

# SCHELLING LECTOR DE PLATÓN

SCHELLING READER OF PLATO

HUGO RENATO OCHOA\*

**Resumen:** *Bruno, o acerca del principio divino y natural de las cosas* es un diálogo de Schelling que no sólo pretende emular los diálogos platónicos, sino que también allí se revivifica la teoría de las ideas. El tema central de este diálogo es la separación (*Absonderung*) de lo finito, o el origen de lo finito a partir de lo infinito. La necesidad de explicar el lazo que vincula lo infinito con lo finito conduce a Schelling a esclarecer, con la ayuda de Platón, la eternidad de la pura entidad, con lo cual da un paso que lo reconduce a la idea platónica.

**Palabras-clave:** finito, infinito, entidad, idea.

**Abstract:** *Bruno, or On the Natural and the Divine Principle of Things* is Schelling's dialogue that not just intends to emulate the Platonic dialogues, but also to revive the Theory of the Ideas. The central subject of this dialogue is the separation (*Absonderung*) of the finite, or the origin of the finite from the infinite. The necessity to explain the report between finite and infinite leads Schelling to explain, with Plato's help, the eternity of pure entity by means of which he takes a step back towards the Platonic idea.

**Key-words:** finite, infinite, entity, idea.

El presente trabajo propone una interpretación del diálogo *Bruno o acerca del principio divino y natural de las cosas*, en el que se muestra cómo, a partir de una lectura de Platón, particularmente del *Filebo* y del *Timeo*, Schelling elabora su propia cosmogonía. Sin embargo, en lo que sigue la atención se centra, no en la cosmogonía misma, sino en los arquetipos humanos que están implícitos en *Bruno*, cuales son el sabio, el poeta y el santo, que se corresponden con la verdad, la belleza y el bien.

Schelling escribe *Bruno, o acerca del principio divino y natural de las cosas* en 1802, a los 27 años, en claro contraste estilístico con su obra anterior *Exposición de mi sistema de filosofía*. Esta última, siguiendo el modelo espinociano, se estructura conforme a un sistema de proposiciones abstractas rigurosamente encadenadas. *Bruno*, en cambio, es un diálogo esotérico de evidente raigambre

---

\* Hugo Renato Ochoa D. é professor na Universidad Católica de Valparaíso, Chile. E-mail: rochoa@ucv.cl.

platónica, en el que fundamentalmente se intenta resolver el problema de la unidad y multiplicidad. Pero el modo como es planteado el problema contiene ya implícitamente una opción metafísica, por cuanto está planteado desde la perspectiva de la unidad, lo cual significa que se tratará de establecer el modo como desde la unidad surge lo múltiple o, en términos de Schelling, cómo se produce y qué fundamento tiene la *Absonderung* de lo finito. La perspectiva metafísica no consiste sino en el presupuesto de la subsunción de la pluralidad bajo una unidad originaria, o, lo que es lo mismo, el presupuesto de una inteligibilidad radical de lo real propiamente tal.

Una vez establecida la absoluta identidad como punto de arranque ontológico y epistemológico, por una parte, y la índole propia de su conocimiento adecuado, por otra, se plantea inmediatamente el siguiente problema: ¿cómo pensar, comprender y dar razón de la separación que ocurre en la misma intimidad del principio en virtud de la cual de esto uno surge una multiplicidad? Vale decir, la pregunta interroga cómo es posible conciliar el principio divino, afincado en la unidad originaria, y el principio natural, afincado en la multiplicidad. Esta conciliación intenta evitar o bien una simple apelación a la omnipotencia divina que deja en la absoluta incertidumbre la inteligibilidad y coherencia real de la totalidad como tal, o bien un abandono absoluto del fenómeno como pura nada intrascendente, del que no cabe, por lo tanto, saber ninguno.

Al respecto es necesario tener presente la nota de Schelling que se refiere al título mismo de la obra, *Sobre el principio divino y natural de las cosas*, la cual dice lo siguiente: “para una aclaración provisional sirva el pasaje de Platón en el *Timeo*,<sup>1</sup> 68e-69a:

Todas estas cosas han nacido por la acción de la necesidad: el artesano de la suprema belleza y de lo mejor las ha tomado de entre las cosas que iban siendo, con el propósito de engendrar al Dios que se basta a sí mismo y que es el más perfecto: el mundo. Ha utilizado como auxiliares las causas que existían en ellas para ejecutar sus designios, y se esforzó por construir sus obras a semejanza del bien. Por ello es necesario distinguir dos especies de causas, la necesaria y la divina. Y es la causa divina la que hay que buscar en todas las cosas, a fin de adquirir una vida feliz, en tanto que lo permita nuestra naturaleza. En cuanto a la causa necesaria, es necesario investigarla sólo en vista de aquella, sin la cual, debemos tenerlo claro, no podemos comprender aquellos bienes a los cuales tiende nuestro deseo, ni alcanzarlos, ni participar de ellos de ninguna manera.

Como lo señala este texto de Platón, el propósito explícito de la indagación que se propone es “adquirir una vida feliz”, de modo que el sentido sería,

<sup>1</sup> La cita en griego de Schelling no es estrictamente literal. Cf. SCHELLING, F. W. J. *Ausgewählte Werke, Schriften von 1801-1804. Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, p. 226. Las cursivas indican la cita exacta de Schelling.

en términos kantianos, también práctico y no meramente especulativo. A partir de Kant, el reconocimiento de la primacía de la dimensión práctica de la razón<sup>2</sup> por sobre la especulativa significa que ésta sólo tendría una función, por decirlo así, policial<sup>3</sup> y, si bien *Bruno* tiene una clara opción metafísica, se intentará mostrar que esto ocurre enmarcado en un horizonte práctico. Así, el presente trabajo pretende mostrar el posible sentido de una lectura de Platón hecha por Schelling, lo cual, se podría decir en terminología schellingiana, significa realizar una lectura a la cuarta potencia.

Se trata de investigar las causas, y Schelling<sup>4</sup> parece atenerse a la distinción realizada en el *Timeo* entre causas necesarias y causas divinas. A este respecto sostiene que los elementos, que constituyen la causa necesaria, operan como mera condición, cuya interacción y combinación da lugar a las cosas y a sus sensaciones únicamente en la medida en que un principio de unidad las organiza. Por ello, sólo una causalidad divina puede dar razón de la belleza y del bien del mundo, por cuanto éstos sólo pueden ser comprendidos verdaderamente a partir de actos que tienen un fundamento teleológico que los hace inteligibles y en la medida que la identidad del producto de estos actos dependa absolutamente de la razón productiva de su autor.

Para Schelling los tres órdenes centrales del sujeto son las dimensiones especulativa, práctica y productiva. A este respecto es necesario señalar, en primer lugar, desde esta perspectiva, en nuestro conocer, el concepto, aparece como mera posibilidad, lo real empero, o la cosa, aparece como lo real efectivo<sup>5</sup>, no obstante, la idea es la verdad de lo real, por ello es necesario superar la distancia que media entre el concepto y la idea si se quiere alcanzar una verdad propiamente tal. Asimismo, en segundo lugar, nuestro actuar, se realiza en el plano de lo contingente y sólo puede salir de esta dimensión en la medida que se rijan por el orden prescriptivo que se establece al interior de un imperativo que opera como correlato de la misma ley divina. Nuestro producir, finalmente, no alcanza la unidad en la que el todo comparece en lo uno, de modo que la única manera de trascender esta limitación es ascender a los modelos eternos de todo lo real. Pues, “bello es aquello en que son absolutamente uno lo universal y lo particular, el género y el individuo, como en las formas de los dioses”.<sup>6</sup> De modo que el fundamento de una posible contemplación de la verdad, de una disposición al bien y de una capacidad

<sup>2</sup> Cf. KANT, I. *Crítica de la razón pura*, A798/B826 ss.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, B XXV.

<sup>4</sup> Cf. *Bruno*. Ed. cit., p. 131.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 139.

productiva de la belleza, sólo puede lograrse si se trasciende la limitación del conocer, del actuar y del producir humanos, y se conquista alguna forma de identificación con la divinidad.

Estas tres dimensiones, — conocer, actuar y producir —, constituyen vías de perfección y de trascendencia que, ordenadas a sus objetos propios, — verdad, bien y belleza — revelan al mismo tiempo la limitación del ser humano y su parentesco con lo divino. Asimismo, se puede entrever que estos tres órdenes ponen de manifiesto tres paradigmas o modelos de ser humano, vale decir, el sabio, el santo y el poeta; y es necesario recordar que ya en *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán* se decía:

finalmente, la idea que unifica a todas las otras, la idea de la *belleza*, tomando la palabra en un sentido platónico superior. Estoy ahora convencido de que el acto supremo de la razón, al abarcar todas las ideas, es un acto estético, y que la *verdad* y la *bondad* se ven hermanadas *sólo en la belleza*.<sup>7</sup>

Si bien en este caso se propone que la belleza realice la síntesis, en todo caso, lo central es que sólo en la unidad de estas tres ideas se encuentra la auténtica sabiduría, la auténtica santidad, la auténtica poesía. De modo que ninguno de estos tres arquetipos por sí mismo logra una forma de trascendencia cabal, sino que constituyen sólo un camino de iniciación que, en la medida que cada uno integre los otros órdenes, por una parte, se supera la pluralidad y la diferencia, y se aproxima a la unidad de la diferencia; por otra, se trasciende lo meramente finito religándolo a lo infinito; y, finalmente, se reconstruye la unidad real-ideal en el corazón mismo de lo divino.

La caducidad, la temporalidad, la diferencia, la finitud, etc., en tanto contrapuestos a una originaria unidad de un principio absoluto, no pueden ser explicadas desde la nada, como una suerte de inexplicable anonadamiento del puro ser, tal intento de explicación conduce inevitablemente a una dialéctica vacía. Lo que ocurre es una escisión en el seno mismo de lo absoluto, que tiene su fundamento en la misma identidad, por cuanto ésta sólo es tal si ella conoce su identidad, de modo que la oposición de una subjetiva-objetividad constituye un núcleo de resistencia irreductible. Pero también la díada real-ideal es irreductible, en la medida que no expone sino la autotransparencia de lo absoluto a sí mismo. Y, a su vez, también la configuración finito-infinito no puede ser nunca suprimida, por cuanto en la idea absoluta tiene que estar contenido el concepto infinito y el intuir finito, siendo la idea lo único real en sí.<sup>8</sup> De modo que esta

<sup>7</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*, en *Escritos de Juventud*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.

<sup>8</sup> Cf. *Bruno*. Ed. cit., p 143.

escisión en lo absoluto ocurre por el volverse éste sobre sí mismo, dando lugar así a las oposiciones subjetivo-objetivo, real-ideal, finito-infinito.

Si, como lo señala Platón en el *Timeo*, según veíamos, se trata de la indagación de esta causa divina, esto presenta una dificultad aparentemente insuperable. El problema estriba en la radical inadecuación entre el apetito insatisfecho de una facultad cognitiva que está ordenada de suyo a una verdad que es absolutamente misma, sin rasgos de temporalidad, ni de movimiento, ni de multiplicidad, y la finitud de esa facultad, en razón de la cual parece ser incapaz de alcanzar el que sería su objeto propio. Lo mismo ocurre con las facultades productiva y desiderativa. En primera instancia, pues, la facultad cognitiva se dirige al “modelo de toda criatura que debe ser pensado como siempre igual a sí mismo e inmutable, incluso como eterno, por tanto en modo alguno sometido al tiempo, ni nacido ni preceder”.<sup>9</sup>

Sin embargo, insistimos, no se trata de un problema que pertenezca al orden puramente especulativo, por cuanto en ese modelo se articulan por una parte, el objeto propio de la facultad cognitiva – la verdad–, con, por otra parte, el objeto propio de la facultad productiva – la belleza –, con, finalmente, el objeto propio de la facultad desiderativa – el bien –. Esta misma articulación pone en evidencia que, por una parte, sólo se contempla la verdad en la medida que el apetito de absoluto conduzca a intentar colocarse en la “perspectiva” del productor originario. Por otra parte, sólo se descubre la belleza en la medida que se desea alcanzar la fuente de los modelos eternos de todas las cosas. Y, finalmente, sólo se alcanza el bien en la medida que se aprehende el orden establecido por el productor originario y uno se compromete en ese orden. Vale decir, sólo si las facultades cognitiva, desiderativa y productiva se unen en una identidad que trasciende las limitaciones inherentes a cada una en razón de la finitud humana, y conquistan verdad, belleza y bien en su unidad originaria, cada una de estas facultades alcanza su plenitud; ninguna, pues, tiene la perfección en sí misma, sino en su interna articulación con las otras.

Pero, además, la misma belleza, así como el bien y lo verdadero absolutos, no pueden estar, estrictamente hablando, sujetos a la generación o a la corrupción, porque se dan en el centro que anuda ideal y real, finito e infinito, sujeto y objeto. La misma perfección que los caracteriza exige que sean absolutamente mismos y, por lo tanto, no pueden ser descompuestos en partes, ni ser efecto de otra causa que de sí mismos. De modo que, como señala Platón en el *Filebo*, citado por Schelling hay que:

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 119.

inquirir, en primer lugar si es necesario admitir que tales unidades [el hombre uno, el buey uno, lo bello uno y el bien uno] tienen una existencia real, en segundo lugar, cómo cada una de ellas, eternamente idéntica y libre tanto de la generación como de la destrucción puede, en su todo, puede ser constantemente la misma unidad y, finalmente, si es preciso decir que esta unidad existe en los seres sometidos a la generación e infinitos en número, sea como dispersa y múltiple, sea toda entera en cada uno, si bien fuera de sí misma, lo que parece ser la suposición más inadmisible de todas, esto es, que una sola y misma unidad exista a la vez en una y muchas cosas. Estas cuestiones, Protarco, sobre la manera de ser uno y muchos, dan origen a los mayores conflictos, cuando se dan falsas soluciones, así como permiten la mayor claridad cuando se responde bien a ellas.<sup>10</sup>

Tal será, pues, el intento de *Bruno*; sustentándose en una facultad desiderativa que no es sino anhelo (*Sehnsucht*) de absoluto, se pretende alcanzar, de alguna manera, la perspectiva de la divinidad, no sólo como punto de mera contemplación de la totalidad sino como vértice productivo originario de lo real, vale decir, se trata de lograr colocarse a sí mismo en el punto de confluencia de las actividades intelectual, desiderativa y productiva, al interior mismo de ese anhelo que escinde la unidad originaria. Ahora bien, ese punto es, por una parte, el vértice ideal-real, inseparablemente unidos, por cuanto la idealidad absoluta de lo mismo encuentra su fundamento en la identidad absoluta del acto productivo; y la realidad absoluta de lo que no puede no ser, encuentra su fundamento en la absoluta mismidad. La oposición ideal-real, por lo tanto, constituye la estructura que está a la base de toda pretensión de conocimiento propiamente filosófico, tanto así, que este punto en el que están unidos real e ideal y, como veremos, también finito e infinito, “es el único digno de consideración filosófica y el único de que ésta se ocupa.”<sup>11</sup> Y agrega Schelling, “es como dice Sócrates por Platón, la inmortal, inmarcesible característica de toda investigación”, y sigue citando el *Filebo*.<sup>12</sup>

El joven que emplea por primera vez esta fórmula, se regocija hasta el punto de creer que ha descubierto un tesoro de sabiduría; la alegría le transporta hasta el entusiasmo, y emprende con placer cualquier indagación, tan pronto estrechándolo y reuniéndolo todo en uno, como desenvolviéndolo y dividiéndolo todo de nuevo en una pluralidad.

Según Schelling, la oposición real-ideal es absoluta, vale decir, no hay instancia posible de solución en un tercero, y están, por lo tanto, eternamente separados. No obstante, esta oposición absoluta, precisamente porque es imposible que se resuelva en un tercero, constituye una unidad radical e insuperable. Tal es la que se da, por ejemplo, entre el objeto y su imagen.

<sup>10</sup> Cf. PLATÓN, *Filebo*, 15 b.

<sup>11</sup> *Bruno*. Ed. cit., p. 242

<sup>12</sup> PLATÓN, *Filebo*, 15 e – 16 a.

“Dime si puedes pensar una unidad más perfecta que la que se da entre el objeto y su imagen, a pesar de que es absolutamente imposible que lleguen a reunirse en un tercero”.<sup>13</sup> Lo que es opuesto infinitamente puede unirse también sólo infinitamente, y lo que está infinitamente unido jamás y en nada se puede separar. De modo que lo que nunca puede separarse y está absolutamente unido, es, por ello mismo, lo absolutamente opuesto.

Ahora bien, Luciano, interlocutor de Bruno, sostiene que la unidad del fundamento ideal y del fundamento real es la unidad que realizan el pensar y el intuir;<sup>14</sup> este último está necesariamente sometido a la diferencia y es concebido, por lo tanto, bajo el atributo de lo particular; el primero, en cambio, es concebido como lo indiferente y bajo el atributo de lo general. De modo que ambos, intuir y pensar, son uno en sí mismos y no en un tercero. Y en la unidad del intuir y el pensar está contenida la unidad de lo finito y lo infinito, lo real y lo ideal. Sin embargo, es necesario a este respecto distinguir la idea del concepto; a éste corresponde sólo una parte de la esencia de aquélla, el concepto es mera infinitud y precisamente por ello es también inmediatamente opuesto a la pluralidad, mientras que la idea, al unir pluralidad y unidad, finito e infinito, mantiene frente a ambos idéntica relación.<sup>15</sup> El concepto, pues, puede constituirse en una trampa que impide alcanzar la unidad propia de lo real y lo ideal,<sup>16</sup> porque es concebible incluso lo que no es, de modo que el no ser se da sólo en el concepto sin que se revele en ninguna intuición, y eso mismo pone de manifiesto su ineficacia para alcanzar la unidad última. Por ello en las ideas, además de los conceptos, tienen que estar también expresadas las intuiciones de las cosas. Ahora bien, la intuición está determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito, en cuanto están en una relación causal entre sí. De modo que la idea, en la medida que expresa las intuiciones de las cosas, entraña una unidad infinita de todo lo real dado a la intuición, conteniéndolo distintamente y, no obstante en unidad. La idea es la unidad perfecta de concepto e intuición, pero de tal modo que contiene en sí, en unidad, lo finito de la intuición y lo infinito del concepto.

Sin embargo, tampoco se limita a ello, por cuanto, siendo la misma “separación entre lo real y lo ideal meramente ideal”,<sup>17</sup> la idea suprema clausura la totalidad conteniendo en sí toda separación.

<sup>13</sup> Bruno. Ed. cit., p. 134.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 136

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p. 139.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, p. 140.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 152.

Pues también esta separación, junto con lo puesto en ella, es a su vez comprendida en aquella idea, y por mucho que lo individual ensanche los círculos de su existencia, aquella eternidad los fija y los abarca, y ninguno sobrepasa el férreo anillo que los rodea a todos.<sup>18</sup>

Este anillo que clausura la totalidad sobre sí misma se constituye desde una idea capaz de integrar la totalidad de una forma tal que las partes quedan anudadas según vínculos de pertenencia.

Así, pues, finito e infinito se resuelven en la unidad de lo real-ideal. A este respecto, Platón, en el *Filebo*, divide en tres ordenes todos los seres del universo, lo infinito, que es susceptible de más y menos; lo finito, que admite lo igual y lo desigual, y todo lo que es como un número respecto de otro número y una medida respecto de otra medida; la tercera especie es todo aquello que es engendrado por la mezcla de las otras dos y que llega a ser por efecto de las medidas que introduce el límite; y la cuarta especie es la causa de la mezcla y de la producción.<sup>19</sup> Estos cuatro se integran en razón de un principio totalizador según un modelo que se podría calificar de ascendente.

Análogamente, Schelling, en *Bruno*, sostiene al respecto que es necesario tener presente que todo lo finito en cuanto tal tiene el fundamento de su existencia no en sí mismo sino necesariamente fuera de sí, y es, por lo tanto, una realidad cuya posibilidad se halla en otro.<sup>20</sup> Ahora bien, si lo finito es una realidad cuya posibilidad se halla en otro, contiene, a su vez, la posibilidad infinita de otros, y así sucesivamente hasta el infinito. Lo finito, pues, necesariamente está referido de suyo a lo infinito, pero esta referencia entraña una unidad que no puede ser meramente conceptual, o, en términos de Kant, meramente trascendental, por cuanto la articulación del todo no es lógica sino orgánica; como veremos, también Platón usa esta metáfora. Lo individual es separado porque contiene sólo la posibilidad de otros, no su realidad, la realidad de cada cosa depende absolutamente de la integridad del todo, es decir, del principio de unidad que determina a cada cosa en su identidad y realidad.

La codeterminación de los elementos que constituyen el todo, en la medida que supone un recorrido infinito, sólo puede tener lugar si la unidad que realizan responde a una forma de articulación por la que cada parte encuentra su identidad en la mutua referencia al todo. Este todo es como tal orgánico, esto es, organizado según un orden legal por el que se establece, en una estructura global, la identidad, la función y la integración de cada parte, de tal

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>19</sup> PLATÓN, *Filebo*, 23 c- 27 c.

<sup>20</sup> Cf. *Bruno*, p. 145.



manera que el todo se auto sustente absolutamente a sí mismo. El todo orgánico supone la diversificación, de modo que cada una de las partes representa al todo en una determinada función, al mismo tiempo que se ocupa de sí misma. Así, pues, el organismo total carece de toda referencia extrínseca y está necesariamente clausurado, no obstante, cada parte está intrínsecamente abierta en su misma condición existencial.

En un complejo pasaje de *Bruno* se establece la analogía del todo vuelto hacia lo absoluto con el cuerpo orgánico:

Pero, cualesquiera que sean lo finito y la diferencia entre posibilidad y realidad efectiva que consideres, así como ocurre con la posibilidad infinita del cuerpo entero, que contiene cada parte de un cuerpo orgánico, con respecto al cual, sin relación temporal, está puesta también inmediatamente la realidad efectiva y como, inversamente, ninguna parte orgánica individual tiene su posibilidad antes o fuera de sí, sino inmediatamente consigo en las demás; asimismo, tampoco están separadas en lo finito, en tanto es en lo absoluto, ni la realidad de la posibilidad, ni ésta de aquélla.<sup>21</sup>

En un todo orgánico la existencia de una parte remite de suyo, en razón de la misma integridad, a otra parte con la cual está en respectividad. Ahora bien, desde la parte individual sólo cabe establecer la posibilidad de la otra, pero desde el todo orgánico la posibilidad tiene necesariamente que ser una realidad efectiva exigida por el mismo carácter total auto sustentado del todo. La finitud de lo finito vuelto hacia sí, como contiene sólo la posibilidad de los otros finitos con los cuales está en respectividad, es un finito infinito, pero este mismo infinito vuelto hacia el absoluto, como ahora sí se revela desde la unidad la realidad efectiva, es un infinito finito. Por ello Schelling sostiene que

lo que de entre todas las cosas conocidas y visibles más se asemeja a la manera como lo finito es en lo infinito, es la manera como lo individual está unido al todo en el cuerpo orgánico, pues así como esta parte orgánica individual no está puesta como individual en el cuerpo orgánico, tampoco en lo absoluto está puesto lo individual como individual; igualmente, así como una parte orgánica no deja de ser individual idealmente, o por sí misma, por el hecho de no serlo considerado realmente, así ocurre también con lo finito en tanto que es en lo absoluto.<sup>22</sup>

Como se sabe, tal comprensión de la totalidad implica necesariamente que ésta debe tener a la base un principio que la anime, por cuanto la mutua referencia de las partes, no sólo en su orden formal, sino también en su

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 146.

dimensión existencial, sólo tiene lugar en seres vivos en los que, como tales, este principio animador está presente a la vez, en el todo y en cada parte. Pero se trata del absoluto, y por ello Schelling precisa que la unión de lo finito con lo infinito en el absoluto es muchísimo más perfecta que la que se da en el cuerpo orgánico, y la razón de ello es que el cuerpo orgánico remite todavía a una posibilidad que está fuera de él, y con la que se relaciona según un orden causal. En lo absoluto, como éste no tiene de suyo nada fuera de él, lo finito agota su realidad en la copertenencia, regida por un principio que es, precisamente, lo absoluto mismo.

Para explicar la copertenencia de las partes del todo, Platón, en el *Filebo*, (a este respecto es necesario señalar que los dos textos de Platón que Schelling tiene en mente y cita en *Bruno* son el *Timeo* y el *Filebo*) utiliza la metáfora de la voz, en un doble respecto, es decir, en relación a la música y en relación al lenguaje. En el primer caso, los elementos son los intervalos, ritmos, acordes y medidas, de modo que, en cuanto se es capaz de descubrir o construir armonías reuniendo los elementos en una unidad melódica, se alcanza el arte de la música. En el segundo caso, los elementos son las letras, en sus distintas especies:

Además, viendo [Theuth] que ninguno de nosotros era capaz de aprehender ninguna de estas letras separada del todo, consideró esta interdependencia como un enlace único que hacía de todas ellas una unidad, y le asignó a este todo el nombre de gramática, considerándolo como un solo arte.<sup>23</sup>

De modo que, si bien no se trata de una unidad orgánica en un sentido estricto, la unidad que realizan la música y el lenguaje, la armonía y el sentido, se constituyen a partir de elementos que son integrados en una unidad de acuerdo a un principio totalizador que los coloca absolutamente a todos en respectividad. Sólo hay entendimiento, ciencia y arte en la medida que se capta, disfruta y construye esa unidad totalizadora. Pero Platón también comprende el universo como un todo orgánico, presidido por una inteligencia<sup>24</sup> y organizado por un alma,<sup>25</sup> de modo que la totalidad misma se clausura en la mutua integración de cada una de las partes conforme a un principio unificador. Y, en lo que se refiere al sujeto humano, análogamente:

de estos cuatro géneros, el finito, el infinito, el compuesto, y la causa, este cuarto elemento que se encuentra en todas las cosas puede, en nuestros cuerpos a nosotros,

<sup>23</sup> PLATÓN, *Filebo*, 18 c-d.

<sup>24</sup> Cf. *Id. Ibid.*, 28 d.

<sup>25</sup> Cf. *Id.*, *Ibid.*, 30 a.

aportarnos el alma (...) y bajo el nombre de sabiduría universal, siempre presente bajo la infinita variedad de sus formas; y que el género más bello y excelente se halla en la extensa región de los cielos, en donde se encuentra todo lo que está en nosotros, pero más en grande y con una belleza y una pureza sin igual.<sup>26</sup>

De modo que la perfección entraña necesariamente totalización y clausura desde un principio de unidad, y esto tanto respecto del universo como respecto del ser humano. Así, pues, análogamente, la auténtica felicidad se encontrará en la consecución del bien, dice Platón al final del *Filebo*,<sup>27</sup> pero este bien se consigue en virtud de una mezcla, en una mezcla según medida y proporción, las cuales Platón identifica con la belleza,<sup>28</sup> y se ha dicho antes que la verdad, por decirlo así, hace que la mezcla tenga consistencia. Como se puede ver, nuevamente aparece la tríada verdad, belleza y bien; de modo que esta tríada, referida a las facultades intelectual, productiva y desiderativa, constituye el auténtico horizonte de realización del ser humano. Así, pues, respecto del orden especulativo, sólo si se integra el entendimiento con las facultades desiderativa y productiva se alcanza una posición propiamente integradora en la que la ciencia se vuelve sabiduría; lo mismo ocurre con el arte o poesía, y con la vida virtuosa, sólo la integración de las facultades permite que la “obra” de cada una replique el modelo divino. Tal suerte de “identificación con la divinidad”, si bien dentro de los límites de lo humano, permite que la contemplación de la verdad, la producción de la belleza y la disposición al bien, signifiquen una forma de excelencia que efectivamente se integra en el orden del todo.

Sin embargo, este encuentro del sabio, con el poeta y el santo no puede tener lugar en el vértice de la obra consumada, por cuanto la sabiduría humana, la obra verdaderamente maestra y la vida absolutamente virtuosa constituyen un extremo inalcanzable. Por lo tanto, el encuentro sólo puede ocurrir en el principio, vale decir, en el punto de partida que no consiste sino en la auto destinación hacia lo que supera desde dentro a las facultades humanas y que las pone en su máxima tensión; el punto de encuentro del sabio con el poeta y el santo es, pues, el amor; el amor a la sabiduría, el amor a la obra maestra, el amor a la virtud. Se trata, por cierto de un afán de perfección, de una pretensión de excelencia, de una vocación de absoluto, pero lo peculiar de este amor es que está radicalmente vuelto hacia la totalidad; la perfección y la excelencia son entonces una forma de reencuentro, de retorno al origen; la búsqueda del principio es en realidad la búsqueda del

<sup>26</sup> *Id. Ibid.*, 30 a-b.

<sup>27</sup> Cf. *Id. Ibid.*, 64 a ss.

<sup>28</sup> Cf. *Id. Ibid.*, 64 e

propio origen, que se halla en el núcleo mismo del orden del universo, que se prodiga en sus criaturas como miembros suyos que son. Con lo cual se ve que el principio de unidad en el orden del universo difiere del propio del orden humano, en que para éste significa una forma de convergencia, una tarea, es, por decirlo así, centrípeto, mientras que para aquél es, por el contrario, centrífugo, se prodiga desde un centro originario hacia una multiplicidad infinita de formas que no lo agotan. Para concluir, dice Schelling en *Bruno*:

De este modo duerme, como un germen infinitamente fértil, el universo con la plétora de sus formas, la riqueza de la vida y la exhuberancia de sus desarrollos, sin fin según el tiempo pero absolutamente presentes aquí, en aquella unidad eterna; pasado y futuro, ambos sin fin para lo finito, aquí juntos, inseparados, bajo un único manto común.<sup>29</sup>

[recebido em maio de 2003]

---

<sup>29</sup> *Bruno*, p. 154-155.