

UNA INTERPRETACIÓN MITOLÓGICA DE LA CONSTRUCCIÓN SCHELLINGUANA DE LA MATERIA

MIGUEL ANGEL BASTARRACHEA MAGNANI

(Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, México)

ABSTRACT.

In addition to being part of the Romantic movement and German Idealism, F. W. J. Schelling had an important participation in the strong interaction that existed between the natural sciences and speculative philosophy, particularly the philosophy of nature (*Naturphilosophie*) at the end of the 18th and early 19th centuries. Such is the case of figures such as J. W. Ritter and H. C. Oersted, who used the concept of polarity to advance empirical physics. Starting from the elements of Schellingian metaphysics, the System of Identity (*Identitätssystem*), a detailed analysis of the speculative construction of matter in his *Naturphilosophie*, is presented, explaining the three levels of dynamic processes. Then, the basic elements of the *Identitätssystem* are briefly described. This includes the critical concept of construction, the location of the individual within a totality or universe, and that of absolute indifference, the metaphysical representation of polarity in *Naturphilosophie*. Expressing construction through the Theory of Powers (*Potenzenlehre*), it is shown how it is transferred to the field of art and mythology, the matter of poetic creations. The purpose of this work is to use these elements to exhibit, with the help of Schelling's study of the Cabiros, the divinities of Samothrace, the possibility of an exegesis of Schellingian physics and its processes from a mythological point of view. If the construction of matter is the passage from the inorganic to the organic (from Nature to the Spirit),

the mythological construction is a passage from the inframundane to the supramundane, where each physical process corresponds to a divinity and vice versa, evidencing the profound and promising connection between the spiritual and natural sciences that is at the core of Schelling's task to conquer the Absolute.

KEY WORDS:

German Idealism, *Naturphilosophie*, Romantic Science, Mythology, divinities, potencies.

RESUMEN.

Además de formar parte del movimiento romántico y del Idealismo Alemán, F. W. J. Schelling tuvo una participación importante en la fuerte interacción que hubo entre las ciencias naturales y la filosofía especulativa, en particular la filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*), a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Tal es el caso de figuras como J. W. Ritter y H. C. Oersted, quienes emplearon el concepto de polaridad para progresar en la física empírica. A partir de los elementos de la metafísica schellinguiana, es decir, del Sistema de la Identidad (*Identitätssystem*) se presenta un análisis detallado de la construcción especulativa de la materia en su *Naturphilosophie* explicando los tres niveles de procesos dinámicos. Luego, se describen brevemente los elementos básicos del *Identitätssystem*. Esto incluye el concepto clave de construcción, cómo localización de lo individual dentro una totalidad o universo y el de indiferencia absoluta, la representación metafísica de la polaridad en la *Naturphilosophie*. Expresada a través de la Teoría de las Potencias (*Potenzenlehre*) se muestra cómo la construcción se traslada al terreno del arte y de la mitología, la materia de las creaciones poéticas. El propósito de este trabajo es emplear estos elementos para exhibir, con la ayuda del estudio de Schelling sobre los Cabiros, las divinidades de Samotracia, la posibilidad de una exégesis de la física schellinguiana y sus procesos desde el punto de vista mitológico. Si la construcción de la materia es el paso de lo inorgánico a lo orgánico (de la Naturaleza al Espíritu), la construcción mitológica es un paso de lo inframundano a lo supramundano, donde cada proceso físico corresponde a una divinidad y viceversa, evidenciando la profunda y prometedora conexión entre las ciencias del espíritu y las naturales que se encuentra en el núcleo de la tarea schellinguiana por conquistar lo Absoluto.

PALABRAS CLAVE:

idealismo alemán, *Naturphilosophie*, ciencia romántica, mitología, divinidades, potencias.

Introducción ¹

La tarea filosófica a la que F. W. J. von Schelling (1775-1854) se abocó por más de tres décadas fue explicar la dinámica de la Realidad, esto es, las manifestaciones de aquél principio del ser y del saber llamado lo Absoluto. Aunque su obra se reparte entre varios movimientos que la historiografía filosófica clasifica, en ocasiones, como épocas diferentes de su pensamiento, lo cierto es que las diversas “filosofías” schellinguianas responden a un solo diálogo: el intento por hacer filosóficamente inteligible a lo Absoluto. No obstante, entre los años de 1801 y 1806, el filósofo alemán desarrolla lo que él considera cómo su sistema filosófico como tal (SW IV: 107): el Sistema de la Identidad (*Identitätssystem*). Ahí, Schelling parte de lo Absoluto mismo para explicar integralmente la *triplicidad* de los órdenes de la Naturaleza, el Espíritu y del arte, incorporando orgánicamente sus etapas filosóficas previas: su filosofía de la Naturaleza (*Naturphilosophie*) y el *Sistema del Idealismo Trascendental* (*System des transzendentalen Idealismus*).

Schelling propone dos herramientas clave para lograrlo: la construcción filosófica (*Konstruktion*) y el concepto de potencia (*Potenz*). Construir algo significa determinar su posición en el universo (en la totalidad) (SW V: 373), en otras palabras, es asignarle a lo individual una serie de factores a partir de una oposición (absoluta) inicial dada y, con ello, inscribirlo dentro de una totalidad. La construcción se manifiesta como un método no deductivo que configura internamente (imagina, *Ineinbildung*) lo individual en todos los órdenes de lo real y lo ideal. Produce inmediatamente en la intuición una figura sensible para las ideas de la filosofía, y las particulariza generando una experiencia, tal como lo hace la construcción matemática cuando prueba la existencia de las figuras geométricas (Whistler 2013: 118). La construcción es tanto una descripción de la configuración interna de la Realidad, como en un método filosófico que parte de la idea de que la filosofía puede producir intuiciones (intelectuales). Aquí, las potencias (*Potenzen*) son los factores con los que se construye el universo en cada nivel de la Realidad. La construcción estará cifrada entonces bajo la égida de la Teoría de las Potencias (*Potenzenlehre*).

¹ Este texto es una versión extendida de la ponencia con el mismo nombre presentada en el Simposio de Filosofía Clásica Alemana dentro del XXI Congreso Internacional de Filosofía “La filosofía en tiempos de incertidumbre: Alternativas y resistencias” que tuvo lugar del 6 al 10 de noviembre de 2023 en la Universidad de Guanajuato, México.

Schelling intenta alcanzar una visión unificada, o más bien una expresión común, de diversos órdenes que tradicionalmente se han considerado irreconciliables, como es el caso de Naturaleza y Espíritu, libertad y necesidad, ciencia e historia, etc. Si bien, el planteamiento schellinguiano es un reflejo del espíritu de su época, el periodo de 1770 a 1830 llamado tiempo de Goethe (*Goethezeit*), y del Romanticismo y del Idealismo de los que formó parte, también es una suerte de profecía que nos indica un camino por recorrer hacia la solución de varios problemas que tocan las fibras más sensibles de nuestra humanidad y, por tanto, de la filosofía misma. En este trabajo presento una curiosa articulación entre las ciencias naturales y del espíritu que se deriva del *Identitätssystem*, esto es, una interpretación simbólica-mitológica de las ideas científicas que Schelling introduce en su texto *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física* (*Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik*), donde *construye* al universo en la forma de la materia. Para lograrlo hago uso de las herramientas vertidas en el *Identitätssystem* para exhibir que es posible pensar los conceptos de la física (romántica) en términos de los dioses de la mitología, específicamente, las divinidades de Samotracia. Si bien la concepción schellinguiana de la Naturaleza puede resultar obsoleta para la visión científica contemporánea, el paralelismo propuesto no sólo sirve para observar la continuidad del pensamiento schellinguiano a través de sus diversos movimientos, también para repensar la relación entre las ciencias naturales y de las del espíritu en la actualidad.

2. La ida y vuelta de la *Naturphilosophie*.

Antes de *entrar en materia*, es pertinente contextualizar el periodo histórico en el que Schelling estaba inmerso y su relación con el estado de la ciencia en ese entonces. A principios del siglo XIX las ciencias europeas estaban directamente influenciadas por el Romanticismo, la *Naturphilosophie* y la filosofía especulativa. El Romanticismo había surgido, en gran medida, como una respuesta a la Ilustración (Gadamer 2010). Mientras los ilustrados tenían la vista puesta en una paz perpetua futura, los románticos tenían como directriz la búsqueda de una unidad originaria que reconciliara los órdenes de la Naturaleza y de la Historia, que ellos veían amenazados por el progreso, la mecanización, y la pérdida de sensibilidad en el mundo (Berlín 2015). Esta búsqueda se derramó sobre el espíritu científico de la época, en la forma de la creencia en unidad esencial tanto

en la Naturaleza misma como en su estudio. Surge así un movimiento filosófico de carácter especulativo alrededor de ella, la *Naturphilosophie*, en el cuál Schelling tomó un rol fundacional.

La ciencia de finales del siglo XVIII estaba marcada por la mecánica newtoniana. Isaac Newton había triunfado en describir cuantitativamente, y con gran precisión, el movimiento de los cuerpos terrestres y celestes, unificando, además, los órdenes sub y supralunares. Sin embargo, el intento ilustrado de exportar éste y otros éxitos, como los de la química, al terreno de los problemas humanos había fallado estrepitosamente. El Romanticismo denunció a la Revolución Francesa como síntoma paradigmático del naufragio de la razón ilustrada (Berlin 2015). Como consecuencia los exponentes del Romanticismo alemán temprano se volcaron al lado opuesto: si la Ilustración privilegiaba lo mecánico, lo experimental y lo externo; ellos lo hicieron con lo orgánico, lo especulativo y lo interno. H. A. M. Snelders nos explica que:

La contradicción entre *Aufklärung* [la Ilustración] y *Romantik* [lo romántico] en el campo de las ciencias naturales puede ser típica: la explicación mecánico-atomista newtoniana de todos los fenómenos naturales fue suplantada por un concepto dinámico y orgánico, con una sustitución concomitante, en el extremo, del sentimiento por la mente crítica. Se intentaba descifrar los fenómenos de las ciencias naturales, el enigma de la vida y la enfermedad, mediante intuición en lugar de la experimentación. El mundo “interno” se consideraba esencial y las realidades externas *per se* se consideraban relativamente transitorias y sin importancia (1970: 194).

La travesía romántica llevó al interior de los seres vivos, de la tierra y de la mente, dominios que una visión reduccionista y determinista toman cómo simples derivados, ignorando su complejidad y riqueza. Ante la explicación mecánica del mundo, se exigía otra visión, orgánica y dinámica que integrase a todas las ciencias. A través de la *Naturphilosophie* las ciencias naturales y el Romanticismo se encontraron en una estrecha relación que los inspiraba entre sí en un impulso alternante.

3. Exponentes de la física romántica alemana.

La influencia que la filosofía natural tuvo en las ciencias comenzó con Immanuel Kant (1724-1804) y ganó inercia con los trabajos de Schelling y el de G. F. W. Hegel (1770-1831). No obstante, como Snelders (1970) apunta, no es fácil de

trazar y estudiar este proceso histórico, pues la influencia es indirecta y no es claro qué descubrimientos empíricos fueron inspirados por la especulación y viceversa. La filosofía de la naturaleza alemana tuvo dos rasgos principales: su carácter especulativo y el uso del concepto de *polaridad*. La *Naturphilosophie* tenía como objetivo general la construcción de todas las ciencias naturales a partir de la especulación sistemática y, en general, rechazaba la experimentación. Por ejemplo, tal era la convicción de Schelling en su perspectiva especulativa, que en 1800 intentó curar a Auguste Böhmer (la hija de su futura esposa Caroline von Günderrode y quien era considerada originalmente su prometida), empleando sus presupuestos metafísicos, es decir, de forma *meramente* especulativa (Horn 1997). Su intervención fue un fracaso y la pérdida de Auguste marcó su vida y transformó su ejercicio filosófico (Duque 1998). El segundo elemento era la idea de que el devenir natural está cifrado en términos de una interacción polar manifiesta entre la mente y la materia, lo exterior y lo interior, lo femenino y lo masculino, lo irritable y lo sensible, lo animal y lo vegetal, etc. Esta idea se inspiraba en los asombrosos resultados de la química de los gases (la síntesis de hidrógeno y oxígeno en agua) y el galvanismo (Snelders 1970).

Un caso central en esta interacción está relacionado con el galvanismo. Johann Wilhelm Ritter (1776-1810) es un paradigma de los científicos “románticos.” Estudió farmacia y física en la Universidad de Jena en 1796, justo en la misma época en la que Schelling comenzaba a publicar sus primeros escritos sobre la *Naturphilosophie* (Snelder 1970). Ritter se hizo amigo de Novalis (1772-1801) quien lo introdujo en el círculo del Romanticismo de Jena, ganándose rápidamente a sus participantes por sus investigaciones sobre el galvanismo, esto es, la electricidad “animal”, un fenómeno que el italiano Luigi Galvani (1737-1798) había descubierto al hacer pasar electricidad por patas de ranas y observar sus contracciones. Se creía que el galvanismo era un vínculo entre lo orgánico y lo inorgánico, de ahí el interés en Ritter y sus investigaciones. Ritter se inspiró directamente en las especulaciones de la *Naturphilosophie* para sus experimentos, ganando rápidamente una reputación en las ciencias. Siguiendo las ideas que la *Naturphilosophie* había aportado acerca de la polaridad, en los cinco años siguientes, Ritter especuló y descubrió la existencia de la luz ultravioleta (1801) y construyó el primer acumulador o celda electroquímica de la historia (1802).

El otro caso importante es el del físico danés Hans Christian Oersted (1777-1851). Es famoso en la historia del electromagnetismo por su descubrimiento experimental de la relación entre el magnetismo y la electricidad, que llevó a

su unificación. Tuvo una actividad científica más polífera de las que se tiende a presentar. Fue responsable de aislar químicamente al aluminio, del estudio de las figuras sonoras de Chladni y de otros temas como la compresibilidad del agua, el diamagnetismo y la termoelectricidad (Snelder 1970). Oersted había estudiado la obra kantiana y en 1801 conoció a Ritter, de quien se hizo amigo, visitándolo en Jena en 1802. Leyó las obras de Fichte, los hermanos Schlegel y Schelling. Incluso, para 1805 se llegó a considerar que Oersted era un filósofo de la naturaleza (Snelders 1970). Aunque el físico danés era más proclive a la experimentación y con los años su confianza en las aproximaciones especulativas de los románticos se volvió crítica, la influencia de Schelling y su propuesta de unidad de las fuerzas naturales es evidente (Snelders, 1970). Esto lo llevó al descubrimiento del electromagnetismo, como fuerza unificada, a partir de los experimentos sobre la interacción entre una aguja magnética y una corriente eléctrica, cuya descripción físico-matemática sería concretada más tarde por James C. Maxwell (1831-1879).

Otros exponentes dignos de mención en la estrecha relación entre la *Naturphilosophie* alemana y la ciencia son el poeta Ludwig Achim von Arnim (1781-1831), quien influenciado por Kant y Ritter intentó explicar la electricidad y el magnetismo; el mismo filósofo, polímata y mineralogista Friedrich von Hardenberg, Novalis, miembro clave del movimiento romántico de Jena y exponente de la idea de unidad en todos los órdenes de la naturaleza; el escritor Johann Joseph Gorres (1776-1848) quien intentó aplicar la polaridad a la fisiología; el naturalista Lorenz Oken (1779-1851) quien desarrolló una propia filosofía especulativa alrededor de la polaridad, pero intentando sentar bases matemáticas y de anatomía comparada; el geólogo Henrik Steffens (1773-1845) y el médico Gotthilf Heinrich Schubert (1780-1860). En resumen, aunque muchos de los resultados propuestos por la filosofía especulativa fueron rechazados por la ciencia posterior, hay algunos casos que exhiben la estrecha relación que la *Naturphilosophie* tuvo con las ciencias naturales a principios del siglo XIX, dónde se encontraron aplicaciones concretas a especulaciones de la naturaleza. Ahora, en lo que sigue, nos sumergiremos en el Sistema de la Identidad (*Identitätssystem*) y en la *Naturphilosophie* propiamente schellinguiana.

4. Brevísimas introducción a los elementos del *Identitätssystem*.

El objetivo de Schelling en el *Identitätssystem* es describir a lo Absoluto tomándolo como punto de partida. Para hacerlo, Schelling reconoce dos elementos de

realidad: la esencia y la forma de lo Absoluto (SW IV: 126). Aunque no están *verdaderamente* separadas entre sí, diremos que mientras la esencia o sustancia de lo Absoluto es la *identidad pura* entre lo ideal y lo real; su estructura formal es la *indiferencia* entre lo ideal y lo real. Las nociones de identidad e indiferencia absolutas fueron planteadas primero dentro de la dicotomía entre lo real y lo ideal por ser uno de los temas de interés filosófico central en la época de Schelling: luego, se exportarán a cualquier dicotomía. Un primer rasgo de la metafísica de la identidad es que no hay negación, y por tanto tampoco *síntesis* (Whistler 2013). Esto se comprende a partir de la distinción entre lo relativamente opuesto (*beziehungsweise entgegengesetzt*) y lo absolutamente opuesto (*schlechthin entgegengesetzt*) que Schelling introduce en el diálogo *Bruno (Bruno oder über das göttliche and natürliche Princip der dinge der Dinge)* de 1802.

En lo relativamente opuesto existe una perspectiva donde la oposición puede ser *superada*, incluyendo relaciones causales, mezclas y síntesis. Lo absolutamente opuesto, en cambio, no es superación. La alegoría que el filósofo alemán emplea para explicar esta distinción es la de un objeto y su imagen en el espejo: “Imagina el objeto y la imagen del mismo reflejada por el espejo y tendrás un ejemplo de lo segundo.” (SW IV: 237; Schelling 2002a: 37). Es imposible que un tercer elemento reúna a un objeto con su imagen: están eternamente separados entre sí por el espejo, que también los reúne. En el momento en que uno desaparezca, el otro también, porque son “simultáneamente” parte de lo mismo. La oposición absoluta lleva a la unidad absoluta, y por eso no puede ser superada.

La polaridad schellinguiana queda así cifrada en la noción de indiferencia como balance absoluto. Nos dice Snelders que “En definitiva, Schelling veía la polaridad no sólo como natural y específica, sino como la tendencia general de lo absoluto, que se concreta en los diferentes pares de fuerzas antagónicas” (1970: 198). Cabe destacar que el concepto de indiferencia tiene una larga historia antes del siglo XIX. Los estoicos, Guillermo de Ockham, René Descartes, David Hume e incluso los albores de la psicología experimental plantearon diversas nociones de indiferencia en relación con las pasiones, la libertad y el deseo (Holland 2009). La influencia directa de Schelling parece ser el holandés Anton Brugmans quien la introdujo para describir el plano separatriz entre los dos polos de un imán (Holland 2009). Luego, en la *Naturphilosophie*, fue Ritter quien la popularizó.

El resultado metafísico de pensar lo Absoluto como indiferencia absoluta, es una filosofía en ausencia de negación (SW IV: 130). Entonces, la esencia es única y no puede perderse (o aumentar), sin embargo sí puede formarse, o mejor dicho,

excederse, intensificarse o potenciarse. Así, un segundo rasgo de la metafísica de la identidad es que Schelling se convierte en un filósofo de la forma al invertir el orden ontológico tradicional del pensamiento occidental entre esencia y forma (Whistler 2013: 88). La Realidad como proceso de auto-cognición de lo Absoluto será uno en el que se piensa y se sabe a sí mismo *produciéndose* dirigido por la forma. En la *Presentación de mi sistema de filosofía (Darstellung meines Systems der Philosophie)* de 1801, texto seminal del *Identitätssystem*, el filósofo nos dice: “La identidad absoluta no puede conocerse infinitamente sin colocarse infinitamente a sí misma como sujeto y objeto” (SW IV: 123). Diremos entonces que lo Absoluto *existe formando su esencia*.

La formación de la esencia absoluta es descrita por el proceso constructivo, y como se había anticipado antes, éste ocurre en lo particular en términos de la Teoría de las Potencias, la “dialéctica” schellinguiana. La potenciación es la manera en la que lo Absoluto se coloca en lo individual como una desproporción entre dos términos absolutamente opuestos (polaridad), por ejemplo, lo ideal y lo real, lo objetivo y lo subjetivo. “Cada potencia particular denota una diferencia cuantitativa particular de subjetividad y objetividad, que se sitúa en relación con el todo o la totalidad absoluta, pero no en relación con esa potencia” (SW IV: 363). Las potencias se convierten en formas universales con las que recurre la multiplicidad de objetos y conceptos que constituyen la Realidad desde un punto de vista reflexivo. Siempre se presentan trinitariamente y en orden ascendente conforme la esencia se excede y la identidad absoluta se restaura. La primera potencia corresponde al fundamento *material*, de carácter subjetivo. Es lo puramente ideal como libertad absoluta que es indiferenciada, posibilidad infinita de formas y figuras (SW IV: 311). Lo podemos pensar como un deseo que lo quiere todo porque no posee nada (la voluntad que no quiere o *der nicht wollende Wille*) (Beach 1999: 123). La segunda potencia corresponde al fundamento *formal*, la diferencia impuesta como límite real y necesidad de carácter objetivo, la forma de todas las formas (*Form aller Formen*) (SW IV: 313). Lo puramente real impone la diferencia, la necesidad y la causalidad como un querer que no desea nada porque ya lo posee todo (querer que no desea o *Willenlose Wollen*) (Beach 1999: 125). Finalmente, la tercera potencia corresponde al fundamento *absoluto* que restaura la identidad absoluta entre la esencia y la forma. Es el balance perfecto entre lo real y lo ideal, entre la posibilidad y la actualidad, entre la libertad y la necesidad. Lo puramente real-ideal es un *querer que no quiere nada porque ya lo posee todo* (lo que está consigo mismo o *das bei-sich Seiende*). La tercera potencia es el

momento de la indiferencia.

El conjunto de esencias formadas donde las cosas individuales se oponen y complementan entre sí a partir de sus desproporciones es lo que Schelling denomina la *absoluta totalidad* (*Totalität*) o el *Universo* (SW IV: 125). Dentro de éste, tenemos dos resultados importantes. En primer lugar, no hay nada absolutamente real o ideal salvo el Absoluto. Surgen *grados de posibilidad* (Beach, 1999). Ningún concepto o pensamiento es completamente ideal, siempre tiene una parte real y lo mismo sucede con las cosas reales como perros y gatos, siempre poseen una componente ideal. En términos de las potencias, la posibilidad de un particular se denomina el alma (*Seele*) (primera potencia) (SW IV: 259), su actualidad el cuerpo (*Lieb*) (segunda potencia), y la indiferencia entre alma y cuerpo su *idea* (*Idee*) (tercera potencia) (SW V: 390). En virtud de que no hay cuerpos o almas absolutas, cualquier movimiento, se traduce en una desproporción entre las tres potencias.

5. La física especulativa.

En este marco, la Naturaleza se concibe cómo una inteligencia (*Intelligenz*), esto es, una actividad inconscientemente productiva, pero absolutamente opuesta al Espíritu, en tanto inteligencia libre, productiva y artífice del mundo ideal (SW III: 271). Naturaleza y Espíritu se revelan como primera y segunda potencia, respectivamente. De la misma manera, la *Naturphilosophie* y la filosofía trascendental representan caminos opuestos pero complementarios en el tránsito filosófico entre lo ideal y lo real (SW III: 340). Schelling revaloriza a la Naturaleza y la rescata de ser meramente el otro lado de un sujeto absoluto: pasiva, mecánica y susceptible de ser legislada (SW IV: 306). Más bien, se convierte en una realidad subjetiva, el origen y punto de llegada de la actividad del Espíritu. Al respecto, Snelders apunta que:

Entre los filósofos alemanes, Schelling ejerció la mayor influencia en las ciencias naturales. Es sin duda el típico filósofo del Romanticismo. Schelling partió del *Wissenschaftslehre* [*Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*] de Fichte, pero sin poder aceptar el rol subordinado dado a la naturaleza por el sistema de Fichte. Para él, la naturaleza no era producto de la mente; más bien, la mente era un producto, aunque también una culminación, de la naturaleza. Por lo tanto, se convirtió en tarea de la filosofía examinar cómo, desde y en la naturaleza, la mente es posible. Naturaleza y espíritu, realidad e idealidad, eran idénticos en los conceptos de Schelling; la mente y, en general, toda la

vida sólo podrían entenderse cuando se tomaba la naturaleza como actividad infinita. En efecto, se descubrió polaridad y gradación en todas partes de la naturaleza. (1970: 197).

La tarea de la filosofía de la Naturaleza sería explicar lo ideal a partir de lo real, o de forma más específica, en términos de lo natural mismo: “*conducir a una expresión común la construcción de productos orgánicos e inorgánicos*” (SW III: 306, Schelling 1996: 151). Para nuestro filósofo la física *empírica* trata sólo con los movimientos secundarios en la Naturaleza. A pesar de que es capaz de describir el cambio mecánica y matemáticamente, no puede dar cuenta del *objetivo* de la Naturaleza (SW III: 275). La *Naturphilosophie* debe ser una *física especulativa*, en la medida en que su propósito es explicar el *origen* mismo del movimiento y el paso de la Naturaleza al Espíritu (de lo inorgánico a lo orgánico). Nótese que la tarea inversa atañe a la filosofía trascendental.

En este contexto, los experimentos no son desechables. Son necesarios, pero en cuanto expresiones de la intervención de la libertad en la Naturaleza, o profecías (*Prophezeiung*) que la misma nos ofrece ante nuestras exhortaciones (SW III: 276). La construcción experimental es insuficiente como saber de la Naturaleza, porque no explica su *autoreproducción*: eso sólo puede lograrlo una construcción filosófica (especulativa) que reconozca la actividad natural en su carácter absolutamente necesario. En estos términos, lo empírico y lo teórico también se oponen absolutamente: “sea cual sea su objeto, la pura empiria es historia (lo absolutamente opuesto a la teoría) y viceversa, sólo la historia es empiria.” (SW III: 283, Schelling 1996: 130). La física empírica no es la *teoría* de la Naturaleza, sino su *Historia*. Entonces, el filósofo alemán señala que: “**no es que nosotros conozcamos la naturaleza, sino que la naturaleza es a priori**, esto es, todo lo que contiene de singular está determinado previamente por el todo o por la idea de una naturaleza en general” (SW III: 279, Schelling 1996: 126).

¿Bajo qué dicotomía se construye entonces la física especulativa? En su *Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza* (*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Philosophie oder über den Begriff der Speculation Physik und bei innere Organization eines Systems dieser Wissenschaft*) del año de 1799 Schelling explica la tarea de la *Naturphilosophie* en términos de la polaridad entre *producto* (*Produkt*) y *productividad* (*Produktivität*). La productividad es la perspectiva del devenir, de los objetos naturales aún no acabados. El producto, en cambio, es la perspectiva del ser, del objeto acabado. La oposición absoluta, en

cuanto oscilación, entre ambas es lo originario en la Naturaleza y lo que garantiza la actividad constante que evita que ésta se agote en un producto terminado (SW III: 277). Schelling explica que “resulta absolutamente impensable la *permanencia* de un producto *sin una permanente reproducción*. Hay que pensar el producto *como constantemente aniquilado y constantemente reproducido de nuevo*” (SW III: 289, Schelling 1996: 136). De ahí que la Naturaleza sea autorreproducción: indiferencia (en lo real) entre producto y productividad, entre libertad y necesidad, entre sujeto (*natura naturans*) y objeto (*natura naturata*). Finalmente, construir a la Naturaleza es localizar a lo individual dentro del arreglo de fuerzas o tendencias que producen o inhiben la producción. Cualquier cosa permanente en la Naturaleza no es más que el desarrollo infinito de la oposición entre esas fuerzas en ella, esto es, la *materia*.

6. La construcción de la materia.

En la *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física* del año de 1800, Schelling propone una lectura de la físico-química de su tiempo aplicando el método constructivo sobre la materia como totalidad. La construcción exhibe cómo la productividad paulatinamente se materializa ofreciendo una gradación dinámica (*dynamische Stufenfolge*) en la Naturaleza (SW III: 302). Aquí, es clave la noción de *proceso dinámico*, esto es, las diferentes alternancias entre producto, productividad y reproductividad (primera, segunda y tercera potencias). Como la construcción está cifrada en términos de las potencias: “*existirán exactamente tantos grados del proceso dinámico como grados del paso de la diferencia a la indiferencia*” (SW III: 314, Schelling 1996: 159). Entonces habrá tres niveles de procesos: 1) en el primer grado la subsistencia de la materia emerge como acción recíproca entre las fuerzas fundamentales (SW III: 281); 2) en el segundo grado la materia se constituye como potencia del tránsito de lo inorgánico a lo orgánico; 3) en el tercero, lo orgánico exhibe la misma gradación con la que se construyó la materia.

6.1. Los procesos del primer grado.

Antes del espacio mismo se encuentra la *pura intensidad* (*reine Intensität*), como acción productiva abstraída de su producto (SW III: 293), esto es, una *fuerza* (*Kraft*). Los procesos del primer orden son entonces tres fuerzas que reflejan

la inhibición y expansión de la productividad (SW IV: 43) y constituyen las tres potencias en la polaridad entre productividad y producto. Primero, tenemos a la fuerzas expansiva (*Expansiv*) y atractiva (*Attraktiv*). La fuerza expansiva o repulsiva, tiende a un espacio infinito, hacia lo exterior en la Naturaleza, a la pura productividad y el Espíritu (SW IV:13). La fuerza atractiva, en cambio, es ralentizadora y negativa. Tiende a concentrar infinitamente a toda la Naturaleza en un punto, la pura identidad: el producto mismo como centro inconsciente de la Naturaleza. Nuestro filósofo explica: “La primera, pensada en sí y para sí, es *pura producción* en la que en última instancia no se puede distinguir nada y la otra es la que aporta por vez primera una escisión dentro de esta identidad general y por lo tanto, la primera condición para una *producción* verdaderamente efectiva” (SW IV: 5, Schelling 1996: 177). Una es la tendencia misma a reunir todo, la otra, de separarlo, como principio del movimiento y de limitación del proceso dinámico, es decir, de determinar las cualidades de lo individual como desproporción entre lo producido y lo productivo.

Polarizadas, las dos fuerzas se hallan en la alternancia (cambio, *Wechsel*) entre disolución y determinación, entre tender a lo interior o a lo exterior. Para fijar esta alternancia como subsistencia, es decir, como autorreproducción permanente (*beständige Selbstreproduktion*), se necesita la tercera fuerza (SW III: 303). Una intensidad que “(...) une a la fuerza de repulsión (en cuanto fuerza que llena el espacio) con la fuerza sintética de atracción, llamaremos con toda la razón a esa fuerza que hace posible que exista el peso y la gravedad, fuerza de gravedad” (SW IV: 28, Schelling 1996: 201). La fuerza de gravedad (*Schwere*) se manifiesta como la tercera potencia: la indiferencia o combinación no sintética entre atracción y repulsión. Schelling describe: “una tercera fuerza compuesta por las otras dos y que, para resolver este problema, hace impenetrable el espacio, es decir, opera ella misma de modo penetrante o en la tercera dimensión” (SW IV: 32, Schelling 1996: 205). La gravedad fija las oscilaciones y restaura la identidad absoluta entre las fuerzas. Hace posible que la alternancia originaria, se constituya en un *sustrato* (*Substrat*) de los productos mismos (SW III: 309). Al fijar *puntos de indiferencia* relativos dentro de la totalidad (SW III: 310, Schelling 1996: 155), surge entonces la materia como el *llenado* —*denso*— tridimensional o *espacio llenado* (*erfüllter Raum*) (SW IV: 45).

6.2. Los procesos del segundo grado.

Nos dice Schelling que “Lo que llena el espacio no es la materia, puesto que la materia es el propio espacio lleno” (SW III: 291, Schelling 1996: 138). La materia entonces es el nombre que le damos al arreglo potencial de la serie de fuerzas (repulsiva, atractiva y gravitacional) como *llenado*. Ahora, emerge un segundo nivel en el que podemos determinar la diferencia específica en la materia misma (SW III: 314). Aquí los momentos potenciales se presentan como producto y productividad duplicados. Comenzamos a hablar de productos *productivos* y *no productivos*, esto es, del camino de lo inorgánico hacia lo orgánico. Snelders apunta: “las fuerzas básicas antagónicas están presentes en diferentes proporciones. La materia que llena el espacio se origina por la cooperación de tres fuerzas: repulsiva, atractiva y gravitacional, siendo la última la síntesis de las dos primeras. La naturaleza es una unidad; tanto en el mundo inorgánico como en el orgánico trabajan fuerzas idénticas” (1970: 198).

Siendo la materia sustrato de todo producto, y productividad misma, se requiere una segunda potencia absolutamente opuesta. La luz (*Licht*) posee todas las propiedades de la materia pero idealmente. Es la forma que limita la materia en cuanto que es el *espacio sin llenado*. Cómo la luz:

tiene que ser la actividad constructiva de la segunda potencia, es decir, un construir del construir mismo, sólo puede producir idealmente las tres dimensiones, esto es, puede describir el espacio en las tres dimensiones, pero no puede llenarlo de verdad. La luz es una actividad de este tipo, porque describe todas las dimensiones del espacio sin que podamos decir que lo llena de verdad. Según esto, la luz no es verdaderamente materia (espacio llenado), ni mucho menos el propio llenamiento del espacio (o actividad llenadora del espacio), sino la construcción de dicho llenamiento del espacio (SW IV: 45, Schelling 1996: 217).

Decimos que la luz es “(...) la idea eterna de todas las cosas corpóreas” (SW IV: 278, Schelling 2002a: 67). Surge otro nivel de construcción donde los procesos físicos se comprenden cómo desproporciones de alma y cuerpo, de materia y de luz.

Como resultan de la “acción” (limitación potencial) de la luz sobre la materia se denominan procesos de segundo orden (segunda construcción de la materia) y corresponden a las categorías generales de la física schellinguiana (SW IV: 51). Estos son: el magnetismo (*Magnetismus*), la electricidad (*Electricität*) y el

proceso químico (*chemischer Proceß*) (SW IV: 4). El magnetismo es la primera potencia: muestra la oposición de productividad y producto (la polaridad misma). La electricidad, como segunda potencia, expresa la alternancia de expansión y contracción de la productividad (lo negativo y lo positivo, lo atractivo y lo repulsivo), pero ahora en el terreno de la oposición entre luz y materia (SW III: 316). Finalmente, el proceso químico es el paso de la alternancia a la indiferencia (de magnetismo y electricidad, de materia y luz). Diremos que el magnetismo es la unidad del producto, la electricidad la duplicidad de los mismos y el proceso químico la unidad entre productos (SW III: 317). En esta serie potencial “(...) no se trata de aquellos primeros procesos, sino sólo de sus repeticiones en la naturaleza que *reproduce su producir*, que se pueden vislumbrar en la realidad efectiva” (SW IV: 43, Schelling 1996: 215).

Es interesante, por ejemplo, cómo es que Schelling anticipa indirectamente algunas relaciones que la física encontraría después (en un contexto formalmente más robusto y empírico). Por ejemplo, nos dice “¿Es comprensible ahora la conexión de la diaria y anual variación de la aguja magnética debido a la luz y, si la oposición se disuelve en cada proceso químico, es comprensible que la *luz* sea la causa y el inicio de todo proceso químico?” (SW III: 319, Schelling 1996: 164). Ahora sabemos, por ejemplo, que la interacción entre la luz y la materia tiene un carácter fundamental. La luz excita a la materia, y de los procesos en la segunda emerge la primera. Al respecto, las palabras de Snelders son oportunas:

La Naturphilosophie de Schelling es la unidad de todas las fuerzas naturales; todo ocurre a través de contraposiciones, que están en la proporción de positivo y negativo: la materia ejerce influencia a través de fuerzas de atracción y repulsión, el magnetismo a través de polos opuestos, la electricidad a través de canales positivos y negativos, y las afinidades químicas se basan en contraposiciones en los compuestos. Para Schelling la polaridad es el modo general de la naturaleza (1970: 198).

Así, emerge lo que Schelling denomina la serie de las potencias reales: la materia, la luz y el organismo. La materia se convierte en la primera potencia de la Naturaleza, la idealidad configurada en la realidad (productividad configurada en producto); la luz, en cambio, es la idealidad que disuelve en sí toda realidad (producto configurado en productividad). Juntas, luz y materia, representan a lo inorgánico. Finalmente, el organismo, es la esencia de la Naturaleza, ahí dónde la realidad e idealidad, producto y productividad se encuentran en indiferencia (SW V: 379).

6.3. Los procesos del tercer grado.

En el último nivel tenemos la gradación de la naturaleza orgánica misma, ahora en términos de una nueva oposición asoluta: la de la sensibilidad (*Sensibilität*) y la irritabilidad (*Irritabilität*) (SW III: 307). Si en el primer nivel lo que se oponían eran las intensidades sin substrato (las fuerzas) y en el segundo los factores simples de los productos (los sustratos), en el tercero lo que se opone son los productos mismos (SW III: 316). La producción natural de los del productos orgánicos se vuelve a manifestar en una *triplicidad* potencial (SW III: 323). La primera potencia es la sensibilidad y la segunda la irritabilidad, como limitación de la productividad. Finalmente, lo que hace subsistir las contracciones y expansiones de lo orgánico y lo perpetúa es el impulso a la reproducción (impulso de formación o *Bildungstrieb*), rasgo esencial de los seres vivos. Aquí, sensibilidad, irritabilidad y reproducción, son las potencias superiores del magnetismo, electricidad y los procesos químicos, respectivamente (SW III: 325, Schelling 1996: 169). Con esto Schelling a logrado localizar, bajo la física de su tiempo, desde las formas inorgánicas de la Naturaleza hasta los seres vivos en ella.

7. La construcción del arte.

Ya comprendida la construcción de la materia, nos trasladamos al terreno del arte y de la mitología, es decir, el de las producciones conscientes de lo Absoluto. Schelling formó parte del ambicioso proyecto de la Nueva Mitología, cuyo manifiesto inicial fue *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán* (*Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*), donde incluso se sospecha que pudo ser uno de los autores (Arnaldo 2014). Este proyecto, proponía una revolución de los órdenes social, religioso y estético a través de la creación de una mitología de la razón, y respondía a las inquietudes románticas. De hecho, el rol de Schelling en el estudio serio de la mitología es clave, pues influyó en su inclusión en el panorama intelectual de su época (Cassirer 2013). En este contexto, el arte toma un papel central, en virtud de su carácter como actividad productiva en el mundo real capaz de representar bajo formas sensibles lo que la filosofía piensa idealmente de lo Absoluto (la divinidad). Schelling explica: “El mundo ideal del arte y el real de los objetos son, por tanto, productos de una y la misma actividad; el encuentro de ambas (la consciente y la no consciente) sin conciencia

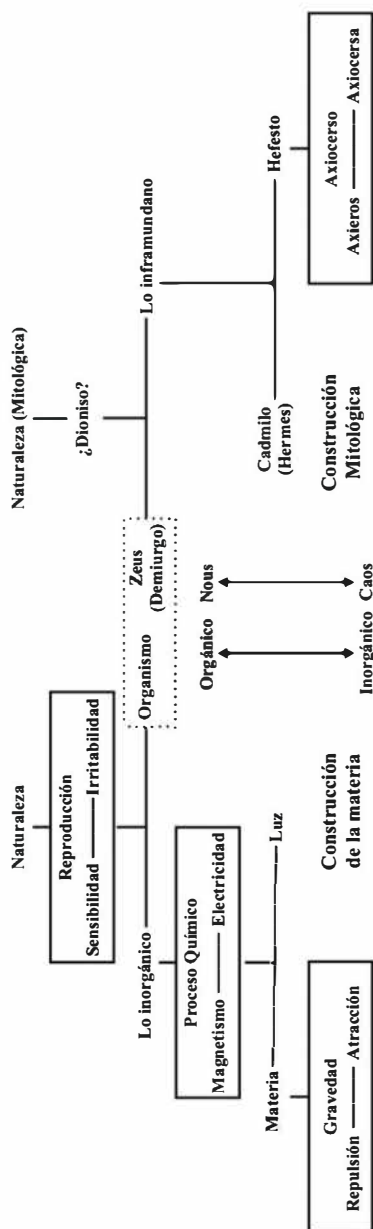
proporciona el mundo real, con conciencia el mundo estético. El mundo objetivo es sólo poesía originaria, aún no consciente, del espíritu” (SW III: 349, Schelling 2005: 159).

Es en la *Filosofía del arte* (*Philosophie der Kunst*) dónde nuestro filósofo construye el Universo en la forma del arte (SW V: 373). Aquí, la correspondencia con la mitología será directa, pues ésta se convierte en la totalidad de figuras poéticas (los dioses) y en la *materia del arte* (SW V: 405). El filósofo de Leonberg nos dice que: “La mitología no es sino el universo en un ropaje superior, en su figura absoluta, el verdadero universo en sí, imagen de la vida y del portentoso caos en la imaginación divina, incluso ya poesía en sí y a la vez, materia y elemento de la poesía” (SW V: 405, Schelling 1999: 68). La importancia de la mitología es que posee una realidad universal (SW V: 413): permite vislumbrar encarnadas las ideas que piensa la filosofía. Schelling buscaba en la mitología, particularmente en la griega, evidencia de la metafísica de la identidad, esto es, la historia de lo Absoluto simbolizada a través de los dioses en el arte. En lo que sigue, emplearemos elementos del texto de Schelling *Sobre las Divinidades de Samotracia* (*Ueber die Gottheiten von Samothrace*) donde mostraré cómo las diferentes gradaciones de la materia y sus procesos físicos encuentran correspondencia, en particular, con los dioses Cabiros, gracias a la *transversalidad* dictada por los momentos potenciales con los que están contruidos.

8. La construcción mitológica.

El filósofo alemán ya había empleado antes una narrativa mítica para representar la *Potenzenlehre*. Tal es el caso del mito platónico del *Banquete*, dónde Penia, Poros y Eros corresponderían, respectivamente, a la primera potencia (la pobreza de formas), la segunda potencia (la abundancia de formas) y la tercera potencia (su indiferencia) (SW IV: 311). No obstante, es hasta *Sobre las Divinidades de Samotracia*, un pequeño discurso pronunciado en 1815, cuando las potencias quedan *simbólicamente* representadas en su máximo esplendor a través de las figuras de Axieros, Axiocersa y Axiocerso (SW, VIII: 368, Schelling 2002b: 32). En este texto Schelling estudia el antiguo culto de la isla de Samotracia donde se adoraba a los dioses Cabiros, precursores del panteón olímpico y lo propone como una suerte de evidencia “empírica” de la *Potenzenlehre*.

Schelling analiza la etimología del nombre de la diosa principal Axieros y concluye que “no puede significar (...) otra cosa [ante todo] que hambre, pobreza



y, lo que de ella se deriva, consunción y ansia” (SW VIII: 35, Schelling 2002b: 22). En un ejercicio de mitología comparada, Schelling identifica a Axieros con la Penia platónica y también con Deméter, Ceres e Isis, diosas de la tierra, la fertilidad y lo oculto. Las figuras de Axiocersa y Axiocerso, resultan identificables también con las de Core y Hades, respectivamente, por lo que la coincidencia del mito del rapto de Core, la búsqueda desaforada de su madre Deméter y el nacimiento del invierno (Graves 2011), con la teoría de las potencias es, de hecho, bastante directa. Axieros surge como una ansia primigenia de carácter doble: “(...) porque el ansia acallada debe preceder al ansia abrasadora, y, a la plenitud rebosante de la fertilidad, la mayor gravidez, o sea, el hambre voraz” (SW VIII: 353, Schelling 2002b: 24). Se convierte en la primera potencia, como una intensidad que representa un ansia terrible y oscura (por recuperar a Axiocersa), pero al mismo tiempo como fuente de fertilidad y de todas las formas. A su vez, Core-Axiocersa se vuelve la limitación de Axieros, aquello ansiado que permite una manifestación particular *como tal*. Finalmente, Hades-Axiocerso es aquél que fija el deseo y la limitación como indiferencia, simbolizado en el rapto de Core-Perséfone.

La trinidad Axieros, Axiocersa y Axiocerso conforman una triplicidad potencial completa. Sin embargo, el desarrollo divino no termina ahí, pues da lugar a una nueva gradación ascendente. ¿Cuál es la polaridad en este caso? La construcción ocurre en la oposición absoluta entre el Caos primigenio y el *Nous* como inteligencia divina, de lo inframundano a lo supramundano. Schelling indica en la *Filosofía del arte*: “Un mundo de figuras informes y monstruosas tiene que hundirse antes que pueda irrumpir el tierno reino de los dioses bienaventurados y permanentes” (SW V: 396, Schelling 1999: 54). Ahora, Schelling señala al dios Cadmilo, “el proclamador, el heraldo del dios venidero”, quién se identifica con Hermes (SW VIII: 357). Cadmilo es un dios mensajero, intermedio y de carácter crepuscular que se halla entre la profundidad emanada de los primeros tres dioses y la luz que se avista en la siguiente secuencia divina. Ahora bien, ¿cuál es el sustrato esencial a la cuál Hermes, como forma limitante, se le opone absolutamente?

Schelling considera que las tres primeras divinidades se reúnen en una sola figura, la de Hefestos. No hay que olvidar el origen volcánico y ethónico de los Cabiros (Kerényi 2011). Nuestro filósofo afirma que: “aquellas primeras divinidades, a través de cuya acción y efecto se sostiene primordialmente el conjunto del mundo, son, por consiguiente y de forma evidente, divinidades mundanas, cósmicas. Luego, todas ellas significan Hefesto” (SW VIII: 360, Schelling 2002b: 28). Hefesto se erige como el dios que en la nueva serie representa lo inframundano,

mientras que Cadmilo se le opone absolutamente como la luz crepuscular, aún no supramundana. Es una representación simbólica de la necesidad, pues mantiene la cohesión de la totalidad de las divinidades inframundanas y el fondo de la nueva triada. Hefesto y Cadmilo son pues, la primera y la segunda potencia. ¿Quién es la tercera? Schelling expresa que: “Si, por tanto, esas personalidades precedentes son personalidades [intra]mundanas, el dios al que dirigen y conducen, y al que Cadmilo sirve de un modo inmediato, es el dios supramundano, el dios que las domina, y en esta misma medida es señor del mundo, el demiurgo o, en su sentido más excelso, Zeus” (SW VIII: 361, Schelling 2002b: 28). Zeus, como indiferencia, restaura el balance, erigiéndose como lo supramundano mismo.

9. Una interpretación mitológica de la física especulativa.

Estamos listos para establecer la correspondencia entre los procesos de la *Naturphilosophie* y los dioses de Samotracia. Recordemos que en el primer nivel de la construcción de la materia hallamos puras intensidades o fuerzas: la atractiva, la repulsiva y la gravedad. Estas fuerzas se corresponden con el fondo mitológico inframundano: Axieros, Axiocersa y Axiocerso (Deméter, Core y Hades). Axieros es una manifestación de la fuerza atractiva, que anhela ser saciada y llevar todo a la unidad absoluta. Core representa simbólicamente a la fuerza repulsiva, que huye de su madre y permite que haya una productividad. Así como las tres primeras fuerzas se reúnen para conformar a la materia como sustrato de los productos, las tres figuras divinas coinciden en un fondo inframundano. En su carácter chtónico, Hefestos se convierte en representación simbólica de la materia. En seguida, Cadmilo se erige en símbolo de la luz, absolutamente opuesto a Hefestos, con su carácter intermedio entre lo infra y lo supramundano. Los procesos físicos quedan asociados a cada dios: Hefestos es magnetismo y Cadmilo electricidad. Juntos son lo inorgánico.

Finalmente, Zeus, el demiurgo se convierte en producto en sí mismo, el símbolo del organismo. El proceso químico le corresponde, pues es la ventana a la vida (recordemos el galvanismo). ¿Qué hay de los procesos del tercer nivel? Ahí *especulamos* que tendríamos posiblemente la figura del Dios Venidero, es decir, el niño Dioniso, que en los cultos órficos antiguos es el heredero del trono divino, mitad dios, mitad humano, dos veces nacido (Bernabé 2003). Cómo cúspide de la serie divina, Dioniso sería el símbolo de la capacidad reproductiva, pues en el extremo de la Naturaleza encontramos engarzado al Espíritu en la forma del

ser humano, imagen del universo y *símbolo de los símbolos* (SW V: 607). Eros-Dioniso sería el símbolo de la autorreproductividad de la Naturaleza. En la figura, se presenta un esquema que resume lo contenido en este trabajo.

Observamos entonces que dentro del *corpus* schellinguiano, se encuentra la posibilidad de comprender los procesos de la física desde un punto de vista mitológico y a los dioses primigenios como procesos físicos! A pesar de que varias ideas schellinguianas caerían en la obsolescencia para la físico-química a lo largo del siglo XIX y XX, su propuesta filosófica constructiva sorprende con la posibilidad de organizar transversalmente temas aparentemente distintos dentro del orden de lo físico (como la electricidad y el magnetismo) y también fuera de él (como las divinidades). Schelling establece claramente el curso de esta articulación que se avista como una Nueva Mitología:

No pretendemos darle a la cultura idealista sus dioses a través de la *física*. Más bien esperamos sus dioses, para los cuales ya tenemos preparados los símbolos, quizás aún antes de que en la *física* se hayan formado independientemente de ella. Este era el sentido de mi opinión cuando afirmaba que en la física especulativa superior había que buscar la posibilidad de una mitología y simbolismo futuros (SW V: 449, Schelling, 1999: 124).

Desde una perspectiva que separa tajantemente a las ciencias naturales de las del espíritu, el intento schellinguiano por explicar diversos órdenes de la realidad integralmente a través de la construcción potencial puede resultar una exageración. Así lo expresa, por ejemplo, Snelders:

De los principios filosóficos de Schelling, la unidad de todos los fenómenos naturales y la idea de polaridad obtuvieron el apoyo más amplio, aunque a veces intemperado. La exageración de los primeros condujo a analogías extremas entre diferentes fenómenos naturales, mientras que la exageración de los segundos tomó la forma de clasificaciones tricotómicas especulativas de la naturaleza (1970: 198).

Sin embargo, no se trata aquí de usar a los dioses en su función meramente etiológica, sino más bien en ver a la mitología como un mapa y calendario de la Realidad misma. El filósofo alemán afirma: “La mitología tiene realidad universal para todos los tiempos sólo como tipo y en cierto modo, como el mundo arquetípico mismo” (SW V: 413, Schelling 1999: 77). Aquí es oportuno el apunte de X. Tilliette:

La fantasía, una vez más, y no la razón, abre el universo divino; y una observación análoga acompaña el bosquejo teogónico. Sin embargo, un rápido atajo aplica las líneas principales de la filosofía general de la Naturaleza a la

«cadena» de los dioses principales. Si así Schelling se jactaba de igualar punto por punto la mitología griega y la filosofía de la naturaleza, se contentaba con un mínimo. Pero se trata menos de esta correspondencia que de la semejanza o la impregnación de la Naturaleza -tan múltiple y variada, tan colorida- por el mundo imaginario o divino. Nada en la naturaleza es ajeno a la presencia del dios. El esquematismo de la religión griega es la naturaleza divinizada, la visión de lo infinito o lo divino en lo finito. La naturaleza reproduce, por tanto, hasta el más mínimo detalle, el universo mitológico; es una Biblia mitológica (2002: 35).

10. Magia y electromagnetismo.

La construcción mitológica de las divinidades de Samotracia, además, está impresa con un carácter mágico y teúrgico que trata de vincular los diversos niveles de realidad que van de lo inframundano (lo inorgánico) a lo supramundano (lo orgánico). Schelling explica:

Según su sentido más profundo, ésta era la doctrina sagrada de los Cabiros: una exposición de la vida indeleble que avanza en una sucesión de elevaciones desde lo más profundo a los más alto, manifestación de la magia universal y la teurgia, siempre constantes, de todo el universo, a través de las cuales lo invisible, lo sobrenatural, es impulsado incesantemente a revelarse y a hacerse realidad (SW VIII: 368).

El ascenso potencial implica una cadena mágica (*magischen Kette*) que transmite la indeterminación primigenia de magia productiva, amor y vida, a la actualidad del producto formado (Goudeli, 2002). Si Axieros-Ceres es la llama pura y fuerza motriz, entonces Axiocersa-Persefoné se convierte en “la primera magia viva, medio y forma a un tiempo, a la que está ligada la magia perdurable” (SW VIII: 355). “Perséfone respira a Deméter y Deméter encarna a Perséfone, idéntica y diferente, como la ‘diada inteligible’, ‘juntas construyen el cosmos a través de una doble magia’” (Goudeli, 2002: 178). Dado el paralelismo propuesto entre las categorías de la física y las de la mitología, la interpretación mágica se traslada al terreno físico donde Ceres y Persefoné son símbolos que expresan la magia de las fuerzas de atracción y repulsión que se hallan en lo más profundo de la naturaleza (Pérez-Borbujo, 2004: 325). F. Pérez-Borbujo comenta al respecto: “Los dioses adorados en las Divinidades de Samotracia son, pues, las potencias cosmogónicas y cósmicas que conforman el mundo de la necesidad en su unión

y conformación mágica, dentro de un sistema de divinidades o potencias que se encamina a un reino superior de poderes espirituales” (Pérez-Borbujo, 2004: 327). Cada divinidad constituye una representación simbólica de un nivel de la Realidad que culmina en la indiferencia entre producto y productividad, entre lo inframundano y lo supramundano, Eros-Dionisos, el dios venidero (Frank, 1994), símbolo de la humanidad.

Hay que destacar que el texto de las *Divinidades de Samotracia* no forma parte del periodo temprano de Schelling, sino que se inscribe dentro de su proyecto inacabado de *Las Edades del mundo* (*Die Weltater*), siendo una suerte de prólogo y epílogo entre versiones, un intento de “falsear” el dicho proyecto y un eslabón de la transición hacia la filosofía positiva (Pérez-Borbujo, 2004; Tilliet, 2002). La serie de textos de *Las Edades del Mundo*, que se desarrollaron entre 1811 y 1830, constituyen un intento por revelar a lo Absoluto en la historia del cosmos, reconciliando Naturaleza e Historia en clave de narrativa mítica, (SW VIII: 200; Schelling, 2002: 169). Schelling trata de alcanzar un sistema primordial (*Ur-System*) que explique filosóficamente el acontecer de la existencia particular, pero no de manera progresiva, sino en tanto un desarrollo vital siempre presente (Wallen, 2005).

Entonces, la tarea de conectar la física y la mitología prosigue también en las *Edades del mundo*. Un caso importante es el de la teoría electromagnética y galvánica de Humphrey Davy (1778-1829). Davy fue un químico británico que impulsó el desarrollo de la electroquímica, en particular, ayudando a identificar algunos elementos empleando la electrólisis, creando la luz incandescente e impulsando la comprensión de la electricidad. De acuerdo con Davy el fluido electromagnético era ubicuo y conectaba a todos los seres, orgánicos e inorgánicos, mediante la manifestación de diversos estados (Wallen, 2005). Schelling vio en estos desarrollos empíricos la posibilidad de una nueva estrategia narrativa para su búsqueda filosófica de lo Absoluto. Podía pensar que la manifestación de lo individual se explicaría cómo una transmutación alquímica de los estados de una esencia interior que mágica y ontológicamente conecta todo y cuya alegoría era el fluido electromagnético de Davy (Wallen, 2005). Para Schelling la fuerza mágica —el fluido volátil y móvil— siempre estaría en contracción y expansión, revelando y ocultando nuevas posibilidades de lo existente. De tal suerte que “El fluido electromagnético volátil, que es a la vez positivo y negativo, alcanza su revelación continua y expansiva al reconocerse repetidamente en estas transferencias. Cada reconocimiento consiste en que el flujo se vislumbra dentro de un campo

visionario momentáneamente abierto por y para este evento” (Wallen, 2005: 127). Axiéros y Axiocersa se vuelven una representación mítica de la fuerza expansiva y contractiva en la que el fluido electromagnético participa de un orgasmo de las fuerzas (*Orgasmus der Kräfte*) (SW VIII: 336; Schelling, 2002: 254) para revelar así la historia del mundo (Wirth, 2000). El encadenamiento mágico entre los dioses de Samotracia “subraya el hecho de que el politeísmo griego apunta a una revelación más originaria de un verdadero sistema científico.” (Pérez Borbujo, 2004: 327). Se observa que la mitología se propone como recurso filosófico alternativo para explicar, simbólicamente, los procesos en la Naturaleza en su expresión histórica y la Realidad misma.

11. Conclusiones.

En este trabajo se ha propuesto una correspondencia entre la construcción de la materia en la *Naturphilosophie* schellinguiana y su construcción mitológica de las divinidades de Samotracia a partir de su metafísica de la identidad. Este paralelismo no es más que una aplicación del núcleo metafísico de la filosofía schellinguiana a través de sus diferentes épocas, la teoría de las potencias. La construcción de la materia da cuenta del paso de lo inorgánico a lo orgánico y esto es simbólicamente expresado a través de los mitos como un paso de lo inframundano a lo supramundano. A partir del paralelismo, la lección que el filósofo alemán nos ofrece es que en la mitología expresa narrativamente aquello que la ciencia busca hallar en la Naturaleza misma. Se ha exhibido entonces la interesante y prometedora articulación que, a través de la metafísica schellinguiana, se puede construir entre las ciencias del espíritu y las naturales. Si bien es cierto que muchas de las ideas científicas de la *Naturphilosophie* de Schelling han quedado relegadas y el proyecto romántico de la Nueva Mitología se puede considerar un fracaso (Halmi 2007), su pensamiento tuvo gran impacto en la retroalimentación intensa que ocurrió entre el Romanticismo y las ciencias a finales del siglo XVIII y principios del XIX. No sólo eso, esta correspondencia se torna en una promesa de estrechar los lazos entre ambos dominios en nuestra época, donde el mutismo y la insensibilidad imperan. ¿Qué podemos aprender de la relación entre los mitos y las ciencias modernas? La totalidad de figuras poéticas posee una realidad universal y, quizás, si le prestamos atención a las configuraciones mitológicas contemporáneas podríamos descubrir un mapa y calendario de la Naturaleza y su padecer actual contenidos simbólicamente dentro de sí. Finalmente, cabe destacar

que podríamos realizar una correspondencia similar con la narrativa divina contenida en *Las Edades del Mundo*, exhibiendo la continuidad del pensamiento schellinguiano desde su juventud hasta su madurez, pero eso corresponde a un trabajo futuro.

Bibliografía.

- Beach, Edward A. (1999). *The Potencies of God(s). Schelling's Philosophy of Mythology*, New York: SUNY Press.
- Berlin, Isaiah. (2015). *Las Raíces del Romanticismo*. México: Taurus.
- Cassirer, Ernst. (2013). *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bernabé, Alberto (Ed). (2003). *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid: Akal.
- Duque, Félix. (1998). *Historia de la Filosofía Moderna. La Era de la Crítica*. Madrid: Akal.
- Frank, Manfred. (1994). *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Gadamer, Hans-Georg. (2010). *Mito y Razón*. Madrid: Paidós.
- Goudeli, Kyriaki. (2002). *Challenges to German Idealism. Renewing Philosophy*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Graves, Robert (2011). *Los mitos griegos, volumen I*. Madrid: Alianza.
- Halmi, Nicholas. (2007). *The genealogy of the romantic symbol*, Oxford: Oxford University Press.
- Holland, Jocelyn. (2009). *German Romanticism and Science. The Procreative Poetics of Goethe, Novalis, and Ritter*. New York: Routledge.
- Horn, Friedemann. (1997). *Schelling and Swedenborg. Mysticism and German Idealism*. Pennsylvania: Swedenborg Foundation.
- Kerényi, Karl. (2011). *Misterio de los Cabiros*. Ciudad de México: Sexto Piso.
- Platón, (1988). *Diálogos, Vol. III. Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid: Gredos.
- Pérez-Borbujo, Francisco. (2004). *Schelling: el sistema de la libertad*. Barcelona: Herder.
- Schelling, F. W. J, Hölderlin, F. y Hegel G. W. F. (2014). "Proyecto. El programa de sistema más antiguo del Idealismo alemán (hacia 1795)". En Arnaldo, Javier (Ed). *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Madrid:

Tecnos, pp. 229 y ss.

Schelling, F. W. J. (1856-1861). *Sämmlitche Werke*. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag.

---. (2002a). *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*. Barcelona: Folio.

---. (1996). "Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)" En *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza. pp. 119-174.

---. (1996). "Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física (1800)." En *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza. pp. 119-174.

---. (1996). *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza.

---. (1999). *Filosofía del arte*. Madrid: Tecnos, Madrid.

---. (2002). *Las Edades del Mundo*. Madrid: Akal.

---. (2005). *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos.

---. (2002b). "Sobre las divinidades de Samotracia". *Er*, Revista de Filosofía. Tr. I. Giner Comín y F. Pérez-Borbujo Álvarez. Sevilla/Barcelona, 31, 133-189.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=262855>

Snelders, H. A. M. (1970). "Romanticism and Naturphilosophie and the Inorganic Natural Sciences 1797-1840: An Introductory Survey". *Studies in Romanticism*, 9 (3), 193-215. <http://www.jstor.org/stable/25599763>

Tilliette, Xavier (2002). *La mythologie comprise. Schelling et l'interprétation du paganisme*. París, Vrin.

Wallen, Martin. (2005). "The Electromagnetic Orgasm and the Narrative of Primordality in Schelling's 1815 Cosmic History." En Jason M. Wirth (Ed.) *Schelling Now. Contemporary Readings*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 122-134.

Wirth, Jason. (2000). "Schelling and the Force of Nature." En Charles E. Scott y John Sallis (Eds.) *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*. Albany: State University New York Press, pp. 254-274.

Whistler, Daniel (2013). *Schelling's Theory of Symbolic Language. Forming the System of Identity*, Oxford: Oxford University Press.