

EL NEOPLATONISMO DE SCHELLING

WERNER BEIERWALTES

The author reflects on some perspective of the early, medium and last thought of Schelling, to show how a glance to its objective and historical entailment with the neoplatonic thought can clarify the structure of its philosophy. In the philosophy of Schelling (a figure of the philosophy who has determined “modernity”) the permanent importance of the neoplatonism is revealed.

1. Relaciones.

Durante el largo periodo de tiempo en el que ha sido estudiado el pensamiento del idealismo alemán, éste se ha relacionado de hecho y estrechamente con el neoplatonismo, aunque con diferente intensidad. Ello es válido sobre todo en lo que se refiere a una afinidad o analogía de las formas de pensar y los contenidos de la filosofía de Hegel y Schelling con los de Plotino y Proclo. Por vía *indirecta* algunos teoremas neoplatónicos han influido intensamente sobre el idealismo a través de la recepción de Dionisio Areopagita, de Juan Escoto Eriúgena, de Jakob Böhme y sobre todo de Giordano Bruno, quien experimentó un verdadero renacimiento a raíz de una confrontación con Spinoza de gran trascendencia, desencadenada por Friedrich Heinrich Jacobi y Schelling¹.

Ya en su origen la filosofía de Schelling² se relacionó en un sentido positivo y crítico con estructuras del pensamiento neo-

¹ He expuesto detenidamente estas relaciones sobre todo en *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt, 1972 (cit. *PI*), luego en *Identität und Differenz*, Frankfurt, 1980 (cit. *ID*), particularmente en el capítulo “Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings ‘Bruno’”, 204-240, además en: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt, 1985 (cit. *DdE*).

² Los siguientes escritos de Schelling los voy a citar con las abreviaturas según la edición completa editada por K. F. A. Schelling en 14 vols., Stuttgart y Augsburgo, 1856-1861. La edición se divide en 2 secciones (I 1-10 y II 1-4).

platónico³. Así Friedrich Schlegel sostuvo sin más rodeos: “El sistema de Plotino es casi completamente el de Schelling”. O

Numeraré de modo continuo los volúmenes de modo que p. ej. II 1 = vol. XI. *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795): vol. I 149 ss. (cit. *Vom Ich*); (véase también la edición crítica de este texto dentro de la edición de la Bayerische Akademie der Wissenschaften, Reihe I, Werke 2, H. Buchner / J. Jantzen (eds.), Stuttgart, 1980, 69-175). *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1797), vol. II, 1 ss. (cit. *Ideen*). *Von der Weltseele, eine Hypothese zur Höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798), vol. II, 345 ss. (cit. *Weltseele*). *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), vol. III, 1 ss. (cit. *Entwurf*). *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft* (1799), vol. III, 269 ss. (cit. *Einleitung*). *System des transcendentalen Idealismus* (1800), vol. III, 327 ss. (cit. *Idealismus*). *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch* (1802), vol. IV, 213 ss. (cit. *Bruno*). *Philosophie der Kunst* (1802) vol. V, 357 ss. Una selección de esta obra en K. F. A. Schelling, *Texte zur Philosophie der Kunst*, selección e introducción de W. Beierwaltes, Stuttgart, 1982. *Philosophie und Religion* (1804) vol. VI, 11 ss. *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), vol. VI, 131 ss. (cit. *System*). *Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur* (1807), vol. VII 289 ss. (cit. *Rede*) (también en *Texte zur Philosophie der Kunst*, 53-95). *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), vol. VII, 331 ss. (cit. *Freiheit*). *Die Weltalter. Fragmente* (cit. *Weltalter*). En las versiones originales de 1811 y de 1813 editados por M. Schröter, München, 1948. Un texto notablemente diferente de esta edición en el vol. VIII de las obras completas (su tercera impresión: 195). *System der Weltalter*, Münchener Vorlesungen, 1827/28 en una copia de E. von Lasaulx, editado e introducido por S. Peetz, Frankfurt, 1990. *Philosophie der Mythologie*, vol. XI y XII (cit. *Mythologie*). *Philosophie der Offenbarung*, vol. XIII y XIV, (cit. *Offenbarung*). En las dos últimas obras no es posible una indicación cronológica unívoca. Véase a este respecto la edición de M. Schröters, München, 1927, I, vol. principal, XI.

³ Por ejemplo, por Carl Josef Hieronymus Windischmann, Friedrich Creuzer, Frans Berg, Friedrich Schlegel, J. F. Winzer, Johann Ulrich Wirth, Samuel Taylor Coleridge. Véase a este respecto W. Beierwaltes, *PI*, 100 ss.

⁴ Edición crítica, editada por E. E. Behler (y otros) vol. XIX, *Zur Philosophie*, 1804, München, 1971, 44: “Algunas filosofías se fundan en el espíritu de la época... pero sólo hay uno que la completa y formula científicamente, así ocurre que Plotino es el único entendido en la filosofía alejandrina” (a continuación sigue la oración citada más arriba acerca de la relación entre Plotino y Schelling). *Philosophische Vorlesungen* (1800-1807), vol. XII, J. J. Anstett (ed.), München, 1964, 294. Acerca de la relación de Schlegel con la tradición

también que las obras tardías de Schelling no contendrían al parecer otra cosa que “un complemento del spinozismo y de la filosofía de Plotino”⁴. Samuel Taylor Coleridge⁵, al intentar justificar una serie de correspondencias significativas entre su filosofía y la de Schelling basadas en “un enfoque común con Kant, la lógica polar y la filosofía dinámica de Bruno y Böhme y la tradición neoplatónica”, en sus identificaciones históricas respecto de Schelling, oscila entre Proclo y Plotino; por ejemplo, cuando dice: “La doctrina científica de Fichte y Schelling es *pura parte* la filosofía alejandrina... Schelling = Proclo” o Schelling sería “a sort of Platinised Spinozism”⁶.

Ya a causa de su carácter generalizante y su exigencia universalizadora *globalizante*, no es acertado este tipo de identificaciones; del mismo modo que las atribuciones nacionales y cambios de denominación, por ejemplo, que Hegel fuera el “Aristóteles alemán” o el “Proclo alemán”, mientras que Jacobi sería el “Platón alemán”⁷. Sin embargo, remiten –analizadas de forma seria y en determinadas perspectivas– a momentos esenciales de la reciente teoría filosófica, que son enteramente comparables con las neoplatónicas –y ello a pesar de las diferencias– y en un contexto nuevo dan testimonio de su poder de convicción intelectual y de su efecto duradero.

platónica véase M. Elsässer, *Friedrich Schlegels Kritik am Ding*, Hamburg, 1994.

⁵ F. A. Uehlein, *Die Manifestation des Selbstbewußtseins im konkreten «Ich bin»*, Hamburg, 1982, 6.

⁶ S. T. Coleridge, *The Notebooks*, K. Coburn (ed.), New York / Princeton / London, 1956, I, 457. *Philosophical Lectures*, K. Coburn (ed.), London / New York, 1949, IV, 883. En I (¿?), 390 –en la caracterización de Schelling–: “I might at one time refer you to Kant... another time to Spinoza... and then again I should find him in the writings of Plotinus, and still more of Proclus”.

⁷ Véase W. Beierwaltes, *PI*, 186 s. K. F. A. Schelling, *Offenbarung*, XIII, 106.

Si me centro en Schelling y su relación con Plotino⁸ como un tipo básico del pensamiento neoplatónico⁹, no lo hago solamente porque es posible comparar especulativamente determinadas estructuras teóricas significativas respecto de la totalidad del pensamiento de Schelling. Para un procedimiento semejante también se puede aducir una premisa histórica: Schelling no pudo obtener sus conocimientos sobre el neoplatonismo sólo de las conocidas e influyentes exposiciones en las historias de la filosofía (p. ej. de Johann Jakob Brucker, Dietrich Tiedemann, Wilhelm Gottlieb Tennemann) o de otras fuentes acerca de la filosofía de Platón y del platonismo (p. ej. del *Platonisme dévoilé* de Nicolas Souverain¹⁰), sino también a través del acceso directo a los textos de Plotino —esto es, de la traducción latina de las *Enéadas* realizada por Marsilio Ficino; de los *Lugares de Plotino* que puso a su disposición en 1805 el filósofo Carl Joseph Hieronymus Win-

⁸ Acerca de la relación de Plotino y Schelling: W. Beierwaltes, *PI*, 100 ss. Acerca de Proclo: véanse las indicaciones en *PI*, 105 (a este respecto también *Mythologie*, XII, 288). 109 s., 142 s. Sobre Dionisio, *PI*, 112. Véase también *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, IX, 217, donde Schelling remite al concepto de ὑπερθεός o bien ὑπερθεότης en Dionisio (el sujeto absoluto) “no es no-Dios y, sin embargo, tampoco es Dios, también es lo que Dios no es. Está por tanto encima de Dios e incluso si uno de los místicos más excelentes de tiempos anteriores ha osado hablar de una Superdivinidad, entonces se me permitirá también esto”. Dionisio, *De divinis Nominibus*, IV I; 143, 10 (Suchla) XI 6; 223, 6; XIII 3; 229, 3. K. F. A. Schelling, *Weltalter*, 16: “Por eso nos hemos [atrevido] poner esta ingenuidad de la esencia por encima de Dios, como ya algunos de los antiguos hablaban de una superdivinidad”. 43: “Pues aquél arquetípico ser de pureza lo explicábamos como lo que es por encima de Dios y la divinidad en él”. *Weltalter*, tercera impresión, VIII, 236. Véase también más adelante acerca de “überseiend (ser más allá, supersiendo). Giordano Bruno: W. Beierwaltes, *ID*, 204 ss.

⁹ W. Beierwaltes, *PI*, 83 ss.

¹⁰ 1700, publicado anónimamente; traducido del francés y acompañado de un prólogo y notas de Ch. Löffler, publicado en Züllichau y Freystadt en segunda edición aumentada en 1792 bajo el título: *Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Oder Untersuchung über den Einfluß der Platonischen Philosophie auf die Dreyeinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten*. Acerca de Löffler: W. Beierwaltes, *ID*, 205 s. Se encuentran también textos neoplatónicos en los *Loci Theologici* de Johannes Gerhard (Jena, 1610-1625) y Suicerus (*Thesaurus Ecclesiasticus e Patribus Graecis*, Amsterdam, 1682, 1828 con la misma paginación), que conoció y utilizó Schelling. De los numerosos indicios véase p. ej. para Gerhard: *Mythologie*, XII 13, 27, 100, 102; para Suicerus ver 62, 91.

dischmann en una traducción alemana; además de la traducción de Plotino II, 8 por Friedrich Creuzer: *Von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einen* en los *Studien* de 1805; de la edición de Plotino I 6 (*De Puclcritudine*) de 1814 hecha por Creuzer y que Schelling poseía regalada por Creuzer; y no, finalmente, del intento de Creuzer de una edición crítica del texto íntegro griego de Plotino (con la traducción de Ficino) de 1835¹¹—.

¹¹ Para la verificación de estas indicaciones véase W. Beierwaltes, *PI*, 100 ss., 210 ss. H. Fuhrmans ha acogido los *Stellen aus Plotinos* editados por mí por primera vez del legado berlinés de Schelling y las “Observaciones” de Windischmann acerca de *Aphorismen zur Eeinleitung in die Naturphilosophie* de Schelling (202 ss.) en el vol. III de su Colección de cartas y documentos: F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, vol. Suplementario, Bonn, 1975, 235-252. La afirmación presentada por Fuhrmans que “fácticamente” Schelling habría mencionado a Plotino “sólo (!) crítica”, o “negativamente”, no es cierta en su unilateralidad generalizante (remite a un lugar en el que Schelling discute la “doctrina de la emanación”. Esto ya lo demuestran mis reflexiones en *PI* y aquí en lo que sigue en fundamentaciones comprobables. No menos convincente es la deducción que Fuhrmans saca de una petición de Schelling (en una carta a Windischmann del 7-4-1804) de enviarle “Plotin’s Enneades edit. Marsil. Ficini”. “También vale otra edición a pesar de que casi no existe otra”. Schelling no habría conocido bien “las ediciones de Plotino” (74). Se puede suponer que Schelling era consciente de que las “Enéadas edit. Marsil. Ficini” solo contenía la traducción latina pero no el texto griego de Plotino. ¿Qué edición aparte de la editio princeps de Perna de 1580 hubiera podido solicitar en 1804? La suposición inconsiderada de Fuhrmans de que Plotino ya no “hubiera parecido tan importante” a Schelling después de la publicación del *Sextus* de Frans Berg (1804, véase *PI*, 100 s.) que lo parodiaba como “Plotin”, ya refuta la valoración de Schelling de los *Stellen aus Plotinos* y por ello su deseo más intenso de conocer “otras referencias importantes acerca de materia, tiempo, espacio, muerte y finitud” (*PI*, 102 s.; H. Fuhrmans, 253; en 326: “yo se lo [a Plotino] he recomendado a Carolina”), haciendo caso omiso de las demás reflexiones presentadas aquí a continuación y que también alcanzan la filosofía posterior de Schelling. Para Friedrich Creuzer partes de las *Enéadas* de Plotino (a) y las obras de Dionisio (b) estaban a disposición en la traducción de J. G. V. Engelhardt: (a) *Die Enneaden des Plotinus, übersetzt, mit fortlaufenden den Urtext erläuternden Anmerkungen begleitet, Erste Abtheilung*, Erlangen, 1820 (sólo contiene las primeras *Enéadas*). (b) *Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet, zugleich mit einer Übersetzung der Elementatio theologica des Proklos*, vol. 2, Sulzbach, 1823 (en la Bayerische Staatsbibliothek München aus der Bibliothek des Bayerischen Staatsministers Maximilian Joseph Graf von Montgelas, +1838).

Las afirmaciones de Schelling acerca de Plotino y «los neoplatónicos» son ambivalentes: por un lado, reconocen elogiosamente su importancia filosófica, particularmente cuando permiten una vinculación productiva con el pensamiento más reciente y el suyo propio; por otro, remiten de vez en cuando a una deficiencia objetiva de esta filosofía, particularmente en su crítica a la «doctrina de la emanación». En lo que sigue voy a reflexionar sobre algunas perspectivas de la época temprana, mediana y tardía de Schelling, para evidenciar que una mirada a su vinculación objetiva e histórica con el pensamiento neoplatónico puede aclarar la estructura de su filosofía, y que en ella se revela a la vez la importancia permanente del neoplatonismo para una figura de la filosofía que ha determinado la «modernidad»¹².

2. Autoconciencia y subjetividad.

El interés de Schelling por elementos neoplatónicos, más o menos manifiesto, no surge en su pensamiento –a mi modo de ver– de una ruptura radical con su anterior filosofía trascendental pura, sino que se vincula más bien con una forma determinada de pensamiento y una conceptualidad que se manifiesta en su primer escrito fundamentalmente filosófico-trascendental, *Vom Ich als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795)¹³ a través de notables vinculaciones objetivas con teoremas neoplatónicos y particularmente plotinianos. Está inspirado por una constante reflexión crítica, explícita e implícita, con la dialéctica trascendental de Kant y su concepto de «yo soy» y «yo pienso», con la dialéctica de Fichte del Yo y del No-yo y

¹² En lo que se refiere a algunos ámbitos de la filosofía de Hegel se debe poner de manifiesto la importancia constitutiva de filosofemas plotinianos y proclianos, dado que él mismo ha estudiado a fondo los textos neoplatónicos. Véase W. Beierwaltes, *PI*, 144 ss., 154 ss. H. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, Bonn, 1999 (Suplemento 40 de los *Hegel-Studien*).

¹³ Por segunda vez publicado en 1809 en los *Philosophische Schriften*, vol. I de Schelling I-XXIV; I-114. Cito la edición de 1856 en las *Sämmtliche Werke*, vol. I.

con el concepto de sustancia, de lo incondicionado, lo absoluto de Spinoza.

Hay en Schelling una reacción implícita contra la determinación *metafísica* de un Absoluto (divino) que se halla en una relación decisiva con el pensamiento humano y se constituye en una unidad de pensamiento y ser *trascendente* o en una unidad no constituida por la relacionalidad pensante. Para Schelling, precisamente en este escrito, –a diferencia de posteriores modificaciones de su pensamiento– exclusivamente el Yo es lo *Absoluto* o lo Absoluto es el Yo absoluto. Este Yo absoluto, sin embargo, no es un ser dado *a priori*, perfecto desde su origen, sino que es un Yo que el yo empírico, finito, entramado con el tiempo, ha de alcanzar. (En esta idea se vislumbra la concepción de Schelling de una “historia de la auto-conciencia” que desarrolla en su *Sistema del idealismo trascendental*¹⁴ (1800); a través de varias «épocas» el pensamiento *deviene* o *se desarrolla* sobre una concienciación de sensibilidad, intuición, inteligencia, reflexión y acto absoluto de la voluntad en el acto *absoluto* de la auto-conciencia¹⁵ que, fuera de todo tiempo, es él mismo como la unidad inmediata de sujeto y objeto del pensamiento). Del concepto de Yo absoluto como realidad máxima emana la exigencia de que el yo empírico se asemeje a él, es decir, que se haga «igual» a él o «idéntico» con él –y ello con su *propia* y más alta posibilidad–. De ahí el imperativo que se deduce consecuentemente del concepto mismo: “*Sé absoluto –idéntico contigo mismo*”¹⁶ – o: “Hazte idéntico, *eleva* (en el tiempo) las formas *subjetivas* de tu ser a la forma de lo Absoluto”¹⁷. En este volverse idéntico con lo Absoluto se cumple el afán del yo finito de «eternidad pura»¹⁸: “La meta última del yo finito es, por tanto, la ampliación hasta alcanzar la identidad con lo infinito”¹⁹. La consecución del estatuto ontológico de un Yo absoluto y atemporal implica la «destrucción» (*Zernichtung*)

¹⁴ K. F. A. Schelling, *Idealismus*, III, 399 passim.

¹⁵ K. F. A. Schelling, *Idealismus*, 55.

¹⁶ K. F. A. Schelling, *Vom Ich*, I 109.

¹⁷ K. F. A. Schelling, *Vom Ich*, 199.

¹⁸ K. F. A. Schelling, *Vom Ich*, 200.

¹⁹ K. F. A. Schelling, *Vom Ich*, 200

del mundo como un “prototipo de la finitud”²⁰ a favor de un “ser puro, eterno”. Este Yo, como meta de la elevación desde lo finito, no «era», no «será», «es»²¹. Esta idea básica schellingiana de una elevación de lo finito hacia el Yo absoluto como unidad de contemplación productiva y pensamiento con lo pensado realizado por él –así lo considero– expresa una afinidad con la idea básica de Plotino: la de que el conocimiento, y con ello la posesión pensante del yo propio y verdadero, sólo se puede alcanzar a través de la autotransformación del pensamiento dianoético del alma y de las formas de la multiplicidad que resultan de ello (también del tiempo) al estado de mismidad del Espíritu absoluto, atemporal. En este acto del νοωθῆναι²² –una transición inmanente del alma hacia una forma más elevada e intensa de ser y unidad– se hace consciente el *nous* que actúa inconscientemente en el alma, “no ha descendido totalmente” (y que por tanto, permanece absolutamente en sí) como su fundamento (del alma). Con ello el alma se encuentra en el pensarse a sí mismo del *nous* absoluto, en su identidad del pensar y lo pensado, del pensar y del ser, y por ello se hace una consigo misma y con estos. A la «destrucción» (*Zernichtung*) schellingiana de la finitud del mundo en la conciencia del yo idéntica consigo misma, le corresponde el postulado de Plotino de una creciente abstracción de todas las formas de la diversidad (ἀφαίρεσις, ὅφελε πάντα²³) que acompaña y fomenta la transición a la conciencia de la atemporalidad y de la identidad del *nous* consigo mismo. Schelling y Plotino coinciden, por tanto –con la mirada puesta en la elevación del yo finito al Yo absoluto, o a la auto-transformación del pensamiento discursivo en el *nous* atemporal que actúa en él–, en el movimiento fundamental hacia una liberación de lo sensorial y de la finitud. Así afirma Schelling –al parecer acordándose de la exigencia de Platón de una κάθαρσις del alma –en *Philosophie und Religion*²⁴, que “no es la intención de la filosofía en relación con el hombre darle algo, sino más bien separarle lo más nítidamente posible de lo

²⁰ K. F. A. Schelling, *Vom Ich*, 201.

²¹ K. F. A. Schelling, *Vom Ich*, 202.

²² Plotino, *Enéadas*, V, 3, 4, 7 11 ss.; 29, 8, 35: 48 s. VI, 7, 35, 5. VI, 8, 5, 35.

²³ Plotino, *Enéadas*, V 3, 17, 38.

²⁴ Plotino, *Enéadas*, VI 26 y 60 ss., 64: consciente de su inmortalidad, el alma debería “liberarse ya aquí lo máximo posible de los lazos de lo sensorial”.

casual, que el cuerpo, el mundo de los fenómenos, la vida sensorial le han traído y reconducirlo hacia lo originario”.

Algunas características del *nous* absoluto de Plotino como fundamento y objetivo del auto-conocimiento del alma –aunque hay diferencias en su concepción global– pueden ser consideradas muy análogas al Absoluto de Schelling: remiten *mutatis mutandis*, no sólo respecto de la semántica externa, a hechos parecidos en el pensamiento de ambos. Cuando el Yo de Schelling ocupa el lugar de lo Absoluto, de lo primero y lo último en sí, sus «atributos» se pueden relacionar también con lo Absoluto de Plotino como lo Primero y lo Uno. Ello significa: mientras que en Plotino, lo primero (lo Uno mismo), y por un lado, a través de la «diferencia» se distingue de lo segundo, esto es de la dimensión o esfera del ser y del pensar (*nous*) surgida de lo Uno –a pesar de que mantiene una determinada relación– que *permanece*²⁵ *diferenciado* y *trascendente* frente a lo segundo; y por consiguiente, se le atribuyen también predicados diferentes. Y segundo, y por otro lado, que el Absoluto de Schelling reúne en sí ambas perspectivas como Yo absoluto.

Enumeraré a continuación las determinaciones predicativas del Yo absoluto que me parecen compatibles simultáneamente con la unidad absoluta plotiniana y con lo «unimúltiple», o dicho de otro modo, aquellas (determinaciones) en las cuales se concentran dos series de predicaciones, desde la perspectiva del Uno plotiniano y del espíritu del Yo en Schelling como lo Uno absoluto, aunque no se los podrá interpretar, en el marco de este artículo, de un modo diferenciado y detallado.

²⁵ A diferencia de una trascendencia del absoluto *inmanente* al yo mismo, dentro de la cual el yo puede «ampliarse» y «elevarse» a sí mismo (correspondiendo a la intención del escrito *Vom Ich* [1795] Schelling ha pensado –de forma unívoca, pienso yo– en el *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* de 1804 una trascendencia *real* de lo absoluto contra un cerrarse en una subjetividad puramente trascendental: “Si no hubiera en nuestro espíritu mismo un conocimiento completamente independiente de toda subjetividad y ya no un conocimiento del sujeto como sujeto, sino el conocimiento de lo que es en sí y puede ser conocido solo, el *Uno* en sí, entonces deberíamos renunciar de hecho a toda filosofía absoluta, estaríamos encerrados eternamente en nuestro pensar y saber en la esfera de la subjetividad y deberíamos considerar el resultado de la filosofía de Kant así como la de Fichte como el único posible y hacerlo nuestro inmediatamente” (*System*, VI 143).

El Yo absoluto y con ello lo Absoluto mismo es unidad por antonomasia (*Vom Ich*, 182): contiene toda la realidad y es realidad absoluta (208); todo lo que es, es en él y para él y fuera de él no es nada (192); es el fundamento y el objetivo de una filosofía ἐν καὶ πᾶν (193); como tal pan-unidad no solamente es “una”, sino también “sustancia única” (192 s.); es infinito por antonomasia (192); es ser absoluto, puro, atemporal, “eterno” (202), “unidad absoluta” y “realidad absoluta” en “aquella esfera infinita” en la que todo es intelectual (215²⁶): el yo finito debe “aspirar a hacer real todo lo que es posible en él, y hacer posible todo lo que es real” (232), para alcanzar (¡possest!) en el Yo absoluto la perfección de la posibilidad en la realidad –como unidad necesaria de las dos–: además el Yo absoluto es indivisible a causa de su unidad (192), a causa de su ser puro es inalterable (192); su autoidentidad o igualdad consigo mismo (216 s.) es la del pensamiento puro de sí mismo sin referencia a un objeto fuera de sí: es en cuanto se piensa a sí mismo (193, n. 204); es el “poder absoluto” (195) y la “libertad” por sí misma (179). “...yo desearía tener el lenguaje de *Platón* o el de su espíritu congénere *Jacobi*...” (216), para poder expresar debidamente este acto absoluto de la autofundación–. Esta *epoché* fundamental frente a la posibilidad del lenguaje con vistas a la concepción de lo Absoluto corresponde en gran medida a la salvedad del οἶον de Plotino (en VI 8); y ello frente a las aseveraciones afirmativas acerca de lo Uno, que, incluso si se vuelven a negar después de una reflexión sobre ellas, poseen, sin embargo, una fuerza aclaratoria para la intensidad máxima de realidad (esto es lo Uno/Bueno)²⁷. Lo que el lenguaje no puede conseguir a pesar de todos los esfuerzos conceptuales por su estructura diferencial, a saber una comprensión de lo Absoluto en sí, se alcanza en el sentido de Plotino en la experiencia místico-extática de la identificación con el Uno ori-

²⁶ Relación con la oración del *Liber XXIV philosophorum* (finales del s. XII): “deus est sphaera infinita [intelligibilis], cuius centrum ubique, circumferentia nunesquam”. Acerca de las metamorfosis de esta oración hasta el idealismo véase D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle, 1937 (acerca de Schelling: 10-12).

²⁷ W. Beierwaltes, “Causa sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit” (cit. “Causa sui”), en J. J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, 1999, 191-226, aquí: 194ss., 206ss.

gen –por lo menos en un “instante” atemporal (ἐξάιφνης)²⁸. Ya en el pensamiento temprano de Schelling, a la henosis plotiniana corresponde la «contemplación intelectual». Esto ya lo demuestra la oración contigua a la citada más arriba, en la que formula el deseo de tener el lenguaje de Platón: “...y pienso que aquel Absoluto en nosotros no se puede captar con ninguna palabra de un idioma humano y que sólo la contemplación esforzada de lo intelectual en nosotros nos ayuda a remediar el fragmentarismo de nuestro idioma” (216)²⁹.

Para la fundamentación *específica* de la afinidad interna de Schelling con las ideas fundamentales neoplatónicas, incluso desde su temprana filosofía trascendental y con vistas a las predicciones de lo Absoluto como el Yo absoluto que mencionamos, sería necesario aquí un comentario neoplatónico para hacer más patente la vinculación idiomática y fáctica, y a la vez la diferencia de ambas formas de pensar y tipos de teoría; cosa que aquí y ahora sólo he realizado de modo más bien sugestivo. Pero también para la presente referencia a un impulso neoplatónico en el pensamiento de Schelling como paradigma del modo de filosofar en el Idealismo alemán, en aras a una diferenciación esencial de ambas formas de pensar, debería tenerse presente lo siguiente: lo Absoluto por antonomasia es único y es todo (toda la realidad) a la vez, es por sí mismo, al ponerse a sí mismo (216; 221; 234), se autogenera (208; «causa sui»), por tanto, tampoco tiene «ante» sí o «encima» de sí un ser o una esencia *trascendente*. Un fenómeno así –la falta de trascendencia– por ser él mismo trascendencia absoluta frente a (todo) lo demás, es ciertamente válido para lo Uno y lo primero incuestionable en el pensamiento neoplatónico. Es precisamente «trascendente» frente a lo que al remitirse como pensamiento se reconduce a sí mismo, o se limita y se «pone» en relación con su origen mismo en una hipóstasis de sí mismo, el *nous*. Mientras que Schelling –por lo menos en el período de su filosofía trascendental (aquí en el “Yo como principio de la filosofía”)– no permite que lo Absoluto en cuanto pura identidad o

²⁸ Véase W. Beierwaltes, *DdE*, el capítulo “Henosis” (123 ss.) y SEE entre otras 167s., 171s., 250 ss.

²⁹ Véase Plotino, *Enéadas*, VI 9, 9, 46s: ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω también I 6, 7, 2 s.

igualdad consigo mismo “salga nunca de sí mismo” (217), lo Absoluto de Plotino, el Uno como el Bien mismo, a pesar de la difícil respuesta a la pregunta por el «por qué» de su surgimiento o su autorrealización, es propenso a ser el origen o la causa que (se) da de algo, que ciertamente surge o es «engendrado» *a través* de él, y que sin embargo (es) también *fuera* de sí mismo y *es*. Aquello que está presente a sí mismo a través del hecho de pensarse a sí mismo y referirse a sí mismo: el *nous* como auto-identidad con su ser, se funda a sí mismo, no en un sentido *absoluto*, sino en una proclividad reflexiva hacia su y en su origen –lo Uno mismo–. Lo Absoluto schellingiano, en cambio, que se pone a sí mismo como Absoluto *en sí y para sí*, se debe pensar en un sentido puramente autogenerativo. En el sentido de Plotino, para la autoconstitución del *nous* en una hipóstasis consciente de sí misma, creada por la reflexividad, el Uno mismo es el punto de partida y de llegada decisivo, mientras que lo Absoluto de Schelling, en cuanto Yo absoluto, es un acto espontáneo que se hace a sí mismo de sí mismo, es decir, desde la libertad –es *a la vez* origen y fin del «auto-movimiento» (*Selbstbewegung*) en lo Uno–.

A través de esta referencia a la afinidades internas en el escrito temprano de Schelling *Vom Ich als Princip der Philosophie*, me importaba sobre todo hacer plausible, en analogía a Plotino, *Enéada*, V 3, que el postulado de Schelling acerca de una elevación y transformación del yo finito a la forma de lo Absoluto (cuyas determinaciones centrales convergen con el objetivo de la autotransformación plotiniana del pensamiento en un pensarse-a-sí-mismo atemporal y con ello en un pensamiento de la propia causa) es una analogía filosófico-trascendental del concepto de un *autoconocimiento*³⁰ de Plotino; para la cual es determinante una transformación del pensamiento dianoético en una pura auto-

³⁰ K. F. A. Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821), IX 226: “Todo el movimiento [de la “transformación” del objeto en sujeto sin que se anule por ello la polaridad interior de ambos, una transformación en la que descansa la posibilidad de “un autoconocimiento de la libertad eterna”] sólo es movimiento hacia el autoconocimiento. El imperativo, el impulso de todo el movimiento, es el Γνωθι Σεατόν, conócete a ti mismo, cuyo ejercicio se considera comúnmente como sabiduría. Schelling alude aquí, sobre la base del imperativo delfico, a un entendimiento análogo de una frase aislada de las Pitias II, 72 de Píndaro: γένοι' οἷος ἐσσι μάθών, “Llega a ser el que eres conociéndote [a ti mismo]”.

reflexión del *nous* en sí mismo; dicho de modo schellingiano: “autoconciencia” como “un acto absoluto [que se realiza fuera del tiempo]”³¹. Considerado a Schelling desde este ángulo, debe haberle resultado oportuno, especialmente más tarde (1805), el apartado V 3, 6 y 7 de los *Stellen aus Plotinos* de Windischmann³²: “La razón en cuanto permanece en sí misma y no se inclina a otra cosa, ni por actos ni por afecto, siempre actúa sobre sí misma a través del conocimiento de sí misma. Permaneciendo en este autoconocimiento y no desviándose de sí misma conoce también a Dios. Con el conocimiento de Dios se pone a su vez el autoconocimiento, pues conoce lo que tiene de Dios y reconociéndolo se conoce necesariamente también a sí misma, porque ella misma es todo lo que es dado. Si no lograra comprenderlo claramente, porque aquello de lo que se dice que mira es también lo mirado, permanecería de esta manera una visión y un conocimiento de sí mismo, en tanto en cuanto la contemplación es lo mismo que lo contemplado”.

La identidad de lo contemplado y del que contempla, del que conoce y de lo conocido en la realización del autoconocimiento tematizada aquí por Plotino, corresponde a un razonamiento central en la lección magistral de Schelling de 1821 *Acerca de la naturaleza de la filosofía como ciencia*³³. El Sujeto Absoluto (o lo Absoluto divino) –“más allá de todo conocimiento [humano]”– debe pensarse como “libertad eterna” que se conoce a sí misma, que (es) por tanto “tanto sujeto como objeto y tanto objeto como sujeto sin ser por ello dos cosas”. Dado que “fuera de ella nada” es, para ella tampoco hay nada distinto que conocer “que *ella misma*”; “no existe conocimiento de ella, salvo aquél en el que lo *mismo* conoce lo *mismo*”. Si para el hombre debe existir por lo

³¹ K. F. A. Schelling, *Idealismus*, III 388.

³² Texto 4, en W. Beierwaltes, *PI*, 213. Schelling en una carta del 5 de septiembre de 1805 a Windischmann, en su agradecimiento por el envío los *Stellen aus Plotinos*: “Tenga muchas gracias por los magníficos lugares de Plotino... Ojalá uno tuviera el tiempo y las ganas de realizar las obras de este hombre divino” (*Briefe*, ed. Plitt II 72 s.); F. Creuzer lo ha hecho en 1814 (I 6) y 1839 (*Opera Omnia*); véase nota 54. La editio princeps de Perna (1580) al parecer no la consultó Schelling.

³³ K. F. A. Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, IX 226s.

menos un conocimiento «inmediato» (en el sentido de una «contemplación intelectual») precisamente de esta libertad, entonces “la única posibilidad de esta experiencia se daría cuando aquel autoconocimiento de la eterna libertad fuera nuestra conciencia, por tanto, nuestra conciencia un autoconocimiento de la eterna libertad. O bien, puesto que este autoconocimiento descansa en la conversión desde lo objetivo a lo subjetivo, si esta conversión aconteciera dentro de nosotros, es decir, si nosotros mismos fuéramos la libertad eterna reconstituida del objeto hacia el sujeto”. Esta idea de Schelling tiene en el núcleo de su afirmación una relación objetiva con el tratado sobre el autoconocimiento de Plotino (V 3): en el autoconocimiento del *nous* atemporal y absoluto *lo mismo* piensa, conoce, mira, *contempla lo mismo* (ὁὐτὸ αὐτό) en una unidad mediatizada por sí misma y referida a sí misma. Ella es el objetivo o la perfección del autoconocimiento en el ámbito del pensamiento verdadero y puro; se alcanza a través de una “conversión *dentro de nosotros*” en términos de Schelling, es decir, a través de la autotransformación del pensamiento discursivo en el pensamiento absoluto, que para el hombre significa la realización de su yo verdadero y particular. Precisamente por este conocimiento del verdadero yo en el sentido de un νοῶθῆναι, pensamos *nosotros mismos* –“convertidos en otros radicalmente distintos” por la vía de una “asimilación a Dios”–, el pensamiento absoluto, y pensando nos hacemos uno con él. Para Plotino este acto sólo sería un “autoconocimiento de la eterna [es decir, absoluta] libertad” si su aseveración en VI 8 pudiera tener validez sin *epoché* también en este orden de ideas: a saber, que lo Uno en cuanto «en verdad» libertad absoluta –en cuanto causa de su propio ser– fuera determinado en una medida todavía más intensa como el *nous* en él mismo a través del auto-pensamiento. Naturalmente también se puede entender la realización de la identidad del hombre con el pensamiento absoluto como una forma concisa de su libertad, en tanto en cuanto ella corresponde a un grado elevado de “abstracción” (ἀφάρεσις) o de liberación de la sensibilidad y de la multiplicidad *a través del pensamiento* de estructuras unitarias cada vez más intensas. La autoconcentración de esta índole es la premisa para la forma más alta de la unificación –con el Uno mismo–.

3. Naturaleza.

Schelling publicó, sobre todo entre los años 1797 y 1801, una serie de escritos acerca de la *Filosofía natural*, así, p. ej. *Del alma universal, una hipótesis de la física superior* (1798), un *Primer proyecto de un sistema de la filosofía natural* y una *Introducción al proyecto de un sistema de la filosofía natural o acerca del concepto de la física especulativa* (1799), además *Acerca del concepto verdadero de la filosofía natural* (1801), más tarde (1806) *Aforismos acerca de la introducción en la filosofía natural. Aforismos acerca de la filosofía natural* y aún en 1830 una *Presentación del empirismo filosófico* –por nombrar sólo estos textos caracterizados externamente como pertenecientes a la filosofía natural–. El estudio temprano del *Timaios* platónico realizado por Schelling en un comentario que obedece a sus propios intereses (1794) ha permanecido determinante en sus reflexiones posteriores sobre la concepción categorial de la naturaleza sobre la base del espíritu de la filosofía trascendental de Kant³⁴. Sin embargo, ha sido una de las intenciones fundamentales de Schelling el construir la naturaleza no sólo en el concepto –de modo filosófico-trascendental: “filosofar acerca de la naturaleza significa crear la naturaleza”³⁵– sino mediatizar entre la naturaleza como objeto de la experiencia empírica y la naturaleza como sujeto “en la que desemboca toda teoría”³⁶. Ambos ámbitos o fuerzas forman en esta mediación una unidad diferenciada en sí, de modo que también las dos ciencias cuyas orientaciones diversas resultan igualmente necesarias para obtener una visión fiable de la totalidad del fenómeno de la naturaleza, a saber, la filosofía trascendental y la filosofía natural, a pesar de sus diferencias, repre-

³⁴ Véase W. Beierwaltes, *Platons ‘Timaios’ im Deutschen Idealismus: Schelling und Windischmann* (en prensa).

³⁵ K. F. A. Schelling, *Entwurf*, III 13: “Filosofar acerca de la naturaleza significa sacarla del mecanismo muerto en el que se halla atrapada, dotarla de libertad, por así decir, y ponerla en una evolución propia y libre, en otros términos, desprenderse *a sí mismo* de la opinión común que observa en la naturaleza sólo lo que acontece –a lo sumo la acción como hecho, no como acción en sí–”.

³⁶ K. F. A. Schelling, *Einleitung*, III 284.

sentan en el fondo una sola ciencia³⁷. Esta unidad diferenciada en sí refleja la colaboración de sujeto y objeto en la naturaleza o como naturaleza, como un todo orgánico. Ya desde la idea de que la naturaleza como sujeto es el “espíritu innato en lo objetivo, la esencia de Dios introducida en la forma”³⁸, se hace patente que la naturaleza no puede ser objetivada o cosificada de manera positivista o mecanicista, sino que debe ser concebida sobre la base de un espíritu que se desenvuelve autónomamente en ella. A partir de este movimiento suyo fundamental, la naturaleza es capaz de remitir a través de su objetividad y como apariencia empírica a esta razón en sí y más allá de sí misma: es “el escalón hacia el mundo del espíritu”³⁹. En esta concepción Schelling ha cumplido lo que había formulado ya como postulado el *Más antiguo programa sistemático* del Idealismo alemán (1796/97): “Quisiera volver a dar alas a nuestra física que avanza lenta y penosamente a base de experimentos”⁴⁰. Un aislamiento de la intención de la filosofía de la naturaleza como objetividad puramente sensible no acertaría con lo “esencial de la naturaleza”, su base constitutiva – el espíritu –, sino que permanecería atrapada en lo superficial.

Si según la relación dialéctica o la identidad dinámica de naturaleza y espíritu el “sistema de la naturaleza” se revela a la vez como el “sistema de nuestro espíritu”⁴¹, entonces toda experiencia de lo que se llama lo empíricamente dado es absolutamente especulativa, es decir, sin rechazar el contrapunto real de la conciencia, se construye en el pensamiento como ella misma. La

³⁷ K. F. A. Schelling, *Einleitung*, III 272: Si es la tarea de la filosofía trascendental subordinar lo real a lo ideal es, en cambio, la tarea de la filosofía natural explicar lo ideal sobre la base de lo real: ambas ciencias son, por tanto, una sola, solo que se distinguen por las orientaciones opuestas de sus tareas”. Carta de Schelling a Fichte del 19 de noviembre de 1800: “Pero ahora, como Ud. puede ver muy bien, ya no considero la filosofía natural y trascendental ciencias opuestas, sino sólo como partes opuestas del mismo todo, a saber, del sistema de la filosofía, que están tan opuestas como hasta ahora la filosofía teórica y práctica”; Fichte-Schelling, *Briefwechsel*, Introducción de W. Schulz, Frankfurt, 1969, 109 s.

³⁸ K. F. A. Schelling, *Ideen*, II 66.

³⁹ K. F. A. Schelling, *Weltalter*, 234.

⁴⁰ Texto en K. F. A. Schelling, *Texte zur Philosophie der Kunst*, W. Beierwaltes (ed.), 96; *Ideen*, II, 39.

⁴¹ K. F. A. Schelling, *Ideen*, II 39.

verdadera física es, por tanto, física especulativa. Sus principios son: la naturaleza es el espíritu visible, el espíritu como su causa, casi el espejo de la naturaleza invisible⁴². Ambos se condicionan mutuamente y se interpretan; o incluso la naturaleza no sólo es “la *apariencia* o revelación de lo *eterno*, antes bien es este eterno mismo”⁴³. La protréptica a la física es, por tanto, la protréptica de la filosofía especulativa, que tiene como objeto la causa atemporal, absoluta: “Venid a la física y conoced lo eterno”⁴⁴. Contra la física mecanicista y, por tanto, trivial, en el sentido de Schelling, la filosofía natural especulativa ha conseguido la victoria de lo subjetivo sobre lo objetivo (representado como burdamente dependiente de la conciencia)⁴⁵: en ella y a través de ella la naturaleza se enfrenta a lo contemplativo-pensante como sujeto. Se incluye como apariencia visible de lo *Absoluto* en el acto de conocimiento absoluto –deviene ella misma un momento interior de la teoría filosófica de lo Absoluto– del *Idealismo absoluto*. Así se incorpora, en el sentido de Schelling, la filosofía especulativa de esta índole en un proceso de “todos los tiempos modernos”, determinados “idealísticamente” a través del “espíritu dominante” en ella como un “retroceder hacia adentro”⁴⁶.

A causa de la premisa de que naturaleza y espíritu se compenetran y se condicionan mutuamente en la naturaleza, la física especulativa no puede dedicarse –tal como ya sugerí antes– a lo que en la naturaleza podría observarse inmediatamente, sino a lo oculto a los sentidos, pero abierto al espíritu –el “misterio de la naturaleza” que se revela en él⁴⁷–.

Esta fundamentación de la naturaleza en la razón, el espíritu o el sujeto, implica para Schelling, partiendo de su concepto de *espíritu*, que es esencialmente “*productividad*”, el “ser o la productividad misma”⁴⁸, *activa* absolutamente o por antonomasia,

⁴² Véase K. F. A. Schelling, *Ideen*, II 56.

⁴³ K. F. A. Schelling, *Weltseele*, II 378.

⁴⁴ K. F. A. Schelling, *Weltseele*, II 378.

⁴⁵ K. F. A. Schelling, *Einleitung*, III 272.

⁴⁶ K. F. A. Schelling, *Ideen*, II 72 s.

⁴⁷ K. F. A. Schelling, *Ideen*, II 73.

⁴⁸ K. F. A. Schelling, *Einleitung*, III 285 (*PI*, 139, 178).

“*actividad absoluta*”⁴⁹ o, en su evolución propia libre, “la acción misma”⁵⁰. De la misma manera que no se puede considerar la naturaleza adecuada y exclusivamente como objeto, sino primariamente como resultado de la subjetividad del espíritu *creador* que le es inmanente, tampoco se puede comprender exclusivamente como producto finito, sino más bien como una unidad de productividad y producto a la vez en expansión activa que se limita a sí misma. La actividad o productividad del espíritu pensada de esta manera se realiza en ella como organismo que se organiza a sí mismo en su movilidad productiva hacia un ser-uno movido en sí⁵¹.

Esta concepción schellingiana de la naturaleza como unidad dialéctica y dinámica de productividad del espíritu con el producto de su actividad, se inspira claramente en la relación spinoziana de *natura naturans* y *natura naturata*⁵². Schelling testimonió repetidas veces esta relación⁵³. A partir de este contexto – *natura naturans* en el sentido de actividad absoluta– se

⁴⁹ K. F. A. Schelling, *Entwurf*, III 13 s.

⁵⁰ K. F. A. Schelling, *Entwurf*, III 13 s.

⁵¹ K. F. A. Schelling, *Erläuterung des Idealismus*, I 385 s.; *Entwurf*, III 17 s.

⁵² B. Spinoza, *Ethica*, I, scholium, propositio XXIX: “Nam ex antecedentibus jam constare existimo, nempe, quod per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, et infinitam essentiam exprimunt, hoc est, Deus, quatenus, ut causa libera, consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, nomines Dei attributorum modos quatenus considerantur, ut res, quae in deo sunt, et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt”. Acerca de esta pareja de conceptos véase antes de Spinoza: Hieronymus Lombardus, *De natura libri tres*, Patavii, 1589, II (de natura naturante et natura naturata) c. I: “nam primo comparari potest Deus cum universo corporeo mundo, secundum quam comparisonem Deus est Natura Naturans, quia est origo, et caput universae Naturae. Mundos vero, sive natura eius, cum pendeat ex Deo, ab eoque dirigatur, dicitur Natura Naturata...”.

⁵³ Por ejemplo, en *Ideen*, II 67: “La naturaleza, en cuanto naturaleza, es decir, como esta unidad particular, no es por tanto como tal ya fuera de lo absoluto no la naturaleza como el acto absoluto de conocimiento mismo (*natura naturans*), sino la naturaleza como el mero cuerpo o símbolo de la misma (*natura naturata*)”. Además: *Einleitung*, III 272, 285. El siguiente texto (*Einleitung*, 284) se distingue del citado anteriormente por el hecho de que confirma la *unidad* de sujeto y objeto, productividad y producto en la naturaleza y con ello también la unidad de *natura naturans* y *natura naturata* que había esbozado: “En tanto en cuanto ponemos la totalidad de los objetos no solo como producto sino necesi-

ura naturans en el sentido de actividad absoluta— se comprende también la idea de Schelling de que el “investigador entusiasmado” (investigador de la naturaleza) no puede declarar la naturaleza como “agregado muerto de una cantidad indeterminable de objetos” o como mero “contenedor” espacial de las cosas, sino que puede y tiene que concebirla como la fuerza originaria eternamente creativa del mundo que genera todas las cosas desde sí misma y las hace surgir trabajando”⁵⁴.

La filosofía de la naturaleza de Schelling ostenta, con respecto al concepto de naturaleza de Plotino y a pesar de las diferencias en la intención básica de los dos, una cierta afinidad interna tanto por aspectos teóricos esenciales como por la terminología. Esto es válido para Schelling, especialmente en el caso del Tratado 30, de *Enéadas* III 8 de Plotino: Περὶ φύσεως καὶ θεωσίας καὶ τοῦ ἐνός. Friedrich Creuzer, el erudito editor de toda la obra de Plotino y amigo de Schelling⁵⁵, tradujo primero al alemán este texto

riamente a la vez como productivo, se eleva para nosotros hacia la *naturaleza* y esta *identidad del producto y de la productividad* y no otra cosa se designa en el uso idiomático común con el concepto de naturaleza. La naturaleza como mero producto (*natura naturata*) la llamamos naturaleza como objeto (a esta únicamente se dirige todo emprismo). La *naturaleza como productividad* (*natura naturans*) la llamamos *naturaleza como sujeto* (hacia ella se dirige toda teoría)”.⁵⁴

⁵⁴ K. F. A. Schelling, *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807) [Rede], VII 293. Lo mismo citado por Schelling en *F.W.J. Schellings Denkmal der Schrift von Göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus* (1812), VIII 28. Sobre este concepto de naturaleza como premisa de la concepción schellingiana del arte como “imitación de la naturaleza” volveremos más adelante.

⁵⁵ *Plotini Opera omnia*... Apparatum criticum disposuit, indices concinnavit G. H. Moser... emmendavit, indices explevit, Prologomena, Introductiones, Annotationes explicandis rebus ac verbis... adjecit F. Creuzer, 3 vols., Oxford, 1835. Antes (1814) F. Creuzer había editado las *Enéadas* I 6 de Plotino como *Liber de pulchritudine*, que también conocía Schelling. Además Creuzer ha editado la *Elementatio theologica* de Proclo así como el comentario al *Primer Alquiabiades* de Platón realizado por éste y Olimpiodoro con el título *Initia Philosophiae ac Theologiae ex Platonis fontibus ducta* en tres partes (Frankfurt, 1820/22), cuyo primer volumen dedicó Creuzer a Hegel y el segundo volumen a Schelling junto con J. F. Boissonade como *Platoniorum monumentorum Philosophiaeque Interpretibus Primariis*. Véase W. Beierwaltes, *PI*, 84, 100 ss.

de Plotino y lo publicó en 1805, bajo el título *Von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einen* (*De la naturaleza, de la contemplación y del Uno*) en el primer volumen de los *Studien* con observaciones y comentarios junto con el teólogo Carl Daub. Lo hizo evidentemente por haber descubierto la «actualidad» de la teoría de la naturaleza plotiniana para “algunas ideas de la filosofía más reciente” o incluso “la visible coincidencia con las ideas de Schelling”⁵⁶. El hecho de que Schelling leyó con atención este texto de Plotino se desprende de sus apuntes, que se encontraron entre los *Stellen aus Plotinos* de Windischmann en el legado de Schelling de Berlín⁵⁷.

Sin querer forzar una identidad asimétrica entre la filosofía de la naturaleza de Schelling y concepción de la naturaleza de Plotino (φύσις), veo entre los dos afinidades fácticas convincentes en este ámbito. Ambos se acercan primariamente en la idea de que no se puede representar la naturaleza como un todo compuesto meramente por lo objetual –de *facta bruta* empíricamente accesibles–, sino que al ser y al actuar de la naturaleza subyace una determinada forma de razón, espíritu o contemplación, que es sólo lo universalmente fundacional y activo en sus múltiples formas, que precisamente esta contemplación equivale a una actividad creadora de formas y que el resultado de esta contemplación activa vuelve a ser un θεώρημα –algo contemplativo⁵⁸–.

A pesar de que las reflexiones de Plotino acerca de *physis* en III, 8 –como antes la concepción de la autoconciencia–, conduce prácticamente a una comparación exacta que tendría en cuenta también las diferencias entre los dos textos y que podría encontrar un apoyo interpretativo en las traducciones del texto de Plotino hecha por Friedrich Creuzer, tengo que limitarme aquí a las afirmaciones principales de Plotino que podrían abrir un camino hacia Schelling.

⁵⁶ Véase a este respecto: W. Beierwaltes, *PI*, 84, 103 ss. F. Creuzer traduce θεωρία a sabiendas por “contemplación” y prefiere este término al concepto de “especulación” o el “mirar” que sugiere inmediatez, para destacar la intencionalidad activa (“afán, anhelo, aspiración”) de θεωρία, véase 63 s. de la traducción.

⁵⁷ El texto de los apuntes de Schelling: W. Beierwaltes, *PI*, 103 s.

⁵⁸ Plotino, *Enéadas*, III 8, 3, 18 ss.

De los rasgos fundamentales de la teoría griega de la naturaleza, a saber, primero de la tradición estoica, según la cual la naturaleza no dispondría de φαντασία (imaginación, representación)⁵⁹, y que sería, por tanto, ἀφάνταστος⁶⁰ y, segundo, la afirmación consiguiente de que sería ἄλογος, y carecería, por tanto, de razón (o de un principio estructural racional), Plotino sólo ha conservado la primera⁶¹. La segunda la acogió de modo restringido en otros contextos en una interpretación diferente⁶²: en III 8 (y también en V 8, 1), sin embargo, concibe el *logos* o los *logoi* como principios (Creuzer: «conceptos») racionales y creadores de formas desde la razón, como momentos de realización de *theoria* y con ello por su efecto como fundamentos dadores de configuraciones (III 8, 2, 3) de la naturaleza misma. “La naturaleza es fuerza configuradora que genera otras fuerzas configuradoras” (crea, ποιεῖ)⁶³. El *logos* surge, por tanto, de la misma contemplación como su momento esencial –de la naturaleza– (3, 10 s., 4, 6) y es a la vez el resultado o producto (ὑποτέλεσμα) de su actuación poiética (a través del *logos*) (3, 12; 21). Así se obtiene una definición de naturaleza diferenciada, graduada en su fundamentación interna: su «ser» (3, 17; 22 s.) y vida (3, 15). Es una contemplación creadora y guiada por fuerzas racionalmente configuradoras: “lo que genera lo crea a través de la contemplación” (I, 23); los *logoi* son (en la naturaleza vegetativa y sensitiva) las (fuerzas) creadoras, lo creativo en ella (2, 28). Porque se fundamentan en la *theoria* o porque actúan por su causa creando formas en la materia (2, 3; 22; 27; 34) y configurándolas por ello como entes delimitables.

⁵⁹ SVF II 1016, 11.

⁶⁰ Plotino, *Enéadas*, III 8, I, 22.

⁶¹ Plotino, *Enéadas*, III 6, 4, 23. IV 4, 13, II s.

⁶² Plotino, *Enéadas*, IV 4, 28, 47.

⁶³ Véase también 7, 13 ss., acerca de «physis», que genera «logoi». F. Creuzer, 33: “que... en los animales como en las plantas serían los conceptos que generan y que la naturaleza sería un concepto que genera otro concepto como producto suyo”.

Si el *logos*⁶⁴ mismo surge, por tanto, de la *theoria*, si está dado a la vez como su actividad productiva, o si el *logos* incluso se debe pensar como idéntico a la *theoria* (3, 3) y los *logoi* se manifiestan desde ella como sus fuerzas de actuación y configuración, entonces se puede concebir también la *physis* para sí como el producto global de la contemplación que se vuelve o ya se ha vuelto configuración, como *logos*, o como δύναμις ποιούσα – “fuerza creadora o potestad” (3, 15)–. Porque tiene o es inmediatamente contemplación, crea también inmediatamente sin otra causa que emane de su origen, sino desde sí mismo: “Su ser, que es, es para ella lo creador... Ella es contemplación y lo contemplado a la vez, puesto que es *logos*. Crea a través de su ser como el contemplar y lo contemplado [como unidad de los dos] y *logos*, dado que es esto. El crear [de la naturaleza] se nos ha revelado como contemplación”⁶⁵.

La suposición de que la naturaleza se fundamenta en principios configurativos racionales procedentes del acto de contemplación que son inmanentemente unos con este acto, remite a su vez (la naturaleza) –en lo que se refiere a la totalidad del ser surgido de lo Uno– a su propio *origen desde el espíritu*, que se refleja a sí mismo (4, 13); se convierte en su base de manifestación, mediatamente por el *nous* e inmediatamente por el alma demiúrgica que ordena el cosmos⁶⁶. Ya esta fundación de la naturaleza por sí misma en la contemplación que actúa en ella y a través de ella –también cuando es la forma más extrema y débil de *theoria*⁶⁷–

⁶⁴ Acerca de los aspectos de la significación de *logos* en Plotino véase E. Früchtel, *Weltentwurf und Logos*, Frankfurt, 1970. M. Fattal, *Logos et Image chez Plotin*, Paris, 1998.

⁶⁵ 3,16-21 Τὸ οὖν εἶναι αὐτὸ ὃ ἐστὶ τοῦτό ἐστι τὸ ποιεῖν αὐτῇ καὶ ὅσον ἐστὶ τοῦτό ἐστι τὸ ποιοῦν. Ἐστὶ δὲ θεωρία καὶ θεώρημα, λόγος γάρ. Τῷ οὖν εἶναι θεωρία καὶ θεώρημα καὶ λόγος τούτῳ καὶ ποιεῖ ἢ ταυτά ἐστὶν. Ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφονται.

⁶⁶ 2, 7 s: τῆς φύσεως δημιουργία. δημιουργουμένη (ύλη), 24. II, 9, 622. Naturaleza como γέννημα ψυχῆς: 4, 16.

⁶⁷ 3, 7, 32. Véase c. 7 acerca de los escalones y grados de intensidad de «*theoria*»: el acto de engendrar de los seres vivos es una fuerza o una eficacia de la contemplación (ἐνεργεῖα θεωρίας, Z, 19) un aspirar, εἶδη para con ello generar lo “contemplado” y “contemplable”, en último término “llenarlo todo con contemplación” (πάντα πανηρωσαι θεωρίας, 22). La forma más intensa, “viva” de

en el alma y el *nous*, es razón suficiente para el hecho de que no se pueda explicar mecánicamente, por ejemplo, siguiendo el modelo epicúreo de la física como “choque y palanca” (ὥθισμός, μοχλεία: 2, 4; 5); exige más bien, según el principio de un conocimiento de lo semejante a través de lo semejante, una reflexión perfectamente «teórica» del “contemplador filosófico”. Esto se halla en Plotino precisamente en III 8 como primera parte de un gran escrito formal y materialmente⁶⁸ coherente en el contexto del intento emprendido con gran intensidad conceptual de mostrar de cara a fuerzas opuestas (p. ej. en los “gnósticos”)⁶⁹ el cosmos en su totalidad como fundado en la razón, el espíritu y estructuras matemáticas y por tanto determinado, en último término, por unidad, bondad y belleza debidas al surgimiento estructurante del Uno.

Una tal armonía o simpatía de fuerzas en sí diferentes o incluso opuestas en el cosmos, una unidad de movimiento productivo y de sosiego que garantiza la persistencia del todo, que está fundada en *logoi* o –mediatizada por estos– procede de la esfera inteligible atemporal y es garantizada por ella en su subsistencia y acción. Con una concepción de esta índole podían conectar tanto Novalis como Goethe⁷⁰ y Schelling, con intereses distintos en cada caso, en una naturaleza determinada por el espíritu y la causa divina –una naturaleza pensada primariamente como *natura naturans*–, en la naturaleza como la única «artista» que crea según *logoi*, como una representación o aparición de lo divino y con ello, visto desde la reflexión, a una “física sagrada” especulativa para la cual

la contemplación (θεωρία ζωσα, 8, 11) “después” del alma es el *nous* que se piensa a sí mismo o el “ser vivo mismo”; vida como pensamiento, logos, contemplación: 8, 6 ss.

⁶⁸ Quiero decir la unidad de *Enéadas*, III 8, V 8, V 5 y II 9. Véase R. Harder, “Eine neue Schrift Plotins”, *Hermes* 1936 (71), 1-10. Reimpreso en *Kleine Schriften*, W. Marg (ed.), München, 1960, 303-313.

⁶⁹ Sobre todo Plotino, *Enéadas*, II 9: Πρὸς τὸν Γνωστικόν.

⁷⁰ W. Beierwaltes, *PI*, 87-93 (Novalis), 93-100 (Goethe). Acerca de la filosofía romántica de la naturaleza en su relación con el neoplatonismo véase P. Hadot, “L’apport du Néoplatonisme à la philosophie de la nature en Occident”, *Eranos-Jahrbuch*, 1968, Zürich, 1970, 91-132.

la naturaleza es el espíritu visible y el espíritu como causa suya es la naturaleza invisible⁷¹.

Con vistas a la relación esbozada de Schelling con el concepto de la naturaleza en Plotino como contemplación que genera principios formales y con ello estructuras racionales de la realidad manifiesta, resulta sugestivo tener en cuenta el interés directo de Schelling en el *Tratado* III 8 de Plotino en la traducción de Friedrich Creuzer. Sin una comparación con el texto empieza sus apuntes⁷² con la observación “¿Cómo conoce la naturaleza? Un ojo interior para mirarse”. Sugiere en su respuesta a la pregunta por la forma del conocimiento de la *physis* plotiniana, la *autorreflexión*, en el sentido de una “mirada”⁷³ autorreferida y constitutiva del ser –por tanto, una auto-«contemplación» de la naturaleza—. En cambio, Plotino excluye *expressis verbis* esta idea de la forma más externa, es decir «más baja» o más débil de la *theoria* según la cual se realizaría la naturaleza (3, 11)⁷⁴, así como tampoco concibe la contemplación propia de la naturaleza como discursiva e inquisitiva (3, 16 ss.) que todavía no tiene lo que intenta, sino más bien como un conocimiento –según el modelo de la creación artística (2, 10 ss.; 5, 4 ss.)⁷⁵– que ya tiene en sí su objeto como comprendido *qua* contemplado, que –como sugerimos antes– es inmediatamente lo que tiene: unidad inmediata entre la contemplación y lo contemplado (3, 16 ss.). Surge inmediatamente de un ser autorreflexivo: del *nous* o –a través de la mediación inmediata de éste– del alma (4, 13 s.; I 7).

⁷¹ Véase K. F. A. Schelling, *Ideen*, II 56.

⁷² Véase esto en W. Beierwaltes, *PI*, 103 s. El segundo apunte es problemático por un texto poco claro en F. Creuzer. I, 23 s.: θεωρίαν τε ἐν αὐτῇ ἔχει, καὶ ἃ ποιεῖ, διὰ θεωρίαν ποιεῖ, ἣν οὐκ ἔχει, καὶ πῶς. Lo οὐκ ἔχει [Schelling, siguiendo la traducción de Creuzer: “lo que genera, genera a través de la contemplación, que *no tiene*”] contradice lo dicho inmediatamente antes θεωρίαν ἔχει, y toda la teoría de Plotino. Theiler: prefiero ἣν πῶς ἔχει [καὶ πῶς] a H – S2 ἣν οὐκ ἔχει (καὶ πῶς) a pesar de que el lugar precisa una discusión.

⁷³ Esta idea se puede conectar con el concepto de una visión constitutiva, un crear-ver [*Er-Sehen*] de la realidad por Dios, como lo han desarrollado San Agustín y Eriugena. Véase W. Beierwaltes, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt, 1994, 127 s., 279 ss.

⁷⁴ Las formas de actuar de la *theoria* van aumentando desde la naturaleza hacia el espíritu, como ya se ha dicho.

⁷⁵ Véase F. Creuzer en *Studien*, I 72 s.

En los demás apuntes, la concepción de Schelling se aproxima más a una naturaleza que se organiza a sí misma por la productividad del espíritu. Se observa en la siguiente paráfrasis de Plotino (7, 1-3): “Todo lo que existe verdaderamente es contemplación. De la misma manera también lo generado por la contemplación es a su vez contemplación. Pues ha surgido porque aquélla lo contempló”⁷⁶.

4. Otras perspectivas.

Mis reflexiones acerca de la conexión objetiva del pensamiento de Schelling con el de Plotino y del neoplatonismo en general

—apoyadas en un conocimiento directo del texto y en la observación de una analogía sorprendente y una afinidad dentro de la diferencia— pudieron hacer plausible que la filosofía de Schelling apareciera como el “neoplatonismo de nuestra época” a los ojos de filósofos coetáneos cultos y profundos, como el “neoplatonismo en la forma de la conciencia moderna... es decir, el neoplatonismo en una forma perfecta y más científica”⁷⁷. Estas reflexiones más, digo, podría continuarlas ahora en una serie de perspectivas que sólo quisiera mencionar ahora.

1. La teoría de lo Absoluto de Schelling como lo “*Uno por antonomasia*”⁷⁸ se relaciona con la idea de Plotino de un Uno puro, «más allá del ser», con la autopresencia del *nous*; de modo que este Absoluto puede comprenderse como una unidad total

⁷⁶ W. Beierwaltes, *PI*, 104.

⁷⁷ Así J. U. Wirth, *Die speculative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie*, Stuttgart-Tübingen, 1845, 412, 414 (citado, con más referencias a la recepción de la relación de Schelling con el neoplatonismo en: W. Beierwaltes, *PI*, 107 s., véase también allí 100).

⁷⁸ K. F. A. Schelling, *System*, VI 152-157, *Philosophie der Kunst*, V 367: “En la filosofía no conocemos nada como absoluto – siempre sólo lo Uno por antonomasia y sólo este Uno o por antonomasia en formas particulares”. Acerca de la pregunta “cómo con vistas a la filosofía en general”... “aquél Uno y sencillo por antonomasia [y lo absoluto es Uno por antonomasia] realiza la transición hacia una multitud y diferenciabilidad” [πρόοδος!], 370. Véase también V 114.

que funda y engloba toda la realidad, porque es una *autoafirmación* o *automediatización* absoluta⁷⁹. Lo Absoluto como lo Uno por antonomasia o la unidad absoluta, lo piensa Schelling en una relación inmediata con su definición de lo Absoluto como libertad y voluntad hacia sí mismo más allá de un «ser» que lo limita *supra-siendo*. Este rasgo característico de Dios lo destaca como un motivo de teoría fundamental de su filosofía tardía conectando conscientemente con los “neoplatónicos”⁸⁰.

2. La pregunta fundamental para Schelling, como para Plotino y el neoplatonismo tardío, por la causa y la manera de la *generación* (constitutiva) *del Uno absoluto* en la realidad global, la recoge Schelling –en parte críticamente frente a Plotino– en una discusión sobre la *doctrina de la emanación*; allí no comprende la exteriorización de lo Absoluto como una *transición* constante, sino (según su concepción), en cierta proximidad a los «neoplatónicos» quienes concebían “el espíritu de su ancestro” (Platón)

⁷⁹ W. Beierwaltes, *PI*, 110 ss., también W. Beierwaltes, “Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings ‘Bruno’”, en *ID*, 204-240, acerca de la «autoafirmación» esp. 215 ss.

⁸⁰ Véase, p. ej., K. F. A. Schelling, *Weltalter*, tercera impresión, VIII 238; 256. *Mythologie*, XII 58: “Todo lo que podemos decir hasta ahora es que Dios (que en sí no es ser, sino que es la pura libertad de ser o no ser, el «supraser», como ya lo han nombrado los antiguos) que Dios, sí es”, 100 (cita según Dionisio). *Offenbarung*, XIII 128, 132, 165, 215, 240, 256 (como «trascendencia absoluta»), *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*, en XIV 340. *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, W. E. Ehrhard (ed.), Hamburg, 1992, I 205, 16 s. *Weltalter*, 226: “Es sólo un sonido en todas las doctrinas superiores y mejores [a los que pertenecen los neoplatónicos] que lo verdadero supremo está más allá de todo ser, por lo cual muchos lo denominan lo supraesencial, lo suprarreal (ὑπερούσιον, ὑπερόν)”. *Weltalter*, 226: “Lo mismo que lo supremo no puede ser pensado como ser, tampoco como no ser determinado, como negándose a sí mismo en cuanto ser; pues también así sería algo necesario determinado: lo supremo tiene que estar libre de toda determinación y fuera de toda necesidad”. Véase también *Weltalter*, 14, 20: “Dios, el ser propiamente dicho, se halla más allá de su ser”; 67. “Pues lo supremo no era ser porque se sitúa más allá del ser como ya había sido expresado por los antiguos (como un ὑπερόν)”; 141. *System der Weltalter*, 152. En el *Diario* 1848 (editado con A. v. Pechmann y M. Schraven por H. J. Sandkühler, Hamburg, 1990), 180 la indicación: “ὑπερούσιος ya en Alejandro Afrodisias”. Este motivo teórico de Schelling precisaría, respecto de la tradición neoplatónica, de una dedicación particular. Véase W. Beierwaltes, *PI*, 71, 76, 80 s., 112. Acerca de ὑπερθεός ver más arriba nota 8.

“de manera más pura y profunda... que los que siguieron⁸¹, como salto, alejamiento o desprendimiento de lo Absoluto, abandono de lo infinito o como una ruptura con lo Absoluto en el proceso de un «transfluir»⁸². En ello está implicada también la cuestión por la generación del tiempo a partir de la eternidad como una temática que preocupaba tanto a Schelling como a Plotino. «Salto», «desprendimiento», «abandono», «ruptura», de lo Absoluto señala que no se puede justificar argumentativamente una «transición» como un acto continuo.

En el contexto del pensamiento neoplatónico, la generación de lo múltiple desde lo Uno se hace plausible a través de metáforas y analogías: lo Uno/Bien por ejemplo como «fuente» – para la comunicación interminable de ser, vida, pensar, se pone la metáfora «luz» que luce por sí misma y por ello permite que el ente se articule mutuamente; «círculo» que desde su centro, análogo al Uno, se extiende hacia la diferencia de los radios y la periferia y es conservado precisamente por él. Sin embargo, conceptualmente hablando, la generación de lo múltiple o el autodesenvolvimiento de lo Uno –por lo menos intencionalmente– está concebido en el Uno/Bien como el origen y la causa (ἀρχή, αἰτία) de todo, que él mismo, sin embargo, no es nada de todo lo que surge de él⁸³: el «transfluir» mismo se fundamenta en la actividad creadora del origen: τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο, “su superabundancia [la del Uno] ha creado otras cosas”⁸⁴. El desenvolvimiento de la alteridad o de la realidad en su totalidad está implicado en el concepto de Bien, que no retiene nada por «envidia», sino que participa libremente su propio ser sin “gastarse”⁸⁵ a sí mismo. Estos aspectos de la llamada “doctrina de la emanación” con la cual Schelling identifica de modo general el pensamiento neoplatónico, los ha marginado él mismo⁸⁶. Es más, su crítica au-

⁸¹ K. F. A. Schelling, *Philosophie und Religion*, VI 37.

⁸² K. F. A. Schelling, *Philosophie und Religion*, VI 38 ss. *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806), VII 191.

⁸³ Plotino, *Enéadas*, V 2, 1, 1, V 5, 13, 19 s., 28 s., VI 7, 32, 12 ss.

⁸⁴ Plotino, *Enéadas*, V 2, 1, 8 s.

⁸⁵ Véase Plotino, *Enéadas*, IV 8, 5, 6 ss. 23: ἐν χάριτι δόντος (scil. τοῦ ἀγαθοῦ).

⁸⁶ En sus *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806) Schelling corrige la representación “de un surgir de lo absoluto de sí mismo” de tal modo

menta para convertirse en un rechazo enérgico en un texto procedente de los proyectos para su primer libro de los *Weltalter*⁸⁷, dirigido al parecer particularmente contra Plotino y le arrebató también la proximidad a Platón que todavía atesoraba en *Philosophie und Religion* (remite a las relaciones objetivas con Plotino): “Los sistemas que quieren explicar el origen de las cosas descendiendo desde arriba llegan casi obligatoriamente a la idea de que las emanaciones de la fuerza suprema tienen que perderse al final en un cierto extremo⁸⁸, donde sólo permanecía una sombra de ser⁸⁹, un mínimo de realidad, un algo que, por así decir, sólo es, pero en el fondo no es⁹⁰. Este es el sentido del no-ser en los neoplatónicos⁹¹ que ya no entendían lo verdadero de Platón. Nosotros, siguiendo la dirección opuesta, afirmamos también un extremo debajo del cual no hay nada; pero para nosotros no es nada último, efluvio, sino algo primero desde lo cual todo empieza, no mera deficiencia o privación casi completa de realidad, sino negación activa”. Esto se puede entender en el sentido de

que éste –pensado de modo idéntico con Dios– no puede abandonarse a sí mismo, ni destruirse a sí mismo en su calidad de Dios a través de este surgir (malentendido como «emanatístico»); su ser absoluto se manifestaría más bien en un “eterno retroceder” –como el eterno ser y existir de Dios en sí mismo–” (§ 79; VII 158). Esta idea se acerca al teorema genuinamente neoplatónico: lo Uno y el espíritu permanecen en sí mismos a pesar de ellos mismos o del acto de su autodesenvolvimiento; lo que emana de ellos regresa inmediatamente a sus diversos orígenes; terminológicamente expresado en la triada μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή.

⁸⁷ Edición de M. Schröter, 230. Similar en *Weltalter*, tercera impresión, VIII 244 s.

⁸⁸ Entre otros lugares, *Enéadas*, V 8, 7, 22: Materia como εἶδος τι ἔσχατον en el despliegue de las «configuraciones» y «formas» desde lo Uno. V, 2, 2, 1 ss.: ἀπ’ ἀρχῆς εἰς ἔσχατον. I 8, 1, 19: el mal (materia) como ἔσχατον. V 3, 7, 33 ss. ... τῶν ἐσχατῶν ἀμυδρὰν ἀποσφύζοντων εἰκόνα (del origen), 9, 35, 10, 2, 16, 4.

⁸⁹ Plotino, *Enéadas*, VI 3, 7, 5 ss.; 8: σκιά λόγου καὶ ἔκπτωσις λόγου (ὕλη). Véase también V 6, 6, 19: τοῦ εἶναι σκιά.

⁹⁰ Plotino, *Enéadas*, II 5, 4, 13 ss.; III 6, 7, 12: ἀληθινῶς μὴ ὄν (ὕλη). En relación con la *Freiheitsschrift*, VII 355, véase W. Beierwaltes, *PI*, 118 ss. y más abajo.

⁹¹ Como una afirmación universal acerca del concepto del no-ser o de la nada de los «neoplatónicos» esto no es cierto. Sólo es válida para el *nihil privativum* o también para el no-ser de la alteridad pero no implica el *nihil per eminentiam*: es decir, la idea de que lo Uno fuera «nada de todo» cuyo origen es.

una autoalienación de lo Absoluto y su *desenvolvimiento* en y a través del mundo y de la historia *hacia sí mismo* en su “futuro absoluto” después y fuera del mundo⁹² –un proceso que se cumple en el “sistema de los tiempos”–. El final de esta autorrevelación procesual de Dios es –en oposición a la generación del Uno/Bien⁹³ de índole neoplatónica– lo *supremo*.

3. La concepción de la creación como «éxtasis» de Dios desde sí mismo y hacia el mundo propiciada por el cristianismo y particularmente por Dionisio, encuentra en Plotino un punto de partida perfectamente compatible: El Uno/Bien se *libera* (“sin envidia”) desde sí mismo, es decir, su fuerza, que pone el ser, que es precisamente a través de este acto un don libre⁹⁴ “deviene”⁹⁵ algo distinto de lo que es.

4. El pensamiento y el ser en su totalidad se determinan en la filosofía neoplatónica por una forma distinta del regreso (ἐπιστροφή) de las diversas dimensiones y su actividad en dirección a su origen: el *nous* atemporal se dirige –en aras a su autoconstitución– hacia el Uno como su origen, el *nous* y el alma se interiorizan a través de una autorreferencia reflexiva –como realización de una identidad del pensamiento con su propio ser, fundado por el propio Uno (*nous*) o como una concienciación de la propia causa noética en una transformación de la esencia (νωθῆναι del alma); esta vuelta pensante hacia «dentro» y «arriba» al fin y al cabo puede y debe conducir hacia la unificación (ya no pensante) con el Uno mismo: συνάπτωμεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ ὅντι πάντων κέντρῳ⁹⁶. La legalidad básica,

⁹² K. F. A. Schelling, *Weltalter*, 202.

⁹³ “Neoplatónicamente la sucesión [es decir la evolución creciente] se supera”: *Philosophische Entwürfe und Tagebücher*, 1809-1813 (*Philosophie der Freiheit und der Weltalter*), L. Knatz / H.J. Sandkühler / M. Schavan (eds.), Hamburg, 1994, 147, 25.

⁹⁴ Plotino, *Enéadas*, IV 8, 6, 23: ὅντι ἐν χάριτι δόντο (τοῦ ἀγαθοῦ).

⁹⁵ Acerca de esta problemática véase W. Beierwaltes, *PI*, 127 ss. Particularmente acerca de «éxtasis» véase Th. Leinkauf, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*, Münster, 1998, 331 ss. J. F. Courtine, *Extase et la Raison. Essais sur Schelling*, Paris, 1990, especialmente 151 ss.

⁹⁶ Plotino, *Enéadas*, VI 9, 8, 19 s., 10, 17: κέντρῳ κέντρον συνάφας, ἐνωθῆναι: 9, 34, II, 7 ss.; 41 ss.

de eficiencia variable para las diversas dimensiones –del origen y de lo originado–, de la *permanencia* (μονή) (del origen en sí mismo a pesar de su actividad productora del ser) de la *salida* (πρόοδος) y de la *vuelta o retorno* (ἐπιστροφή) a una forma de unidad cada vez más elevada o intensiva y, finalmente, al Uno/Bien, determina también el ser y el movimiento del cosmos como unidad simpatética dirigida por el alma universal y centrada en ella.

En la filosofía de Schelling esta dialéctica universal y circular corresponde, entre otras cosas, a la idea de que cada movimiento sólo se perfecciona en su contramovimiento. Lo Absoluto, que como espíritu es a la vez la unidad más intensa, se conoce a sí mismo, y es pura “afirmación absoluta de sí mismo”⁹⁷ superando cualquier diferencia a través del pensamiento, análogo a la identidad plotiniana del pensamiento y del ser dentro del *nous* o como *nous*. Ahora bien, para Schelling esta unidad de lo Absoluto realizada por autoafirmación es (en oposición al rango del *nous* plotiniano) lo «primero» por antonomasia.

El postulado de Schelling se aproxima a la idea de Plotino, desarrollada a partir del *Sofista* platónico y la teología aristotélica de que el *nous* es una agitación viva del ser que se piensa a sí mismo, pero se aleja a la vez de ella por su aspecto *histórico*: no debería pensarse como fuerza estática sino como “vida, personalidad, movimiento progresivo, salida y vuelta a sí mismo”⁹⁸. La unidad absoluta así pensada es para Schelling no sólo el inicio creativo, «extático» del ser, sino también su objetivo de movimiento inmanente: lo absolutamente infinito es la unidad suprema, “que consideramos como el abismo sagrado del cual surge todo y al cual volverá todo”⁹⁹. «Regreso» señala reconciliación o resolución de lo finito en lo Absoluto de lo in-finito¹⁰⁰.

⁹⁷ Acerca del concepto de la autoafirmación de lo absoluto en Schelling véase W. Beierwaltes, *ID*, 216 ss.

⁹⁸ K. F. A. Schelling, *Weltalter*, 67 s.

⁹⁹ K. F. A. Schelling, *Bruno*, IV 258. Véase también exposiciones posteriores en *System der Philosophie* (1802), IV 397, acerca del “retroceder (de lo originado) a la unidad solo en la cual todo es verdaderamente”. También hay que recordar en este orden de ideas el uso «etimologizante» de *universum* en Schelling en el sentido de *unum versum*: “por así decir, lo Uno invertido” o el “Uno extrovertido e invertido”. El no quiere designar con ello el universo material,

5. Arte, Materia, Emanación, Voluntad.

Habiendo desarrollado, en su rasgos fundamentales, estas cuestiones y problemas comunes por lo menos *mutatis mutandis* a los dos pensadores o en los que se tocan sus intenciones, en mi libro *Platonismus und Idealismus*, en el contexto presente quisiera tematizar otras dos perspectivas concebibles como analogía y diferencia: El concepto del arte (a); y la significación de las citas de Plotino en el escrito *Weltalter* de Schelling, que se refieren a los conceptos de *materia* y *voluntad* (b).

a) Arte.

A pesar de definiciones distintas de la esencia y la función del arte y a pesar de evaluaciones divergentes acerca de su importancia filosófica en relación con lo Absoluto, Plotino y Schelling

sino el “mundo de las potencias puras en tanto en cuanto es todavía un mundo puramente espiritual”. Como lo inmediatamente “externo” (o lo que se exterioriza) “de la divinidad” estas potencias puras están puestas por una *universio*. Esta “*universio* es la obra pura de la voluntad divina y de la libertad divina”: *Mythologie*, XII 90s. 95: “el proceso puesto por la *universio* [es] el proceso de la creación”. Para *universus* Schelling remite a Lucrecio. Sin embargo, me parece notable que ya el Maestro Eckhart usa este «juego de lenguaje» etimológico en una reflexión trinitaria, que en esta palabra indica la autorreferencia de la unidad divina: “omne creatum a patre uno unum est iuxta quod et nomen universi accepit, ut dicatur uni-versum (orientado hacia lo Uno), esse enim sive essentia dei cum sua proprietate patris, unitatis scilicet, descendit in omnia a se quocumque modo procedentia” (*Expos S. Evang. Sec. Iohannem*, 10 v 30; *Lat. Werke*, III, n. 517, 447, 9-11). Esta uni-versio se refiere tanto al Hijo como al mundo. Acerca de la significación exhaustiva del concepto *universio* y *universitas* véase J. F. Courtine, *Extase de la Raison*, 113 ss.

¹⁰⁰ Véase K. F. A. Schelling, *Philosophie und Religion*, VI 43: “La gran intención del universo y de su historia no es otra que la reconciliación y resolución perfecta en lo absoluto”. Véase también 44 y 47 (acerca del regreso de las almas), 57: “Odisea de la historia” como vuelta. “Vuelta de las ciencias a la poesía”, su “refluir” en el “océano común de la poesía”: *Idealismus*, III 629.

coinciden en este ámbito de pensamiento en la medida en que el arte posee un efecto que conduce al pensamiento y remite a una dimensión elevada del ser, que tiene, por tanto, un efecto *anagógico*. Si para ambos es un elemento determinativo del arte, la «imitación» o representación de la naturaleza, (*mímesis*, *imitatio naturae*)¹⁰¹, entonces ambas se basan en el mismo concepto de naturaleza que, de este modo, también para el arte se convierte en medio de conocimiento. Así Plotino, partiendo de su teoría de una naturaleza activa y productiva a través del pensamiento y la contemplación, modifica notablemente el concepto de la *mímesis* a través del arte tal como le había sido suministrado por la *politeia* de Platón; Platón ha defendido, en relación con su programa educativo para una *politeia* ideal, de forma inadecuada para su objetivo pero tanto más vehementemente, que el arte por sí mismo no sería capaz de representar la idea como objetivo de cualquier forma de conocimiento, sino que se fijaría –extraviando y confundiendo el pensamiento y las emociones– en una reproducción y ocultaría así antes bien la realidad sin esclarecerla o transformarla en el «concepto» y la «imagen» que se aproximaría a la imagen originaria; con ello se relaciona la afirmación, grave para la *polis* de Platón, de que la forma de representación del arte, la *mímesis*, no tendría relevancia para el conocimiento. En cambio, Plotino vuelve a legitimar la *mímesis* como categoría estéticamente adecuada que esclarecería la cosa que se representa en el arte. Lo consigue uniendo su propia concepción fundamental –la elevación universal reflexiva hacia lo Uno– con la valoración aristotélica de la *mímesis*: es que para Aristóteles la *mímesis* poética apunta desde ella misma primariamente a lo general, como la poesía puede mostrar paradigmáticamente para todo el arte frente a la historiografía¹⁰². La función de la idea platónica se ha convertido en Aristóteles en proceso y objetivo del conocimiento. Así el arte –naturalmente de otro modo que la filosofía– fomenta el conocimiento y posee una función explicativa de las cosas.

¹⁰¹ Véase Aristóteles, *Física*, 199 a 15-17.

¹⁰² Aristóteles, *Poética*, c. 9; 1451 b 6 s. La poesía es “más filosófica y más seria” que la historiografía.

Si las artes, así argumenta Plotino motivado por la *Poética* aristotélica, imitan la naturaleza, no es en el sentido de una duplicación ocultadora de la realidad verdadera; su punto de referencia es –tal como intenté hacer ver antes– no la naturaleza como objetividad de acceso puramente empírico, sino más bien la naturaleza como un proceso de contemplación que genera *logoi* y se refiere a ellos. En este sentido es un acto fundamental de la naturaleza misma, es comprensible como *mimesis* o representación de las formas racionales que actúan inmanentemente en ella. De ello se deriva para Plotino una rehabilitación del concepto del arte como *mimesis* de la naturaleza que presenta insistentemente en su tratado “Sobre la belleza inteligible”: “Cuando alguien menosprecia [no honra] las artes porque generan naturaleza imitando, habrá que decir primero que también las naturalezas imitan a otras cosas. Además hay que saber que el objetivo [las artes] no imitan simplemente lo visto [es decir, sus «objetos» verosímil y realísticamente en su apariencia empírica] se acercan antes bien a los *logoi* en los cuales consiste la naturaleza [misma]; además que también crean muchas cosas por sí mismas; añaden, cuando falta algo, puesto que poseen belleza, pues también Fidias ha creado así su Zeus, no con vistas a algo sensorialmente perceptible sino, tomándolo [concibiéndolo] tal como apareciera Zeus si quisiera mostrarse ante nuestros ojos”¹⁰³. Por tanto, si el arte representa en una *mimesis* de la naturaleza, los *logoi* que la estructuran y en esta misma representación transmite a la vez belleza inteligible en la apariencia sensorial de la obra de arte, entonces no sólo apela a los sentidos y emociones, sino se revela como impulso para un viraje del pensamiento saliendo de la sensibilidad hacia las estructuras atemporales de reflexión y del ser, del

¹⁰³ Plotino, *Enéadas*, V, 81, 32-40. Εἰ δὲ τις τὰς τέχνας ἀτιμάζει, ὅτι μιμούμεναι τὴν φύσιν ποιοῦσι, πρῶτον μὲν φατέον καὶ τὰς φύσεις μιμεῖσθαι ἄλλα. Ἐπειτα δεῖ εἰδέναι, ὥς οὐχ ἀπλῶς τὸ ὁρώμενον μιμοῦνται, ἀλλ’ ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧς ἐν ἡ φύσις. Εἴτα καὶ ὅτι πολλὰ παρ’ αὐτῶν ποιοῦσι καὶ προστιθέασιν δέ, ὅτῳ τι ἐλλείπει, ὥς ἔχουσαι τὸ κάλλος. Ἐπειτα ὁ Φειδίας τὸν Δία πρὸς οὐδὲν αἰσθητὸν ποιήσας, ἀλλὰ λαβὼν οἷος ἂν γένοιτο, εἰ ἡμῖν ὁ Ζεὺς δι’ ὁμμάτων ἐθέλοι φανῆναι. Reminiscencia de Aristóteles, *Poética*, 1451 b 5 (οἷον ἂν γένοιτο).

ser y de la vida inteligibles de los que ha surgido la unidad misma¹⁰⁴.

Mientras que para Plotino la pregunta por la esencia y la función del arte tenía una importancia más bien periférica –sólo era una implicación de la pregunta más notable para Plotino por una teoría de la naturaleza y sobre todo de la belleza– para el pensamiento de Schelling, en cambio, sobre todo en la fase de su filosofía trascendental y filosofía de la identidad, poseía una relevancia que apenas se puede sobrevalorar. Su intención filosófica partía de una multitud de raciocinios hacia una fundamentación metafísica del arte. Es para él un fenómeno histórico perceptible bajo diferentes formas, un efluvio o emanación de lo *Absoluto*¹⁰⁵, la “repetición” de su sistema filosófico “en la potencia más elevada”¹⁰⁶; como obra de la contemplación productiva del artista, de la fantasía como la “configuración unificadora” de los opuestos, de lo consciente e inconsciente. Finito e infinito, real e ideal, es incluso el cumplimiento y la perfección de la intención de la filosofía como el “único, verdadero y eterno órgano a la vez y documento de la filosofía”¹⁰⁷. Estos intentos de comprender el arte en su exigencia suprema ya se plantean en el *Ältestes Systemprogramm* (1796/97), un proyecto de los amigos Hegel, Hölderlin y Schelling: en él se encuentra la frase precisa que se adapta a la evolución de las ideas de Schelling, “de que el acto supremo de la razón [...] es un acto estético y que la verdad y la bondad sólo se hermanan en la belleza”, que “la filosofía del espíritu [...] es una filosofía estética” o debería serlo¹⁰⁸. La mencio-

¹⁰⁴ Acerca del concepto de belleza y del arte y sus efectos en filosofía y arte del Renacimiento véase W. Beierwaltes, “Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus”, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, phil. hist., 1980, 11, Heidelberg, 1980, 18 ss.; 49 ss.

¹⁰⁵ K. F. A. Schelling, *Philosophie der Kunst*, V 372.

¹⁰⁶ K. F. A. Schelling, *Philosophie der Kunst*, V 363.

¹⁰⁷ K. F. A. Schelling, *Idealismus*, III 627, Acerca de la problemática global, véase D. Jähnig, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, 2 vols., Pfullingen, 1966/69. En el contexto de la mitología: L. Knatz, *Geschichte, Kunst, Mythologie, Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythos-theorie*, 1999; mi Introducción a F. J. W. Schelling, *Texte zur Philosophie der Kunst*, 3-52.

¹⁰⁸ F. J. W. Schelling, *Texte zur Philosophie der Kunst*, 97.

nada fundamentación metafísica del concepto del arte y de sus géneros individuales Schelling la ha desplegado de un modo sumamente diferenciado y de una forma comprometida con su objeto, sobre todo en el capítulo principal sexto del *System des transzendentalen Idealismus* (1800), en el diálogo *Bruno* (1802), en las *Vorlesungen über Philosophie der Kunst* que dictaba en el semestre de invierno de 1802/03 en la Universidad de Jena y que repitió en 1804/05 en Würzburgo, además en las *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) y finalmente en el discurso que dictó en la fiesta onomástica del rey bávaro Max I. Joseph, el 12 de octubre de 1807, como miembro de la Academia de las Ciencias en Munich¹⁰⁹. Una idea fundamental desarrollada en este discurso ofrece una posibilidad racional de una conexión con el concepto de arte de Plotino. Ambos acentuaban el concepto de arte como imitación de la naturaleza hacia «dentro», partiendo de un concepto de naturaleza como actividad productiva de la razón o de la contemplación en una estrecha vinculación de hecho. Así Schelling aparta el acto del artista de una representación de lo meramente externo. No debería ser “imitación servil”¹¹⁰ que refleja lo existente con fidelidad servil como mera exterioridad. En una repetición que reproduce meramente la realidad, sin una repetición transformadora surgen solo “larvas” verosímiles, no obras de arte. Si la naturaleza no es para Schelling –como mostré antes– una materia cruda, insípida, sólo mecánicamente «concebible», sino espíritu; *espíritu visible*, “aparición o revelación de lo eterno”, incluso “esta eternidad misma”, organismo vivo y creativo, unidad de producto y productividad o la productividad misma, entonces la “imitación” de la naturaleza por el arte tiene que referirse a este fenómeno de la “naturaleza” estructurado de este modo. Contra una imitación servil Schelling pone, por tanto, su concepto de naturaleza como siguiendo a un principio activo fundamentado en la reflexión, el postulado de que el arte tiene que transformar en imagen el “concepto” que le es inmanente o la eficacia creativa de la naturaleza. Sólo cuando el artista concibe imitando vivamente el espíritu de la naturaleza eficiente en el interior de las cosas a través de forma

¹⁰⁹ K. F. A. Schelling, VII 289-329.

¹¹⁰ K. F. A. Schelling, VII 294.

y configuración que sólo se manifiesta a través de símbolos, si convierte su propia idea en “mirada y expresión del espíritu inmanente de la naturaleza”¹¹¹, puede que logre crear una obra de arte auténtica. La estructura inteligible de la naturaleza es así el depósito inagotable para la fantasía también productiva por ser cognoscitiva y transformadora. Por tanto, no es la naturaleza en cuanto externamente perceptible lo que se convierte en norma de la producción artística, sino más bien el conocimiento de su estructura interna, a través de la cual se potencia la fuerza configurativa del artista frente a una imitación meramente “servil”: El concepto vivo, inmanente a la naturaleza impregna la obra de arte a través de la imaginación transformadora y esto confiere al receptor una aclaración sobre la “naturaleza” que hasta este momento no había experimentado ni era experimentable.

Si la “imitación de la naturaleza” se entiende de este modo como un acto de traducción y transformación del organismo de la naturaleza que se configura a sí mismo a través de la reflexión, entonces el producto del arte no puede pretender ser realmente reproductivo, y tiende decididamente hacia lo Ideal, para hacerlo concebible en una configuración objetiva, temporal e histórica. Tal como la naturaleza es un “escalón hacia el mundo del espíritu”¹¹²: así el arte abre la mirada hacia “el mundo intelectual”¹¹³ – comparable a los *logoi* de Plotino, hacia los que se mueve la *mimesis* de la naturaleza a través del arte, posibilitando así el acceso a la dimensión de la belleza *inteligible*-. A través de este movimiento inmanente, de manera distinta la naturaleza y el arte, *ambos* tienen una función que esencialmente remite más allá de ellos mismos, su remitir es su ser. Para Schelling esto significa: el arte se convierte en «símbolo» en el sentido originario de la palabra, uniendo idealidad y realidad en una unidad en la que ambas «aparecen» una dentro de la otra. Imitación de la naturaleza a través del arte no es, por tanto, sólo mera reproducción o reflejo repetitivo de la naturaleza, sino su transformación a través del conoci-

¹¹¹ K. F. A. Schelling, VII 301.

¹¹² K. F. A. Schelling, *Weltalter*, 234.

¹¹³ K. F. A. Schelling, *Philosophie der Kunst*, V 369.

miento de la estructura y la fantasía –impulso–. Por ello el arte «supera» decididamente la realidad como tal¹¹⁴.

El arte como ser que remite o como «símbolo» corresponde a la función *anagógica* reclamada antes para Plotino: el arte como medio de regreso desde la experiencia sensorial de la naturaleza hacia los *logoi* que actúan en ella productivamente, un movimiento que puede preceder a la reflexión «abstractiva» (ἀφάρεσις) a causa de nuestro pensamiento y el del Absoluto –el Uno mismo– y, por tanto, reciba posiblemente por ello su significación filosófica.

A este aspecto de la *Rede* tengo que limitarme por ahora como una posible analogía de la rehabilitación de la *mimesis* artística en Plotino. Sin embargo, quisiera añadir una ojeada desde Plotino y Schelling sobre un rasgo fundamental del arte moderno: la concepción de la imitación de la naturaleza que asoma en Plotino y Schelling según la cual el arte manifiesta la estructura interna de la naturaleza, remite a la relación del arte abstracto con la naturaleza: Paul Klee, por ejemplo, realiza la idea, formulada por él, en su pintura, a saber que el artista no tiene por qué preocuparse de la naturaleza aparente sino por su “ley” y para Wassily Kandinsky la pintura abstracta “abandona” ciertamente la “piel de la naturaleza” pero no sus leyes cósmicas: el artista tiene “la visión interior” que penetra la “cáscara dura” hacia el interior de las cosas y que respira con todos sus sentidos “las pulsaciones interiores de las cosas” como el germen de sus obras¹¹⁵. La imitación no realista de la naturaleza se convierte, por tanto, en una reconstrucción estética de las leyes internas, a la vez en una representación visible de aquello que se sustrae a la experiencia sensorial como tal¹¹⁶.

¹¹⁴ K. F. A. Schelling, *Rede*, VII 295. Esto corresponde a la idea aristotélica de que el arte como imitación de la naturaleza “la perfecciona” (*ars imitatur naturam et perficit eam*).

¹¹⁵ *Über das Geistige in der Kunst*, Bern 1973 (publicado primero en 1911, a pesar de llevar la fecha 1912).

¹¹⁶ Acerca de la relación de la pintura «suprematística» de Kasimir Malewitsch como una abstracción radical hacia el ἀφάρεσις sobre la unificación con el Uno véase W. Beierwaltes, “Some remarks about the difficulties in realizing Neoplatonic thought in contemporary philosophy and art”, publicado en 1995.

A la vinculación relativamente intensa de Schelling con Plotino que acabamos de esbozar desde la perspectiva de sus concepciones del arte como *mimesis* de la naturaleza, se enfrenta una aguda oposición entre ambos en lo que se refiere a la valoración de la relación del arte a la filosofía, que los separa en cuanto a la importancia del conocimiento de la verdad y del fundamento absoluto de la realidad en general. En efecto, para Plotino es válida la reflexión conceptual sobre el fundamento de nuestro pensamiento en el *nous* atemporal que actúa *dentro de nosotros* como una superación interna del pensamiento mismo en unidad con el Uno mismo ya no pensante (la consumación de la forma de vida filosófica y con ello lo supremo y mejor para el hombre). En cambio, Schelling no sólo ha pensado la «identidad interna» de arte y filosofía temporalmente¹¹⁷ —en oposición a Hegel— sino que ha elevado el arte más allá de la filosofía, puesto que sólo sería capaz de aquello para lo cual la filosofía siempre no podría ser nada más que preparación y premisa. Una apoteosis filosófica del arte tal como se muestra en la afirmación sobre el arte que recordaba antes “como el *organon* únicamente verdadero y eterno, y a la vez documento de la filosofía”, no hubiera sido pensable de ninguna manera en Plotino como sustitutivo de la unión con el Uno: “el arte es para el filósofo lo supremo porque le abre, por así decir, el *sancta sanctorum*, donde quema en una unión eterna y originaria, como en una llama, lo que la naturaleza y la historia han separado y lo que en la vida y en el actuar tiene que huir de la misma manera que en el pensar”¹¹⁸. También el carácter fundamental de imagen del arte prohibiría a Plotino la idea de que podría ser expresión inmediata y auténtica de lo Absoluto —de lo Uno/Bien—. A lo que da, sin embargo, un impulso, es a la “realización de la imagen”, es decir, descubrir en ella lo que remite a lo inteligible¹¹⁹.

¹¹⁷ En el sexto apartado principal de su *System des transzendentalen Idealismus*.

¹¹⁸ K. F. A. Schelling, *Idealismus*, III 627 s.

¹¹⁹ Acerca de la “realización de la imagen”, una idea fundamental de la filosofía neoplatónica, véase el capítulo homónimo en mi *DdE*, 73-113.

b) *Materia, emanación, voluntad.*

Otra perspectiva respecto de la importancia de Plotino (o de la filosofía neoplatónica en general) para Schelling, la extraeremos de sus *Weltalter*. En múltiples arranques, aproximaciones y desvíos, Schelling ha dado vueltas a este proyecto filosófico-teológico central para su pensamiento, sin embargo, como «obra» ha quedado fragmentario. Dan testimonio de sus esfuerzos, entre otras cosas, los convolutos de manuscritos en el legado de Schelling de Berlín. Las formas originales de 1811 y 1813 se imprimieron pero no se publicaron en vida de Schelling. Su salvación de las bombas de la Segunda Guerra Mundial que destruyeron el legado en la Biblioteca Universitaria de Munich la debemos a la prudencia de Manfred Schröter¹²⁰. Las clases magistrales acerca del *System der Weltalter* de 1827 exponen más detenidamente el desarrollo de las ideas de este proyecto¹²¹. Contienen los rasgos fundamentales del pensamiento tardío de Schelling como una filosofía «positiva». En los *Weltalter* Schelling intentó discurrir sobre el autodesenvolvimiento histórico o temporal de Dios en las fases de pasado, de presente y futuro: la transición o la decisión de Dios, no desde un tiempo vacío, «abstracto», atemporal, sino desde una eternidad que gira en torno a un «tiempo eterno» dinámicamente en sí (*Carta a los romanos*, 16, 26), en su *revelación* o presencia que pone su mundo temporal, que crea su propio futuro: Dios como un actuar vivo en el mundo y la historia o mundo e historia como un «proceso teogónico». Schelling no ha intentado, sin embargo, una temporalización radical y esencial y con ello la finitización de Dios en este proceso de la divinidad que se desenvuelve desde la libertad hacia su propia historia¹²². O la separación de Dios mismo que marca el verdadero inicio con vistas a la idea *trinitaria*: desenvolvimiento de Dios Padre de su «pasado». Potencialidad e interioridad en el presente, realidad y exteriorización del Hijo.

En los mismos *Weltalter* Schelling llama la atención sobre dos concepciones de Plotino que también poseen una importancia

¹²⁰ Se remite a su edición más arriba, véase nota 2.

¹²¹ Véase a este respecto la edición de S. Peetz, citada más arriba nota 2.

¹²² K. F. A. Schelling, *Weltalter*, tercera impresión, VIII 255 ss., 216 s., 298.

considerable en sus propios raciocinios. La primera (α) indicación en sí ambivalente de Schelling se refiere a la teoría de la generación del ente del Uno/Bien mismo de Plotino que termina la materia misma, Schelling lo denomina “emanación” o “doctrina de la emanación”. El segundo (β) se refiere al concepto de una *voluntad* absoluta que se completa a sí misma, que como tal es causa de sí misma –vinculada por Schelling expresamente con las *Enéadas* VI 8 de Plotino–.

α) La valoración ambivalente de la “doctrina de la emanación” por Schelling depende del contexto. Vista desde la intención básica de los *Weltalter* de evidenciar un desenvolvimiento histórico de lo Absoluto o de Dios, precisa una reflexión del inicio del autodesenvolvimiento de Dios en la historia o el desarrollo de la vida divina “hasta el presente”. Esta es realizada por la doctrina de la emanación como el primer gran “sistema originario de toda religión y filosofía”, intentando no explicar el origen de la realidad a través de un “acto o movimiento propio” que se generaría desde sí mismo en la “primerísima pureza, la pura eternidad”: permanece en él más bien un “emerger algo”, “un efluvio muy inmediato, parecido a la belleza que en su estado más sosegado [$\mu\omicron\nu\eta$!] se desborda con encanto”: por tanto, si el inicio no se genera autónomamente de sí mismo para poner «creativamente» realidad en esta generación, lo que corresponde antes bien a la idea plotiniana de la generación activa ($\alpha\rho\chi\eta$, $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$) o a un auto-desenvolvimiento del Uno/Bien, entonces es válida como alternativa la idea: “la sobreabundancia se separa a sí misma de lo que emana”¹²³.

Había recordado antes cómo este concepto de la sobreabundancia se había agudizado particularmente en el escrito *Philosophie und Religion* (1804) de Schelling en el sentido de una separación, de una ruptura, de una caída o un salto, para el que la causa no descansa en lo Absoluto mismo, sino en lo que se separa de él. Los *Weltalter*, sin embargo, ven la emanación como inicio de la historia del dios como la fase «mítica» más temprana de la evolución

—como una teoría que debe superarse, que en la opinión de Schelling no conduce precisamente a algo originario, cumplido, ab-

¹²³ K. F. A. Schelling, *Weltalter*, 88 s.

soluta—. Esta opinión de Schelling le llevó ya en sus *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) a criticar la doctrina de la emanación, particularmente en la forma en la que le pareció transmitida sobre todo por Plotino¹²⁴. Se caracteriza por el hecho de que “describe deficientemente” la transición del “Bien originario a la materia y al mal”, es decir, no con causas objetivamente suficientes: lo primero, como punto de partida de la sobreabundancia, “se pierde” en esta transición que progresa “a través de escalones intermedios infinitos por medio de un debilitamiento paulatino hacia lo que ya no tiene apariencia de bondad”¹²⁵; o, como se formula en los *Weltalter*: los sistemas “que pretenden explicar el origen descendiendo desde arriba casi necesariamente, llegan a la idea que los efluvios de la fuerza primaria suprema deben perderse finalmente en una cierta exterioridad, donde permanecía, por así decir, sólo una sombra de esencia, un mínimo de realidad, un algo que sólo es hasta cierto punto, pero en el fondo no es. Este es el sentido del no-ser en los neoplatónicos...”¹²⁶.

De cara a esta crítica del concepto de emanación neoplatónico como un “creciente” debilitamiento hacia el no-ser —en vez de un desarrollo hacia lo perfectamente absoluto que habría que pensar— la “alabanza de la materia” tal como la ha desarrollado conceptualmente Plotino, según el parecer de Schelling, sorprende particularmente. El texto de los *Weltalter* que se refiere al concepto plotiniano de materia se presenta casi como un mosaico de elementos sacados de ideas plotinianas que intentan parafrasear “la esencia mítica” difícil de captar del no-ser de la materia. La situación del que reflexiona es ambivalente: la terminología de este paráfrasis de la nada como vacío es a ratos externamente sinónima con la extralimitación negativa del Uno como la nada de la plenitud, pero con intención se diferencia esencialmente en cada caso según el “lugar” de ambas maneras de la nada. La mi-

¹²⁴ Véase a este respecto W. Beierwaltes, *PI*, 119 ss., 130 s.

¹²⁵ K. F. A. Schelling, *Freiheit*, VII 355. Allí Schelling menciona a Plotino (*Enéadas*, I, L. VIII, c 8). Acerca de la posible proveniencia de este indicio de Wilhelm Gottlieb Tennemann *Geschichte der Philosophie*, ver W. Beierwaltes, *PI*, 121.

¹²⁶ K. F. A. Schelling, *Weltalter*, 230; *System der Weltalter*, 133, 152.

rada de Schelling sobre la materia en Plotino en los *Weltalter* no se dirige –por lo menos en el siguiente texto– tanto hacia su importancia como final o extremo del autodesenvolvimiento del Uno, sino más bien sobre su negatividad como pura potencialidad que en sí es indeterminada, informe, necesitada, vaga u oscura:

“Cuántas veces nos han atraído las descripciones que los platónicos y sobre todo Plotino han desarrollado de este ser tan enigmático sin que por ello hayan podido explicarlo. Pues porque este espíritu profundo ya se había apartado de la pre-existencia platónica de un ser sin reglas y opuesto al orden y ya había emprendido aquella dirección, presuponiendo que todo había empezado desde lo más puro y los más perfecto; de modo que para el ser de la materia no le quedó finalmente otra explicación que la de un debilitamiento paulatino de lo más perfecto. Por cierto describe esta esencia del no-ser¹²⁷ de modo inimitablemente profundo: así cuando dice que la materia huye del que quiere captarla y si uno no la capta entonces se volvería, por así decir, presente¹²⁸; la razón se convertiría en otro y casi no-razón cuando se contempla¹²⁹ tal como el ojo huye de la luz para ver la oscuridad y después no la ve¹³⁰, puesto que no puede ser vista ni con luz ni sin luz: no es más que la carencia de todas las propiedades¹³¹. La desmedida, si se compara con la medida, lo amorfo cuando se compara con la forma, insaciable, en una palabra, la indigencia extrema¹³²,

¹²⁷ Plotino, *Enéadas*, II 5, 5, 13, 24; I 8, 3, 3-5: λείπεται τοίνυν, εἴπερ ἔστιν, ἐν τοῖς μὴ οὐσιν εἶναι οἷον εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν...

¹²⁸ Véase Plotino, *Enéadas*, II 4, 10, 11, 13 ss.; III 6, 7, 12-16: ἀληθινῶς μὴ ὄν ... ὁράτον καθ' αὐτὸ καὶ φεῦγον τὸ βουλόμενον ἰδεῖν, καὶ ὅταν τις μὴ ἴδῃ γιγνόμενον, ἀτενίσαντι δὲ οὐχ ὁρώμενον. 13, 3 ss.: “huida” de la materia de la forma, su falta de forma y configuración (σχῆμα, 12, 19 ss.).

¹²⁹ En el mismo lugar: νόθος λογισμός (11).

¹³⁰ En el mismo lugar: esp. Z. 29 s. I 8, 9, 20 ss: τὸ καταλιπεῖν τὸ φῶς, ἵνα ἴδῃ τὸ οὐκ ὄν, μεθ' οὗ οὐκ ἦν ἰδεῖν αὐτό οὐδ' αὖ ἄνευ τοῦ οἷον τε ἦν ἰδεῖν, ἀλλὰ μὴ ἰδεῖν. 4, 30 ss.: ἀοριστίας πληρωθεῖσα οὐκ ὄντος ὁρά. Una descripción similar de la materia remitiendo a este lugar en W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, VI, 122 s.

¹³¹ ἄποιον: *Enéadas*, II 4, 13, 7; “carencia de todas las propiedades”: III 5, 9, 49 ss. (ἐνδεῆς τὰ πάντα). I 8, 10, 2 ss.

¹³² Plotino, *Enéadas*, I 8, 3, 12-16: ἤδη γὰρ ἂν τις εἰς ἔννοιαν φκοι αὐτοῦ οἷον ἁμετρίαν εἶναι πρὸς μέτρον καὶ ἄπειρον πρὸς πέρας καὶ ἀνείδειον πρὸς

de modo que la carencia no aparecería casual sino que sería esencial. Por eso también se representaría¹³³ bajo la figura de Penia en aquella fiesta de Júpiter de la cual habla el mito de Diótima”¹³⁴.

Para Plotino y para Schelling la materia es, en cuanto potencialidad pura y sin propiedades, la base que posibilita la determinación de las múltiples configuraciones a través de formas obrantes¹³⁵. Para Plotino esto se revela en la discusión de su concepto de naturaleza que no es pensable sin materia determinable y moldeable; Schelling, sin embargo, comprende *materia*, en su física especulativa, como un proceso productivo en sí mismo, en los *Weltalter* como la premisa de un proceso dinámico en sí de la evolución de lo Absoluto o de lo eterno en el tiempo. En ello –en la *nobilización de la materia* y en el intento de superar la “pre-eminencia” o el monismo del espíritu (de índole hegeliano tal como la vio Schelling) a favor de una espiritualización o “idealización” de lo material, finito y natural; y de encontrarlo en las ideas de la unidad de los opuestos que se confirman en sí mismos como “dualísticos” de lo finito-infinito, posible-real, real-ideal, naturaleza-espíritu, en todo ello Schelling se separa decididamente de Plotino. Esta diferencia concierne menos al concepto de materia como elemento o base de la naturaleza, sino antes bien a la debilitación progresiva o “des-trucción” de la realidad tal como se le aparece en la “doctrina de la emanación” plotiniana, hasta la materia como el punto extremo del desenvolvimiento del Uno (es decir, la intensidad ontológica o eficacia viva) del ente. Así Schelling aboga en su *Freiheitsschrift* –inmediatamente después

εἰδοποιητικὸν λαὶ ἀεὶ ἐνδεὲς πρὸς αὐτάρκες, ἀεὶ ἀόριστον, οὐδαμῇ ἐστὼς, παμπαθές, ἀκόρητον, πενία παντελής. También 31 ss., “debilidad” de la materia: III 6, 7, 40.

¹³³ Plotino, *Enéadas*, III 5, 8, s. (Platón, *Symposium*, 203 b-d). Véase también II 4, 16, 22; III 6, 14, 8 ss.

¹³⁴ K. F. A. Schelling, *Weltalter*, 259. W. Beierwaltes, *PI*, 140 s. Véase allí también la nota 182. S. Peetz, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt, 1995, 134. Para una presentación detenida del concepto de materia plotiniano véase J. M. Narbonne, *Plotin. Les deux matières. (Enneade II, 4, 12)*, Introduction, texte grec, traduction et commentaire, Paris, 1993.

¹³⁵ Plotino, *Enéadas*, III 8, 2, 25: [ὅλη] μὴ ποιότητα ἔχουσα λογωθεῖσα.

de una mirada crítica hacia Plotino, Spinoza y Leibniz— por una mediación y reconciliación de fijaciones unilaterales: “El idealismo es el alma de la filosofía, el realismo su cuerpo; únicamente ambos juntos forman una totalidad viva... Si a una filosofía le falta el fundamento vivo... entonces se pierde en aquellos sistemas cuyos conceptos deducidos... entran en un contraste incisivo con la fuerza vital y plenitud de la realidad”¹³⁶. La intención filosófica de Plotino, a la que Schelling podría apuntar aquí al lado de otras, no se refiere seguramente a una fijación de extremos de esta índole que de hecho debería llevar a una pérdida de realidad y a un desdén radical del mundo: se orienta más bien hacia una penetración conceptual también del mundo inteligible a base de principios. Primariamente, sin embargo, se halla en la teoría filosófica de Plotino un momento “idealista”: la reflexión del alma, espíritu y lo Uno como causas de lo surgido del Uno/Bien diferenciadas entre sí y que obran conjunta y permanentemente hasta su última “ilimitada” configuración. Un equilibrio de las fuerzas “idealismo” y “realismo” como lo pretende Schelling es naturalmente difícil de realizar bajo las premisas mencionadas; pero el pensamiento neoplatónico tampoco se puede rebajar al tipo de unilateralidad abstracta no mediatizable. Precisamente como forma de vida filosófica une ambos en sí en una diferenciación consciente.

β) De su idea fundamental de la *Freiheitsschrift* de que en “última y suprema instancia” no hay otro ser que la voluntad y que la “voluntad sería el ser originario”¹³⁷ Schelling ha desarrollado un concepto del dios determinado de modo considerablemente más absoluto como *voluntad que se quiere a sí misma*. El hilo conductor de esta evolución es para él, sobre todo, su interpretación de la autoaseveración de Dios en el Antiguo Testamento en Exodo 3,14: “Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, Ego sum qui sum”.

La interpretación de Schelling de esta frase¹³⁸ va significativamente más allá de identificación de Dios con el «ser mismo»

¹³⁶ K. F. A. Schelling, *Freiheit*, VII 356.

¹³⁷ K. F. A. Schelling, *Freiheit*, VII, 350.

¹³⁸ Véase a este respecto W. Beierwaltes, *PI*, 67-82, esp. 75 ss. Acerca del aspecto futurista de Exodo 3,14: *PI*, 75, nota 325. Además también: *System der Weltalter*, 152: “Se piensa como señor de todo ser y su ser es la causa de todo el otro ser y dice: ‘Yo soy lo que seré’, no: yo soy lo que soy. Es absolutamente

(*esse ipsum, esse incommutabile*) establecida por la tradición filosófico-teológica de modos diversos: Schelling no entiende la autoaseveración de Dios como presente – “Yo soy el que soy”, sino futurísticamente: “Yo *seré*”. En ello se manifiesta para Schelling la libertad de Dios de «ser» en el sentido de una esencia presente, de un ente determinado, que lo delimita o en el sentido de libre-de-sustancialidad. Pero la libertad absoluta de Dios como ser-mismo verdadero o movido por el *espíritu* se funda en su «ser» como *voluntad*. Visto desde ahí, la autoaseveración de Dios en *Éxodo* 3, 14 sólo es comprensible en la forma siguiente: “Yo seré el que será”, es decir, el que *quiero* ser¹³⁹. De la idea de que Dios es enteramente él mismo, que se posee a sí mismo y dispone de sí mismo, que es libre frente a su propio «ser» no menos que frente al ser creado por él mismo, le corresponde también consecuentemente el nombre “*Señor del ser*”¹⁴⁰.

En la idea de que Dios como voluntad hacia sí mismo es libertad absoluta y por ello a la vez lo primero que se funda a sí mismo y es anterior a todo en el sentido de una *causa sui* desde sí mismo, Schelling se adhiere al concepto del Uno como voluntad absoluta que es por ser causa de sí misma (ὅτιπὸν ἑαυτοῦ) a la vez que lo verdaderamente libre¹⁴¹. En otro lugar, he discutido la

libre, desprovisto de todo ser; pues lo que no es por encima del ser no puede hacer lo que quiere porque está vinculado al ser”. Acerca de los «nombres intraducibles» de Dios que se oculta en la diferenciación de los tiempos y solo así es eternidad verdadera y real: “Yo soy el que era. Yo era el que seré, seré el que soy”, *Weltalter*, tercera impresión, VIII 263 s..

¹³⁹ K. F. A. Schelling, *Offenbarung*, XIII 269 s.

¹⁴⁰ Documentación sobre Schelling y su relación con la tradición neoplatónica: W. Beierwaltes, *PI*, 77s.; S. Peetz, Introducción a *System der Weltalter*, XVIII.

¹⁴¹ Plotino, *Enéadas*, VI 8, 21, 31: μόνον τοῦτο ἀληθεῖς ἐλεύθερον. αἴτιον ἑαυτοῦ; 14, 41 (traducido por Ficino con “sui ipsius causa”). A pesar de que Schelling conoció de Plotino el texto de *Enéadas*, VI 8, en la época de la constitución de los *Weltalter*, remite, para la idea de la autocausalidad absoluta o del ponerse-a-sí-mismo absoluto, a Spinoza (a veces con un claro distanciamiento del concepto de *causa sui*) sobre todo a Fichte. Véase *Vom Ich*, I 59, y *Weltalter*, 77 y 266, particularmente *System der Weltalter*, 134 y *Mythologie*, XI 420: Dios es principio de sí mismo “su propia actuación, causa de sí mismo en un sentido completamente distinto de lo que ha dicho Spinoza de la sustancia absoluta, de aquel ponerse-a-sí-mismo puro con el que Fichte había logrado algo que el mismo no sabía”. *Mythologie*, 464: El querer... “algo que surge de

problemática de este raciocinio realizado por Plotino de modo diferenciado en VI 8¹⁴² y que para el pensamiento del Uno plotiniano intenta desvelar una importancia notable de su afirmación acerca del Uno procedente de la autocausalidad. Ahora remito a ello con la mirada puesta en la relación directa de Schelling precisamente con esta idea de Plotino.

En un texto de las lecciones magistrales de Munich sobre el *System der Weltalter* de 1827/28¹⁴³ Schelling relaciona entre sí estas afirmaciones centrales de Plotino VI 8¹⁴⁴ en aras a su propia argumentación: “Así se entiende también la palabra de un platónico [= Plotino]: ¿no es Dios como acontece, sino como Él mismo obra y es causa volitiva de sí mismo? *Él es anterior* [véase VI 8, 14, 41: παρ’ αὐτοῦ] *a sí mismo y a través de sí mismo es el mismo* [14, 41 s.: καὶ δι’ αὐτὸν αὐτός]. Él mismo quiere ser la causa de su ser y es lo que Él quiere. La voluntad de ser lo que es, es Él mismo, Él mismo es sólo la voluntad de ser Él mismo; no es sin su voluntad”¹⁴⁵ En VI 8 Plotino rechaza a través de numerosas argumentaciones repetidas veces τύχη, τὸ συνέβη, αὐτόματον (“destino”, “causalidad”, [Schelling: “como acontece”, “por sí mismo”) como presunta esencia o estructura del Uno y Principio Primero y con ello también del mundo que emana de El. Este rechazo tiene como objetivo fundamentar un origen en sí claro y “racional” que *quiere* lo que *es* como libertad absoluta –y

sí mismo, que es causa de sí mismo en un sentido muy distinto de lo que dijo Espinosa de la sustancia general”. XII 64.

¹⁴² W. Beierwaltes, “Causa sui”; ver nota 28.

¹⁴³ K. F. A. Schelling, *System der Weltalter*, 135, en una copia de Ernst von Lasaulx (véase lo señalado más arriba, en nota 2).

¹⁴⁴ Plotino, *Enéadas*, VI 8, 13, 21; 40; 55, 14, 41 s. 16, 38 s.

¹⁴⁵ Para este texto y la indicación de Platón que le sigue inmediatamente (“él obra tanto todo como a sí mismo –ἐργάζεται...–”: *System der Weltalter*, 135) se aproxima a un “manuscrito más antiguo” de Schelling que imprime el hijo de Schelling en su edición de la *Philosophie der Mythologie*, 62-65. Allí dice (64): “La frase de Platón ἐργάζεται τὰ τε ἄλλα καὶ ἑαυτὸν es conocida. Todavía más determinados los neoplatónicos posteriores: ‘Dios no es como acontece, sino lo que él mismo obra y quiere’”, Platón, *Timeo*, 76 c 5 (ἀπὸ ἐργασίας) y 76 d 8 (ἐργασμένον) a lo que remite S. Peetz, 135, n. 89, ciertamente se asemeja a la frase al parecer construida por Schelling pero estos textos no coinciden exactamente.

sólo “puede” querer esto, porque es lo que *quiere*¹⁴⁶—. Y es que la voluntad del Uno no tiene como voluntad absoluta en sí ningún motivo más que a sí mismo de querer ser algo distinto de sí mismo por desviación de sí mismo. La voluntad absoluta como el Uno mismo quiere ser, por tanto, sin ser determinado por la diferencia “normal” del raciocinio o la formación de una intención planificadora, invariablemente sólo lo *que es desde siempre*. En el hecho de que sólo puede esto consiste su carácter absoluto y su autodeterminación. En un ser propio (οὐσία) causado por él mismo se articula por tanto a sí mismo como algo idéntico con él; *quiere* ser “el mismo” en esta autorreferencia (αὐτὸς εἶναι¹⁴⁷), quiere a sí mismo en este ser él mismo: ἑαυτὸ τε θέλει¹⁴⁸.

Si por tanto, la voluntad idéntica con su ser es directriz intencional de su autocausalidad o autofundación entonces quiere precisamente a través de ésta y en ella —sin diferencia interior— siempre (y primariamente sólo) a sí mismo. En el autorignar de lo Uno su voluntad quiere a sí misma como precisamente esta autofundación de su propio ser y con ello de su obrar; por tanto ésta no es pensable sin la voluntad hacia sí misma. Dado que ambas, la autocausalidad y el querer a sí mismo no se diferencian realmente entre sí, deben pensarse como idénticos consigo mismos y la autocausalidad a través de la voluntad de sí mismo o en la voluntad hacia sí mismo es el criterio supremo de la *libertad absoluta* del Uno Primero. Incluyendo la posibilidad extrema y determinación suprema del hombre también es válida para Schelling la frase: “La libertad es el bien supremo de nosotros y de la divinidad”¹⁴⁹ por encima de la cual ya no hay nada ni puede ser pensado.

¹⁴⁶ Acerca de esto y lo que sigue: W. Beierwaltes, “Causa sui”, 203 s.

¹⁴⁷ Plotino, *Enéadas*, VI 8, 13, 37, 16, 22, 38.

¹⁴⁸ Plotino, *Enéadas*, VI 8, 13, 21, 40: ἑαυτὸν ἐλομένον; 13, 27-33, 38: ἔστι γὰρ ὅντως ἡ ἀγαθοῦ φύσις θέλησις αὐτοῦ. K. F. A. Schelling, *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (1802), V 114: “el Uno en sí como voluntad, “el uno en sí” [como la] voluntad en sí simple y eterna”. El querer divino absoluto “solo se quiere a sí mismo”; *Mythologie*, XI 461 s. Véase Marsilio Ficino, *Theol. Plat.*, I 11: I12,;I15 (Marcel): “Deus vult seipsium”.

¹⁴⁹ Versión originaria de la *Philosophie der Offenbarung*, W. E. Erhardt (ed.), Hamburg, 1992, I 79, 1.

La relación entre Schelling y Plotino que acabo de esbozar en una determinación del absoluto divino o Uno como voluntad que se quiere a sí misma solamente resulta obvia si se valora adecuadamente la “epoché” realizada consecuentemente por Plotino frente a las aseveraciones afirmativas acerca de lo Uno –caracterizado repetidas veces (“por así decir”) a través de *ὅτι*– en su importancia filosófica. Esto significa: lo aseverado afirmativamente de lo Uno remite (naturalmente en el lenguaje que procede categorialmente) a lo que lo Uno es en sí mismo de manera propia, más allá del ser y del pensamiento del *nous*, a la vez *no siéndolo* precisamente en el pensar y el decir de lo decible y pensable del espíritu y del alma. Así las afirmaciones –como intensificaciones de su «sentido normal»–, se revelan como sus modificaciones en un ser-otro del Uno como negaciones radicalizadas: como negación de la negación a favor de una afirmación que permite «suponer» o evaluar, por lo menos por momentos, lo que extralimita sistemáticamente la negación de «contenidos fácticos»¹⁵⁰.

Si se debe poder pensar la voluntad del Uno absoluto como verdadera libertad, como una coincidencia objetiva entre Schelling y Plotino en el sentido descrito, entonces debe tenerse en cuenta a la vez una diferencia esencial entre ambos en esta idea fundamental, que, sin embargo, no anula inmediatamente esta coincidencia o analogía, ni la imposibilita *a priori*. Consiste en el «ser» de Dios que alcanza el futuro que se mostró en la interpretación de *Éxodo* 3, 14 como “Yo seré el que quiero ser” y es confirmado también a través de la doctrina de las potencias de Schelling: –dicho de manera paradójica– ésta se aplica también al autodesenvolvimiento atemporal de Dios en sí mismo y hacia sí mismo: El dios pensante y referido a sí mismo de la «filosofía negativa» cuyo «modelo ideológico» es la definición aristotélica de Dios como el pensar del pensar¹⁵¹ tiene que pasar a un dios que se exterioriza creativamente, que obra en la historia. En vez de permanecer “solo *ὡς τέλος*”¹⁵², un *final*, un dios que se ciñe a

¹⁵⁰ W. Beierwaltes, “Causa sui”, 211.

¹⁵¹ Véase a este respecto W. Beierwaltes, *Die Metaphysik des Aristoteles in Schellings negativer Philosophie*, publicado en 1999.

¹⁵² K. F. A. Schelling, *Offenbarung*, XIII 105. *Mythologie*, XI 337.

sí mismo como el aristotélico, en la concepción de Schelling tiene que convertirse en la «filosofía positiva» en un *inicio* productivo que se exterioriza¹⁵³; un Dios del «futuro».

En cambio para Plotino no se puede suponer en ninguna de las supuestas autorreferencias –para lo Uno en el sentido de *Enéadas* VI 8 y para el espíritu que se piensa a sí mismo– una evolución interna o un desenvolvimiento análogo a la historia, incluso debería pensarse como atemporal. Lo Uno y el espíritu –ambos ideables como Dios– son, lo que son, y para llegar a sí mismos, a su perfección absoluta, no precisan de un “proceso teogónico”¹⁵⁴.

Werner Beierwaltes
Am Fischerwinkel, 19
D-82031 Grünwald Alemania

¹⁵³ K. F. A. Schelling, *Offenbarung*, XIII 105.

¹⁵⁴ K. F. A. Schelling, *Mythologie*, XII 91 ss., 130 s.; *Offenbarung*, XIII 322 s. pensado de modo trinitario, con referencia a Dionisio Areopagita “La palabra θεογόνος θεότης (la divinidad que engendra al dios)”.