con otras palabras: de toda entidad del mundo orgánico.

El esquema, en el que sólo podría expresarse precisa y suficientemente esta articulación de conceptos en su totalidad, sería, por lo tanto, el siguiente:

Tesis	
Entidad divina,	
Antítesis	
el espíritu absoluto <sup>4</sup>	el éter absoluto
<i>ser</i>	<i>devenir</i>

<sup>3</sup> Ya he observado antes por qué la expresión «lo que está en devenir» [*das Werdende*], sería la óptima para aquello que llamamos, según una lengua extranjera, «naturaleza». Si, como dice el mismo Carus, «lo que está en devenir» es la mejor expresión para «naturaleza», entonces no se entiende en qué medida esto en devenir podría estar condicionado y atravesado por un «ente». Igualmente absurdo sería querer hallar en la fluencia de una corriente algo no fluente. (N. d. E.)

<sup>4</sup> Si Carus confundió imagen originaria y *concepto* (de la imagen originaria), ¿no es para asombrarse que llame ahora al prototipo de las ideas, a la esfera del ente, el «espíritu absoluto»? ¡Pero sus intenciones más profundas apuntan en otra dirección! En *Naturaleza e idea* expli-

Síntesis de  
 las ideas del espíritu  
 absoluto y del éter  
 elemental en devenir.

*Entidad del cosmos*  
 en tanto que lo  
 incesantemente en  
 devenir

Después de haber resumido en las cuatro proposiciones anteriores todo lo que puede expresar una consideración cautelosa y profunda sobre el secreto de supremas relaciones de lo que crea y lo creado en general, hay que ponderar ahora con mayor cuidado lo que en particular corresponde al conocimiento distinto del mundo, a lo que debe referirse, principalmente, todo lo que atañe a las propiedades comunes de su existencia y puede ser nombrado con los términos tiempo y espacio, totalidad y unidad, diversidad y homogeneidad. Sobre esto ha de observarse lo siguiente:

Si la totalidad en devenir –el cosmos en general– estaba sólo fundada en la eterna y secreta interpenetración pensada de ser y devenir, habrá que dirigir primero la atención más aguda a las relaciones especiales entre estos dos factores originarios y, como próximo resultado, surgirá entonces de inmediato el esclarecimiento, en parte, del *espacio* y, en parte, del *tiempo*. Podemos formularlo concisamente: «*El devenir general, que en un momento se*

---

ca una y otra vez que las ideas que configuran la materia son principios de forma *inconscientes* (!). El universo entero sería un fenómeno de la *vida cósmica inconsciente*. «Vivir significa nacer y perecer, mudar y transformarse según una idea interior.» (*Naturaleza e idea* 28) Por consiguiente, si Carus concibe las ideas como ejes de la vida que nace y perece, ha alcanzado entonces un punto de vista esencialmente biocéntrico; en virtud de él la idea se vuelve por cierto en la «forma acuñada, que viviendo se desarrolla». (N. d. E.)

*manifiesta en contigüidad, de un ente eterno, condiciona aquello que llamamos el espacio»; y luego, a su vez: «Del ser que una y otra vez se manifiesta en sucesión en el devenir, resulta para nosotros la forma de pensamiento que llamamos el tiempo».* La verdadera construcción de estas primeras e importantísimas formas de todo lo perceptible sólo se hace para nosotros en verdad asequible de esta manera. Dedicuémonos, por lo tanto, ahora a la más precisa determinación de las mismas.

En lo que concierne al tiempo, deben corregirse, en primer lugar algunas representaciones erróneas acerca de él: así, se acostumbra a diferenciar *tres tiempos*, pasado, presente y futuro; y este modo de intuición se ha imbricado de tal manera con la vida del hombre que, en verdad, sería casi imposible deshacerse por entero de él. ¡Y no obstante!, si reflexionamos justamente sobre la construcción anterior en todo su alcance, y nos compenetramos adecuadamente de la peculiaridad de esta forma de pensamiento, debemos convencernos de inmediato de que bajo todo punto de vista sólo puede haber *un* tiempo, un tiempo que de ninguna manera puede llamarse presente, sino precisamente sólo tiempo por antonomasia, puesto que la palabra presente [*Gegenwart*] indica ya de algún modo una detención –espera [*Warten*]– una perseverancia, una propiedad que debe ser quitada por entero de este concepto, sustituyéndoselo por el de movimiento incondicionado. Si se quisiera perseguir con más detalle la etimología de la palabra tiempo [*Zeit*] –*Zit* o *Tid* en las formas antiguas–, volvería a confirmarse aquí a la perfección lo profundamente filosófico de nuestra lengua, a menudo observado, en la medida en que descubriríamos cómo esta palabra guardaba aproximadamente la misma relación mutua con ›*ziehen*‹ –en su antigua forma ›*ziuhan*‹– que en latín *cîtô* con *cîere*, y cómo, en consecuen-

cia, encerraba ya, en el orden lingüístico, absolutamente sólo el concepto del movimiento<sup>5</sup>.

Así, por lo tanto, «tiempo» en general es sólo el avanzar sin descanso del fenómeno en sí, y coincide por cierto y de inmediato completamente con el concepto de la eternidad<sup>6</sup>, tal como hace mucho tiempo lo han expresado los

<sup>5</sup> Observando Carus que el «tiempo» se acuña en la marcha sin reposo del fenómeno, pone en evidencia cuán biocéntricamente es capaz de pensar. El tiempo metafísico (no confundir, como lo hizo Kant, con el tiempo *matemático*) llega al fenómeno en el ritmo de la vida. ¡El tiempo matemático no es nada más que una síntesis prolongable hasta el infinito de *puntos actuales* extratemporales *en sí!*

Real y vivenciable es tan sólo el tiempo metafísico; también nosotros estamos comprendidos en el flujo de los fenómenos y no podemos arrancarnos a la corriente del tiempo merced a violencia alguna. Ahora bien, en la corriente del tiempo que fluye sin pausa, nuestra conciencia puede establecer «lugares» que son temporalmente *inextendidos*. Por consiguiente, tampoco la acción divisoria se encuentra en el tiempo, sino que da en el tiempo. (Teoría de los actos instantáneos de la conciencia.) El *concepto de tiempo* jamás puede constituir el fundamento de un saber adecuado de lo *real temporal*. El tiempo metafísico, único vivenciable es, puesto que no comprensible por la *ratio, irracional*. Si se confunde nuestro establecer lugares en el flujo del tiempo con este flujo mismo, entonces el tiempo metafísico se convierte en la mera forma de la conciencia, sí, en el fruto del espíritu. Pero además: dado que el tiempo, en el paso incesante de los fenómenos, alcanza la manifestación, desde tal punto de vista el cosmos entero se convertiría en un producto del espíritu, una forma de la conciencia provocaría todo el acaecer universal. De exageraciones ideologistas de este tipo está llena la filosofía contemporánea en boga; se remontan a Kant, quien también en este punto se acredita reiteradamente como el gran desencantador de toda vida. Entiéndase de una vez: el mismo intelectualismo al que le debemos la civilización maquina devoradora de vida con sus «guerras mundiales», ¡el mismo intelectualismo es el que quisiera reducir el vivo acaecer universal a meros procedimientos de conciencia! Reclamando la «libertad de la voluntad», los contemporáneos se han convertido en esclavos del maquina. ¡Que la juventud se salve de la vergonzante aridez de la filosofía de decadencia del Occidente! (N. d. E.)

<sup>6</sup> ¡«Eternidad» como síntesis de *todo* tiempo! No se confunda esta eternidad con la *extratemporalidad* del ente. (N. d. E.)

místicos de modo diverso<sup>7</sup>. Pues dado que el fenómeno del mundo debe considerarse como la eterna revelación de la idea de Dios, y constantemente accede al ser sólo en el devenir, así es también el tiempo en su conjunto, en tanto que expresión de todo ser pensado incesantemente en el devenir<sup>8</sup>, necesaria y exactamente una y la misma cosa con la eternidad. Lo mejor que se puede hacer para dejar bien claras estas relaciones es utilizar la imagen de una línea infinita y luego comparar la *línea* misma como totalidad, pensada en su plena infinitud, a la *eternidad*, mientras que aquel *punto*, merced a cuyo movimiento progresivo puede ser pensada surgiendo toda línea, y así también *esta*, sería puesto como figura del *tiempo*. En este caso, está ahora claro, puesto que un punto no puede ser considerado en sí mismo como algo espacialmente existente en sí (*punctum est, cujus pars nulla*), que aquí por cierto sólo la traslación de este punto produce propiamente el concepto de línea, resultando naturalmente de ello que el punto que se traslada al infinito –el tiempo– y la línea infinita de ello resultante –la *eternidad*– deben ser reconocidos de inmediato como absolutamente una y la misma cosa.

Si se reflexiona ahora rectamente sobre todo esto y se convence uno de cómo a consecuencia de esta entidad del tiempo, todas y cada una de las cosas, por más imperceptibles que resulten a nuestros sentidos, varían sin cesar y, en consecuencia, no pueden en absoluto seguir siendo pensadas como existentes en su ser momentáneo anterior,

<sup>7</sup> Así, Jakob Böhme:

Para quien el tiempo es como la eternidad,  
y la eternidad es como el tiempo,  
no existe la discordia.

<sup>8</sup> ¡Un ser pensado incesantemente en el devenir no es, precisamente, «ser» alguno! (N. d. E.)

llamado «pasado», y tampoco como algo de aquello que llamamos *futuro* podría ser ya existente en un así llamado momento «presente» del tiempo, se entiende ahora, de suyo y por completo, que fuera del tiempo real, esto es, del devenir real del ser, ningún otro tiempo que pudiera llamarse pasado o futuro, puede en verdad existir. Estas dos formas de intuición del devenir, en parte como de algo antes devenido, en parte como de algo en futuro devenir, las cuales son, por cierto, tan imprescindibles para toda nuestra vida, pertenecen por lo tanto a lo eterno *en nosotros mismos*<sup>9</sup>, y únicamente la alcanzada autoconciencia del espíritu hace posible pensar como existente, aun un tiempo que no es; en la realidad, empero, no existe el pasado como tampoco el futuro<sup>10</sup> y, como hemos dicho, sólo el espíritu en su propia esencia eterna es el que posee la maravillosa facultad de contemplar a su arbitrio una parte de lo devenido como también de lo futuro; por cierto, su despliegue y magnitud se muestran esencialmente en la medida y en el poder que esta contemplación manifieste, de modo que la aprehensión del concepto de la *eternidad misma* debe ser considerado en este respecto como su hecho supremo, un hecho que, por consiguiente,

---

<sup>9</sup> Aquí Carus se hace culpable de la confusión mentada en la nota 5. Lo «eterno» en nosotros es el eje *extratemporal* del Yo. (N. d. E.)

<sup>10</sup> En la teoría del órgano del conocimiento del yo, se demostrará posteriormente cómo por tal motivo, en el devenir creador inconsciente del mismo, puesto que también este descansa en algo eterno, aparece asimismo una suerte de contemplación del pasado y futuro, tal como ya lo he señalado en el caso de la teoría del recuerdo en la «psique», y en virtud de lo cual únicamente se explica toda formación de los órganos para su objetivo futuro; todo saber de futuro y pasado, en cambio, es solo posible en el espíritu madurado para el conocimiento de la propia eternidad.

es tan imposible para el espíritu no desarrollado del niño recién nacido como para el animal<sup>11</sup>.

¡Sin dudas!, a quien desde esta perspectiva quiera contemplar en su conjunto la esencia del mundo de nuestros pensamientos, ha de sobrecogerlo un asombro propio, al hacersele gradualmente evidente cómo el espíritu está de tal manera en condiciones de extender su contemplación a las formas más tremendas de lo que ya hace tiempo que no existe, o aún por entero inexistente, y de cómo lo meramente por él mismo vivenciado o a vivenciar –esto último a menudo en grado ínfimo– no puede en modo alguno llegarle a la conciencia, y, no obstante, a cuánto muy lejano a él se extiende este poder, tal como los encuentros de los astros son determinados por él con una anticipación de siglos y cómo, de igual modo, los procesos que nos preceden en millones de años, relativos a la formación del planeta que habitamos, pueden ganar en él una cierta claridad:

Sobre todo, que consideraciones de este tipo hayan de ser perfectamente apropiadas para elevarnos al presentimiento del poder interior y de la esencia de un supremo espíritu divino, en cuya eternidad todo lo pasajero de momento en devenir estaría sin cesar presente, y precisamente con la claridad de todo lo que de la eternidad ha pasado o de lo que pasará a la eternidad, esto apenas necesita ahora ser aludido.

Así como, sin embargo, a partir de la observación consecuente de las primeras formulaciones de un bien

---

<sup>11</sup> Dado que solo el hombre es «persona», esto es, posee un «Yo» que sigue siendo el mismo, que es extratemporal, también solo él puede *medir* el flujo del tiempo y, en actos instantáneos, establecer lugares temporalmente inextendidos. Si la acción actora del hallazgo necesitara de una dilación temporal, por ínfima que fuera, no estaríamos en condiciones de establecer puntos actuales en el flujo del tiempo. ¡Investigándolo genial y profundamente, Carus ha detallado esto en la pág...., preparando por consiguiente la teoría de Palägyis! (N. d. E.)

fundado *organon* del conocimiento, pudieron surgir intuiciones tan importantes y significativas sobre la esencia *del tiempo*, así también ganamos tales precisamente por ese medio, también sobre la esencia *del espacio*. Es que tan pronto consideramos el espacio en general como aquello que condiciona la posibilidad del *devenir, manifiesto en contigüidad*, de un ente eterno, no queda en el concepto del mismo, en tanto mediación de toda existencia sensorialmente perceptible y, por consiguiente, finita, oscuridad ulterior alguna. Más difícil parece, por el contrario, comprender y demostrar del mismo modo la certeza de la *absoluta infinitud del espacio*. No obstante, si partimos de la premisa de que el espacio podría ser *no infinito*, sino meramente finito, sólo si se le opusiera en tanto límite de aquel ser manifiesto en contigüidad en el devenir, en algún sitio y de algún modo, un no ser podrá entonces, a partir de aquí, demostrarse completa e inmediatamente aquella infinitud. Es que en tanto el no ser o la nada en general son tan sólo conceptos del espíritu, en la medida, digo, en que todo lo positivo presupone por cierto ya su negación –toda existencia de un particular, el no ser de un otro en su lugar–, es evidente de suyo que una nada, aun pensada como algo positivo y como algo que limita otros positivos, tendría necesariamente que ser una no-cosa, y no podría existir, como no podría existir un círculo cuadrado. Si es, por lo tanto, imposible que en algún sitio y de algún modo un no espacio, una nada real se oponga al espacio y lo limite, la infinitud de este resulta luego de ello incondicionalmente y queda por completo demostrada.

Después de que gracias a lo anterior se haya hecho comprensible, entonces, cómo sólo a partir de la exacta observación de las formas de intuición fundamentales del ser y el devenir nacen las no menos generales de tiempo

y espacio, hay que atender también en el presente a las notables relaciones recíprocas existentes entre ambas formas, en cuya calidad se manifiestan allí sobre todo con la mayor nitidez, de modo tal que, en cualquier parte, *una forma puede ser mensurada tan sólo a través de las otras*. En lo que concierne al tiempo, todo este desplazamiento seguiría siendo inmensurable y, por lo tanto, también inaprensible sin más, si no se llegara a la manifestación de alguna forma del ser en devenir, esto es, a alguna relación espacial. Como arroja la corredera el navegante para medir en el cordel la rapidez con que su nave se aleja, oponiéndole precisamente por este medio una suerte de punto fijo, un ser al menos relativamente persistente a aquel alejamiento incondicionado, así también nosotros ganamos el concepto de la fuga del tiempo tan sólo debido a que, en virtud de nuestra capacitación interior para hacernos conscientes del ser eterno de nuestro espíritu, estamos en condiciones de aprehender aun nuestra propia existencia espacial como una existencia persistente. Sólo por este motivo le falta al animal junto con la autoconciencia, esto es, precisamente con la intuición de su eterno ser verdadero, también toda medida para medir la fuga del tiempo, y sólo el hombre consciente de sí es el que comprende el tiempo, mientras que este sigue siendo para el lactante tan poco aprehensible como para el idiota o el animal.

Lo mismo ocurre con el espacio respecto del tiempo. No tenemos absolutamente ninguna intuición de extensión espacial alguna, en la medida en que no estábamos en condiciones de medirla por medio de cierto devenir, esto es, de algún tipo de movimiento temporal, y la infinitud absoluta del espacio, aunque tengamos de ella el convencimiento, seguirá siendo eternamente inaprensible para nosotros tan sólo porque está dada la imposibilidad

de medirla realmente alguna vez. Toda medición de un espacio es, por lo tanto, posible tan sólo al ser cruzado este por alguna medida, sea que únicamente se desplace el rayo de nuestros ojos, que dejemos deslizarse a nuestros órganos táctiles o que nosotros mismos nos traslademos a través de él. Por lo tanto, así como sin algún tipo de detención, sólo mediante el incansable desplazamiento de todo lo que se manifiesta, no ganaríamos del tiempo ningún concepto, así tampoco un mero ser, sin devenir ni movimiento alguno, daría en absoluto el concepto del espacio, y la mejor prueba de esto se encuentra pensando en las relaciones de todo aquello a lo que debemos atribuir el predicado de un puro ser. Ya que algo así es precisamente todo lo eterno, es decir, la ley, la idea; y cada uno comprende de inmediato que sería absurdo conceder a alguna ley matemática o natural, o a alguna idea, una existencia temporal o una concreción espacial. Estas cosas, de las cuales tan sólo podemos decir que son, están necesariamente fuera de todo espacio como de todo tiempo, precisamente porque nada tienen del devenir en sí y, por cierto, reconocimos a este devenir como lo primordialmente esencial y condicionante de todo espacio y de todo tiempo<sup>12</sup>.

Ahora bien, así como la oposición primordial de todo lo perceptible es *la* de ser y devenir, así también hay otra, inmediatamente asociada a ella, de importancia no menos profunda para toda existencia natural: la que se da, surgiendo necesariamente de aquella primera, entre *totalidad* y *unidad*.

Casi podemos afirmar: totalidad y unidad son las primeras propiedades fundamentalmente esenciales del mundo. En la medida en que es totalidad, la reconocemos como lo *ilimitado* sin más, lo *infinito* en todas di-

---

<sup>12</sup> Cfr. nota 2. (N. d. E.)

recciones; en cambio, en la medida en que es unidad, la hallamos por doquier *limitada* en lo individual, y todo lo reconocemos en ella como *finito*. La unidad es, por lo tanto, lo condicionante de todas esas particularidades infinitas, en lo que consiste *eso* que llamamos el mundo, y la totalidad es aquello por lo cual resulta condicionado, que existan infinitas de estas particularidades pertenecientes todas ellas a una única totalidad. Por lo demás, se encuentran totalidad y unidad en constante acción recíproca, pues lo infinito de la totalidad, al hacerse valer en cada ser individual, es la causa de que cada ente en particular deba volver a ser aceptado en sí como infinitamente divisible, y, por otra parte, es a su vez la unidad la que atraviesa la totalidad y constituye precisamente la causa de que nos veamos obligados a considerar la suma de todo lo existente, no como un agregado accidental de formas de existencia especiales, carentes de ulteriores relaciones entre ellas, sino como una totalidad armónica infinita, cohesionada de modo absolutamente orgánico.

Si, por lo tanto, como conclusiones de la oposición primordial entre ser y devenir en el cosmos, surgió por vez primera la oposición entre totalidad y unidad, y luego entre infinitud y finitud, resultará ahora, necesariamente, como tercera y última conclusión general, la oposición entre diversidad y uniformidad. Es que la naturaleza, habiendo reconocido nosotros en ella la necesidad de particularidades infinitas, contiene la verdadera infinitud, sólo en la medida en que todas aquellas en particular se diferencian entre sí de modo infinito. Una infinitud, consistente tan sólo en partes iguales entre sí, seguiría siendo siempre sólo una infinitud limitada, y lo infinitamente diverso de todo lo especial es esencialmente necesario para llegar a fundamentar la verdadera infinitud del cosmos. Así tampoco, no obstante, es pensable una desigualdad

absoluta entre estas partes, puesto que, de lo contrario, no podrían tener unas con otras relación alguna, y sería imposible que juntas formaran una totalidad, merced a lo cual se fundamenta perfectamente, según la diversidad y la igualdad, el conocimiento de aquella tercera oposición general interior de todo ente.

En verdad, sólo con la comprensión de estas tres grandes oposiciones, que atraviesan toda existencia natural, se completa el conocimiento de la naturaleza en tanto que de una totalidad consumada en sí y que se consume de nuevo a cada instante, y sólo con este conocimiento resulta dado ahora aceptar la naturaleza en su totalidad y unidad, infinitud y finitud, diversidad e igualdad, como el verdadero arquetipo de todo eso a lo que damos el nombre de lo orgánico o del organismo. Es que en el concepto de organismo estamos acostumbrados a englobar lo que reconocemos como una *diversidad articulada y determinada en todas partes, condicionada por la unidad de una idea, y aun de modo tal que precisamente esta diversidad, en la que esa idea se manifiesta, se nos aparezca, por así decirlo, como el instrumento (organon) de esta idea y, en tanto que tal, active la esencia de la misma y viva en representación suya*<sup>13</sup>.

Por lo tanto, tal como acaba de ser demostrado, debiendo reconocer realmente al mundo natural en su conjunto como totalidad orgánica primordial, como organismo *supremo* o como macrocosmos, podemos considerar allí completamente alcanzada la cima de la teoría del conocimiento del mundo, la cual de aquí en más no aparece ya como un caos carente de toda regla, sino como algo articulado absolutamente de acuerdo a leyes, y no podrá este *organon* en un futuro próximo configurarse tarea más elevada que la de determinar y

<sup>13</sup> Cfr. nota 4. (N. d. E.)

explicar del modo más completo, según esa inteligencia, este concepto en todas sus fases particulares y en todas sus articulaciones ulteriores. Partimos de la premisa de que todo conocimiento sigue siendo, en primer lugar, y en su grado sumo, necesaria y eternamente, un conocimiento de sí mismo y, en este sentido, también está claro que [lo es en el caso de *-N. d. T.-*] el hombre, siendo él mismo un organismo, naturalmente en tanto medida y medidor de la creación, para cuyo conocimiento no podría alcanzar nada más elevado que contemplar y aprehender con clara conciencia la totalidad de todas y cada una de las cosas a ser percibidas, en forma de un organismo precisamente semejante.

Ahora bien, en tanto llegamos con ello a considerar el organismo en y para sí –y prescindiendo absolutamente de una significación del mismo– como un organismo del mundo, esencialmente en esta relación, y comprender en ello cómo se halla en todos lados y siempre atravesado y determinado por la oposición primordial de todo lo perceptible, esto es, por la del *ser* y el *devenir*, hemos de reconocer en ello, en primer lugar, que también en él tanto el ser como el devenir deben manifestarse incesantemente de modo especial e individual: el ser eterno espiritual como idea especial del mismo –sólo reconocible para nuestro propio espíritu como algo suprasensible–; lo eternamente en devenir, etéreo o material, empero, como algo corpóreo elemental: sólo perceptible como algo sensible para nuestro propio lado corporal. En lo que concierne especialmente a lo último, es importante investigar cómo esto sensible al cual el hombre común está habituado a adscribirle sólo un ser verdadero y al cual, no obstante, el conocimiento más profundo percibe justamente en absoluto sólo como un devenir que está en constante huida y movimiento, accede a esta *apariencia de un ser*, pero a

la vez aquel ser propio espiritual, eterno en sí en el organismo, accede a la *apariencia de un devenir*. Resultará de aquí el afianzamiento más esencial de una visión pura del organismo en general: quizás lo más difícil en este respecto sea esclarecer perfectamente lo primero, dado que probablemente puede considerarse el modo de concepción general, no tener ya nada por cierto y fuera de toda duda más que la existencia palpable de algún cuerpo orgánico, y por lo general difícilmente puede comprenderse por qué tal forma del devenir habría de reconocerse tan sólo como un ser aparente. Para rectificar por completo todo esto, no obstante, sólo puede llevarse a los pensamientos el caso en la mayor simplicidad posible, esclarecerlo en el ejemplo más sencillo, y si luego se descubre que el organismo, sea cuerpo humano, sea animal o planta o planeta, mas en verdad sólo un fenómeno temporal, una suerte de *fotografía* arrojada sobre la corriente de elementos que se alejan sin reposo, en constante movimiento y reconfiguración, pronto entonces se abrirá más libremente el camino hacia la completa superación de todas estas dificultades. En conjunto, sin embargo, se aclarará uno estas relaciones al máximo, con la imagen de una línea matemática, la cual es pensada como surgiendo mediante el movimiento incesante de un punto matemático en una dirección. Tal como aquí es inaceptable adscribir algún reposo periódico al punto, a partir de cuyo movimiento incesante surge la línea (así acaso se nos aparece el relámpago como línea luminosa, aunque realmente no es en absoluto una línea, por la mera razón de que en modo alguno es propio de la chispa eléctrica un punto de reposo), tampoco se puede llamar un ser verdadero al devenir incesante, que impera en los elementos etéreos condicionantes de todo fenómeno corporal de los organismos. Es que por más que pueda ser sumamente diferente la velocidad con la que se trans-

forman estos elementos en tanto fenómenos corporales del organismo, convirtiéndose en un caso, quizás, tanto de manera visible o aprehensible, en un segundo, como por lo común sólo en el curso de un siglo, desde el punto de vista filosófico es esto exactamente lo mismo, dado que, por cierto, en ningún caso y en ningún momento puede en absoluto negarse la reconfiguración y transformación, faltando siempre así del todo, dondequiera, lo verdaderamente permanente, la efectiva constancia. Del mismo modo, también es la aparición del arcoíris perfectamente apropiada para aclarar a la perfección el misterio del eterno devenir, que concede a todo organismo la apariencia de alguna existencia persistente. Aquí como allí, el ente aparente, el fenómeno, lo que en todo lo vivo llamamos el cuerpo orgánico, no es sino un devenir absolutamente incesante, en el que los elementos etéreos, como el oxígeno, el carbono, el fósforo, etc., se mueven alejándose y atravesando continuamente y arrojan un fantasma de la imagen primigenia al tiempo y al espacio, en el cual la idea creadora [*der schöpferische Gedanke*] se transfigura y acredita tan sólo en la medida en que precisamente este devenir interior dura en imperturbada persistencia. Ahora bien, esto es, por cierto, justamente lo peculiar de toda visión verdaderamente filosófica, que en primer término se nos sustrae de la base del punto de vista habitual, que nos muestra cuán a menudo exactamente lo opuesto de aquello que primero nos pareció realidad desnuda representa la verdadera y más elevada realidad, de modo tal que se nos recuerda así siempre el error diariamente recurrente de la salida y puesta del sol, frente al cual postergamos a cada instante la verdad del movimiento de rotación de la tierra, a pesar del conocimiento más preciso, y hemos de postergarla en la medida en que pertenecemos a la vida cotidiana.

Por lo tanto, si en este sentido superior vamos tras la idea [*Gedanke*] del organismo natural y viviente, tiene pronto que ponérsenos perfectamente en claro de qué modo a este –que propiamente consiste en realidad sólo en el incesante devenir o, como mejor podemos decir, que es él mismo un devenir ininterrumpido– se le procura, sin embargo, esta apariencia de un ser constante.

Ahora bien, en lo que concierne a lo otro, y más precisamente a cómo el ser eterno y verdadero en el organismo pueda llegar de continuo a la apariencia de un devenir, dado que a él, de por sí, precisamente en tanto que algo eterno, el concepto de la variación debe seguirle resultando del todo extraño: esto se aprenderá del modo más fácil si primero vuelve uno a atenerse a los ejemplos más simples. Uno de los más pertinentes en este respecto lo ofrece la cristalización. Es conocido que la idea [*Idee*] del hexágono es decisiva y absolutamente determinante para la cristalización del agua. Pero esta idea, en su ser en sí, puede tan sólo pensarla en nosotros la facultad del espíritu, ella debe unirse a alguna sustancia etérea, elemental, si ha de llegar a ser sensiblemente real, si ha de llegar a manifestarse. Así acaece, por cierto, en la llamada congelación del agua, y es sabido cómo el copo de nieve produce con excelente claridad y fineza esta configuración de seis puntas. Con todo, necesariamente toda idea abandona su perfecta pureza del orden del pensamiento en tanto se realiza, y sólo es posible una cierta aproximación acrecentada gradualmente más y más, a esta pureza, mientras se manifiesta en el elemento de modo que, naturalmente en este caso, si observamos la estrella de nieve que se va congelando, no podemos menos que advertir que al final de este proceso de cristalización, la idea del hexágono se ha aclarado más de lo que en un principio era el caso. De esto resultará ya

claro que, de seguro, en lo que concierne al fenómeno exterior, por ende aun a la idea en tanto que algo en sí mismo absolutamente inmutable, le es propio sin duda la apariencia de un cierto devenir y, precisamente, tal como por ejemplo decimos del sol o la luna que «salen de las nubes» cuando en realidad son sólo las nubes las que debajo de ellos se disipan y desplazan, así la idea misma nos parece surgir y nacer, por así decirlo, siendo no obstante la configuración elemental la que más se desarrolla y así, en cierto modo, lleva a la idea a traslucir con mayor pureza. Ahora bien, si atendemos a cada historia evolutiva de cualquier ser orgánico y, la mayoría de las veces, a la del hombre mismo, esos pensamientos se acreditarán allí con mayor claridad. ¡Cuán imperfecta nos parece la idea del ave aún en el huevo, y cuán alejada la idea del hombre aún en el embrión no desarrollado!... y a nosotros mismos, toda evolución superior del alma humana, ¿no nos parece en realidad sustentarse en un crecimiento siempre progresivo de la idea que subyace a esta alma, mientras que bajo una observación más aguda ella se expondrá, por cierto, como el resultado de la divinidad de aquella idea, que se trasluce cada vez con mayor pureza en los fenómenos pasajeros de toda la vida anímica?

Se comprende con facilidad que está presente aquí la posibilidad de una aproximación verdaderamente infinita, y que la semejanza de las asíntotas es en este caso perfectamente aplicable, puesto que entonces la idea, como se dijo antes, no puede manifestarse como algo totalmente absoluto y existente en sí, ni ponerse en funcionamiento de alguna manera, dado que, antes bien, siempre y necesariamente tiene que exhibirse de alguna forma en el éter; si es que ha de obrar, ha de pensársela entonces tan sólo en una compenetración semejante, no existiendo además,

en verdad, para nosotros; no obstante, abandonará ella cada vez, en esta forma, de modo igualmente necesario, y más precisamente, a causa de tal unificación, algo de su incondicionada pureza, de modo que en esta relación se nos ofrece, dirigida a lo infinito, una escala de más y menos en la opacidad del aparecer de la idea, en lo que, en verdad, sólo puede basarse todo lo que ha sido dicho desde tiempos inmemoriales, en las doctrinas de los hindúes y de Pitágoras, acerca de la transmigración de las almas o purificación de las mismas mediante metempsicosis, o metamorfosis cada vez más claras y sutiles.

Habiendo surgido de las observaciones precedentes el conocimiento de la relación de ser y devenir en el organismo en general, se convierte de todos modos en la próxima tarea de nuestra investigación, ¡llegar a conocer ahora con más detalles, precisamente, la misma relación también en lo particular!

En este sentido, empero, el *devenir* del organismo, que llamamos ahora *su evolución*, significa el modo y manera en que se manifiesta como algo temporal, y cómo abandona finalmente esta manifestación, desapareciendo así como algo particular; el *ser* del mismo, en cambio, que con mayor determinación llamamos luego *su existencia*, significa entonces el modo y manera en que el organismo se presenta en tanto manifestación espacial y se pone en funcionamiento como algo particular, hasta su nueva disolución. Así, es comprensible de suyo que estas consideraciones valen esencialmente sólo para el *organismo individual real y palpable*, pues el universal, la totalidad del mundo, sobrepasa necesariamente todos estos límites, no pudiendo tratarse aquí, en suma, de alguna limitación o forma, ni según el tiempo, del principio al fin, ni según el espacio. Mientras que a su vez, aquel que debemos llamar el *organismo ideal*, puesto que de por sí no es algo in-

dividual real, sino que sólo se exhibe en algo real distinto (así, por ej., el organismo de la enfermedad, tal como se exhibe en el hombre), necesita asimismo de una modificación especial en la descripción de su devenir, si bien lo esencial del mismo puede captarse también aquí de modo bastante similar.

Por consiguiente, en lo que en primer lugar concierne al devenir de un organismo real y particular, las leyes acerca del conocimiento abajo enumeradas aportan una investigación de avance consecuente:

1. Todo surgimiento de un organismo acaece por la concreción de algo determinado, a partir de algo indeterminado, por algo determinante.

Es que lo indeterminado sin más, para todos los organismos reales, es el éter, el que nosotros mismos tenemos que captar sólo como concepto, dado que él carece de toda forma fenoménica. Además, lo relativamente indeterminado son los elementos materiales, esto es, químicos, los cuales –en tanto que miembros infinitos ellos mismos de la infinita totalidad universal– son de por sí, a su vez, de naturaleza absolutamente indeterminada y, no obstante, de nuevo determinable, tendiendo al infinito. Ahora bien, lo que en cambio determina todo esto indeterminado, convirtiéndolo en devenir real del organismo y tan sólo domina su evolución, es la idea, la imagen divina originaria de su ser ante su ser, y esta idea es la que, precisamente porque ella en tanto que tal es eterna, también en cada etapa evolutiva del organismo, en parte previendo, en parte recordando, tiene que comprobarse inconscientemente, pero tan sólo merced a ello es posible

que, en medida adecuada, pueda la secuencia correcta de la formación convertirse en real<sup>14</sup>.

2. En cada devenir de un organismo lo primero u originario es siempre también sólo lo universal, todo lo particular en él será invariablemente lo secundario.

Es que en la medida en que cada organismo particular surge de la totalidad orgánica del mundo y está condicionado sin cesar por la misma, repetirá, necesaria e invariablemente, en sí esta relación, y surgirán siempre por lo tanto –así como él mismo surgió como la totalidad– sus partes individuales también más tarde, mientras que sólo su totalidad, por más simple que sea al comienzo, puede ser aquello con lo que comienza.

3. Todo desarrollo, todo devenir de un organismo acaece necesariamente, dado que empieza ya como algo total y universal, no por composición ulterior, sino invariablemente por división.

En esta notable peculiaridad de todos los seres orgánicos radica la diferencia más importante de toda obra de la naturaleza y del arte. Es que así como a lo vivo le es dado reproducir su propio principio vital y volver a engendrar de sí mismo otra cosa viva semejante a él, siempre, por así decirlo, sólo como un crecimiento ulterior de lo propio, así también le es por cierto posible en el estadio más elevado producir algo vivo aparente, algo desemejante a él: la obra del arte, la máquina, no obstante, esta creación

---

<sup>14</sup> Esta previsión y recuerdo inconscientes o lo prometeico y epimeteico, que encontramos a cada paso en la historia de cada devenir orgánico como algo realmente aún por entero inconsciente, es a la vez (como creo haberlo demostrado con mayor determinación en la «Psyche») lo único por medio de lo cual, aun en lo consciente real, se posibilita el recuerdo y la previsión del espíritu, una facultad que seguiría siendo absolutamente inexplicable, si no la hubiera precedido aquello en lo inconsciente.

secundaria ni tiene poder de reproducción propio, ni es realizada, como la primitiva, por división interior: ella tan sólo puede realizarse a partir de *la composición* de lo antes ya devenido orgánico.

4. Dado que, además, la división mediante la cual acaece el desarrollo del organismo jamás puede ser absoluta, sino que invariablemente tiene lugar dentro de esta totalidad, el estar unificado de lo dividido está siempre comprendido en ello y, por lo tanto, la síntesis inmediatamente condicionada por la implantación de las antítesis. La multiplicidad del organismo siempre tan en aumento dentro de su unidad, en apariencia justamente tanto más elevada cuanto más se dilata su existencia, seguirá siendo la consecuencia necesaria de estos procesos de división que se repiten una y otra vez, sin ser, no obstante, jamás absolutos e interiores.

5. Si en la totalidad orgánica del universo, dado que según su esencia es infinita, aun los procesos de división interiores progresan hacia lo infinito, lo igual no puede tener lugar en el organismo finito, donde ellos se comportan asimismo como finitos y, transcurrido cierto lapso, deben por lo tanto necesariamente cesar, porque sólo bajo esta condición puede pensarse una renovación continua e incesante multiplicidad de la totalidad misma del universo. Cada implantación o comienzo de un organismo finito es, en tal medida, igual al comienzo o primer impulso de una oscilación pendular. Una oscilación tal progresaría también, incondicionalmente y por entero, hacia lo infinito, si este péndulo estuviera solo en el mundo y no perturbara al mismo todo lo que lo rodea, mediante atracción y fricción, de modo tal que, luego de una velocidad incesantemente decreciente, debería darse

por fin un completo estado de reposo. Exactamente eso condiciona la historia de toda evolución orgánica en el individuo. Cada formación, esto es, cada serie tal de procesos interiores de división, no tiene originalmente en sí motivo de su cesación, sino que sucumbe poco a poco en la resistencia del mundo circundante, y está por ello en su comienzo siempre acelerada al máximo y se lentifica gradualmente hasta su cesación completa.

6. Lo que en este respecto valía del organismo individual, será dondequiera y en igual medida aplicable al devenir y a la configuración ulterior de las especies de organismos. Dado que ya antes (en el ítem 3) había sido expresado que la multiplicación de los individuos mediante la reproducción no es esencialmente nada distinto a un crecimiento ulterior del primer organismo primordial semejante, se entiende de suyo que ambas cosas deben estar determinadas por las mismas leyes, y así la configuración ulterior de la especie progresaría francamente hacia lo infinito mediante una reproducción siempre continuada de los individuos, si no hallara por fin también esto en más de un poder de resistencia del mundo exterior, su impedimento y su cesación, aunque, naturalmente, en espacios de tiempo tanto mayores.

Ahora bien, si nos es permitido considerar, resumido en estos seis ítems, lo esencial acerca del devenir del organismo, debe ahora, de igual modo, medirse el ser especial del mismo:

1) A la revelación conjunta del ser eterno de un organismo en el devenir, o a la existencia conjunta dentro de la cual se consume el devenir corpóreo del mismo, la llamamos *su vida*, precisamente porque significa creación de

un cuerpo: por así decirlo, «se excorporiza»<sup>15</sup>. Según esto, se comprende que «vida» no puede ser jamás en absoluto pensada como algo separado sin más del organismo y, en todo caso, el concepto de una fuerza vital especial, tan sólo merced a cuya aparición en el cuerpo se desarrollaría la vida real, sigue siendo, en consecuencia, infaliblemente, una de las confusiones más fuertes del espíritu humano<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> *sich Darleiben*: creación verbal del autor (*sich*, pronombre reflexivo; *dar-*, prefijo con el sentido de apertura y despliegue; *Leib*, «cuerpo»; *-en* sufijo verbal). Aunque el prefijo *ex-* indica procedencia, lo empleamos para la creación de un neologismo de algún modo equivalente al original. (N. d. T.)

<sup>16</sup> Cómo esta confusión tiene lugar, se explica meramente a partir de la falsa concepción del ser del cadáver. Porque los restos del cuerpo se presentan aquí como desprovistos de vida, esto es, sin manifestación vital individual (si bien la gran vida de la naturaleza universal vuelve de inmediato a hacerse ahora reconocible en él), se creía uno por ello autorizado a aislar el concepto de cuerpo y vida en general, por así decirlo, como si fuera ahora también posible pensar *la vida sin un cuerpo*, porque se vio aquí *un cuerpo sin vida*. ¡Estas frases debería recordar el neovitalismo! Para Carus el cuerpo es *manifestación* de la vida y «excorporiza» todo lo vivo. Para los neovitalistas, llámen-se Hartmann o Reinke, fuerzas vitales separadas intervienen como energías direccionales en la conversión energética de los organismos. Tampoco Driesch llegó más lejos, dado que para él organismos y «entelequia» están asimismo en una relación causal, por más que enfatice que su «psicoide» no es una *vis física*. Según él, la entelequia necesita de un estímulo por medio del estado físico-químico de un cuerpo, para poder surtir efecto. En la *Filosofía de lo orgánico (Philosophie des Organischen)* de Driesch (2da. ed. 1922) puede leerse: «En verdad no puede decirse más que la entelequia, para su acto determinado en cada caso... tiene que ser afectada (!) de modo determinado por la determinada naturaleza material, ahora mismo presente, del sistema que ha ulteriormente de configurar, adaptar o restaurar».

Pero para Carus ni la idea actúa sobre el cuerpo ni el cuerpo sobre la idea, sino que la idea o alma se «excorporiza», y ¡el cuerpo es la *manifestación* del alma! De una vez por todas, se considera: en el mundo de las causas y fuerzas no hay formas vivas, así como tampoco, a la inversa, la vida de las formas no puede comprenderse conforme a la analogía de causas y fuerzas. Si, no obstante, se lo intenta, se separa entonces cuerpo e idea, que se comportan como manifestación y

2) Lo peculiar en forma y mixtura que se produce de modo elemental con prontitud mediante la determinación de la idea, en tanto que lo que eternamente es, a partir del éter indeterminado, convirtiéndose en la existencia de algo corpóreo determinado, debe considerarse símbolo primero y esencialísimo de esta idea, y precisamente por ello, el seguimiento más exacto de toda producción semejante se convierte en una tarea tan magna e importante para el conocimiento orgánico superior de los seres vivientes, pues tan solo él es el que por doquier nos remite del efecto a la causa y del fenómeno a la idea.

3) Dado que la existencia esencial de un organismo consiste precisamente en su incesante devenir, así también esta revelación de su ser verdadero, esto es, su forma tanto como su mixtura, deben modificarse y renovarse sin cesar en el tiempo. De allí, por consiguiente, las infinitas diferencias de uno y el mismo ser vivo, según configuración y relación de sus elementos en las distintas etapas de su vida.<sup>17</sup>

4) Cada organismo es en su comienzo, según mixtura y forma, necesario (puesto que aquí solo ha empezado la menor cantidad de las divisiones), siempre algo sumamente simple y se muestra solo posteriormente como algo cada vez más múltiple, por una repetición en lo posible infinita de sus relaciones más tempranas, basadas en la división. Ahora bien, dado que no existe forma alguna

---

vida que se manifiesta, se degrada el cuerpo a máquina en la que se transforman energías y se ahoga la idea, de modo tal que sólo restan «dominantes» o «psicoides» en tanto que *factores* «directrices» de la conversión de energía. ¡Entendemos perfectamente que los representantes de la concepción mecánica de la naturaleza nada quieran saber de un «vitalismo» semejante! (N. d. E.)

<sup>17</sup> ¡Obsérvese en este apartado 3, el giro fuertemente biocéntrico del concepto de idea! ¡El «ser» del organismo se ha convertido en el flujo de la vida, en la incesante modificación de la forma! (N. d. E.)

más simple que la de la esfera, ni ningún fenómeno de lo elemental más indiferenciado que el fluido, comenzarán naturalmente todos los organismos reales y particulares siempre en la forma de esferas limitadas o gotas, o, si las gotas se limitan, de células, y su materia aparecerá siempre como químicamente en absoluto homogénea<sup>18</sup> y fluida, imposible de crear jamás artificialmente por medio de composición.

5) Como la naturaleza en general, en tanto que el organismo total infinito vive mostrándose<sup>19</sup> en todos los organismos infinitos individuales, de modo tal que ella, aun pensada como organismo, no tiene luego absolutamente ninguna existencia real, sino solo una ideal (ya porque el solo hecho de que un concepto semejante tendría que abarcar la naturaleza a la vez en todos los tiempos y estados, en cuyo carácter no le sería posible representarse en un fenómeno concreto único e igual), así existen también otros organismos ideales infinitos, que solo pueden vivir mostrándose en ciertos organismos verdaderos y particulares, no teniendo sin embargo, inmediatamente y en sí, existencia corpórea particular alguna. Cada «especie» de seres vivientes es ya un organismo ideal semejante, y precisamente como tal, vive mostrando también una significativa idea propia, así la humanidad y la animalidad, así el mundo estelar y el mundo vegetal, y así toda especie

---

<sup>18</sup> El concepto del elemento químico, que incluye el no ser ulteriormente descomponible (como hidrógeno, hierro u oro), no es de ningún modo el del elemento orgánico, el cual –en tanto que lo verdaderamente original, elemental y condicionante de toda posibilidad de las materias individuales– se caracteriza precisamente porque sólo a partir de él pueden surgir las materias orgánicas individuales. Un elemento orgánico semejante para el organismo animal y humano es, por ej., el nitrógeno [*Stickstoff*]: proteína, sólo a partir de la cual pueden segregarse luego los elementos químicos, oxígeno, nitrógeno [*Nitrogen*], hidrógeno [*Hydrogen*] y carbón.

<sup>19</sup> *Sich darlebt* (N. d. T.)

de animales o plantas, por así decirlo, a su vez todo individuo mismo, simultáneamente, además de su concepto en tanto organismo real, también uno ideal, puesto que no únicamente en alguna aparición momentánea aislada de su vida, sino tan sólo en la totalidad de todas sus formas particulares de existencia, las cuales jamás pueden pensarse como a la vez y realmente existentes una junto a otra, este su organismo ideal vive mostrándose. Precisamente un organismo ideal semejante es también la enfermedad, la cual, sin representar en sí un organismo corpóreo particular, vive mostrándose sin cesar en otros, siendo condicionada por su propia idea, etc.

6) A la vida del organismo, finalmente, se le opone su muerte, la cual, en tanto existe como concepto puramente negativo, como la nada orgánica intrínseca, tampoco en tanto algo particular puede oponerse al mundo vivo orgánico y precisamente por ello infinito –tal como fue mostrado más arriba, en general una nada al algo real–. Lo que llamamos la muerte del organismo particular es, por consiguiente, sólo la cesación del devenir de este organismo en tanto que particular, mientras que lo corpóreo suyo vuelve una y otra vez a convertirse en algo distinto en la articulación de alguna otra esfera vital. La idea de este organismo –podemos decir, por lo tanto– ya no se ocupa de ahora en más precisamente de estos elementos, no pudiendo tampoco, no obstante, alterarse, como la idea del mecánico, que ha creado un mecanismo de relojería, es alterada si se le destruye y aniquila el mismo aunque, por lo demás, tampoco en este caso poder alguno estaría ahora en condiciones de, a partir del círculo general de existencia, hacer desaparecer por completo y de aniquilar en sí el sustento mismo que prestó la materia para esta obra de arte, así como, en consecuencia, tam-

poco por la muerte está en condiciones el elemento del cuerpo de ser realmente aniquilado, sino tan sólo transformado una y otra vez.

Podemos afirmar ahora que todo lo que puede decirse en lo concerniente al conocimiento filosófico general sobre relación y esencia de los seres vivientes, de cuyas inconmensurables huestes se compone el mundo, está resumido en las dos veces seis proposiciones de arriba, y se trata, en primer término, tan sólo de comprobar de qué modo, por entero diferente y más profundo, se ocupará la mirada de aquel espíritu —el cual, en el sentido del *organon* de este conocimiento, se vuelve a una especial contemplación del mundo—, de la de aquel al cual este *organon* le falta.

Si se recorre la historia de las visiones filosóficas en las ciencias naturales, se descubre cuán diversos fueron los caminos tomados para arribar a una posición firme y suficiente en todos los aspectos, pero siempre se advertirá que cuanto más profunda y agudamente penetrante fue la contemplación del mundo, tanto más tuvo ella que partir del reconocimiento de las relaciones más simples entre ser y devenir y del mantenimiento de la oposición entre unidad de la idea y multiplicidad del fenómeno. Si faltaba tal fundamento, por lo general, sólo restaba presuponer y admitir, en algún poder arbitrariamente creado e individualizado por el espíritu, la causa móvil del mundo y lo inmutable y condicionante de todos los fenómenos eternamente mutables y condicionados por doquier de la naturaleza. Sin dudas, de este modo se nos hace comprensible cómo han surgido las ficciones de una fuerza vital especial, de un *nisus formativus*, de un *archeus*, y toda la idolatría que se practicó con el concepto de la naturaleza, en tanto que de una esencia peculiar, por así decirlo, actuante desde una propia com-

pletud de poder. En verdad, sólo lo último explica esos extravíos de una así llamada filosofía de la naturaleza, que instaura al espíritu mismo como el mero reverso del mundo corpóreo<sup>20</sup>, y cuán profundamente pudieron echar raíces representaciones de este tipo aun en los espíritus más fuertes, lo demuestra con el mayor vigor ese notable ensayo de Goethe del año 1786 titulado «Naturaleza» en el cual se describe el mundo, bajo todo punto de vista, como la creación, por así decirlo, arbitraria, de un problemático ser individual que él llama naturaleza. De hecho, lo que en este ensayo sigue apareciendo fuerte y significativo, se desintegra a menudo en todos los espíritus tanto más débiles en un total abuso del término naturaleza, donde cesa por completo de designar sólo lo eterno que deviene siempre de nuevo en la aparición de lo divino, y suele en cambio ser parodiada, o bien convirtiéndola en un mero instrumento, en la absurda representación de una máquina, mecánicamente impulsada por el espíritu, o prácticamente en la obra de un poder demoníaco reprobable, mantenido de algún modo como contraparte frente a lo divino superior. Únicamente a partir de modos de visión de este último tipo tuvo su origen, el que por un lado la naturaleza fuera descrita como el mal fundamental, como lo satánico sin más, mientras que, por otra parte, se le contraponía un poder divino, el cual, merced a lo palpable y especial que se le atribuía, debía perderse asimismo una y otra vez en el concepto de lo natural, o que –tal una línea últimamente muy difundida– intentara abolir el concepto mismo de la vida, sustituyéndolo prácticamente por el del artefacto, esto es, de lo existente por composición y en sí carente de ideas, teniendo que ser negado en ello

---

<sup>20</sup> Palabras que sólo pueden dirigirse contra pensadores como Schelling y Hegel. (N. d. E.)

todo lo espiritual, y pudiendo valer tan solo en tanto que producto provisorio de la naturaleza actuante en el orden mecánico, químico o físico. En el último caso, puede entonces llamarse cegada a la investigación, ya en la medida en que aparta la vista de toda contemplación del proceso evolutivo, que sin dudas puede entenderse mediante una imagen primigenia que vive mostrándose en la copia y supone al organismo en sí, en su aparición momentánea, como algo acabadamente dado, resultando luego por cierto la comparación con una máquina puesta en movimiento por fuerzas mecánicas y químicas, tal vez lo suficientemente verosímil, aunque se torna de inmediato absurda, si se pregunta de qué manera habría podido esta máquina construirse a sí misma.

Se ha intentado contraponer aquí y allá, a este modo de consideración mencionado en último término, cómo —siendo destruida por su intermedio toda visión más espiritual de la vida— sería él en sí contrario a todas las exigencias humanas más elevadas, y cómo, ya por tal motivo, debería abandonárselo; pero aunque no neguemos en absoluto que así realmente son las cosas y que si el hombre en su vida espiritual suprema pudiera ser denigrado a máquina, tendrían que cesar todas las exigencias éticas a él dirigidas —de no ser, por lo demás, fácil demostrarlo erróneo e inadecuado—, no estaría aún en virtud de ello tal sistema refutado, en tanto la ciencia puede claramente exigir verse considerada aquí como único juez, sin miramiento ulterior alguno respecto a posibles consecuencias.

Por otra parte, quien ha seguido con penetración y tranquilidad las conclusiones que ha ofrecido más arriba el *organon* del conocimiento, en ningún caso correrá peligro de conceder espacio a representaciones infundadas semejantes, antes bien, en la simplicidad y seguridad con la que se evidenció allí la teoría del organismo, encontra-

rá una explicación que debe resultar tanto más satisfactoria, dado que puede comprobarse que está en la más perfecta consonancia con todos los intereses superiores de la humanidad.

Finalmente, parece aún necesitar de un rechazo especial lo que ha sido dicho a veces de lo así llamado inorgánico y muerto, de lo cual, según opiniones asimismo bastante difundidas, se compone la mayor parte de la totalidad del mundo. Es que si tuvimos que llamar aquí *vivo* y *orgánico* todo lo que, como copia de una imagen originaria eterna, se desarrolla en tiempo y espacio mediante un devenir gradual, convirtiéndose en una existencia momentánea, si se evidenció allí que nada se halló que pudiera ser pensado por completo fuera de un círculo vital universal semejante, debiendo considerarse en este respecto únicamente el artefacto que animal u hombre producen a partir de materiales orgánicos ofrecidos como algo inorgánico y en sí muerto, muchos investigadores, en cambio, y entre ellos varios por lo demás muy aptos, han intentado retrotraer ese círculo vital a un muy ínfimo ámbito y, en lo esencial, sólo en plantas, animales y hombres, quieren reconocer la naturaleza verdaderamente orgánica. Ahora bien, sin repetir aquí todo lo que en lo precedente nos ha enseñado un conocimiento del mundo puramente progresivo, la ponderación más imparcial de la historia de aquello así llamado inorgánico y muerto es ya suficiente, entretanto, para poner muy de manifiesto la absurdidad de tales presunciones. Es que si alguna conclusión hay sencilla y clara, es esta: nada que muestre una historia evolutiva tal que en ciertos períodos regulares, saliendo de sí, pase mediante la división de algo más simple a algo siempre más y más diverso, y que sólo en virtud de ello ponga gradualmente de relieve la idea causalmente condicionante de su fenómeno, puede ser inorgánico y muerto en sí. Jamás algo meramente

mecánico, algún artefacto, algo en sí muerto, en tanto que tal, ha mostrado una historia evolutiva que le sea propia, y reconocemos de inmediato absurdo querer suponer tal cosa de algo semejante; en cambio, donde están presentes de modo claro y distinto reales procesos evolutivos, allí hay sin dudas también movimiento orgánico, allí hay idea, allí hay verdadera vida. Ahora bien, ¡piénsese qué contradicción resulta si según tales premisas uno osa denegarle a la historia de los cuerpos celestes, y con ella a la del cuerpo terrestre, su significación orgánica plena de vida!<sup>21</sup> Que estos procesos históricos sean para nuestra escala en gran parte tan descomunales y que podamos abarcar de ellos, en un primer momento, sólo tan pequeños fragmentos, que podamos aprehender de vez en vez lo progresivo de los mismos también poco sensiblemente, como diferenciamos desde nuestro punto de vista la pequeña fracción de una circunferencia por completo descomunal de una línea absolutamente recta, debe admitirse de manera incondicional, pero que no obstante eso esté aquí presente con igual certeza una historia (como por ej. se intentó probar recientemente en la del planeta tierra), como aquel fragmento lineal sigue siendo circunferencia a pesar de su dimensión, que exista aquí una historia que incluso permita, de alguna manera, comparaciones con la vía evolutiva de un fruto animal o humano, sobre eso decididamente no puede haber duda, y así queda asimismo demostrada con igual seguridad la naturaleza peculiarmente orgánica de los seres

---

<sup>21</sup> En un escrito más reciente de este tipo, el autor se las había compuesto, de modo sumamente ingenuo y sin guardar reparos, para negar directamente toda historia evolutiva telúrica y cósmica, y declarar eternos sin más a astros, tierra, a todas las especies de los seres vivientes sobre ella, tal cual son. Quien empieza de manera tal con premisas irracionales, ¿cómo habría de arribar a algún descubrimiento razonable?

cósmicos, como puede estarlo la de los organismos sólo llamados así por lo general.

A partir de este extravío y del antes mencionado han ingresado grandes confusiones en las doctrinas del conocimiento del mundo; y de esto resultó, naturalmente, que equivocándose del todo en la ponderación del fundamento último a partir del cual los procesos cósmicos y telúricos son condicionados y regulados, se falló mucho también en el abordaje del desciframiento de la historia de la vida individual en plantas y cuerpos animales y humanos. ¡La comprensión equivocada de la vida en los primeros fue gracias a lo cual la vida de los otros se degradó a marcha de una máquina muerta; las consecuencias no podían faltar! Como en lo primero la divinidad, así en lo segundo la idea y el espíritu cesaron de ser un factor esencial en el cálculo de la totalidad, y que con ello estuviera abierto el camino a una visión en sí misma desesperante, en último término, de la vida en general, no podía ya seguir siendo desconocido por nadie que fuera imparcial.

Así también se ha realmente intentado, en la forma aludida más arriba, representar el sistema nervioso como un aparato eléctrico, cuyo sumo productor seguiría siendo precisamente ese movimiento o tensión de las fibras cerebrales que llamamos pensamiento; se ha querido comprobar, también, cómo este proceso eléctrico sería sustentado sin cesar acaso por el tan sutil y superlativamente complejo quimismo de la vida sanguínea, pero no se ha podido en absoluto indicar alguna fuerza física según la cual un sistema nervioso y un sistema vascular pudieran *llegar a formarse* en su maravillosa, completa constitución, mediante la cual, en una palabra, pudiera estar condicionada aquí la creación o la configuración

original; que, sin embargo, si esto no fuera explicable por medio de ninguna fuerza física pensable, y hubiera uno de refugiarse en algo extraño, no mensurado –una así llamada fuerza vital, por ejemplo–, volvería de repente a abandonar el suelo de lo palpable, sensible, y a pisar el de algo suprasensible, es decir, originalmente creador, en una palabra, algo divino, de manera tal que, en consecuencia, se encontraría una y otra vez frente a aquello que hemos designado aquí, en tanto que emanación de lo divino, con el nombre de *idea*, resultará ahora absolutamente claro. ¡Puede en verdad reconocerse francamente, que en las nominaciones de estas originalísimas y supremas relaciones podría permitirse una gran libertad, que importaría reconocer lo suprasensible, espiritual, en una palabra, lo divino supremo, se llame como se llame, y honrarlo con toda el alma, como lo sumo y más sagrado! Pues sigue siendo, por fin, el bien supremo de la humanidad ser capaz de esta veneración; y que ella como tal colme por completo a nuestro espíritu es, precisamente, a su vez, sólo el fruto del don más inapreciable que le ha sido dado al hombre: el conocimiento.



Descargue los siguientes ensayos escaneando el código QR con su celular que enviará, a quien quiera completar la lectura, a otros tres ensayos, que conforman, de igual manera, el corpus original concebido por los traductores.

**Ignatius Paul Vital Troxler**

Los fenómenos originarios espacio y tiempo

**Friedrich Wilhelm Joseph Schelling**

Del alma del mundo

Sobre la relación de lo real e ideal en la naturaleza

o

Desarrollo de los fundamentos primeros de la filosofía de la naturaleza siguiendo los principios de la gravedad y de la luz

**Franz von Baader**

Ideas sobre solidez y fluidez para la prueba de los principios físicos del señor Lavoisier [Fragmento]

## Índice

Nota aclaratoria . . . . .	11
Prólogo . . . . .	15
<b>Gotthilf Heinrich von Schubert</b>	
El simbolismo de la naturaleza . . . . .	33
<b>Johannes Baptista Friedreich</b>	
El simbolismo del agua . . . . .	41
<b>Franz von Baader</b>	
Sobre la reforma de la Lógica . . . . .	51
Ser y llegar a ser . . . . .	55
<b>Gotthilf Heinrich von Schubert</b>	
Del magnetismo animal y algunos fenómenos con él emparentados. . . . .	59
<b>Giovanni Malfatti</b>	
La jerarquía del saber . . . . .	95
<b>Friedrich Hufeland</b>	
Simpatía en general . . . . .	107
<b>Dietrich Georg von Kieser</b>	
El telurismo . . . . .	121
<b>Ignatius Paul Vital Troxler</b>	
Sobre la vida y su problema. . . . .	137
<b>Lorenz Oken</b>	
Concepto de la filosofía de la naturaleza . . . . .	149
<b>Carl Gustav Carus</b>	
El organon del conocimiento con relación al mundo . .	161

Impreso en Talleres Gráficos Fervil S.R.L.  
en junio de 2022.  
Santa Fe 3316 - S2002KUD  
Rosario - Argentina