

ARMONÍA METAFÍSICA EN PLATÓN Y LOS ANTIGUOS FILÓSOFOS CHINOS

Giannina Burlando

Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen

Mi propósito central es destacar que entre el máximo filósofo griego de la antigüedad, Platón, y los antiguos filósofos chinos, el concepto de *armonía* es un tópico recurrente. Mi tarea obligada es mostrar que las teorías cosmológicas y psicológicas que apelan a tal concepto, lejos de intentar evitar las tendencias empiristas y fiscalistas, son la forma que estas tendencias adoptan en el comienzo de la historia de la metafísica, antes del predominio del dualismo racionalista causal en Occidente. Varios textos clásicos de Platón, de confucionistas y taoístas nos ofrecen suficiente evidencia de la coincidencia en sus visiones sobre el origen, la naturaleza, el movimiento y la correspondencia entre Alma humana y Cielo. Las doctrinas de Platón, Confucio, Lao Tsé; Chuang Tsé, Meng Tsé o Mencio y Tzu-ssu, nieto de Confucio, postulan ya sea un *Cielo igualador*, una armonía *central*, o bien una armonía que, como *aliada* del alma, subyace a nuestro carácter moral y prevalece como protectora, ya sea del orden social de la ciudad, ya del orden mismo del universo entero. En las metafísicas de la armonía, Hombre y Cosmos conforman una íntegra unidad.

Palabras clave: Platón, cosmología, psicología, armonía, filosofía clásica china.

Abstract

My main purpose in this paper is to underline that between the major ancient Greek philosopher, Plato, and the ancient Chinese philosophers, the concept of harmony was a pervading question. My compelled task is to show that the cosmological and psychological theories, which appeal to that concept, far from intending to avoid empiricist and physicist views, are the shape that such tendencies adopt at the beginning of the history of metaphysics, before the ascendancy of the West's causal rationalist dualism. Various classical works of Plato, confucionists, and taoists offer us sufficient evidence of the their concurrent views on the origin, nature, motion, and human Soul and Heaven's correspondence. Either Plato's doctrine or Confucius, Lao Tse, Chuang Tse, Meng Tse or Mencius, and Tzu-ssu, Confucius's grandson, posit either a Heavenly Equality, a Central Harmony, or rather an Harmony that as allied to the soul underlies our moral character, as protective it endures in the social order of the city and in the entire universal order itself as well. In metaphysics of Harmony, Man and Cosmos conform a whole unity.

Key words: *Plato's cosmology, psychology, harmony, Chinese classical philosophy.*

No mover el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma, para que [...] subsistan ambos en equilibrio (Platón, Timeo 88 b-c).

El mundo no puede decidir lo que es correcto y lo que es incorrecto. Sin embargo, la inacción puede decidir esto (Chuang Tsé, 18).

Solo algunos estudiosos orientales contemporáneos como Fritjof Capra (1975)¹ y del mundo angloparlante el jesuita norteamericano Thomas Merton (1915-1968) o Michel Lafargue (1992) se han aventurado a establecer consonancias entre las antiguas cosmo-ontologías de Grecia y China, o dar a conocer aspectos del misticismo oriental en Occidente. Desde luego, uno de los más naturales acercamientos establecidos ha sido entre la visión monista-materialista-mística de los milesios y más acentuadamente entre la filosofía griega de Heráclito y la filosofía antigua de China e India. Los milesios fueron llamados *hylozoístas* o “los que creen que la materia está viva”, porque no veían diferencia entre lo animado y lo inanimado, espíritu y materia. Ni siquiera tenían una palabra para materia, porque veían todas las formas de existencia como manifestaciones de la misma *Physis*, dotadas de vida y espiritualidad. Como bien sabemos, entre los presocráticos, Tales (de Mileto, fl. 585a. C.) sostuvo que todas las cosas están llenas de dioses; Anaximandro (de Mileto, 610-547 a. C.) vio el Universo como un tipo de organismo sostenido por un *pneuma* o aliento cósmico, del mismo modo que el cuerpo humano está nutrido por aire. Heráclito de Éfeso, por su parte, creía en un mundo en perpetuo cambio, de eterna transmutación. Todo ser estático era para él una ilusión y su principio universal era el fuego, símbolo del flujo continuo; enseñó que todos los cambios del mundo se producen por la interacción dinámica y cíclica de opuestos, y que cualquier par de opuestos posee una Unidad-armonía que es recibida por el alma que *escucha*; a eso llamó *Logos*. Esta Unidad de todas las cosas, constituida de fuerzas opuestas (por ejemplo, considera que la misma discordia universal es un aspecto de la armonía universal), *trasciende* el alma humana. Tampoco está en ninguna cosa particular, más bien es el principio de ellas: lo que las hace Una y particular. Y cuando el hombre sabio piensa, es que *oye-escucha* esta “armonía que compenetra todas las cosas *haciéndolas Una* y, una y consonante, al alma con ellas”.² La ruptura de esta visión holística, sin embargo, comenzó con la escuela griega Eleática. Parménides (de Elea, c. 540 a. C.), confrontando a Heráclito, negó la realidad del cambio y consideró que este es imposible e ilusorio. Postuló como único principio inteligible, invariable e indestructible, el Ser. No hay duda en cuanto a que el concepto parmenídeo de Ser devino fundamental para Platón, máximo pensador griego del siglo IV a. C. (y de hecho se convirtió

¹ Cfr. Capra, Fritjof (Madrid: 1984).

² Giannini, Humberto (1992, p. 21).

en pilar básico de la filosofía occidental) aunque, en opinión de sus estudiosos, Platón habría sido también profundamente influenciado por otras tradiciones, entre ellas el movimiento religioso órfico venido del Medio Oriente.

Nuestro propósito aquí no será mostrar que con Sócrates (470-399 a. C.), con Platón y luego con los atomistas, los filósofos griegos intentaron conciliar los afilados contrastes entre las posiciones de Heráclito y Parménides; ni que la metafísica de Platón se inclinó preferente y absolutamente por uno u otro pensador. Para la mayoría queda claro que en la metafísica de Platón al menos *cambio y estabilidad* tienen jerárquicamente distinto *status* ontológico; en tanto que lo Uno, la unidad, es lógica y causalmente anterior a la multiplicidad. Mi propósito simplemente es destacar que entre los antiguos filósofos griegos, incluyendo particularmente a Platón, y los antiguos filósofos chinos el concepto de *armonía* es un tópico recurrente. Mi tarea obligada es mostrar que las teorías cosmológicas y psicológicas que apelan a tal concepto, lejos de intentar evitar las tendencias empiristas y fiscalistas, son la forma que estas tendencias adoptan en el comienzo de la historia de la metafísica, antes del predominio (y luego caída) del dualismo racionalista causal en Occidente. Textos clásicos de Platón, de confucionistas y taoístas nos ofrecen evidencia de la coincidencia en sus visiones sobre el origen, la naturaleza, el movimiento y correspondencia entre alma humana y Cielo. Las doctrinas de Platón (en Atenas, 427-347 a. C.), Confucio (en Shantung, 551- 479 a. C.), Lao Tsé (en Henan, 570-490 a. C.); Chuang Tsé (en el reino de Meng, siglo IV a. C., 370-319 aprox.), coetáneo de Meng Tsé o Mencio (en Shantung, 371- 289 a. C.) y Tzu-ssu, nieto de Confucio (492- 443 a. C.) postulan en su conjunto ya sea un *Cielo igualador*, una armonía *central*, o bien una armonía que como *aliada* del alma subyace a nuestro carácter moral y prevalece como protectora, ya sea del orden social de la ciudad, ya sea del orden mismo del universo entero. En las metafísicas de la armonía es donde Hombre y Cosmos forman una íntegra unidad. Por lo demás, metafísicas herederas modernas de la armonía en las psicologías filosóficas de Suárez, Descartes y Leibniz, como hemos estudiado en otros lugares,³ intentan resolver la crisis aristotélica de la causalidad.

El presente estudio se divide en dos secciones: la sección I ilustra el contexto en que Platón invoca la armonía para explicar físicamente (en *Timeo*) la configuración del cosmos y cómo el alma mueve su cuerpo; también la adelanta para explicar metafísicamente la naturaleza del alma (en *Fedón*), lo cual implicaría su identificación con el movimiento de los Cielos. Aquí, típicamente, se dice que la noción misma

³ Cfr. Amaral, Pedro (1987-88); Burlando, Giannina (2004, pp. 31-46).

de armonía queda sin mayor explicación, lo cual deja intrigados a los comentaristas sobre su viabilidad y, al parecer, por la misma razón es atacada por Aristóteles (*De An.* I, 3); la sección II explora el uso de la noción de armonía y equilibrio en “The Doctrine of the Mean” o “Central Harmony”.⁴ Parece que lo que atrae en esta obra filosófica, tal vez la más filosófica de todo el *corpus* de literatura confucionista antigua, es la condición de la naturaleza humana dotada por el Cielo de una cierta *Vía*. Esta “Vía”, en su aspecto de “Way of Heaven” o “Universal Path” (*Tao* eterno, ley moral), aunque pensada místicamente como trascendiendo el tiempo, espacio, substancia, movimiento, a la vez se despliega como incesante, incógnita, innombrada y nunca se desvía de aplicaciones prácticas.

I. LA ARMONÍA, ALIADA DEL ALMA Y PROTECTORA DEL COSMOS EN PLATÓN

Nuestro relato comienza con Platón. Aunque cronológicamente Platón nació un siglo más tarde que Confucio, sus teorías son culturalmente más cercanas a nosotros. En efecto, Platón invoca la noción de armonía en su investigación del movimiento de los Cielos; del origen del Cosmos; de la estructura del alma, en las discusiones sobre cómo el alma mueve su cuerpo y en la conducta moral del individuo y su universo social.

Entre quienes *prima facie* comentan críticamente la teoría del alma-armonía en el mundo griego está Aristóteles (384-323). En extendidos pasajes del L. I del *De Anima*, refiriéndose al problema de la separación del intelecto, Aristóteles revisa doctrinas anteriores a la suya, entre ellas incluye las de Demócrito, Empédocles y Platón quienes definen el alma, según él, en base a tres rasgos básicos: movimiento, sensación e incorporeidad. Interpreta que Platón atribuye la capacidad de moverse al alma y que su movimiento implica una innata armonía, describe la doctrina de Platón, así:

Timeo trata de dar una explicación física de cómo el alma mueve el cuerpo, el alma, se dice, está en movimiento y así en virtud a su mutua implicación mueve también el cuerpo. Después de configurar el alma-substancia a partir de los elementos y dividirla según una armonía de números, para que pueda poseer una connatural sensibilidad para la ‘armonía’ y que el *todo pueda moverse en movimientos bien afinados*, el Demiurgo dobló la línea recta

⁴ Constituye actualmente un capítulo perteneciente al libro de Li chi, *Libro de los Ritos*, pero existió en forma independiente en la antigua dinastía Han (202-220 a. C.). Algunos historiadores creen que su autor fue Tzu-ssu, nieto de Confucio (492-43 a. C.). Recurro a la traducción, comentarios y compilación inglesa de Wing-Tsit Chan (1963).

en círculo; este único círculo lo dividió en dos círculos y los unió en dos puntos comunes [...] y [por tanto] todo esto implica que los movimientos del alma son identificados con los movimientos locales de los Cielos (*De An.* I 406b30); mis cursivas).

Con su característica lucidez, Aristóteles sintetiza la doctrina de su maestro; por cierto, intenta rebatir arduamente el movimiento del alma y la noción de armonía. Porque, según él, el alma no se mueve más que por accidente y en un sentido derivado (*De An.* 406b 25); el pensamiento, actividad del alma, se asemeja más a la quietud que al movimiento; además, el alma, según él, definitivamente no es una magnitud; mientras que la armonía, en su opinión, podría ser un predicado del cuerpo, pero nunca del alma (*De An.* 408a).

Antes de Aristóteles, sin embargo, Platón mismo en el *Fedón* ya había considerado diversas objeciones a la teoría del alma-armonía, la cual ponía en grave peligro la misma defensa de la inmortalidad del alma. En ese diálogo se asume que la tesis de la armonía gozaba de gran prestigio, especialmente dentro de las antiguas escuelas pitagóricas, aquí representadas en las personas de Simmias y Cebes. Los puntos más espinudos son dos, a saber: (i) lo que se dice del alma se diría de la lira afinada, sus cuerdas y la armonía. Pero, según el razonamiento de Simmias, la armonía es algo invisible, incorpóreo, completamente bello y divino que hay en la lira. Esta y sus cuerdas, por el contrario, son cuerpos materiales, condenados a la corrupción. Se sigue de ello que de la ruptura de la lira, se pierde la armonía. Si el alma es un tipo de armonía, al tensarse o relajarse excesivamente el cuerpo (por ejemplo por diversas enfermedades) se destruiría su alma-armonía (85e- 86d). (ii) A esto se agrega una objeción de Cebes, quien argumenta que el alma perdura indefinidamente después de la muerte del cuerpo, pero al ser armonía no puede garantizarse que después de múltiples reencarnaciones se desgaste y destruya al perecer su último cuerpo (86d-88c). La confrontación continúa entre Simmias y Cebes: La teoría que supone al alma una armonía entre los elementos constitutivos del cuerpo está en oposición con la teoría de la reminiscencia. Por otra parte, la tesis de Cebes se reviste de un cierto monismo-materialista, el alma no es vista como algo definitivamente distinto, separado del cuerpo, sino más bien como un correlato o epifenómeno suyo. Sócrates, quien ha consentido con ambas objeciones, propone, a su vez, un método teleológico en vez de físico-mecánico para explicar la generación y corrupción del cosmos y del hombre, pero no resuelve los dilemas y deja en la penumbra la cuestión del alma-armonía. Si nosotros, ahora, preguntamos no por la viabilidad de la afirmación de Aristóteles, asunto largamente debatido durante toda la Edad Media, ni por la conclusividad de las objeciones de Simmias y Cebes, sino por los fundamentos de la tesis de Platón: i.e., acerca de la

consonancia de los movimientos del alma con los movimientos de los Cielos, entonces podríamos determinar si a Platón de algún modo le atrajo genuinamente la tesis del alma-armonía.⁵ Comenzamos por la justificación ontológica que él elabora en su obra madura, *El Timeo*.

Para alcanzar aquí nuestro punto,⁶ nos fijaremos principalmente en dos aspectos del relato en el que Platón, por boca de Timeo,⁷ describe la generación del cosmos; estos son: (i) la descripción de un caos inicial y (ii) el punto medio del texto en que entra la categoría de la Necesidad,⁸ la cual implica dos cogeneradores del cosmos, el Demiurgo y el Receptáculo. Nos interesa de modo particular el papel que juega o el modo de funcionar del segundo.

Timeo da cuenta de la motivación y los objetivos del Demiurgo, o Artesano géometra divino, y también del Principio del Devenir, por el cual el mundo natural fue creado en el siguiente pasaje:

Aquel viviente contiene y comprende efectivamente en sí mismo a todos los seres vivientes inteligibles, así como este cosmos *nos mantiene unidos* a nosotros y a todas las otras criaturas visibles. Porque como el Dios quería asemejar especialmente el mundo al más bello de los seres que son percibidos por la mente y es perfecto en todo, construyó un viviente único visible que posea por naturaleza dentro de sí mismo a todos los vivientes que le eran afines (*Timeo*, 30d).

Es importante notar que, en tanto construido solamente por la razón, el cosmos sensible es *un viviente* (i. e., posee cuerpo y alma) que contiene como partes todas las cosas vivientes. Esto parece indicar que el todo y sus partes han sido organizados en proporción y movimiento armónico según el Principio del devenir. Pero para haber llegado a ser un todo organizado, unido, consonante, el relato narra que el Dios actuó tomando “control de todo cuanto era visible (y esto visible) [...] no se mantenía en reposo sino que *se movía en forma discordante y desordenada* [entonces Él] *lo condujo al orden desde el desorden* [...] [y el motivo que lo anima es] porque no estaba, ni está permitido al mejor hacer sino lo más bello” (30b). En este punto aparece la descripción del caos primordial en el que de suyo había un movimiento y era de

⁵ Asunto que defiende Friedlander, *Die Platonischen Schriften*, Berlin & Leipzig, 1930, p. 231, citado en Platón: *Obras Completas*, (1966) p. 616.

⁶ Seguiremos el flamante análisis filológico y traducción del *Timeo* de Oscar Velásquez (2004).

⁷ Platón se refiere a *Timeo* como “nuestro mejor astrónomo”. Él se encargará, dice, de hablar de: (i) la naturaleza del universo; (ii) la generación del cosmos, y (iii) la naturaleza de los hombres (27 a).

⁸ *Anágke*, la palabra griega, indica Velásquez, tiene una connotación de dinamismo y puede significar ‘fuerza’, también ‘obligación’, ‘ligadura’ y ‘vínculo’. (*Op. cit.*, p. 50).

tipo disarmónico. Pero puesto que Platón necesita explicar cómo es que el cosmos, cosa sensible fenoménica, surge desde: las Formas no sensibles, el caos primordial y un Demiurgo en tanto voluntad o *Nous*, es decir, tampoco algo sensible, entonces introduce el Receptáculo, un tercer tipo de entidad, junto con la Forma y la Imagen, y a aquél le asigna el doble papel de *nodriza* y *madre*.

En resumen, según la primera explicación de Timeo, el Demiurgo ha creado por la sola razón la estructura o modelo⁹ y movimientos ordenados del alma y cuerpo del mundo, las estrellas, los planetas, la tierra y los dioses celestes. El tiempo ha sido creado como una “imagen *móvil* de la vida eterna” (37d). Es importante subrayar aquí que en el mero estado de transformación, elementos como la tierra se hallan en agitación cuando se encuentran con el fuego, y el fuego mismo posee un estado de movimiento (56e), mientras que el cosmos, solo en tanto deviene criatura viviente, llega a poseer movimiento ordenado: llega a poseer efectivamente movimiento axial o automovimiento (34a-b; 36e; 37c) y movimiento único “que gira para consigo mismo en lo mismo”¹⁰ derivado de la Forma de lo Diferente (36c; 37b; 38c). Así que en esta primera explicación el cosmos viviente, se dice, ha de consistir de movimiento racional ordenado, es decir, totalmente infuso de un alma. Para Platón esta Alma del mundo es fuente de vida (incesante) y además ella es quien “participa de razonamiento y armonía” (37a). Aquí se subentiende que Platón dice que el alma *participa* de la armonía, porque la toma prestada de su hacedor, quien originariamente la posee.

En una segunda explicación, Timeo declara que si realmente se ha de explicar cómo es que se generó el universo, entonces habría que “incluir la forma de la *causa Errante* [...] y cómo es que ella por *naturaleza* causaría movimiento”. (48a-b).¹¹ Por lo que sigue en el texto, podemos conectar esta causa Errante con algo que Platón efectivamente llama “el Receptáculo (entendiéndolo a su vez ontológicamente como Forma y por tanto como Ser, cuya *función* marcadamente femenina sería) como si fuera la nodriza de todo llegar a ser (o devenir)” (*malista pases einai genéseos*)

⁹ El modelo o paradigma para-el-mundo, como señala Velásquez, “no sería otro que la estructura matemática animada que comprende esa entidad cósmica llamada Alma del mundo. Entre las Ideas, que son diversidad inteligible, y la diversidad de las cosas sensibles, está el número, y son precisamente los números geométricos los que imponen límites de existencia a la diversidad de las cosas, como ‘formas’, compatibles con el orden inteligible del Ser. Son los números... los que han de configurar los esquemas del mundo y de las cosas”. (*Op. cit.*, p. 34).

¹⁰ Ver comentario de Velásquez, p. 39.

¹¹ Aquí recorro a la versión de F. M. Cornford (1959).

(48e- 49a).¹² Si vemos el Demiurgo como el principio masculino activo de la generación y el Receptáculo como el principio femenino pasivo (implícitos en las metáforas del ‘Padre’ y la ‘Madre’), entonces parece apropiado decir que el Receptáculo genera o crea *pasivamente* al ser el mismo afectado.¹³ Dicho de otro modo, es en virtud de su ‘ser afectado’ o ‘movido-conducido’ por acción del Demiurgo; acción que posee características determinadas: equilibradoras, ordenadoras, armonizadoras, ya que, por sí mismo, el Receptáculo está “lleno de fuerzas disímiles y sin

¹² Las funciones del Receptáculo, en mi parecer, basado en la erudita exégesis que nos ofrece Velásquez, son las de las metáforas usadas por Platón. Una es la de *madre* del Devenir, y la otra es la de *nodriza*. Dicho filosóficamente, el Receptáculo como nodriza es el *espacio* de determinadas imágenes de Formas Ideales, mientras que la función de madre puede, metafóricamente, tomarse como el acto del Receptáculo de dar a luz. Estas imágenes son entidades ontológicas singulares e idénticas a sí mismas. Cada una participa en la esencia de una Forma Ideal, según la teoría de las Formas de Platón. Timeo relata que estas entidades están siempre y continuamente entrando y saliendo del Receptáculo. El Receptáculo constantemente las sostiene porque es el medio, el espacio, el camino, en el que cada entidad imagen participa de la esencia de la Forma eterna. Estoy pensando aquí el Receptáculo platónico como “the Way” a la manera del taoísmo, aunque esto requiere de argumentos que por el momento no alcanzo a formular. Como sostenedor o sustentador el Receptáculo es una causa *pasiva* (de *pathema*); la *dínamis* como poder-fuerza causal del Receptáculo tiene un carácter pasivo, creo; este parece residir en su *capacidad de ser afectado*, tal cual Timeo lo describe en los relatos de la comparación con el oro y también con la del caos inicial. En la primera, el Receptáculo es llamado “la naturaleza que recibe a todos los cuerpos” (50 b). Y por esta capacidad pasiva de recepción comparte con el Demiurgo la generación de lo sensible. Por lo demás, en la segunda descripción, agrega: “la nodriza de la generación, mientras se humedece e inflama, y mientras recibe los caracteres de la tierra y del aire y experimenta todas las otras afecciones que siguen a estos, se manifiesta a la visión de múltiples formas. Debido, además, a que está llena de fuerzas disímiles y sin equilibrio, nada en ella puede equilibrarse...” (52 d-e). Cabe pensar al Receptáculo como un poder causal pasivo para generar, no en el sentido aristotélico de ‘causa material’, sino en el sentido capturado por la expresión griega ‘*pathema*’ que significa ser afectado. Al contrario, el poder causal para generar del Demiurgo es activo, el suyo es el poder de un agente, agente en tanto *aitia*, que, por una parte, parece regular las transformaciones de los elementos de fuego, aire, tierra y agua y, por otra, parece catalizar al Receptáculo equilibrándolo, ordenándolo, armonizándolo, ya que, como vimos, por sí mismo está ‘lleno de fuerzas disímiles y sin equilibrio’.

¹³ Según E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense Perception* (Oxford), las palabras griegas ‘*pathos*’ y ‘*pathema*’, ambas derivadas del verbo ‘*paschein*’, son traducidas correctamente como ‘sufrir un cambio’ o ‘estar pasivamente en un cierto estado’. La forma sustantiva ‘*pathema*’ significa ‘afecciones’ y es usada para referir al estímulo físico o al sentirse inflamado, encendido. Emilsson también dice en una nota que Platón en el *Gorgias* (476 a-e) parece haber sido el primero en discutir sistemáticamente y como correlativos las palabras *poiein* y *paschein*. En otra nota subraya que en el *Teeteto* (155e-160e) Platón, explícitamente, caracteriza el objeto sensible y la persona que siente en términos de *poiein* y *paschein*. Así que parece razonable ver el Receptáculo como un tipo de causa material.

equilibrio”: que el Receptáculo engendra, genera o “da nacimiento”.¹⁴ Se nos había dicho antes en el pasaje citado que la *naturaleza* de la causa Errante causaba movimiento; pero, en verdad, los candidatos a principios del movimiento en el *Timeo* son varios: aquellos con movimiento propio, por ejemplo el Demiurgo (28a-c). Lo que se genera necesita una causa; (cf. 34a) El dios imparte al cuerpo del mundo un movimiento apropiado: este es girar en lo mismo para consigo mismo y en sí mismo; lo hace moverse rotando en círculos. Están aquellos que mueven a otros, por ejemplo, las almas generadas de las Formas de lo Mismo y lo Otro (35a); Ser y Devenir. También hay entidades que no tienen movimiento propio pero son puestas en movimiento por un automotor, por ejemplo el Cosmos y la Forma de lo Otro por lo Mismo cuando son mezcladas por el Demiurgo (35a-b). Pero el candidato, por así decir, más *especial*, para ser causa –*con naturaleza*– del movimiento y la generación, es el Receptáculo, porque, aunque somos informados por Timeo que el Receptáculo “está desprovisto de todas las formas [...] [ya que las] está por recibir del exterior” (50e), se dice que *ella* (la causa Errante) “tiene un poder y naturaleza que *es receptáculo de toda generación*, como nodriza”. (49a).¹⁵ Parece quedar claro que el Receptáculo, es pensado por Platón como *Espacio*, no en sentido literal, sino en sentido ontológico y causal: el de generar la posibilidad del devenir del espacio fenoménico, en el cual los objetos fenoménicos se generan y aparecen. El cosmos se hace *visible* gracias al Receptáculo, y se hace *inteligible* gracias al poder del número. Efectivamente, ya que los números platónicos tienen un *status* de números-geométricos, lejos de introducir una proporción o armonía inteligible puramente abstracta, por el contrario, para Platón, como interpreta Velásquez, “el número va delimitando la apariencia del mundo y constituyendo la solidez de las cosas y los objetos *en* el espacio; y así también, mediante la interacción de los triángulos constitutivos se somete la naturaleza toda a un *orden matemático* de origen inteligible, y se perpetúa un cambio constante entre los elementos al interior de este ordenamiento; todo ello, no obstante, sin alterar el fundamento de una geometría que permanece inscrita en el corazón mismo de la materialidad del cosmos”. (*Op. cit.* p. 37). Así, en su esfuerzo estético por hacer *bello* al mundo, el Demiurgo divino proyecta desde su ser un paradigma matemático (de números geométricos) para-el-mundo en el espacio, paradigma que configura simétricamente el mundo, sus revoluciones y las de las cosas contenidas en él.

¹⁴ Al contrario, las imágenes determinadas son generadas por el Demiurgo, como agente causal que metafóricamente las engendra en el espacio del Receptáculo.

¹⁵ También parece plausible ver que la Forma del devenir sea idéntica a la Forma del Receptáculo.

En cuanto al alma del hombre, en el relato de Timeo, el Demiurgo es responsable directo de la formación de su parte inmortal; en el mismo lugar –la crátera anterior– en la que había generado el Alma-del-mundo, provisto del mismo modelo matemático (36c)¹⁶ y utilizando sus *restos*. Se nos dice que el Demiurgo configura la estructura del alma humana, la organiza, la divide en almas iguales en número al número de astros y las distribuye entre los astros; el mismo Demiurgo les hace ver la naturaleza del universo, les dice las leyes del destino (41c); todo esto aparece como indiscutible, “señal de su conexión íntima con el movimiento estelar, y de su afinidad con el tiempo de las galaxias”, como nota Velásquez.¹⁷ Prosigue Timeo contándonos que son los dioses nuevos o jóvenes¹⁸ quienes se encargan, por mandato del Padre, de unir el alma inmortal a un cuerpo mortal (“sujeto a flujos y reflujos”). Y agrega un dato decisivo, el cual además manifiesta un rasgo esencial del platonismo que, en efecto, el mayor bien concedido por estos dioses jóvenes al género mortal es la visión y la audición: ellas constituyen “nuestra capacidad de investigación sobre la naturaleza del universo [o lo que es igual, un] género de filosofía” (47b). Con los ojos, se nos dice, vemos los astros, el Sol, el cielo, el día, la noche, etc. Ellos nos proporcionan los números y una noción del tiempo. Y, por otra parte, sin vacilación en la opinión de Timeo, la audición, no en menor grado de utilidad que la vista:

Sirve a la expresión vocal de la música para audición [que] fue concedida en vistas de la armonía. Y la armonía, que posee rotaciones afines con los circuitos del alma en nosotros, no es útil, como ahora se cree que es, para quien se sirve de las Musas mediante el entendimiento para un placer carente de razón, sino que ha sido concedida por las Musas a favor del circuito del alma que en nosotros se ha vuelto discordante, como un aliado de la misma para su ordenamiento y consonancia; a su vez, nos fue concedido el ritmo por las mismas razones, por la condición inmoderada y carente de gracia que se genera en la mayoría, como un *protector* concedido por ellas con este objetivo (*Timeo*, 47 c-e).

¹⁶ Véase Velásquez, cómo fue configurada el Alma del Mundo: la X del universo, p. 108 y especialmente notas de pie de página, 113, 117.

¹⁷ *Op. cit.* p. 47.

¹⁸ Los dioses nuevos son “hijos de dioses” (40a), cooperan en la obra creadora del Demiurgo y son identificados como astros “que los antiguos suponían que conformaban el cielo de las estrellas fijas, básicamente la Vía Láctea ... como inteligencias, ‘piensan’ los objetos inmutables del Ser y solo avanzan en el movimiento cíclico de lo mismo, sin cambio... algunos de ellos son más diligentes e ingeniosos a la hora de construir al ser humano en cumplimiento del mandato del Padre”. (ver detallado comentario, exégesis y notas de Velásquez, *Op. cit.*, pp. 44-47).

Creo que en este pasaje clave aparece más definitiva y cabalmente el sentido y el papel que Platón le asigna a la armonía. Primero, no se trata de un tipo de armonía o proporción puramente física entre elementos corpóreos, como aquella discutida por Simmias en el *Fedón*, sino de un tipo de armonía que siendo proporción matemática funciona como *aliada* del alma. El adjetivo ‘aliado’ puede significar ‘estar unido por un lazo de parentesco indirecto’.¹⁹ Esto sugiere que para Platón, primero, el alma *no es idéntica*, o *no es* armonía por esencia; así su *status* espiritual es salvado. Segundo, el lazo indirecto entre alma- armonía lo establecen indirectamente las Musas-parientes, que donan armonía al alma y ritmo al cuerpo. El *status* ontológico de la misma armonía podría pensarse (quizás en vocabulario suareciano del siglo XVI) como un poder o una *potentia* extrínseca coligada al alma.²⁰ En Platón cabe decir que tiene el sentido de potencia trascendental metafísica, porque siendo afín a la configuración estructural del alma, la armonía no es una condición que se dé en ella por naturaleza, por el contrario, en el pasaje recién citado dice Platón que “la mayoría de los hombres carece de ella”, entonces es una condición que solo se puede conseguir por *virtud*; la consigue efectivamente quien logre un estado moral particular del alma. Este estado tiene que ver con la actitud de moderación.²¹ Otros dos textos platónicos apoyarán fácilmente mi interpretación.

Casi al final del *Timeo*, Platón aborda temas de la medicina antigua griega: ya sea concerniente a la fisiología, anatomía, etiología (causas de las enfermedades), nosología (clasificación de enfermedades) o bien a la terapia (entendida como tratamiento y cura) del compuesto alma-cuerpo que es el ser humano. De este contexto vale la pena destacar lo siguiente, todos puntos ya muy bien analizados en la *Introducción al Timeo* de Velásquez:

1. Que “el mundo, como el hombre, han sido estructurados a partir de los elementos ya sometidos al orden geométrico de sus figuras. El cielo, y su criatura privilegiada, el hombre, son así los vástagos de dos geometrías [...], la del Demiurgo, que crea el mundo y el elemento inmortal del ser humano, de los dioses artesanos, que confeccionan el resto mortal de la creación” (p. 57).
2. Aunque “el mundo, como geometría en movimiento, es un dios feliz” (p. 56), el más perfecto y suficiente de los dioses (68e), “en su interior habita el hombre [...] criatura hecha por dioses

¹⁹ *Pequeño Larousse Ilustrado*, Ed. Larousse, París, 1981.

²⁰ Entendida trascendentalmente, la potencia incluye un sentido de posibilidad lógica, metafísica y real o física. Véase la definición de ‘*potentia*’ que ofrece Jorge J. E. Gracia (1989) p. 253. Véase también G. Burlando, (2004).

²¹ Por moderación, Platón entiende la virtud que permite a la parte espiritual y apetitiva del alma dejarse conducir por la parte racional.

- buenos, para el bien, la salud y la felicidad, pero cercada por la enfermedad y la miseria”. (*Ibid.*)
3. Que “El mundo no enferma, pero cruje por siempre en su equilibrio puesto a prueba una y otra vez y vuelto a componer dentro de su figura circular” (p. 64).
 4. Que el hombre (un ser compuesto: orgánico y espiritual) enferma. La principal razón de las enfermedades del cuerpo se originan para Platón (como para la mayoría de los antiguos médicos pitagóricos, y a su vez para la mayoría de físicos y médicos contemporáneos a Platón) en deficiencias o excesos de los cuatro elementos asociados a las cuatro cualidades que componen el cuerpo: caliente, frío, húmedo y seco (p. 61).
 5. Las razones que determinan las enfermedades del alma, en cambio, “se originan en la condición o el estado en que se halla el cuerpo con respecto al alma. La razón específica, sin embargo, se halla en una cierta ‘ametría’, ‘asimetría’ o ‘desproporción’ que dice relación al *eidos*, es decir, con la configuración, en unos casos, del cuerpo y, en otros, del alma. Cuando uno es asimétrico en relación con el otro, entonces hay enfermedad del alma” (p. 64).
 6. El precepto terapéutico fundamental de la medicina platónica del *Timeo* consiste precisamente en: “No mover el alma sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma, para que protegiéndose el uno al otro, subsistan ambos en equilibrio y salud” (88b-c).

Por una parte, es el movimiento de alma y cuerpo en conjunto y *unidad* prescritos, por ejemplo, por los ejercicios de la gimnasia, la cual purifica y ordena el cuerpo (89a), lo que aquí protegería la salud del ser humano. De este modo estaría imitando, siguiendo, restableciendo un lazo con el movimiento ordenado del mismo dios feliz mundano.

Por otra parte, en la *República*, en su teoría política de la justicia, Platón ya había insistido en la importancia de un buen *currículo* educativo que iniciara a los jóvenes particularmente en la práctica o ejercicio tanto de la música como de la gimnasia, con el objetivo de cultivar alma y cuerpo. La música (o arte del alma) y la gimnasia (o arte del cuerpo), dice él, “tienen por fin llevar a cabo esta armonización: el exceso o deficiencia en cualquiera de estos dos agentes educativos, se reflejan en las fases mórbidas y degenerativas del carácter” (410a-412b). La educación es así concebida para que el individuo despliegue conjuntamente sensibilidad intelectual y carácter moral. Una educación deficiente, por tanto, se reflejará directamente en una sociedad desequilibrada, ya que, según Platón, entre alma y sociedad hay analogía.²² Este texto nos deja

²² En *República* (441c), en su búsqueda de una definición adecuada de justicia, Platón establece una analogía entre el alma individual y la ciudad o sociedad, defiende la doctrina que el

aún más claro que el alma no es ella armonía, sino el *resultado* de otro tipo de movimiento, uno que involucra actividad educativa, la cual tiene que ver con el aprendizaje de artes y virtudes;²³ ellas modelan alma-cuerpo y sociedad. De modo consecuente, hacia el final del L. IV de la *República*, Sócrates (441c-444e) defiende la tesis de que la justicia es un tipo de “armonía psíquica”:²⁴ i.e., cuando cada parte del alma cumple su papel y todas las partes funcionan sin conflicto. Para Platón quizás no tanto porque deberían ser gobernadas por la pura razón, sino porque en sus palabras: “la razón y la parte impetuosa, juntamente, son armonizadas por la música y la gimnasia” (443b). De aquí, en suma, lo que conduce a la armonía individual del alma o lo que es lo mismo, a un estado de felicidad, son las virtudes, aunque, por sobre todo, aquella virtud de justicia, que Sócrates llama: “arte al que todas las demás artes deben subordinarse”. Aunque en Platón la cuestión de si las virtudes son dadas o aprendidas nunca se resuelve, él ha postulado una armonía que como *aliada* del alma subyace a nuestro carácter moral; su trascendencia se refleja al prevalecer protegiendo ya sea el orden social de la ciudad, ya sea el orden mismo del universo entero. En la filosofía antigua de Platón, así como fue para sus antecesores, la armonía le permite entender a Hombre y Cosmos en unidad. ¿Es muy diferente a la preocupación del filósofo de la Antigüedad China? Es lo que intentamos delinear en seguida.

II. ARMONÍA-HILO-MEDIO Y CENTRO, EN EL CORPUS FILOSÓFICO CONFUCIONISTA ANTIGUO

El período clásico de la filosofía china recorre 300 años, desde el 550 al 250 a. C. De este período revisamos algunas selecciones relevantes de los *Analectos*, de Confucio; el *Tao Te King*, de Lao Tsé; el capítulo ‘sobre

alma y la sociedad se corresponden mutuamente, porque así como el alma está constituida de tres partes o elementos, apetitiva, espiritual y racional (partes que por lo demás son pensadas por Platón en conflicto interno) y la sociedad está constituida fundamentalmente por tres tipos de individuos, los hacedores de dinero, los auxiliares, los gobernadores, también agrega virtudes correspondientes, el coraje pertenece a los auxiliares y la sabiduría a los gobernadores, la virtud de la moderación, en cambio, puede ser lograda por cada tipo de individuo y funciona armonizando las tres partes de la sociedad.

²³ En el *Menón* (86d-100b), Sócrates ya había hablado sobre la propiedad de la virtud y de la posibilidad de que fuese enseñada; la cuestión es controvertida, Menón plantea que la virtud no puede ser enseñada, porque es asunto de nacimiento.

²⁴ Un poco antes había sostenido que es el “arte al que todas las demás artes deben subordinarse”.

la igualdad de las cosas', del *Libro de Chuang Tsé*;²⁵ y *The Doctrine of the Mean* o *La Doctrina del Medio*, de la escuela confucionista en la dinastía Han (206-220).²⁶

La noción de 'armonía' aparece por primera vez en los *Analectos* de Confucio en relación a su idea cardinal traducida como "un hilo que conduce todas [sus] doctrinas".²⁷ Este único hilo recibe luego el nombre de *Chung Yung*. Para Confucio significó 'medio' en el sentido de moderación, puesto que a él le interesaba educar para armonizar al hombre dentro del orden social. Posteriormente, para su nieto Tzu-ssu (492-431 a. C.), quien introduce la *Doctrina del medio*, *Chung* significó centro y *Yung* significó universal y armonioso. La primera palabra denotó la naturaleza humana y la segunda denotó la relación del hombre con el universo. Más tarde aún, en las interpretaciones neoconfucionistas las mismas palabras se desarrollaron connotando la idea de armonía entre el *ying* y el *yang*, o de *Chung*, como 'Camino del cielo' y *Shu*, como 'Camino del hombre', el primero entendido como 'substancia' y el segundo como 'función'.²⁸

Confucio habla de *T'ien*, i.e., un Cielo, el cual estima como "maestro de todas las cosas", y se conoce como *Tao*, el cual a su vez es traducido como 'Camino' o 'Sendero', este gobierna intencionalmente, dejando a su ley moral que opere por sí misma. Según Confucio, por este Camino la civilización se debe desarrollar y el hombre conducir. En el humanismo de Confucio, en efecto, es el hombre quien puede hacer el *T'ien-Tao* (el 'Camino del cielo', 'Principio del cielo' o 'Naturaleza' (*T'ien-li*)) grande, y no viceversa.²⁹ Algunos intérpretes posteriores construyeron la noción de 'Camino del Cielo' como 'Decreto de Dios', el cual determina el curso de la vida de cada uno. Otros interpretaron que Confucio habló de las operaciones de la Naturaleza, la cual dota a las cosas y las hace ser lo que son.

²⁵ Complementa estos textos la idea de virtud innata del *Libro de Mencio*.

²⁶ Este libro se dice haber existido independientemente durante la dinastía Han, y que actualmente constituye un capítulo del *Libro de los Ritos* de Li Chi; se cree que su autor fue Tzu-ssu, el cual fue escogido en el periodo del neoconfucionismo por Chu-Hsi (1130-1200) para formar *El Libro de los Cuatro*, junto a los *Analectos* y el *Libro de Mencio* como textos clásicos y básicos para el servicio civil en China. Este *Libro de los Cuatro* se dice que ha ejercido gran influencia en la China de los últimos 800 años y que ha determinado su desarrollo actual. Sus temas son la naturaleza humana y la realidad y su estilo literario es religioso y místico.

²⁷ *Op. cit.*, Wing-Tsit Chan (1963), p. 23.

²⁸ *Ibid.* p. 27.

²⁹ *Analects* 15: 28. Más adelante agrega, "A menos que haya virtud perfecta, el camino perfecto no se puede materializar" (*Ibid.* 44).

Esta última precisamente es la interpretación que prevalece en el filósofo considerado fundador de la escuela taoísta china, Lao Tsé. En su condensada obra de 5.250 palabras, *Tao-Te-Ching*, literalmente traducido por ‘El clásico del Camino y su virtud’, expone una cosmología naturalizada. En un significativo fragmento del *Tao-Te-Ching*, Lao Tsé dice:

El Tao engendra uno,
 Uno engendra dos,
 Dos engendra tres,
 Tres engendran una miríada [i.e., diez mil] de cosas,
 La miríada de cosas lleva el *ying* y abraza el *yang*
 Y combina el *qi* [o *chi*] para lograr armonía (42).³⁰

La mayoría de los intérpretes, entre ellos Michel Lafargue (1992), han leído que aquí el *Tao* de Lao Tsé representa el proceso del mundo, la manera, el camino, el sendero de las cosas mismas. En el Tao no parece haber un modelo racional, matemático, orgánico, ni trascendente que determine su existencia, eficacia u orden. El orden es una consecuencia de múltiples particulares que constituyen la totalidad de las cosas existentes. La totalidad del ser no tiene el sentido de un solo y único cosmos ordenado, sino la de la suma de todos los órdenes potenciales. Cualquier orden dado es un mundo existente, que es construido desde la perspectiva de un elemento particular dentro de la totalidad, pero como mundo singular es una abstracción selectiva de la totalidad de órdenes posibles. En la sensibilidad taoísta todas las diferencias son diferencias cosmológicas, es decir, diferencias entre los componentes particulares que en algún momento constituyen orden y equilibrio; este orden está dado por lo que Lao Tsé llama *wan wu*, “las diez mil cosas”. En el *wan wu* no hay una jerarquía ontológica que explique un comienzo en el proceso creativo. Aunque la naturaleza se podría clasificar en términos de ‘tipos’, tales categorías no serían las de ‘tipos naturales’. La diferencia es siempre anterior a la similitud. La diferencia no es entendida en relación con la semejanza de las cosas, sino a las diferencias entre cosas particulares. Cada elemento particular en la totalidad tiene su propio *te*. El *te* es el enfoque particular que orienta un ítem en un campo de significancias, de modo que así logra su propia excelencia intrínseca. El *te* de un elemento ofrece la perspectiva desde la cual construye todos los ítems en su ambiente. Así, cada ítem con respecto a su *te* nombra y crea un mundo. *Tao* y *te* están relacionados como campo y enfoque, respectivamente. Las relaciones entre *Tao* y *te*

³⁰ Todos los pasajes, a menos que se indique, corresponden a mis traducciones de la versión inglesa de Wing-Tsit Chan (1963).

son “holográficas”, es decir, cada elemento en la totalidad de las cosas contiene la totalidad en forma de esbozo sombreado.

Sin que haya un Ser detrás de los seres del mundo, el Camino de las diez mil cosas es continuo y radicalmente perspectivista. No puede haber estándares como ‘la gran cadena del Ser’, ni grados de perfección que establezcan jerarquías ontológicas. Por el contrario, lo que hay es la singularidad de cada perspectiva y la paridad de las cosas entre ellas.³¹

Lao Tsé, en el *Tao-Te-Ching*, observa efectivamente dos aspectos en la noción de armonía. Uno, es un aspecto, por así decir, metafísico, en el que el Tao, en tanto miriada de cosas funciona “combinando el *Ch'i* para así lograr armonía”. (42) La noción de *Ch'i* es discutida y desarrollada más tardíamente en el neoconfucionismo. Generalmente es leída como ‘fuerza material’, como *ying* y *yang*, i.e., fuerzas cósmicas o elementos pasivo/activo, opuestos complementarios que a través de su mutua intrincación se producen, implican y transforman uno a otro. El otro, es un sentido místico de la armonía en el que se destaca la relación del hombre con el Tao. Lao Tsé lo formula así: “conocer la armonía significa estar de acuerdo con lo eterno; estar de acuerdo con lo eterno significa estar iluminado”. (55)

A esta misma distinción corresponde la descripción más provocativa del Tao que hace el mismo Lao Tsé. En el primer cap. del *Tao-Te-Ching*, dice:

El Tao puede nombrarse, pero no es el Tao constante
 El nombre puede nombrarse, pero no es el nombre constante
 El innombrable es el comienzo del Cielo y la Tierra.
 El nombrado es la Madre de la miriada de cosas (1).

Distingue aquí el Tao que puede nombrarse como la manera de las cosas. Construido metafísicamente se asimila a todos los procesos del devenir; en este sentido, el Tao es eso que es y eso que no es, elementos opuestos del devenir. Así, tiene la condición de ‘comienzo del universo’, al cual llama ‘Madre del universo’. Como Madre del universo, el Tao es “principio femenino, fuerza pasiva o elemento receptivo” (28) “que engendra la miriada de cosas” (25). Comparable al elemento agua, escribe Lao Tsé, “no hay nada más suave y débil que [ella] nada la sustituye; y en tanto débil, supera la fuerza y en tanto suave, supera lo duro” (78). Sin embargo, en nuestra apreciación, es Chuang Tsé quien lleva más lejos el aspecto místico del innombrable Tao. Según Chuang Tsé, cuando uno está en contacto con el Tao innombrable, ausente, misterioso, que está más allá de todas las cosas, que no puede asirse

³¹ Cf. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, versión 1,0, London, Routledge.

ni con palabras ni silencio y que es capturado solo en un estado que no es ni de discurso ni silencio, uno puede entender cómo vivir”.³² En el siguiente pasaje del llamado *Libro de Chuang Tsé*, el autor describe metafísicamente la naturaleza, la realidad misma del Tao, recurriendo a las nociones de armonía y sonido. Allí dice:

En el gran comienzo, había no-ser. No tenía ser ni nombre.

Lo uno se originó de ello; tenía unidad pero no forma física. Cuando las cosas la obtienen y llegan a la existencia eso es llamado virtud [lo que da el carácter individual].

Lo que es sin forma está dividido en [yin y yang]

Y desde el verdadero comienzo va yendo sin interrupción y se llama destino (*ming*). A través del movimiento y el reposo produce todas las cosas. Cuando las cosas son producidas de acuerdo con el principio de vida (*li*) hay forma física, cuando la forma física encarna mantiene el espíritu, así que todas las actividades siguen sus propios principios específicos, esa es la Naturaleza. Cultivando la Naturaleza de uno, uno vuelve a la virtud. Cuando la virtud es perfecta, uno será uno con el comienzo. Siendo uno con el comienzo, uno se hace vacío (*hsii*, receptivo del todo), siendo vacío, uno se vuelve grande. *Uno estará unido con el sonido y la respiración de las cosas. Cuando uno está unido con el sonido y la respiración de las cosas uno está unido con el universo [...]* Esto es llamado virtud secreta y profunda, *esta es armonía completa*. (cap. 12 NHCC; 5:8b-9b, 1963, p. 202); *agrego cursivas*).

En este pasaje central del taoísmo místico, Chuang Tsé no trata de jugar con las ambigüedades lingüísticas, ni siquiera con la sonoridad de la lengua, sino que quiere marcar un punto filosófico: la unidad del hombre con la totalidad de las cosas. A esta unidad denomina ‘armonía’. Sin embargo, como se observa en el pasaje recién citado, para él como para Platón, la armonía no es lo dado: el hombre la consigue mediante “el cultivo de la naturaleza propia”. Para Chuang Tsé son elementos ‘cultivadores’, ‘armonizadores’, el sonido, la respiración, el vacío. Estos son modos o cualidades subyacentes del mismo Cielo, al que Chuang Tsé llama ‘Cielo igualador’ o ‘Cielo equilibrador’ o ‘Igualdad celestial’. La tierra y el cielo, describe él, “consisten de sonidos producidos en los varios abismos”; la música del Cielo consiste “en el viento”, la música del hombre, en cambio, “consiste de sonidos producidos en una serie de flautas”. (*The Equality of Things*, 1963, p. 180). Y en su estilo típicamente poético califica los sonidos musicales como “compañeros de lo sagrado y la iluminación [...] cuidadores de las diez mil cosas, armonizadores del mundo”. (*The World*, 1968, p. 363). Pero hay, según Chuang Tsé, otro modo que posee el Cielo para igualar, este es su estado de *wu-wei* o

³² *The Complete Works of Chuang Tzu*, Columbia U.P., 1968, XXV.II.

inacción. Metafóricamente dice “el cielo y la tierra no hacen nada y no hay nada que no sea hecho” (*Ibid.*, p. 190-191) y, en otro lugar, haciendo referencia a su propio carácter, dice: “Armonizo todas las cosas con la igualdad del Cielo, dejándolas a sus cambios sin fin” (*Ibid.*, p. 304). Efectivamente, para Chuang Tsé, el hombre consigue la virtud y, por tanto, armonía consigo mismo y con la totalidad de las cosas; pero la consigue siguiendo el modo de hacer no-haciendo del Tao Cósmico (o Tao grande, misterioso, innombrable, oculto). En opinión de Thomas Merton,³³ esto quiere decir que Chuang Tsé no propone unirse con el Tao por medio de una actitud quietista o de contemplación religiosa, especialmente si esta es entendida como programa sistemático de auto-purificación en el cual se persiguen experiencias interiores, ganancias espirituales. Por el contrario, el *wu-wei* o genuina virtud en las acciones humanas son reflejadas en los estados espontáneos, despreocupados o, como dice Tzu-ssu en la *Doctrina del Medio*, en simple actitud sincera, como la que se observa en el mundo natural.

Es importante notar que esta descripción metafísico-ética del taoísmo clásico sienta las bases y marca definitivamente el tono de las posteriores escuelas neoconfucionistas. Por ejemplo, para Fa-Sang (643-712 d. C.), de la Escuela del Floreciente Esplendor correspondiente a la época de nuestro medioevo, “el devenir, el llegar-a-ser a través de la causalidad es insondable” (1963, p. 420), entonces, y por lo mismo, le resulta evidente que ya que “todas las cosas continúan y continúan en diez mil maneras diferentes” (*Ibid.*), aunque haya variedades y diferencias, la mejor explicación de su continuidad es precisamente la de su ‘combinación armoniosa’ y su ‘espontaneidad’.

CONCLUSIÓN

Puede parecer evidente que los contrastes entre la racionalidad helenista de Platón y la sensibilidad estética del mundo chino son innumerables, inconmensurables e insalvables. Algunos estudiosos del mundo filosófico contemporáneo han hecho ciertos esfuerzos por acercar el pensamiento clásico chino, especialmente el taoísmo, con algún otro modelo metafísico occidental, por ejemplo, con el misticismo especulativo del Neoplatonismo, o con el Idealismo alemán de Hegel, o con Heidegger. Los intérpretes ven el Tao como un Ser Absoluto no manifiesto, que subyace y penetra el mundo fenoménico de los seres. En el estado presente de mi investigación, pienso que hay analogías que podrían empujarse más lejos, pero sin perder de vista algunas consideraciones posiblemente desbalanceadoras, tales como que:

³³ Thomas Merton (1965).

1º. Las partes del habla que ordenan los lenguajes occidentales: sustantivos, verbos, adjetivos y adverbios nos empujan a dividir el mundo de maneras específicas, separamos las cosas de las acciones, los atributos de las modalidades. En la Cosmología clásica china, dada la fluidez asumida entre materia, tiempo y espacio, estas categorías no gobiernan del mismo modo. El Tao cruza los bordes de tiempo, espacio y materia, hay interdependencia entre tiempo y espacio, el tiempo invade todas las cosas y no ha de ser negado, no es un derivado de la materia, sino un aspecto suyo; las cosas están siempre en proceso y transformación (*wuhua*); no hay claras líneas divisorias entre cosas y eventos, y por tanto no podemos separar ‘El Camino’ del de dónde, el cuándo o cómo.

2º. Las doctrinas sobre el Camino son enseñadas en estilo no propiamente filosófico argumentativo, sino más bien anecdótico, de manera simple y directa, siendo capaz de capturar con gran sutileza, humor y provocación el corazón mismo de las cosas.

3º. El Tao no es orgánico en el sentido platónico. No es un único modelo que caracterice sus procesos, no es un todo, sino múltiples todos en perspectivas individuales; no es un *Uno* al que los múltiples se reducen, su orden no es racionalmente matemático, sino estético, etc.

A pesar de todo esto, parece lógicamente posible rastrear al menos una consonancia entre el concepto metafísico de armonía en Platón y los filósofos clásicos chinos, porque, por una parte, para ambas sensibilidades la noción de armonía cumple más que un papel erístico dentro de las explicaciones fiscalistas de sus cosmoontologías y, por otra parte, en ambos períodos clásicos se nota un especial aprecio por el sonido natural o convencional, la palabra y la música, los cuales son aquí los portadores de armonía. La civilización de la antigüedad helénica o china es básicamente oral. Por último, en ambas tradiciones hay una motivación político-social que promueve armonizar al hombre con la vida civil y toman como paradigma el orden del cosmos.

4º. Finalmente, la característica de combinar razón y metáfora (o mito y alegoría) para comprender la naturaleza del cosmos y su relación con el hombre, en Platón, y la actitud de condescendencia con la metáfora en la filosofía antigua de China, harían que tanto Platón como Chuang Tsé estuvieran perfectamente de acuerdo con alguien como Wittgenstein, pues precisamente podrían afirmar que “no hay conexión lógica entre voluntad y mundo y que la supuesta conexión física misma seguramente no es algo que nosotros podamos querer”. (*Tractatus*, 6. 374). En suma, y dada la insondabilidad de la causalidad, el propuesto *camino de la armonía* es la *mejor* y más valiosa alternativa pero, por así decir, este camino no es un favor concedido por el destino, *sino uno de esfuerzo sin fuerza*.

PRINCIPALES REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barnes, Jonathan (1984), ed. *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, Princeton.
- Burlando, Giannina (2004), “Suarez on Intrinsic Representation”, *Revista Portuguesa de Filosofia, Lisboa-Portugal*.
- Capra, Fritjof (1984), *El Tao de la Física*, Luis Cárcamo, ed. Madrid.
- Cornford, F. M. ed. O. Piest (1959), *Plato's Timaeus*, New York, Macmillan Pub. Do.
- Emilsson, E. K., *Plotinus on Sense Perception*, Oxford UP.
- Gracia, Jorge J. E. (1989), *The Metaphysics of Good and Evil According to Suárez*, Analítica, München.
- Lao Tzu, (1963). *Tao-Te- Ching* Penguin Books, London. Traducción al inglés con introducción de D. C. Lau.
- Giannini, Humberto (1992), *Breve Historia de la Filosofía*, ed. Universitaria, Santiago-Chile.
- Merton, Thomas (1965), *The Way of Chuang Tzu*.
- Platón, *Obras Completas* (1966), Aguilar, Madrid.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*, versión 1.0 London, Routledge.
- The Complete Works of Chuang Tzu* (1968), Columbia U.P. New York, traducción al inglés de Burton Watson.
- Velásquez, Oscar (2004), *Platón: Timeo*, trad. del griego con Introducción y Notas, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago.
- _____ (1997), *Politeia: Un estudio sobre la República de Platón*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Wing-Tsit Chan (1963), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton UP, Princeton.
- Wittgenstein, L. (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley.

