

La casa natal de Giorgione: aquel juego de proximidad y lejanía, "de día y de sueño", con el que el viajero se apresta a llegar a Venecia. Nada interrumpe el camino, todo es voluntad. Y el paisaje recrea la unidad de la naturaleza, produciendo una extraña felicidad, de no ser por aquella "azul lejanía" que abraza las tardes y hace que tierra y cielo, humano y divino, se reflejen y se reclamen, pero no se identifiquen. Su misma armonía custodia su diferencia, guardada sigilosamente en el impenetrable silencio de las noches.

Es la armonía perfecta que Hofmannstahl descubre en las villas palladianas. No en vano la crónica de este viaje (1903) se concluye con las impresiones que le produce la Rotonda. Andrea di Pietro della Gondola edificó ahí "el más bello de sus sueños"; "no es casa, no es templo, pero es una y otra cosa a un mismo tiempo"; todo ordenado a su entorno, como dominado por la grandeza de la cúpula central. Todo camina hacia ese punto, y la vastedad de los campos, el paisaje mismo, hallan su centro en la fábrica que se alza y domina, convocando las partes, reuniendo lo disperso. Esa unidad que la cultura hace posible de forma tan excelsa es lo que atrae, más allá de otras consideraciones formales, la atención del joven viajero, y que Rilke comparará tras la lectura de las páginas hofmannsthalianas, que lee y relea "con memoria, admiración y el placer más auténticos, que Vd. pueda imaginar"; admiración que le lleva a traducir al francés en compañía de la condesa Berenson las páginas del *Sommerreise*.

Uno y otro sabían bien que la unidad anunciada por la Rotonda palladiana, ese símbolo por excelencia que reúne y abraza las partes, era ya incapaz de reunir ese otro paisaje de la experiencia interior, que el arte del fin de siglo había decidido convertir en su territorio. Ya no son las villas de Palladio el lugar de refugio para la nueva experiencia, no. La fuerza del símbolo radica en la eficacia con la que da sentido a las partes al convocarlas en el momento en el que todo se reclama uno. Ni tampoco, los colores del Giorgione, que hacían posible traspasar la frontera del sueño o la de la lejanía, son los colores del nuevo paisaje. Más bien, serán los colores de Van Gogh los que incendien e iluminen ese nuevo interior del que se reclamará Andreas, aun sabiendo que el viaje emprendido no tiene meta, ni Venecia es la ciudad anunciada, y que quizá sea sólo un viaje inconcluso, mil veces interrumpido.

MARX Y LA NATURPHILOSOPHIE

Francisco José MARTÍNEZ*

Existe una tradición soterrada en el pensamiento occidental que generalmente ha estado en los márgenes, oculta, pero que de vez en cuando surge con fuerza y ocupa el centro del pensamiento. Esta tradición antimecanicista, esotérica, vitalista coincide en parte con lo que Bloch denominó la izquierda aristotélica. Pensamos que la *Naturphilosophie* romántica se puede insertar en esta tradición y que el propio Marx en algunos aspectos tiene contactos no despreciables con la misma.

Comenzaremos con una caracterización somera de la Filosofía romántica de la Naturaleza, para luego ver los puntos de continuidad que el pensamiento de Marx mantiene con ella.

El Romanticismo, especialmente el Romanticismo temprano (*Frühromantik*), no supone una ruptura con la Ilustración sino más bien una especie de reverso de la misma. Ilustración, Clasicismo y Romanticismo son paralelos y en muchos casos coincidentes, como muy bien ha resaltado Ripalda.¹ Diderot y Goethe, por

*Profesor de Filosofía de la UNED.

ejemplo, son en gran parte pre-románticos y Hölderlin es de difícil clasificación, al igual que Hegel, en relación con una dicotomía rígida entre Ilustración y Romanticismo. Los aspectos mágicos de la Ilustración y los aspectos científicos del Romanticismo hacen que no se pueda establecer una dicotomía entre ambos. Dilthey expone como condiciones culturales del romanticismo: la poesía de Goethe y Schiller, la filosofía de Kant, Jacobi, Schiller y Fichte y la “fermentación de las ciencias naturales” y, posteriormente, las especifica en: la filosofía de Fichte, la explicación dinámica de la naturaleza presente en la obra de Kant, los progresos de las ciencias naturales y cierta cultura estética que se enfrentaba a la filosofía fichteana.²

Centrándonos ya en la *Naturphilosophie* romántica podemos decir que no es el producto de mentes especulativas, místicas, alejadas de las nacientes ciencias de su época, sino más bien al contrario el producto de científicos (biólogos como L. Oken que en su *Lehrbuch der Naturphilosophie* buscaba en las leyes de la anatomía el plan oculto bajo los fenómenos externos y además consideraba los distintos animales como etapas o condiciones del hombre, fin y resumen de la creación; médicos como F. von Baader, prototipo del físico romántico, apasionado por la mística oculta en los números; geólogos como A. Werner, director de la Academia de Minas de Freiberg, defensor del neptunismo, que pensaba en una relación existente entre la gramática y la estructura interna de la naturaleza, una geonosis que influyó decisivamente en Novalis y otros muchos románticos como von Schubert y von Baader; estudiosos de la electricidad y el magnetismo como Mesmer famoso por sus curas casi milagrosas, etc.) que no se resignan al sesgo abstracto, rígidamente determinista, mecanicista y cuantitativista que iban adoptando las distintas ciencias en su época, sino que conservaban el anhelo de totalidad y de unidad que la tradición esotérica antes aludida ha mantenido desde los tiempos de la antigua Grecia. Su voluntad de científicidad y de rigor se daba la mano con el anhelo de síntesis, de unidad y de totalidad, de acuerdo del hombre con la naturaleza, del microcosmos con el macrocosmos que la modernidad con sus escisiones radicales estaba comenzando a destruir. Su desconfianza

de la estrecha especialización conducía a buscar la coordinación entre campos alejados entre sí pero cuya unidad íntima intuían. Los sabios románticos intentan fundir las tradiciones esotéricas y teosóficas que les venían de la Antigüedad y el Renacimiento con los últimos adelantos de las ciencias de su tiempo para dar lugar a un **monismo vitalista y dinamicista**, que rehabilita la materia al considerar que Dios no se da a través de las criaturas sino en ellas.³ Schelling en sus “Lecciones sobre el método de los estudios académicos” de 1803 recalca la necesidad de referir las distintas ciencias a un único principio: “A través de todas las cosas no hay más que una única vida, la misma potencia ontológica, el mismo lazo ideal... Es por esta razón que la ciencia de la naturaleza no puede ser más que una, y las partes en las que la divide el entendimiento no son más que las diferentes ramas de un mismo conocimiento absoluto”.⁴ Novalis en su *Enciclopedia* proyecta la unificación de las diversas ciencias y saberes sobre la base de su **idealismo mágico-poético** y a pesar de que esta obra quedó como una recopilación de fragmentos podemos decir con Selma que en ella se percibe un esfuerzo por ir más allá de la mera recopilación de datos en dirección a un ordenamiento de los mismos en las diversas disciplinas que a su vez son puestas de manera jerárquica y situadas todas bajo la unidad superior de la naturaleza. En esta ordenación enciclopédica Novalis se basa en las siguientes nociones clave: la **actividad**, cuyo papel central en la filosofía procede de la obra de Fichte y que pasará posteriormente al joven Marx a través de Moses Hess,⁵ constituyendo un punto de engarce entre la tradición romántica y la marxista (aunque la acción sea en el romanticismo predominantemente estética y en el marxismo económica, política y social): “Solamente puedo existir a través de mi actividad. Hago avanzar en cierta forma mis fronteras — gano algo” (*Enciclopedia*, frag. 158, pág. 47); la **imaginación** entendida como fuerza sintetizadora más allá del entendimiento: “La imaginación es la primera y la que más fácilmente vino al mundo, se hizo mundo — la razón quizá más tarde” (frag. 1738, pág. 429); el azar que rompe el determinismo rígido del mecanicismo; la necesidad de lo otro, concepción antinómica y polar de la realidad.⁶ El intento

de descubrir la unidad profunda de las fuerzas naturales por debajo de su aparente diversidad está en la base de las contribuciones románticas a la formulación de principios científicos esenciales como el de la conservación de la energía, como nos relata T. S. Kuhn.⁷ El modelo de científico romántico J. W. Ritter en su obra sobre el galvanismo de 1798 proclama igualmente que “no puede haber más que una única teoría verdadera que dé cuenta de todos los fenómenos naturales y que los explique todos hasta sus detalles más pequeños”: “...;Una ley general de la Naturaleza, desconocida hasta ahora, parece brillar ante nosotros!” Posteriormente, Ritter unificará el magnetismo, la electricidad y el quimismo en su noción de galvanismo que se presenta como la transposición científica del alma del mundo de los antiguos: “En el galvanismo la tierra misma llega a la reflexión sobre sí misma”.⁸

El rechazo de la escisión propia de la modernidad lleva a los filósofos de la naturaleza románticos a no separar las actividades del científico de las del poeta e incluso a caer en un **panpoetismo** que vuelve a la idea inicial de poesía como **poiesis**, como construcción y transformación del mundo. Schelling en su *Aforismos para introducir a la Filosofía de la Naturaleza* de 1805 afirma esta unión entre la filosofía y la poesía en el ideario romántico: “La filosofía es también poesía, pero deseamos que no sea una poesía parlanchina y simplemente subjetiva, sino una poesía interior, innata al objeto mismo, igual que la música de las esferas celestiales”.⁹ La poesía filosófica aquí aludida es una poesía objetiva, procedente de las cosas y que el filósofo tiene la capacidad de captar y de descubrir. De la misma manera Friedrich Schlegel en el fragmento 115 del *Athenaeum*, recalca la misma idea: “Todo arte debe convertirse en ciencia y toda ciencia convertirse en arte; poesía y filosofía deben reunirse”. Por su parte, Novalis en su *Enciclopedia* comparte la misma concepción de la ciencia: “Toda ciencia se convierte en poesía después de haberse convertido en filosofía” (frag. 41), “Aspecto romántico-poético de las ciencias” (frag. 40, pág. 17).

En esta concepción ampliada de la poesía se insertan las conexiones de estos científicos y filósofos románticos con la magia y

la alquimia. Como nos recuerda la Cábala judía y cristiana desde la Edad Media y el Renacimiento, el Creador no concluyó su obra y el hombre ha quedado encargado de completarla, de desarrollar los gérmenes, las semillas contenidas en la naturaleza y que aún no se han desarrollado completamente. Aquí encuentra su justificación la alquimia que considera la materia, como un feto que el alquimista debe ayudar a nacer, al reproducir y acelerar en su laboratorio la gran transmutación que constituye la génesis y el renovarse continuo del universo. El hombre es un **co-creador**, un **agitator Mundi**, como decía Bruno, uno de los autores más influyentes en la tradición aquí analizada. Fue J. C. Oetinger, el “mago del sur” (el del Norte lo fue Hamann, otro pensador clave para los *Naturphilosophen*) quien relacionó las tradiciones esotéricas judías y protestantes: comparó a Böhme con Luria, a la mística hassidita con el pietismo y contempló la creación como una emanación de Dios y estableció una visión polar del mundo que será retomada por los románticos: fuego y agua, atracción y repulsión, son los principios cuya combinación preside el devenir del universo, entendido como una continuidad jerarquizada. Novalis en su obra *Los discípulos en Sais*, desarrolla esta relación del hombre con la naturaleza al mostrar como la inteligibilidad última de la naturaleza está en el hombre; es ésto lo que se descubre al levantar el velo de la diosa, es el hombre el “enigma descifrado de la naturaleza”, como muy bien resalta Dilthey.¹⁰

El panpoetismo romántico refiere la figura del científico a la del poeta, Novalis en su *Enciclopedia* define al genio como el que es capaz de “captar el sentido de la naturaleza y de actuar dentro de su espíritu”, “el auténtico observador es un artista... pendiente de lo significativo”.¹¹ El científico aparece como mago y como místico: “El papel del científico en esta tradición [la de los *Naturphilosophen* románticos] era ponerse a tono con el mensaje del universo y ser una especie de **mago**... el mejor ideal que podía proponerse un hombre de ciencia era el de llegar a ser un místico para poder oír la música mágica del universo”.¹² Este panpoetismo romántico está también presente en el texto que se conoce como “El más antiguo programa del idealismo alemán” (1796-1797) cuyo

autor se desconoce con seguridad pero que se atribuye al efreulo de Hölderlin, Schelling y Hegel: "...el acto supremo de la razón, al abarcar todas las ideas es un acto estético, y la verdad y la bondad se ven hermanadas sólo en la belleza. El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta... La filosofía del espíritu es una filosofía estética... La poesía recibe así una dignidad superior y será al fin lo que era al comienzo: la muestra de la humanidad; porque ya no hay ni filosofía ni historia, únicamente la poesía sobrevivirá a todas las ciencias y artes restantes".¹³ En este texto se establece una relación íntima entre el filósofo y el poeta, así como la preponderancia de la poesía sobre el resto de las ciencias y las artes y de la belleza sobre la bondad y la verdad, elementos centrales en la tradición comentada. Pero esta relación entre poesía y filosofía, entre ciencia y arte no sólo se da en el sentido de la ciencia hacia el arte sino también al contrario, el arte se considera un método de conocimiento capaz de llegar donde no llega la rígida ciencia mecanicista. El paisaje romántico es una expresión plástica no sólo de las nociones románticas acerca de la naturaleza sino también una cifra de los niveles más ocultos de la realidad, es la plasmación y objetivación del Absoluto.¹⁴

El ideal que los románticos oponen al mecanicismo es el organicismo, la contemplación del conjunto de la naturaleza como un gigantesco organismo vivo (hilozofismo), dotado de un alma espíritu del mundo (Weltseele o Weltgeist) según las distintas formulaciones. Podríamos recordar aquí que la idea de un "espíritu de la tierra" es una idea que está presente en uno de los pensadores marxistas más implicados en esta tradición que es Bloch, pero que tiene antecedentes en la obra de Goethe y Schelling entre otros.¹⁵

Los románticos son vitalistas y están muy atentos a los ciclos vitales como combinación de la vida y de la muerte, del nacer y el renacer, de la palingenesis del hombre y del cosmos total. Schelling recalcará en Böhme la imagen del ser como manantial, alumbramiento, nacimiento, a partir de Dios. La vida para ellos es un circuito cósmico, un proceso evolutivo como vuelta a la unidad perdida por la caída, en el que el progreso es el mecanismo intermedio que nos permite pasar de la unidad perdida a la unidad

recuperada. Por esto el viaje romántico es siempre un viaje de vuelta mediante el que se descubre lo que uno ya es. (Esta diferencia el viaje romántico ejemplificado en el *Enrique de Ofterdingen* de Novalis y las Bildungsroman clásicas e ilustradas como el ciclo de *Wilhelm Meister* de Goethe, mientras que las novelas de formación alumbran un auténtico aprendizaje a través del cual el protagonista despliega al máximo sus posibilidades para abrirse camino en el mundo llevado por una moral aristocrática y agonista, en el viaje romántico se llega siempre al punto de partida inicial a través de una transmutación espiritual: "Axioma fundamental: sólo se puede llegar a ser en la medida en que ya se es" [Novalis, *Enciclopedia*, frag. 286, pág. 82]. Mientras que las novelas de Goethe transcurren en un ambiente prosaico y realista, la de Novalis se eleva a un ámbito fantástico y extraño. Es la lectura de Böhme lo que se ha interpuesto entre las novelas de Goethe y el *Ofterdingen*, así como al imposibilidad que la generación romántica tuvo siempre para conectar con la vida real que veían sólo a través de la reflexión filosófica o la recreación poética.)

Este vitalismo romántico tiene claros tintes panteístas, no en vano Bruno y Espinosa (por no hablar de Böhme el cual en su obra *Aurora* considera a Dios y al Universo como el despliegue o la circulación de un continuo y a la materia como la raíz madre de la que nace hasta la misma esencia divina, hasta el punto de afirmar que Dios es la dulzura de la materia: "la Divinidad no está quieta, sino que opera y sube sin cesar en un amable circular"¹⁶) están muy presentes en este movimiento, directamente y a través de Schiller y Goethe. Este último en un escrito titulado *La Naturaleza* de 1782 establece su panteísmo al ver la naturaleza como un proceso internamente conectado, insondable, homogéneo, animado por un principio unitario que relaciona todos los individuos entre sí, como un artista que aplica una técnica unitaria a los diversos procesos y que utiliza la multiplicidad, el cambio y la muerte como medios para comunicarse. Pero este panteísmo difuso en la época no se limitaba a Goethe que según se propia confesión "buscaba lo divino in herbis et lapidibus (en las hierbas y las piedras)" sino que llega hasta el joven Hegel, sin olvidar por supuesto a Schelling, el cual en

un poema de 1799 titulado *La Naturaleza* afirma que “en ella (la naturaleza) se esconde un espíritu gigante, / pero se halla petrificado con todos sus sentidos”. Aquí no sólo vemos la idea de un espíritu del mundo sino también la sumisión y petrificación de dicho espíritu y de la naturaleza toda por el mecanicismo. En su diálogo titulado *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, Schelling continúa con una visión panteísta que le permite afirmar: “El supremo poder, o el verdadero Dios es, pues, aquél fuera del cual no es la naturaleza, así como la verdadera naturaleza es aquella fuera de la cual no es Dios”.¹⁷ Igual denuncia se encuentra en el poema de Schiller “Dioses de Grecia” donde se critica la visión mecanicista de la naturaleza y, por lo tanto, se sugiere la redivinización de la naturaleza que supone el panteísmo: “... igual que el golpe muerto del péndulo, / sirve esclava a la ley de la gravedad / la Naturaleza desdivinizada”.¹⁸ Novalis en su V Himno a la noche describe también la sumisión de la naturaleza al determinismo seco cuando fue abandonada por los dioses: “Huyeron los dioses con todo su séquito — Sola y sin vida estaba la naturaleza. Con cadena de hierro la ató el árido número y la exacta medida... Había huido la fe que conjura y la compañera de los dioses, la que todo lo muda, la que todo lo hermana: la Fantasía... Al profundo santuario, a los altos espacios de espíritu, se retiró con sus fuerzas el alma del mundo — para reinar allí hasta que despuntara la aurora de la gloria del mundo. La luz ya no fue más la mansión de los dioses — con el velo de la Noche se cubrieron”.¹⁹ Por su parte, el joven Hegel, de forma paralela a sus amigos de entonces Hölderlin y Schelling, descubre el panteísmo místico que sólo en un período posterior se elevará a la dignidad del concepto y del sistema, cosa en que superará de forma radical el intuicionismo y el impresionismo romántico, sometiendo al rigor de la lógica las plásticas intuiciones de la filosofía de la naturaleza que sólo en estado de fragmento se encuentran en la obra de Novalis, o elevadas a filosofía, pero aún lastradas por la mística y la religión en las obras de Schelling. Sólo con Hegel la filosofía de la Naturaleza encuentra su sitio en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, pero eso sí, sometida al predominio del espíritu y del concepto.

Este rigor lógico que se ve en la utilización de la categoría de la superación-conservación (*Aufhebung*) que media entre los dos polos de la contradicción y la sutura en el nivel de la lógica es lo que siempre separará a Hegel de los románticos y especialmente de su amigo juvenil Schelling.²⁰ Lo anterior no quita para que Hegel en 1796 escriba el poema *Eleusis* dedicado a Hölderlin en el que el panteísmo romántico está muy presente. El poema comienza con una invocación a la noche (elemento clave para los románticos, recordemos los *Himnos a la noche* de Novalis) como libertadora y donadora de calma, y continúa con una llamada a los astros radiantes presentes en la bóveda celestial: “El sentir se diluye en la contemplación; / lo que llamaba mío ya no existe; / hundo mi yo en lo inconmensurable, / soy en ello, todo soy, soy sólo ello. / ...Yo siento que es mi patria también / el éter, el fervor, el brillo que os baña”.²¹

Este panteísmo místico propio de la filosofía de la naturaleza romántica establece relaciones sutiles entre el microcosmos y el macrocosmos basadas en la **simpatía universal** y en la **red de analogías** que conectan todas los fenómenos naturales entre sí. Retomando estas ideas del hermetismo mágico renacentista.²² Jean Paul autor en el que los elementos ilustrados conviven con un talante que podríamos denominar romántico escribía cuando era estudiante en Leipzig: “Una visión profunda de la naturaleza nos lleva a comprender que en torno y a través de todas las cosas del mundo se tiende un lazo secreto y que las analogías que el ingenio descubre en las cosas existen realmente y aparecen cuando se aguza la mirada como verdaderas relaciones de igualdad”.²³ Es precisamente la analogía la que sirve de base a la **imaginación** y a la **intuición intelectual** para que se conviertan en los órganos de ese conocimiento absoluto que buscan los románticos más allá de lo sensible y de lo meramente racional, denominado por el joven Schelling “la vía de la reflexión”: “La mera reflexión, es una enfermedad del espíritu humano, y allí donde se apodera de todo el hombre mata de raíz el germen de su existencia superior, su vida espiritual, la que nace sólo de la identidad... Ella eleva a permanente aquella separación entre el hombre y el mundo en tanto que consi-

dera a éste como una cosa en sí que no puede alcanzar ni intuición ni imaginación, ni entendimiento, ni razón... La verdadera filosofía se opone a la reflexión y la considera en general como un mero medio... La filosofía parte de aquella escisión originaria para reunificar, mediante la libertad, lo que necesaria y originariamente estaba reunificado en el espíritu humano, esto es, para superar para siempre aquella escisión".²⁴ Esta jugosa cita no sólo sitúa la filosofía de la naturaleza schellingniana en oposición frontal al criticismo gnoseológico kantiano, sino que plantea su posición como el intento de reunificar la escisión que aquél ha establecido entre el sujeto y el objeto, entre el ser humano y la naturaleza y para ese cometido la intuición intelectual será el órgano de conocimiento más adecuado. Los románticos, como nos recuerda P. Trotignon, han sustituido la metáfora de las luces propia de la Ilustración por la metáfora de la chispa eléctrica que evoca la rapidez e inmediatez de la intuición intelectual.²⁵

El rechazo de la primacía de la conciencia lleva a los románticos a descubrir y realzar el papel de lo inconsciente que para C. H. von Schubert sería el "poeta escondido" que construye secretamente la naturaleza y que podría ser una reconstrucción del sentido interior que para Mesmer nos pone en relación con todo el universo. También Lichtenberg exploró el sueño y el inconsciente de forma profunda y detallada.

En el intento de superación romántico de la escisión entre el hombre y el mundo el papel del mito es esencial. El romanticismo recuperará algunos mitos centrales en la tradición antimecanicista a la que una y otra vez acudimos aquí, el mito de la unidad, el del alma del mundo, el del número (proveniente de la tradición neopitagórica, central en el hermetismo mágico renacentista y romántico), y le añade algunos de su cosecha como el de la noche ya aludido, el del sueño, el del inconsciente, etc. (precisamente se ha podido definir el enfoque de la filosofía romántica de la naturaleza como el intento de descubrir el lado nocturno, ensoñador, inconsciente de las ciencias naturales). Los románticos enlazan de una forma peculiar la poesía y la mitología, como productos ambos de la fantasía, y ambas con la ciencia. La mitología es para los

románticos, en palabras de Dilthey, "la personificación de una concepción del mundo esclarecedora de la naturaleza".²⁶ F. Schlegel en su "Alocución sobre la mitología" (1800) dice que "la mitología y la poesía son inseparables y ambas una cosa" e igualmente propugna la llegada de un nuevo Realismo que convertirá al Idealismo reinante en fuente de la nueva mitología y concluye: "Ya podéis observar las huellas de una tendencia similar en casi todas partes, especialmente en la física, a la que nada parece faltar sino una visión mitológica de la naturaleza". De nuevo comprobamos que el romanticismo integra la ciencia física en una concepción globalizadora superior, filosófica y hasta mitológica, añadiendo al trabajo del entendimiento el de la fantasía, madre del mito y de la poesía: "¿Y qué es una mitología bella sino la expresión jeroglífica de la naturaleza circundante en esa glorificación de fantasía y amor?". El poeta K. Ph. Moritz, por su parte, entiende la poesía mitológica como el "lenguaje de la fantasía" y A. W. Schlegel (*De la mitología*, 1801) considera la poesía como "la fabricación artificial de un estado mítico", como "un sueño voluntario en la vigilia y concibe la "física, no en el sentido de la ciencia empírica así denominada por nosotros, sino como una intuición intelectual de la naturaleza toda, lo que le permite remontarse a los griegos para afirmar que si la filosofía de la naturaleza antigua tuvo una coloración mítica lo mismo podría suceder en su época: "No creo que sea una suposición exagerada afirmar que aún hoy las teorías de la nueva física podrían vestirse con las viejas imágenes míticas" (*Mitología: sujeto de la pintura y origen del saber*, 1801).²⁷

Pero pasemos ya a la segunda parte de nuestro trabajo en la que analizaremos a través de qué canales llega esta tradición esotérica al joven Marx, el cual conservará durante toda su vida algunas de las nociones presentes en esta tradición aunque traspasadas al ámbito económico y social. Marx entra en contacto con las ideas principales de la filosofía de la naturaleza, en primer lugar directamente a través de las lecturas juveniles que hace de la filosofía griega, objeto de su Tesis doctoral, de Leibniz, de Schelling, de Hegel y de Feuerbach y de una manera indirecta a través de dos manuales de historia de la filosofía que leyó en los años cuarenta: las *Leccio-*

nes sobre la historia de la nueva filosofía de Feuerbach y el *Manual de filosofía moderna* de Ch. Renouvier, editado en 1842 y leído por Marx en 1846.

En los estudios de filosofía griega que realizó para su Tesis doctoral (*Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*), y que ponen de relieve la importancia para el pensamiento moderno de autores despreciados entonces frente a Platón y Aristóteles como los estoicos y los epicúreos, Marx recapitula los aspectos más relevantes de las concepciones griegas sobre la naturaleza, de los cuales vamos a retener sólo dos que tendrán relevancia posterior en la obra marxiana, especialmente en los *Grundrisse* y en *El Capital*: la noción del tiempo como “el fuego de la esencia que consume eternamente el fenómeno y le imprime el carácter de la dependencia y la inesencialidad” y la relación entre forma y materia: “...toda la filosofía epicúrea de la naturaleza está impregnada por la contradicción entre la esencia y la existencia, entre la forma y la materia... En el mundo de los átomos como en el de los fenómenos, la forma luchaba con la materia; una de estas determinaciones destruía a la otra y precisamente en esta contradicción la autoconciencia individual abstracta sentía su naturaleza objetivada... Mas ahora que la materia se ha reconciliado con la forma y se ha hecho autónoma la autoconciencia individual sale de su crisálida, se proclama verdadero principio y se opone a la naturaleza que ha devenido independiente... La materia en cuanto ha recibido en sí la individualidad, la forma, como acaece en los cuerpos celestes, cesa de ser una individualidad abstracta. Ha devenido espiritualidad concreta, universalidad”²⁸ En el Cuaderno IV de los *Grundrisse* encontramos un fragmento que relaciona el trabajo con el tiempo y con la oposición materia/forma en el que resuenan las concepciones del Marx joven contenidas en su Tesis: “En el tiempo de trabajo materializado, el trabajo no existe más que como forma exterior y muerta de la substancia natural” ... “Pero cuando esta materia se toma de nuevo como condición del trabajo vivo, vuelve a animarse. El trabajo objetivado deja de estar muerto en la materia en tanto que forma exterior e indiferente, cuando se transforma en un elemento del trabajo vivo” ... “Al

realizarse en la materia, el trabajo vivo modifica su forma: esta transformación está determinada por la finalidad del trabajo y la actividad eficaz de éste; no se trata de la impresión de una forma exterior a la materia, simple apariencia fugitiva de su existencia, como en los objetos inertes. La materia del trabajo se conserva bajo una forma determinada transformándose y sometiéndose a la finalidad del trabajo. El trabajo es un fuego vivo que da forma a la materia. Es lo que hay de percedero y de temporal en ella: es la configuración del objeto por el tiempo vivo”.²⁹ Al comparar estos textos retenemos la metáfora del **fuego** como configurador, a la vez destructor y creador de formas, de claras resonancias esotéricas. El fuego por una parte es el tiempo que reduce la esencia a la dependencia en el fenómeno, pero, también es la configuración de la materia por el trabajo vivo. El fuego es un elemento clave en la tradición esotérica que venimos examinando, es la energía vital que pone en movimiento el mundo, que transmuta las substancias, que mantiene la animación del mundo. Por otra parte, las concepciones vitalistas, propias también de dicha tradición, están claras en el fragmento: el “fuego vivo”, el “tiempo vivo” y el “trabajo vivo” aparecen como el lado activo de la materia que la forma y configura arrancándola su carácter inerte. Respecto a la reconciliación entre la forma y la materia si en el texto de la Tesis dicha reconciliación permite el surgimiento de la autoconciencia y el que la materia devenga espiritualidad concreta y universalidad, en el fragmento de los *Grundrisse* es el trabajo vivo el que produce esta reconciliación sometiéndola a la finalidad de la forma. Lo importante de esta comparación es retener que a lo largo de toda su obra Marx utiliza metáforas provenientes de la filosofía de la naturaleza y que estas metáforas no son meros adornos retóricos sino auténticos configuradores de sentido.

Respecto a la lectura directa de Leibniz por parte de Marx se conservan sus notas de lectura de 1841 en las que podemos ver cómo nuestro autor toma contacto con una visión vitalista y energista de la naturaleza que había estado presente desde los inicios en la *Naturphilosophie* romántica. (El joven Schelling en su temprano escrito de 1797 *Ideas para una filosofía de la naturaleza*

“como introducción al estudio de esta ciencia”, vuelve a Leibniz —y a Espinosa— para fundamentar su noción de materia como dotada de fuerzas interiores que la animan, y su reconciliación de lo finito y lo infinito, de lo activo con lo pasivo). Por otra parte, la importancia de Leibniz la pudo confirmar Marx en el Manual de historia de la filosofía de Feuerbach aludido antes, en el que la cabeza más lúcida de la Izquierda hegeliana recoge la noción leibniziana de “fuerza viva” para explicar los cambios cualitativos en la naturaleza y la resistencia a la presión que presentan los cuerpos. El monismo energetista y dinamicista feuerbachiano (que pasará de forma directa al joven Marx) encuentra en Leibniz su fundamento último, siendo su fundamento próximo el joven Schelling y la *Filosofía de la Naturaleza* hegeliana. La crítica que Marx desarrolló a lo largo de toda su obra contra el materialismo mecanicista encuentra en Leibniz su último fundamento. De las lecturas leibnizianas de Marx, P. Bellinazi extrae un fragmento de una carta de Leibniz a Hoffmann en 1699, en el que éste afirma: “que todas las cosas suceden en los cuerpos según reglas mecánicas, aunque, en verdad, los mismos principios del mecanicismo derivan de un origen más alto”.³⁰

Respecto a Schelling hay que tener en cuenta que cuando nuestros autores comenzaron sus trabajos el filósofo del idealismo objetivo había sido llamado a Berlín con el objeto de barrer todos los restos de hegelianismo reputado peligroso políticamente mediante una filosofía de la religión y la mitología de claro tinte reaccionario. El joven Engels escuchó algunas de sus clases y su actitud se encuentra en el folleto que escribió sobre Schelling y la revelación.³¹ Por otra parte, Marx en una carta a Feuerbach del 3 de octubre de 1843, afirma que “la filosofía de Schelling es la política prusiana *sub specie philosophiae*” y al pedir a Feuerbach una semblanza del filósofo romántico le considera “el reverso de Schelling”: “El sincero pensamiento juvenil de Schelling —pues debemos hacer honor a las virtudes de nuestros enemigos—, aunque no cuente para realizarlo con más arma que su imaginación, con más energía que su vanidad, con más estímulo que el opio ni con otro órgano que la irritabilidad de sus dotes receptoras femeninas; ese sincero pen-

samiento juvenil, que en él no ha pasado de ser un sueño fantástico de juventud, se ha hecho en usted verdad, realidad y reciedumbre viril. De ahí que podamos decir que Schelling es la caricatura anticipada de usted y, cuando la realidad se enfrenta a la caricatura, hace que esta se esfume y evapore”.³² El sincero pensamiento juvenil de Schelling se refiere a sus escritos sobre filosofía de la naturaleza, cuyos conceptos fundamentales llegaron a nuestros autores a través de Hegel. El propio Lukács destaca el carácter materialista del joven Schelling frente al espiritualismo de Novalis. En el año 1799 Schlegel denuncia los ataques de irreligiosidad de Schelling, el cual en este mismo año escribe la “Confesión epicúrea de Heinz Widerpost” en la que se puede leer: “Desde que me he aclarado / que la materia es la única verdad, / defensa y consejo de todos, / padre justo de todas las cosas, / elemento de todo pensar / principio y fin de todo saber, / desprecio lo invisible, / me atengo a lo manifiesto, / a lo que puedo oler, gustar y sentir, / en lo que puedo hurgar con todos los sentidos, / ...”³³

Respecto a la Filosofía de la Naturaleza de Hegel sabemos por sus cuadernos de lectura que Marx hizo resúmenes de dicha obra de Hegel en los años cuarenta, y a través de Feuerbach le llega una versión materialista de las concepciones hegelianas.

Pero es a través del manual de Feuerbach sobre la nueva filosofía como llega esta tradición naturalista al joven Marx. Dicho manual tiene capítulos dedicados al panteísmo renacentista, a Böhme, a Telesio, Campanella y Bruno, a Descartes, Espinosa y Leibniz, a Kant, Fichte, Jacobi, Schelling y Hegel. En el naturalismo antropológico de Feuerbach tuvieron una influencia directa las nociones de la filosofía de la naturaleza romántica, así como el panteísmo de Böhme, Bruno y Espinosa. Feuerbach afirma que de la misma manera que la filosofía de la naturaleza jonia fue el comienzo de la filosofía griega, la filosofía de la naturaleza renacentista ha sido el comienzo de la filosofía moderna, especialmente en la versión panteísta de Bruno.³⁴ De Leibniz, que como venimos repitiendo es el antecedente remoto del monismo materialista que de Feuerbach pasó a Marx y Engels, Feuerbach retoma el principio monádico como base de una teoría de la individualidad; el monismo

pluralista y continuista en clave antidualista; y la crítica del mecanicismo que supone su dinamicismo vitalista que entiende las substancias como fuerzas.

Por último, la importancia del libro de Renouvier sobre el antimecanicismo de Marx es capital. Marx leyó el texto en 1846, mientras redactaba con Engels *La ideología Alemana*, y recoge del mismo una inclinación monista antikantiana, antimaterialista y vitalista. Renouvier destaca el papel esencial de Leibniz en el pensamiento moderno como precedente del evolucionismo y el historicismo, como defensor de la energía y la fuerza contra el punto de vista cartesiano, mecanicista y determinista rígido. El filósofo espiritualista francés pasó de su intento juvenil de conciliar el materialismo cartesiano y espinosista con el idealismo de Leibniz a desarrollar el pensamiento de éste en clave dualista, kantiana y antipositivista, transformando las fuerzas mecánicas y materiales en fuerzas espirituales. Según O. R. Bloch,³⁵ las páginas marxianas sobre la historia del materialismo francés pertenecientes a la *Sagrada familia* están tomadas del *Manual* de Renouvier, cuyas ideas sobre el dinamismo de los seres vivos influyeron también sobre el Engels posterior.³⁶ En dichas páginas, respuesta a las tesis de Bruno Bauer sobre los autores materialistas, Marx y Engels, interpretan el materialismo inglés y francés del XVIII como la filosofía crítica que se opone a los sistemas metafísicos del XVII, posteriormente restaurados por el idealismo. El materialismo se identifica con el comunismo y el humanismo en la línea de los *Manuscritos* de 1844: el materialismo de que se trata es aquel: “perfeccionado por el trabajo de la especulación y coincidente con el humanismo”. El materialismo marxiano nunca fue grosero, inmediato, sino que retomaba siempre en su seno el momento (idealista) de la reflexión, es un materialismo post-crítico, post-kantiano contra lo que a veces se dice sin fundamento alguno, y al mismo tiempo, es humanista sin ser antropocéntrico. “Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafir-

mación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución”.³⁷ Como vemos aquí la reconciliación marxiana frente a la romántica no es meramente estética ni meramente individual, sino que es política y social: el comunismo.

Marx distingue dos líneas en el materialismo francés, una procedente de Descartes y otra de Locke. Si la primera, de carácter mecanicista impregna las ciencias naturales, la segunda desemboca en el socialismo. El materialismo de origen cartesiano parte de la física cartesiana con su idea de una materia dotada de “fuerza autocreadora” frente a la metafísica dualista del autor del *Discurso del método*. El materialismo de origen inglés es nominalista y tiene en Bacon su origen remoto. En la obra del canciller: “La materia sonrío al hombre en todo su poético y sensual esplendor”. Ya Bacon coloca como una de las principales características de la materia el movimiento, “pero no solamente como movimiento mecánico y matemático sino como instinto, espíritu vital, tendencia, tormento (para emplear la expresión de Jacob Böhme) de la materia. Las fuerzas primitivas de la materia son fuerzas naturales vivas, individualizantes, inherentes a ella: son las que producen las diferencias específicas”.³⁸ Esta frase es esencial para testimoniar la deuda de Marx y Engels con la tradición esotérica de la *Naturphilosophie*. En primer lugar, el rechazo del mecanicismo, al no admitir sólo el movimiento mecánico y matemático; en segundo lugar las nociones esenciales de la tradición naturalista y vitalista: instinto, espíritu vital, tendencia y tormento con la alusión explícita a Böhme, uno de los nudos esenciales de esta tradición; por otra parte, la idea de una materia dotada internamente de fuerzas, de fuerzas vivas; y, por último, la importancia de la individualización y la generación de diferencias específicas debidas a la acción de dichas fuerzas vitales y que recuerdan la concepción monádica leibniziana, tantas veces aludida ya como uno de los orígenes esenciales del monismo pluralista e inmanentista marxiano. Precisamente unas líneas más abajo el propio Marx conecta la tradición materialista francesa con Leibniz a través de Robinet, autor de *De la naturaleza* (1761-1767) obra en la que el autor defiende un vitalismo universal

animado de un proceso de complejidad y perfeccionamiento creciente que se mantiene, sin embargo en un equilibrio, asegurado por Dios, entre el bien y el mal.

Pero en lo que Marx y Engels se separan de los filósofos románticos es en la vinculación que establecen entre el materialismo y el comunismo: "Del mismo modo que el materialismo cartesiano desemboca en las ciencias físicas y naturales propiamente dichas, la otra tendencia del materialismo francés lleva directamente al socialismo y al comunismo" (pág. 148). "... el mismo comunismo desarrollado data directamente del materialismo francés" (pág. 149). En los comunistas científicos franceses, dice Marx, la doctrina del materialismo se muestra como "la doctrina del humanismo real y como la base lógica del comunismo".³⁹

Concluimos ya este trabajo retomando su hipótesis inicial: las ideas de fuerza y materia y la concepción de la naturaleza que Marx y Engels mantuvieron a lo largo de toda su obra proceden de una larga tradición que ha podido ser denominada la izquierda aristotélica y que presenta como eslabones esenciales, el materialismo antiguo (Demócrito y Epicuro), el panteísmo renacentista (Telesio, Bruno, Böhme), las grandes metafísicas del xvii (Espinoza y Leibniz), y los aspectos materialistas de la Filosofía romántica de la naturaleza, presente en la obra del joven Schelling y de Hegel y Feuerbach. Con las nociones filosóficas procedentes de esta tradición soterrada del pensamiento occidental Marx y Engels asimilaron los adelantos de la ciencia de su época y pusieron la concepción filosófica y los conocimientos científicos al servicio de la comprensión y la transformación revolucionaria de la sociedad de su época con la mirada puesta en la utopía comunista: realización práctica y activa de la reconciliación, anhelada por toda esta tradición, del hombre con la naturaleza y del hombre consigo mismo.

NOTAS

¹ Cf. J. M.^a Ripalda, *El fin del clasicismo*, Trotta, Madrid, 1992.

² Cf. Dilthey, *Vida y poesía*, FCE, México, 1978, págs. 301, 310.

- ³ Cf. A. Faivre, "La filosofía de la naturaleza en el Romanticismo alemán" en tomo 8 de la *Historia de la Filosofía* de Siglo XXI, pág. 36.
- ⁴ El escrito de Schelling se encuentra en AA.VV., *Philosophies de l'Université*, Payot, París, 1979, pág. 139.
- ⁵ Cf. José Barata-Moura, *A 'realização da razão': Um programa hegeliano?*, Caminho, Lisboa, 1990.
- ⁶ Cf. J. V. Selma, *El rayo en Tinieblas. Novalis y el saber romántico*, Fdo. Torres ed. Valencia, 1980, págs. 81-82, 86-90.
- ⁷ Cf. T. S. Kuhn, "La conservación de la energía como ejemplo de descubrimiento simultáneo" en *La tensión esencial*, FCE, Madrid, 1982. En este artículo Kuhn explica la importancia que el estudio de los fenómenos de conversión entre las distintas energías, la construcción de máquinas y la Naturphilosophie con sus intentos de reducir la diversidad de fenómenos a la unidad tuvieron en el descubrimiento simultáneo en diversos puntos de Europa del principio de conservación de la energía. Respecto a las relaciones entre la Naturphilosophie y la ciencia moderna puede leerse también el artículo, citado por Kuhn, de R. C. Stauffer, "Especculation and experiment in the Background of Oersted's Discovery of Electromagnetism" en *Isis*, 48 (1957). El reconocimiento de la importancia para la ciencia empírica de las especulaciones de la Naturphilosophie está presente en una carta de Alejandro Humboldt, científico alejado de la tradición romántica, a Schelling de 1805 en la que le dice: "La Naturphilosophie no puede estorbar en nada el progreso de las ciencias empíricas. Por el contrario, conduce a sus principios lo que ha sido descubierto, al mismo tiempo que funda nuevos descubrimientos". Citado en G. Gusford, *Le savoir romantique de la nature*, Payot, París, 1985, pág. 28.
- ⁸ Cf. G. Gusdorf, *Le savoir romantique de la nature*, Payot, París, 1985, págs. 192-196.
- ⁹ Cf. Schelling, *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)*, Gallimard, París, 1980, pág. 27.
- ¹⁰ Cf. *Vida y poesía*, FCE, México, 1978, págs. 330-331. Novalis, *Los discípulos en Sais*, Hiperion, Madrid, 1988.
- ¹¹ Cf. Novalis, *La Enciclopedia*, Fundamentos, Madrid, 1976. Sobre las aportaciones de Novalis a la filosofía romántica de la naturaleza se puede consultar el libro de J. V. Selma, *El Rayo en Tinieblas. Novalis y el saber romántico*, Fdo. Torres, ed., Valencia, 1980.
- ¹² Cf. H. Kearney, *Orígenes de la Ciencia Moderna (1500-1700)*, Guadarrama, Madrid, 1970, pág. 37.

¹³ Una traducción de este fragmento se encuentra en G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, FCE, Madrid, 1978, págs. 219-220.

¹⁴ En el romanticismo se producen continuas interferencias entre los avances científicos y la investigación artística, para Constable la pintura es una ciencia, el paisajismo una rama de la filosofía natural capaz de transmitir verdades morales y cada cuadro un experimento. (Cf. K. Clark, *El arte del paisaje*, Seix Barral, Barcelona, 1971, pág. 114 y H. Honour, *El Romanticismo*, Alianza, Madrid, 1981, pág. 66.) El romanticismo ha elaborado la categoría de lo pintoresco que se distingue de lo bello. W. Gilpin en *Tres ensayos: sobre la belleza pintoresca, sobre el viaje pintoresco y sobre la pintura de paisaje* de 1792, distingue lo pintoresco de lo bello como el objeto mostrado por la pintura del objeto natural, el primero se caracteriza por su rudeza, su imperfección, su inacabamiento, su dramatismo, obtenido a través de grandes contrastes entre luz y sombra, mientras que el objeto natural se muestra claro, liso, acabado, perfecto. El paisaje pintoresco más que reproducir la realidad exterior es una expresión de un estado de ánimo.

La dualidad romántica frente a la naturaleza considera a ésta en terminología de Leopardi, a la vez como saturniana, apacible, ansiada y soñada como en los paisajes campesinos de Constable y como jupiteriana, arrasadora y terrible como se puede ver en las tempestades de Turner e incluso en las de ese epígono romántico que es en su pintura Strindberg. (El dramaturgo sueco presenta concomitancias interesantes con los románticos: su humanismo panteísta y místico, su visión del paisaje como algo interior que reflejaba su atormentado espíritu, su preocupación por las ciencias naturales que hizo derivar hacia la magia y la alquimia y que le llevó a una religiosidad mística al final de sus días, su preocupación por el renacimiento de la armonía entre el espíritu y la naturaleza y la vuelta de los dioses a la naturaleza que se despierta y recubre su vitalidad perdida, etc. Se ha podido decir que Strindberg escenifica las posiciones filosóficas de Schopenhauer, otro filósofo muy influido por la Naturphilosophie romántica como se puede ver en su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Sobre los paisajes de Strindberg se puede ver el excelente catálogo que ha editado el Instituto valenciano de Arte moderno con motivo de la Exposición que de los mismos se desarrolló en el IVAM en Marzo de 1993.)

El paisaje romántico es el escenario de la confrontación entre el

hombre y la naturaleza en el que se intenta una reconciliación con lo que se ve como un abismo deseado e inalcanzable a la vez. Los paisajes de C. D. Friedrich son un claro ejemplo de esta escisión, que los convierte en una confesión de la pérdida por parte del hombre del centro del Universo. Los paisajes que nos muestra Friedrich con su apertura infinita al tiempo y al espacio contrastan fuertemente con los paisajes bucólicos de los holandeses que representan espacios cerrados, seguros, confortables y comprensibles. Frente a esto los paisajes de Friedrich son inquietantes, enervadores, son lo opuesto al idilio que Jean Paul definió como 'la felicidad en la limitación'. Estos paisajes son símbolos del abismo y de la muerte. (Cf. H. J. Benidhardt, "Riesgo y seguridad. Sobre la psicología y la estructura del paisaje romántico" en el catálogo de la exposición dedicada a Friedrich por el Museo del Prado en 1992.) La naturaleza sometida al control científico y tecnológico se ha desantropomorfizado y el paisaje romántico es la expresión de esta escisión, de este abismo. Paisaje que muestra preferentemente la Noche, como el reducto poético donde los dioses y la fantasía se han refugiado, dado que la luz ha sido abandonada a la razón mecanicista. El paisaje romántico, paisaje ideal, paisaje interior, *paysage moralisé*, expresa plásticamente el anhelo de totalidad y de superar las escisiones que laceran el mundo moderno: entre hombre y naturaleza, entre arte y ciencia, entre sensibilidad y razón, entre el cielo y la tierra. La superación de estas escisiones supone la integración de todas las artes en una que las reúna y exprese de esta manera el absoluto. La pretensión de totalidad y de unidad presentes en la Naturphilosophie también se muestra en la pintura romántica, especialmente en los paisajes, que se presentan como una lectura moral, religiosa y aún política de la naturaleza.

La naturaleza y el tiempo son unas potencias destructoras que anulan la obra de los hombres de las que sólo quedan ruinas, tema éste muy tratado en el paisaje romántico. La ruina expresa la fascinación por los tiempos heroicos y una crítica, por tanto, de los tiempos actuales sin héroes, prosaicos, burgueses y filisteos, mediocres en suma. La naturaleza se presenta en el paisaje romántico como un laberinto cuyo hilo conductor hay que descubrir, como un jeroglífico que expresa la presencia de Dios de manera cifrada. Los elementos naturales representados una y otra vez por Turner, nieblas, mares, tierras, fuegos, responden a la experiencia religioso-científica de poetas como Shelley. Pero el paisaje no es sólo un medio de conocer y acer-

carce con nostalgia a la naturaleza sino también de conocerse a sí mismo: los paisajes de Friedrich son interiores, son la contemplación de la contemplación de la naturaleza, son la metáfora del viaje romántico que siempre es un viaje interior, al fondo de uno mismo. Los barcos tan típicos de las marinas románticas son metáforas del viaje interior y de la vida como viaje, como se puede comprobar en "Las estaciones de la vida" de Friedrich cuadro en el que cinco personas de diferentes edades contemplan desde un promontorio cinco veleros que se alejan en la niebla a diferentes distancias. (Sobre el paisaje romántico además de las obras citadas son capitales los libros de R. Argullol. *El héroe y el Único. El espíritu trágico del Romanticismo*, Taurus, Madrid, 1982 y *La atracción del abismo. Un itinerario por el paisaje romántico*, Bruquera, Barcelona, 1983.)

- ¹⁵ En la escena XIV del *Fausto*, "Bosques y Cavernas", el protagonista se dirige al espíritu de la tierra (Erdsgeist) en una clara manifestación de panteísmo y vitalismo: "Desfilan haces ante mí el tropel de los vivientes y me enseñan a conocer a mis hermanos en el silente matorral, en el aire y en el agua". (*Obras Completas*, III, pág. 1347, Aguilar, Madrid, 1987.) Por su parte, Schelling escribe en 1798 una obra titulada *Von der Weltseele, eine Hypothese der höhären Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (Acerca del alma del mundo, una hipótesis de la Física más alta para explicar la totalidad de los organismos).
- ¹⁶ Cf. J. Böhme, *Aurora*, Alfaguara, Madrid, 1979, pág. 141.
- ¹⁷ Cf. F. W. J. Schelling, *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, Orbis, Barcelona, 1985, pág. 100.
- ¹⁸ Cf. Dilthey, tomo III de sus *Obras, De Leibniz a Goethe*, FCE, México, 1978, especialmente los capítulos, "El movimiento poético y filosófico en Alemania de 1770 a 1800" y "Goethe y Spinoza".
- ¹⁹ Novalis, *Himnos a la noche*, Orbis, Barcelona, 1982, págs. 14-15. En este himno no sólo se denuncia la desdivinización de la naturaleza por la ciencia que ha llevado a que las fuerzas vitales que la animaban, los dioses, hayan huido, sino que se erige la Noche como el elemento divino y vivo que se enfrenta a la luz de la ciencia determinista y del racionalismo formalista el cual ha expulsado a la Fantasía del mundo.
- ²⁰ Cf. G. Moretti, *La segnatura romantica. Filosofia e sentimento da Novalis a Heidegger*, Hestia Edizioni, 1992, pág. 299, que al comparar los diversos tratamientos que Hegel y Schelling dan de la Filosofía de la naturaleza afirma que mientras que para este último y gracias a la noción de **construcción** la naturaleza aparece autónoma respecto

del pensamiento, como una espontaneidad viviente y productiva independiente del hombre, para Hegel y gracias a su dialéctica especulativa la naturaleza sólo aparece viva a partir de la vida del concepto. Igualmente Dilthey en *Hegel y el idealismo*, FCE, México, 1978, págs. 254-264, destaca que Hegel en Jena estuvo en contacto con la flor y nata de los Naturphilosophen románticos, Steffens, Ritter, Seebeck, Schubert, Kielmayer, discípulos todos de Schelling en la Facultad de medicina, así como que su filosofía de la naturaleza depende esencialmente de Schelling cuyo poema sobre la naturaleza fue copiado en gran medida en los escritos de Jena sobre filosofía natural; sin embargo, lo que separa a Hegel de los románticos, además de su rechazo del evolucionismo, es su sistematismo y la sumisión que en su sistema presenta la naturaleza frente al desarrollo superior del espíritu. Dilthey cita este párrafo de Hegel donde se perciben claramente los rasgos de su posición: "La vida eterna de la naturaleza es, en primer lugar, que la Idea se representa en cada esfera en la forma en que puede representarse en semejante finitud...; en segundo lugar, es la dialéctica del concepto quien rompe los límites de estas esferas al no poderse satisfacer con tales elementos inadecuados y ascender necesariamente a una etapa superior".

²¹ Cf. Hegel, *Escritos de juventud*, FCE, Madrid, 1978, págs. 213-214.

²² M. Foucault en el capítulo II titulado "La prosa del mundo" de *Las palabras y las cosas* (Siglo XXI, México, 1971), expone de manera magistral las diversas formas que en el Renacimiento reviste el saber de la semejanza: la **convenientia**, semejanza ligada a la cercanía en el espacio; la **aemulatio**, una conveniencia liberada del espacio y que actúa en la distancia; la **analogia** que permite relacionarse entre sí, juntándolas a través de la distancia, a todas las formas del universo en torno a un punto privilegiado: el hombre; la **simpatia** que establece extrañas resonancias entre las cosas. Este juego de las semejanzas se muestra cifrado bajo la forma de arcanas sigaturas que deben ser traducidas. Foucault cita a Paracelso (*Archidaxis magica*, 1599): "Nosotros, los hombres, descubrimos todo lo que está oculto en las montañas por medio de signos y de correspondencias exteriores; así, encontramos todas las propiedades de las hierbas y todo lo que está en las piedras". Para esta tradición mágica conocer será interpretar, hacer palpable el sistema de semejanzas que pone en contacto unas cosas con otras: "pasar de la marca visible a lo que se dice a través de ella y que, sin ella, permanecería como palabra muda, adormecida

entre las cosas" (*op. cit.* pág. 40), y la propia naturaleza es un tejido ininterrumpido de palabras y de marcas, un conjunto de cosas que no se pueden desprender de la serie de palabras que se amontonan sobre ellas. Las cosas son símbolos unas de otras y el investigador romántico, filósofo, poeta y científico a la vez, debe interpretar este texto que le ofrece la naturaleza. En este sentido el prototipo de sabio romántico es Ritter del cual decía Novalis en su *Enciclopedia*: "Ritter busca la verdadera alma cósmica de la naturaleza. Quiere aprender a leer las letras visibles y ponderables y explicar la composición de las fuerzas espirituales superiores. Todos los procesos externos han de resultar comprensibles como símbolos y últimos efectos de los procesos internos". (Novalis, *Enciclopedia*, Fundamentos, Madrid, 1976, fragmento 457, págs. 128-129.) Novalis insiste en el juego de analogías recíprocas que relacionan el macrocosmos y el microcosmos, las partes y el todo: "A través de un proceso de analogías recíprocas y aumentan progresivamente los datos coordinados sobre la estructura del mundo, así como de las partes individuales del mismo (macrocosmos y microcosmos). De esta forma, el todo aclara la parte, y la parte el todo". (*Enciclopedia*, frag. 25, pág. 14.)

- ²³ Citado por Dilthey en *Vida y poesía* tomo IV de las *Obras de Wilhelm Dilthey*, FCE, México, 1978, pág. 268.
- ²⁴ Cf. F. W. Schelling, "Ideas para una filosofía de la naturaleza 'como introducción al estudio de esta ciencia'" (1797), en *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 1990, págs. 167-168.
- ²⁵ Cf. P. Trotignon, "De Goethe a Schopenhauer" en *Historia de la Filosofía*, tomo 8, Siglo XXI, Madrid, 1980, pág. 17.
- ²⁶ Cf. *Vida y poesía*, pág. 337.
- ²⁷ Cf. J. Arnaldo (ed.), *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Tecnos, Madrid, 1987, págs. 200, 201, 202, 214, 218, 223-224.
- ²⁸ Cf. K. Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Ayuso, Madrid, 1971, págs. 60 y 71-72.
- ²⁹ Cf. *Los Fundamentos de la crítica de la Economía política*, Tomo I, Comunicación, Madrid, 1972, pág. 237. C. Gould en su obra *La ontología social de Marx*, FCE, México, 1983, lleva a cabo un análisis de esta obra en la que destaca los aspectos aristotélicos del pensamiento de Marx, y las relaciones entre las categorías de trabajo, forma, materia y tiempo.
- ³⁰ Cf. MEGA, vierte Abteilung, Bd. 1, citado por P. Bellinazi, *Forza e materia nel pensiero di Marx ed Engels*, Franco Angeli, ed., Milano,

1984, pág. 47. El autor italiano defiende en su magnífico libro tres tesis fundamentales que hacemos nuestras: a) las nociones de fuerza y de materia que utilizan Marx y Engels las han tomado de la Filosofía de la Naturaleza hegeliana, punto de llegada a su vez de una tradición que tiene en Leibniz su origen remoto y en Kant, Herder, Goethe, Fichte y Schelling sus cumbres esenciales; b) esta cercanía de Marx y Engels a la Naturphilosophie romántica lejos de ser una excepción es la regla de los científicos del siglo XIX, especialmente de los alemanes, según vimos antes en los testimonios de Kuhn; c) las concepciones de fuerza y materia que Marx y Engels han extraído de Hegel influyen también en otros autores monistas de su época y especialmente en Feuerbach.

- ³¹ Engels hizo numerosos ataques a la filosofía mística y reaccionaria del viejo Schelling en los años 1841 y 1842. Escribió un artículo en el *Telégrafo de Hamburgo*, "Crítica de Hegel por Schelling" y dos folletos: "Schelling y la Revelación. Crítica de la última tentativa de la reacción contra la filosofía libre" y "Schelling, el filósofo en Jesucristo, o la transfiguración de la sabiduría humana en sabiduría divina. Para los cristianos creyentes que ignoran el lenguaje filosófico". En los dos primeros opúsculos Engels defiende la filosofía hegeliana en la que el Absoluto aparece constituido por la unión del Espíritu y la Naturaleza, frente a la noción mística y abstracta que tiene el Schelling maduro del Absoluto. Engels piensa que la obra del cristianismo y la Reforma está acabada y que la época que comienza necesita otras bases: "Hemos despertado de un largo sueño, la pesadilla que pesaba sobre nosotros se ha disipado, todo está transformado" (MEGA, I, tomo II, pág. 225). Frente a Schelling Engels contrapone la crítica de B. Bauer y el materialismo antropológico y sensualista de Feuerbach. El último folleto es una parodia que escenifica la lucha entre los creyentes y los ateos desde el punto de vista del creyente y que concluye con la victoria de la fe. (Cf. A. Cornu, *Carlos Marx, Federico Engels*, tomo II, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1973, págs. 256-264.)
- ³² Cf. Marx, F. Engels, *Obras fundamentales*, FCE, México, 1982, pág. 683.
- ³³ Citado por G. Lukács, *El joven Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1976, págs. 253-254.
- ³⁴ Cf. L. Feuerbach, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, Wiessenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, págs. 35 y 46.

- 35 Cf., "Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme", en *La pensée*, n.º 191, febrero, 1977. Igualmente P. Casini, "Lo spettro del materialismo e la 'Sacra famiglia' ", en *Rivista di Filosofia*, 1980. Citado por Bellinazzi, *op. cit.* pág. 385.
- 36 Cf. Bellinazzi, "Il concetto di progresso storico nel pensiero di Engels", en *op. cit.* págs. 166-185.
- 37 Cf. K. Marx, *Manuscritos. Economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1969, pág. 143.
- 38 Marx y Engels, *La sagrada familia*, Akal, Madrid, 1981, págs. 145-146.
- 39 Cf. *La sagrada familia*, pág. 149. Contra lo que las interpretaciones religiosas del marxismo afirmaban y siguen afirmando, en la letra y el espíritu de Marx, el materialismo aparece como la base del humanismo y el comunismo, lo que significa que en el pensamiento marxiano no se puede separar su ontología **materialista** de su teoría de la historia que según estos autores sería compatible con cualquier ontología, incluso con la ontología espiritualista y anticientífica del cristianismo.

HEINE Y MARX: CERCANÍA Y DESENCUENTRO

J. L. RODRÍGUEZ GARCÍA

"Soy la espada, soy la llama.

Os he iluminado en la oscuridad, y al iniciarse la batalla yo combatí en primera línea.

A mi alrededor yacen los cadáveres de mis amigos, pero hemos vencido. Hemos vencido, pero a mi alrededor yacen los cadáveres de mis amigos. En los jubilosos cantos de triunfo, resuenan los corales de las ceremonias fúnebras. Pero no nos queda tiempo ni para la alegría ni para el duelo. De nuevo suenan trompetas y es preciso luchar de nuevo.

Soy la espada, soy la llama".

H. Heine: Himno (183

1

Discurría el 20 de febrero de 1856 y los notarios F. L. Duclo y C. E. Rousse, el panadero M. Jacob, junto al tendero de comestibles E. Grouchy se reunieron en una habitación del número 50 de

*Profesor de Filosofía de la Universidad de Zaragoza.