

Lothar SCHÄFER: *Das Paradigma am Himmel, Freiburg / München: Karl Alber Verlag 2005, 397 pp.*

Esta interesantísima obra presenta una interpretación novedosa del diálogo platónico *Timeo*, obra que trata (aparentemente) de la naturaleza, del cosmos, del movimiento y del devenir, y cuyo contenido doy por sabido. La filosofía platónica de la naturaleza, tal como se presenta en el *Timeo*, interesó a los científicos por algunas ideas que el filósofo de la Academia maneja: la hipótesis de que los planetas se mueven en círculo, la exigencia de simetría de los cuerpos elementales, la matematización de la naturaleza, el modelo de armonía de la construcción del mundo (por ejemplo). Aparte de ello, tanto Diógenes Laercio como también Wilamowitz opinaron —entre otros— que Platón se cansó de su tema principal —la vida justa— y que quiso incursionar en el terreno de la cosmología; por cierto, a quien escribe esta nota, le enseñaron de estudiante exactamente esta versión del cansancio.

Bajo esta óptica del “cansancio”, el *Timeo* aparece como un cuerpo extraño en el *corpus pla-*

tonicum, y así fue concebido, entre otros, por el mismo Wilamowitz. Ahora bien, la interpretación de L. Schäfer, autor del *Proyecto de Bacon*, es de índole tal que el “cuerpo extraño” ya no resulta extraño, sino que forma parte de las preocupaciones platónicas que todos conocemos y que son, sobre todo, de índole práctica-política. Según Schäfer, el cosmos del *Timeo* no forma parte de la investigación sobre la naturaleza, sino que tiene que ver con el estado ideal. Nuestro autor interpreta el *Timeo* como parte de la filosofía platónica política.

La obra tiene el muy revelador subtítulo “Platón acerca de la naturaleza y del estado”, y consta de un encantador prólogo (que relata cómo se despertó el interés del joven Schäfer en el *Timeo*), de una introducción, 10 capítulos, bibliografía y un índice de nombres.

Influido por Popper, Schäfer ve, correctamente, en Platón un pensador político, ya que el filósofo de la Academia es a todas luces un apasionado mejorador de la humanidad cuya meta es el perfeccionamiento del hombre y del estado. La preocupación platónica por la vida justa y buena se manifiesta casi

en todas sus obras: son repetitivos los temas del estadista perfecto, del estado perfecto, de la educación de los ciudadanos.

Ahora bien, según Schäfer, incluso la cosmología platónica, que se orienta en el hombre, está al servicio del pensamiento moral-político. El cosmos, según Platón, es bello, entendiéndolo por belleza no sólo un fenómeno estético: la idea platónica de belleza implica la buena proporción, explicada en relaciones matemáticas. Dicha belleza aparece en el cielo, en los movimientos de las estrellas, que son dioses celestes, puestos en movimiento por el demiurgo, figura de la que se hablará más tarde. La vida humana debe estar orientada hacia el bien, y ello se logra contemplando el orden bello del cielo que, aparte de ser un modelo de orden en sí, debe ser un paradigma para la vida humana y para un Estado ordenado. El cielo estrellado no es sólo un lugar de cuerpos celestes que brillan, sino que exhibe un orden que también debe ser el nuestro. La idea del orden tiene por cierto un precursor en *Gorgias* 506 d-e, donde se afirma que la virtud del hombre consiste en un orden del alma.

Platón maneja, pues, en el *Timeo*, un fuerte *naturalismo* por concebir que en el cielo se encuentra el modelo que el gobernante de la polis debe tomar como ejemplo de su legislación y que, por otra parte, el hombre debe hacer su vida semejante a lo que ve en el cielo. Platón recomienda y prescribe la naturaleza como ejemplo a seguir. “La cosmología platónica [...], según mi opinión, [...] debe servir a la justificación naturalista de su doctrina del Estado” (p. 27; todas las traducciones del alemán son mías). El *Timeo* tiene una intención práctica: el mundo no existe para ser admirado o conocido, sino para que nosotros llevemos una vida orientada en el orden que impera en el firmamento.

El diálogo tiene una introducción llamativa, poco contemplada por los intérpretes: en ella hay referencias tanto a la *República* como al *Critias*, esto es, se ve hacia delante y hacia atrás. Se recuerdan y presentan otra vez rasgos fundamentales normativos de la *República* —obra que prepara en buena medida los temas del *Timeo*— por ejemplo, la eugenesia, los tres estamentos, la supresión del matrimonio para los gobernantes. Según

Schäfer, se mencionan estos factores porque dan orden y estabilidad a la *polis*, factores que se hallarán también en el centro de las investigaciones acerca del cosmos. Por otro lado, se habla también de la guerra de Atenas y la Atlántida, con lo cual Platón quiere dar a entender que la cosmología no es una disciplina autónoma, sino subordinada a una temática práctica.

En la *República* las ciencias que se enseñan son calificadas como imperfectas, y ello se refiere sobre todo a la astronomía, la cual interesa mucho en el *Timeo*, no en el sentido de saber más sobre las estrellas, sino para que los legisladores sean más perfectos. Se trata de una astronomía que sirve para conducir las almas; la mirada al cielo debe ver más que datos empíricos (concepción de la astronomía que se distingue desde luego radicalmente de la nuestra); el orden cósmico es un paradigma del orden político.

La naturaleza perfectamente ordenada es obra de un demiurgo (figura importante en el *Timeo*), un artesano que trabaja con un material y un paradigma (cfr. p. 80). Dicho paradigma de su quehacer

son relaciones numéricas y geométricas.

La figura del demiurgo es una creación de Platón, diseñada para su cosmología. El filósofo ateniense quiere demostrar la eficiencia y razón que imperan en el mundo, factores representados precisamente por el demiurgo. Es interesante observar que gobernar y producir orden en el Estado es llamado por Platón *demiourgeîn* (cfr. p. 83). El demiurgo no es tanto el relojero del cosmos, sino el gobernante, el productor de orden en el universo, tal que el verdadero político debe arreglar las relaciones en el Estado.

Platón se pregunta por la causa que haya movido al demiurgo a establecer este orden en el mundo (tiene la idea de que el orden proviene de un factor externo, sin el cual se daría un caos; no se puede imaginar el principio de autoorganización de la materia). Ahora bien, tal causa es la voluntad del mismo demiurgo que está dirigida hacia el bien. Dada que esta voluntad es completamente buena, lo que produce es bueno, y así resulta que el demiurgo quiso que todo se le parezca en la máxima medida. Dicha idea, de que el demiurgo

hizo todo lo más parecido a sí mismo, es la base de que Platón diga una y otra vez que el cosmos debe ser nuestro ejemplo y que debemos ser semejantes a él. Además, el demiurgo se presenta ante los hombres como una figura cuidadosa, con providencia, debido precisamente a su buena voluntad.

Platón concibe el mundo como al hombre, esto es, como un ente vivo, con alma y cuerpo. En otras palabras, el mundo está compuesto de un cuerpo y un alma. El alma del mundo se mueve a sí misma y a otras cosas que no se pueden mover por sí mismas, con lo cual ella es la fuente de todos los movimientos en el cosmos.

El autor del *Timeo* presenta la relación del alma del mundo y el cosmos (cuerpo del mundo) como una relación de dominio. La tarea del alma consiste en gobernar y aconsejar. Un alma buena gobernará bien; tiene la función de un gobernante, y esa idea vale también para el cosmos en su totalidad.

En cuanto a la génesis de las especies, hay que subrayar que Platón se dirige inmediatamente a la génesis del hombre. No habla de animales ni de plantas, lo que demuestra una vez más que

le interesa el hombre y su destino. La antropogénesis no es concebida como humanización de hombres parecidos a animales.

El hombre, señala Schäfer, es “una cabeza con pies”. Ello es, la cabeza —de forma esférica como el cosmos— se forma primero, lo demás se parece a un apéndice. La cabeza, que se dirige al cielo, es sede del pensamiento; el cuerpo es tan sólo portador de la cabeza.

El hombre, dotado por dios de un alma racional, es la corona de la creación, si bien es un ser imperfecto, cuyo estado natural es una razón confundida, la cual es puesta en orden por el conocimiento; nuestra razón convierte, por medio del conocimiento del orden celeste, nuestro caos interior en orden. El *Timeo* valora la capacidad de ver como capacidad importante en el camino del conocimiento; contemplamos el cielo con los ojos y, dado que los fenómenos visibles en el cielo son divinos, captamos lo divino con los ojos.

El hombre puede ser considerado como punto culminante de la creación sólo porque los dioses se preocupan desde un principio del mejoramiento de sus condiciones de existir (cfr. p. 276).

Todo lo bueno que tiene el hombre, proviene del cuidado divino. En cambio, las debilidades del ser humano, sus deseos destructivos (cfr. p. 286) provienen de su estado corporal.

Los dioses guían al hombre: cuando éste es víctima de alguna desgracia, la causa de ello es siempre el hombre mismo, porque no se somete a la dirección divina, lo cual es la raíz de todo mal en general. En relación con esta idea platónica, Schäfer comenta: “El cielo platónico es el cementerio de la libertad humana, individual” (p. 159).

La enfermedad física es concebida como un estado fuera del orden natural. En general, el estado sano imita el orden cósmico; la enfermedad es una caída hacia el caos.

En cuanto a las enfermedades del alma, Platón habla en el *Tímeo* sólo de aquellas que tienen su causa en el cuerpo. Se trata de tres: *ánioia*, *manía* y *amathía*. Estas pueden ser remediadas —al menos parcialmente— por la educación, el aumento de conocimiento y una buena constitución política.

El caos en movimiento del que se habla en el diálogo, es difícil

de explicar, porque Platón es vago al respecto; no es un estado natural; tampoco representa un estado inicial, sino que muestra ser una posibilidad para el cosmos de destruirse en el caso de que ya no gobierna la razón, esto es, en última instancia, si no gobierna una divinidad (cfr. p. 208). El caos conduciría a un estado de anarquía cosmológico, o mejor dicho, representa “el estado de anarquía política en ropaje cósmico” (p. 209). El caos es siempre un peligro que sólo puede ser superado por la razón o inteligencia, tanto en el cosmos como en la polis. Si en la polis no se logra el gobierno de una sola persona, entonces se deshace el orden y todo empieza a moverse hacia un caos político, social y moral. Este peligro puede ser superado sólo por el filósofo-rey que corresponde al demiurgo (cfr. p. 211).

Para dar más plausibilidad a su hipótesis, Schäfer se refiere a otros dos diálogos platónicos: el *Político* y las *Leyes*. Con respecto al primero, examina el mito de las dos fases (cuyo conocimiento doy por supuesto). Este mito no pretende dar explicaciones cosmológicas, no quiere ser interpre-

tado cosmológicamente, sino que quiere dar una fundamentación naturalista para un estado político deseado, quiere legitimar determinada postura política.

También en este diálogo resulta que el caos es el estado cuando no gobierna dios; la cosmología está nuevamente subordinada a reflexiones teóricas: en la época de Zeus debe gobernar un hombre que debe imitar de la mejor manera posible la actividad del demiurgo.

Por lo que a las *Leyes* se refiere, en el libro X se presentan ciertos paralelismos con el diálogo que aquí me ocupa. Muy brevemente dicho, la constitución exige, mediante sus leyes, que los ciudadanos de Magnesia deben creer que el orden de su ciudad —la segunda mejor— tiene su fundamento en el orden del cielo.

El último capítulo del libro, intitulado “testimonios del encanto cósmico” se ocupa de algunos —en modo alguno de todos, como el autor destaca— pensadores que se inspiraron en el *Timeo*, diálogo que nunca pasó por una etapa de olvido y que tuvo una inminente influencia en la filosofía posterior de la naturaleza, especialmente en la física y en la astronomía.

Schäfer se pregunta a qué se debe que en el curso de los siglos el *Timeo* no se haya leído principalmente como una obra política, sino como obra cosmológica. El “culpable” por excelencia es Aristóteles, al que le vino bien una lectura cosmológica, porque se prestó para su propia física teleológica.

Por otra parte, vale la pena decir unas cuantas palabras acerca de los estoicos; esta escuela sí vio las intenciones políticas del *Timeo* a la vez que aceptó y generalizó la legitimación naturalista que Platón da al Estado, procurando así el derecho natural. La justificación naturalista que Platón da en el *Timeo* a su pensamiento ético fue elaborada por la escuela estoica como doctrina del derecho natural. El pensamiento en relación a la *polis* se presenta ahora como pensamiento en relación al cosmopolitismo.

Ahora bien, la interpretación novedosa que Schäfer ofrece del *Timeo* tiene sus antecesores. Como ejemplos de quienes claramente vieron las intenciones políticas del *Timeo*, nuestro autor aduce a Cicerón, Marco Aurelio, San Agustín, al famoso cuadro de Rafael del Renacimiento, a Heisenberg y, si

bien no en este último capítulo, a G. Nadaff.

En *De legibus*, Cicerón mismo señala que se inspira en Platón. Si bien no menciona literalmente al *Tímeo*, aduce argumentos y teoremas que se encuentran así exactamente en este diálogo.

Marco Aurelio considera que la cosmología platónica es la base de su ética; la vida correcta es la vida según la naturaleza; entiende, igual que Platón, la naturaleza como normativa.

En San Agustín resulta que el hombre, al observar los cuerpos celestes, no se refiere al modo de movimiento de éstos, sino a la *estabilidad* de sus movimientos; en otras palabras, el hombre se estabiliza al orientarse en la estabilidad de los movimientos celestes.

En cuanto al cuadro de Rafael: en la mano de Platón vemos justamente el *Tímeo*, en la de Aristóteles, la *Ética a Nicómaco*. Platón dirige la mano derecha hacia el cielo, y Rafael, al ponerle en la izquierda precisamente el *Tímeo*, no quiere señalar (según Schäfer) el lugar de las Ideas, sino el orden de las estrellas y sus movimientos, cuya regularidad debe ser un ejemplo para nuestra vida, tal como lo expone el

diálogo que tiene en la mano (cfr. p. 376).

Y, por último, una referencia a Heisenberg, quien opina que el *Tímeo* debe leerse como una teoría de la génesis, composición y movimiento del cosmos. Pero esto no es todo. Subraya Schäfer que un escrito autobiográfico de Heisenberg revela que el diálogo platónico fue una experiencia emocional muy fuerte para el físico, quien leyó esta obra en una circunstancia política (en la que él mismo estaba implicado) caótica y esperaba que las circunstancias terminaran en el restablecimiento de un orden. Comenta Schäfer al respecto: “Estas son descripciones que reflejan exactamente la música de fondo de Platón en relación a la cosmología” (p. 379).

La idea platónica de buscar y establecer un orden se puede observar también en la vida profesional de Heisenberg. Por un lado, en su época la física se encontraba en un estado caótico y él quería darle orden, como un demiurgo. Por otro lado, en determinado momento de su vida, le importó ocuparse de los trabajadores y enseñarles astronomía, en una insitución po-

pular. Esto es, quiso dar a conocer el orden del cielo a la gente sencilla.

Me parece que los comentarios acerca de Heisenberg muestran más un parentesco con el pensamiento platónico de lo que apoyan la interpretación que Schäfer propone del *Timeo*. Esto, en cambio, lo hace en mayor medida G. Naddaf, quien en la actualidad, ve en el diálogo (con unos aspectos que nuestro autor no comparte) principalmente una obra ética-política (cfr. p. 20, n.18).

Antes de terminar esta reseña, quisiera hacer unas observaciones de índole general. En primer lugar, Schäfer señala —lo que me parece importante— algunas inconsistencias en el diálogo (por ejemplo pp. 124, 144, 156); en segundo lugar, menciona dificultades que la obra presenta (por ejemplo p. 129, donde Platón no dice nada acerca de cómo el alma traspasa el movimiento a lo demás). En tercer lugar, el mismo autor confiesa que hay partes en el texto que no son del todo comprensibles.

Por otro lado, son interesantes las comparaciones con el pensamiento moderno: en la página 186 por ejemplo se señala que los procesos naturales que se generan de

la necesidad (que Platón describe) son afines a temas de la física actual. En la página 144 se resalta una diferencia con el pensamiento moderno: para Platón el pensamiento que se piensa a sí mismo tiende con ello al bien y a la vida perfecta; para nosotros ello es más bien una falta de vida, una inmovilidad, una repetición.

Un punto que debe mencionarse muy especialmente es la excepcional calidad de las notas al pie de página que revelan el vasto conocimiento que nuestro autor tiene no sólo de la materia en cuestión, sino de la filosofía en general. Son críticas a la vez que, en otras ocasiones, amplían la comprensión del texto en gran medida. Sólo tres ejemplos: la nota 10, p. 97, trata acerca de ciertas creencias de Anaxágoras y sus consecuencias; la 16, p. 42, habla de Critias y del *Critias*, yéndose hasta Longino. La 28, página 52, discute brevemente la *eunomía* y la *isonomía*.

Un balance final: la interpretación de Schäfer ofrece menos problemas para dar una interpretación coherente del *Timeo* que otras interpretaciones. Las “dificultades notorias” (p. 22, n. 20) del diálogo disminuyen en buena medida

con la interpretación de Schäfer, lo que se hace todavía más verosímil por el hecho de que inmediatamente después del *Timeo* Platón regresa en *Critias*, *Filebo* y *Leyes* a su temática conocida, la vida justa. Dentro de la misma línea Schäfer aduce como punto a su favor el pasaje de *República* 529a-530c, donde se habla de una astronomía de corte à la *Timeo* (cfr. p. 22).

Tendría que hacer unas cuantas anotaciones críticas; sólo quisiera comentar lo siguiente: en primer lugar, en el apartado “la cosmología es un relato probable” (pp. 85 ss.), Schäfer señala: puesto que el diálogo trata del cosmos que se caracteriza por el cambio y el devenir, lo que se expone no se presenta como conocimiento, ya que a los ojos de Platón éste sólo se da acerca de las Ideas, de lo inmutable. Pues bien, esto no es del todo cierto: en *Teeteto* (cfr. 201b) se apunta claramente a un *conocimiento empírico*. En segundo lugar, para Schäfer, *República* 592b hace más fuerte su hipótesis al hablarse de un paradigma en el cielo para aquel que quiere ver y que quiere vivir según lo que ve. Este “en el cielo”, según mi opinión, no tiene que referirse necesariamente al orden de

las estrellas, sino, de modo más indefinido, al reino de las Ideas, en especial a la Idea del Bien, en cuya visión los filósofos-reyes se basan para construir la *República*. En tercer lugar, la exposición acerca de los triángulos elementales (cfr. p. 231 ss.) me parece demasiado larga, tomando en cuenta lo que quiere demostrar.

En resumen: se trata de un excelente libro para especialistas, sugerente, seductor, bien documentado, cuya tesis a mí me convenció. También es un lindo libro en las partes que no se refieren directamente a la hipótesis principal. Es una lectura obligatoria para quienes se interesan especialmente en el *Timeo* y en el pensamiento político de Platón.

Ute Schmidt Osmanczik
Universidad Nacional Autónoma
de México