

Francisco Bravo

EL PLATÓN DE J. D. GARCÍA BACCA

¿Puede hablarse correctamente de un "Platón de García Bacca"? ¿Es, en general, lícito sostener que hay un Platón, un Sócrates, un Aristóteles, etc., de cada intérprete, o al menos de los más importantes? Recordemos, ante todo, que la filosofía occidental ha sido interpretada por algunos como repetidos intentos de lectura de Platón. La misma filosofía de Aristóteles suele verse como una especie de relectura de las lecciones (escritas o no-escritas) del filósofo ateniense. Podrá parecer una exageración, pero la presencia del autor de la *República* en Occidente es tal, que ningún filósofo genuino, ni siquiera quien más se le oponga, puede pasarlo por alto ni dejar de situar su pensamiento en cierta relación con el platónico. Otro hecho que tampoco debemos olvidar es que los múltiples esfuerzos de intelección de las obras de Platón -piénsese, por ejemplo, en el *Parménides*- no han producido un fondo exegético común, no sólo en lo que respecta a su significación y sus alcances filosóficos, sino a veces, ni siquiera en lo que se refiere a los mismos textos platónicos como tales. Parece, pues, legítimo preguntar: ¿cuál es el Platón de GB?

Con ello damos por supuesto, no sólo la ausencia del fondo exegético común al que hemos aludido (en ningún ámbito como en éste cabe repetir la afirmación de P.

Ricoeur de que en ciencia, no hay objetividad, sino, en el mejor de los casos, sólo buena subjetividad), sino también, por una parte, que GB le dedicó una parte considerable de su tarea filosófica y, por otra, que ésta alcanzó resultados significativos. Mi pregunta estaría fuera de lugar si nuestro ilustre homenajeado no le hubiese consagrado al filósofo de Atenas algunos de sus esfuerzos más fecundos. Otra cosa es que éstos hayan pasado más o menos desapercibidos para algunos de quienes hacemos filosofía en esta parte de América. Quisiera, con mi intervención, debida, por una parte, a la elección de mis colegas de la Escuela de Filosofía para hablar en su nombre, y, por otra, a la amistad que me brindó el Profesor García Bacca, arrojar alguna luz sobre este ángulo de su actividad filosófica múltiple, inmensa, fecundante.

Dos vías que GB eligió para acceder a la filosofía de Platón, y que nosotros tenemos para acceder a su acceso son su traducción de los diálogos y su interpretación de algunas de sus doctrinas fundamentales. Sería ilegítimo preguntarse cuál de ellas se dio antes que la otra. Sabemos que la primera edición de su traducción del *Eutifrón*, la *Apología* y el *Critón*, por ejemplo, tuvo lugar en 1944 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum mexicana*, UNAM), y ya ella iba precedida de sendas "introducciones", que son genuinas hermenéuticas de esos diálogos. Hubo, en realidad, en GB, una interacción dialéctica entre traducción e interpretación: el empeño por verter el griego de Platón al español más adecuado fue, para él, la manera más genuina de adentrarse en el pensamiento del filósofo ateniense; y este esfuerzo de penetración progresiva le hizo cada vez más sensible a la frase y al párrafo que más justicia hacen a los textos platónicos, pletóricos de sentido. Empezaremos, sin

embargo, tratando de entender su labor de traductor, pese a que ésta culminó sólo en las postrimerías de su vida.

— § 1 —

¿Por qué se entregó GB al esfuerzo ciclópeo de traducir las Obras Completas de Sócrates-Platón, como él llama? Ningún otro filósofo de lengua castellana lo ha hecho, fuera de él. El mismo considera tres posibles razones generales: la necesidad (que es, dice, una razón “más que suficiente”), la conveniencia (“simplemente suficiente”) y el lujo (“insuficiente”, aunque respecto de algunas cosas resulta ser “la más potente, decisiva y urgente de las necesidades”). ¿Cuál fue la suya propia? ¿Fue la necesidad socrática de “vivir filosofando”, es decir, poniéndose a prueba a sí mismo y a los otros? Para poder hablar de verdadera necesidad, tendrían que cumplirse por lo menos tres condiciones: (a) que la labor de traducir a Platón sea una tarea genuinamente filosófica; (b) que todavía, hoy en día, siguiera siendo necesario filosofar; (c) que filosofar platónicamente fuera un aspecto indispensable del filosofar en su conjunto. Todo parece indicar que estas tres condiciones se dan por cumplidas en la traducción que nos ocupa.

Y ante todo, GB parece creer que no es posible traducir a un filósofo sin filosofar. Para él, toda traducción es “una especialísima relación entre dos lenguas” (I,25): una relación que define como una “transmigración del alma, sin transmutación de un cuerpo en otro”(I,25). Lo que pasa de una lengua a otra es, pues, el alma de un escrito. Ahora bien, tratándose de un escrito filosófico, su alma es, toda ella, sabiduría, *sophía*, filosofía. Su traductor realiza, pues, el prodigio de que la sabiduría “empalabrada

en griego aparezca. Ella y la misma, empalabrada en castellano" (I,24). O para decirlo con una terminología más próxima a la del *Menón*: realiza el prodigio de que la sabiduría que está encarnada en el griego clásico -el hermoso griego de Platón, en nuestro caso- transmigre el castellano de Cervantes, de San Juan de la Cruz, de Santa Teresa de Avila, de Fray Luis de León. Porque éste parece ser, según nuestro traductor, el único castellano digno de enalmarse con la sabiduría de Platón y el único en que ésta puede encarnarse. ¿Puede llevar a cabo este "prodigio" quien no sea filósofo? ¿Y puede hacerlo sin filosofar? GB piensa en el mejor traductor, entre los griegos: en el hombre que empalabraba en lenguaje usual lo que Apolo sabía y decía en lenguaje oracular. Se lo llamaba hermeneuta, e.d. "mensajero del dios Mercurio" (I,26). Y no duda GB en trasladar la dignidad de su oficio a todo traductor digno de tal nombre: "traductor, oficio divino (...), intermediario entre dioses y hombre" (I,26). Esto que vale para el traductor, en general, vale mucho más para quien trabaja en la transmigración de la sabiduría platónica de una lengua a otra: "debiera ser y tenérselo, y tenerlo el traductor mismo por oficio doblemente divino" (I,26), dice GB: la suya es, en efecto, "Traducción-transmisión de sabiduría entre unos hombres idos (...) hace dos mil años y los hombres presentes: los de habla castellana de 1990" (I,28).

¿Pero por qué aventurarse a hacer esta traducción-transmisión, que, al ser de los diálogos platónicos, o es filosófica, o no es traducción-transmisión? ¿Acaso sigue siendo necesario filosofar? ¿Y es el filosofar more platónico un aspecto constitutivo del buen filosofar? Hace más de dos mil años, Aristóteles abría su *Protréptico* con este dilema que hoy podría parecer extraño: "O hay que

filosofar o no hay que filosofar. Si hay que filosofar, hay que filosofar. Y si no hay que filosofar, entonces hay que filosofar para demostrar que no hay que filosofar". ¿Vale aún este dilema, a finales del siglo XX? ¿No se ha convertido la filosofía por obra y gracia de los "postmodernismos", que parecen ser el canto de cisne de la civilización técnica, en el más anticuado y risible de los lujos?. Para Sócrates, filosofar era una "necesidad vital". Y por satisfacerla, "murió a manos de la justicia". Fueron sus Obras Completas -las vividas, que no las escritas, pues Sócrates no escribió nada-, las que "mataron a Sócrates" ¿Es aún necesario filosofar para vivir y morir por filosofar? En apariencia, ningún dios se lo manda ya ni recomienda a nadie como a Sócrates y Platón, quienes obedecieron a su "demonio" a costa de sus vidas. Si así fuere, replica nuestro traductor, Sócrates y Platón fuesen, hoy al tratar de dialogar nosotros con ellos, "unos impostores, impertinentes e insolentes examinadores" (I,9). Pero GB parece rechazar por absurda esta conclusión, tan paralizante como el argumento sofístico de que "no se puede buscar ni lo que se conoce ni lo que no se conoce (*Menón* 80e). Sigue, pues, aceptando la validez del razonamiento del *Protréptico*. Sigue creyendo, en otras palabras, que el hombre, en las postrimerías del siglo XX, todavía necesita demostrarse algo vitalmente urgente: si no, como Sócrates, que es "el más sabio de todos los hombre", si, al menos, que es o quisiera ser, como diría Unamuno, "nada menos que todo un hombre". Esta demostración tiene que hacérsela, ante todo, el mismo filósofo, pues, como escribe una vez más Unamuno (*El sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Aguilar, II, p.742), "si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo". GB cree, pues, en la necesidad de la filosofía hoy. Y cree,

hablados y escritos. Su criterio de clasificación de los socráticos son, sin lugar a duda, los hablados. Incluso así, ¿cómo pretender que el *Parménides* es, no sólo un diálogo socrático, sino, además el primero de los diálogos socráticos? Sólo dramáticamente ha podido Platón refugiarse tras la figura de un Sócrates excesivamente joven, tal vez para excusarse de haber expuestos y defendido la principal de sus teorías sin un suficiente entrenamiento dialéctico. La edad del Sócrates del *Parménides*, sea la que fuere, es una literaria, no un dato histórico. Tal vez parezca más defendible la tesis de que el *Fedón* fue el último de los diálogos hablados de Sócrates. ¿Puede, en efecto, pretenderse que Sócrates defendió la Teoría de las Formas, que ocupa un lugar tan importante en este diálogo? En tal caso, sería completamente errónea la interpretación de Aristóteles (Met. XIII, 4,1078 b 30-32) según la cual las Formas de Platón no son otra cosa que los universales de Sócrates, pero hechos transcendentales. La trascendencia es la característica fundamental de las Ideas, en la formulación del *Fedón* (y de los diálogos "medios", en general), y Sócrates nunca atribuye esta característica a los universales que se obtienen mediante la definición. A la segunda parte de las Obras Completas llama GB "académica", porque los diálogos que abarca "fueron, con gran probabilidad, compuestos en la Academia" (I,20). ¿No lo fue, pues, el *Parménides*, este diálogo que, juntamente con el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*, entre otros, reflejan la intensa actividad, nada conformista, a que había llegado la Academia hacia el año 367 a.C.? Este criterio, por otra parte, no explica de ninguna manera "el abismo filosófico-literario" incluso "personal" que se interpone entre las *Leyes* y los demás diálogos, y que nuestro traductor reconoce paladinamente. La tercera

parte de las Obras Completas es la que GB llama "biográfica" y comprende las *Cartas* de Platón, en las que éste cuenta algunos hechos de su vida. Pero si es tan claramente platónica, por "auto-biográfica", ¿cómo incluirla en las Obras Completas de Sócrates-Platón? No cabe duda que la primera característica de la traducción que nos ocupa muestra ya la peculiaridad de su enfoque del filósofo ateniense y me permite hablar del "Platón de GB". Es un Platón un tanto solitario, que difícilmente entra en diálogo con los que han ido surgiendo de la exégesis, en los siglos que siguieron al filósofo ateniense.

La segunda característica es la no-sistematicidad. Impresiona a nuestro traductor que Platón se haya ocultado detrás de Sócrates, lo cual es, para él, un "ejemplo de humildad humana, de humanismo" (I,13). Y pregunta: ¿Lo hizo "por reverencia hacia el Maestro, quien no tenía ni Sistema ni Teoría" (I, 14)? Esta conjetura le es una razón suficiente a GB, quien "intenta imitar en lo que pueda a Platón y Sócrates" (I, 15), para evitar, a propósito de los diálogos en su conjunto y de cada uno por separado, "una exposición explícita, sistemática". Aleja, pues, cuidadosamente la idea de un "sistema de Platón", entre otras razones porque si no lo hiciera, si hablara de un "sistema", tendría que preguntarse previamente qué es sistema y averiguar luego si Platón tiene uno, todo lo cual le llevaría demasiado lejos de su tarea de traductor. Pero esta precaución no le impide introducir, en la traducción de cada diálogo, un "argumento", una "clave hermenéutica" y varias "notas" explicativas. El argumento se debe a su condición de ser "inevitadamente filósofo": como tal, practica una "radiografía filosófica de cada diálogo" y ofrece "el esqueleto ideológico" del mismo; su intención es "hacer filosóficamente aprovechable para nosotros" lo que

se dijo y escribió hace 25 siglos (I, 16), y que el lector no pase de largo “ante un tesoro que no lleva, patente, la etiqueta de “tesoro filosófico” (I, 17). Con la clave hermenéutica intenta dar a sus lectores “indicaciones concretas y significativas de lo que es (fue) ser griego-filosofante del siglo V antes de nuestra era”, e.d., tender un puente, histórica y filosóficamente válido, entre el siglo de Platón y el nuestro (I, 11). En fin, sus notas quieren, o bien “quitar pequeños tropiezos” que puede ofrecer la lectura de los diálogos, o bien aproximar sus cuestiones a la que ahora no inquietan.

Por paradójico que parezca, estas aproximaciones las hace el traductor en un lenguaje que parece retrotraernos al siglo de oro español: tal es, en efecto, su factura, y tantas sus referencias a los autores, y especialmente a los místicos de ese siglo... Esto da, al mismo tiempo, cierto aire religioso a sus traducciones. ¿Trátase de inevitable vinculación con su pasado -de español y de teólogo- o de convicción de que sólo así se trae hasta nosotros al Platón de verdad, es decir, a un filósofo que con su filosofía, especialmente con su Forma del Bien, ha endiosado a dios? En todo caso, “la traducción presente de los “diálogos” -lo dice su traductor- intenta, pretende, que se tome todo- hombres: Parménides, Zenón, Gorgias... Sócrates, temas: dioses, mundo, leyes, política, virtudes... -en serio: “en real”, “en realidad de verdad”. Y por tanto, y complementariamente, intenta -detenida, pormenorizada, insistentemente- que el hombre lector deje de ser “lector”(I, 37), es decir, simple espectador, como el de las salas de cine, y se transforme, también él, en intérprete, en hermeneuta. O como dice nuestro traductor, haciendo gala de casticismo: que deje de ser “quisihombre” y sea un hombre de verdad. “Todo lo cual, explica, no es sino hacer caso a Sócrates: tratar de ser

lo que él fue, con “fue” de “ser” (I,39). Uno tiene la tentación de leer aristotélicamente: con genuina quiddidad. Es, según él, uno de los modos de conjurar los peligros que amenazan al hombre actual. “El diálogo de y con Sócrates, por ser y obrar, realmente, cual dialéctico puede operar o la resurrección de quisihombre a hombre, de quisiseres a seres, o evitar la caída de hombres a quisihombres, de seres a quisiseres”.

— § 2 —

¿Que fue Sócrates-Platón con “fue” de ser? ¿Qué, en otras palabras, le movió a filosofar? ¿Y qué logró al hacerlo? ¿Por qué sostiene GB que “las Obras Completas de Sócrates-Platón son un modelo, el Modelo, de pensar bien -y- bellamente”?

La respuesta global del Profesor GB a estas cuestiones es que Platón “se ha hecho a costa de una tragedia” (M,15): no, como Esquilo, Sófocles y Eurípides, de una tragedia escrita -aunque, según W. JAEGER, la vocación primitiva de Platón no fue la de poeta trágico- sino de una tragedia vivida hasta el extremo. El discípulo de Sócrates abandonó su vocación de poeta precisamente “porque le pasaba por dentro una más terrible tragedia”, sin la cual “jamás se ha hecho nada bueno en filosofía” (M, 16). Sólo una gran tragedia, vivida hasta el extremo, puede hacer de un hombre común y corriente un verdadero filósofo, pues sólo ella puede ponerlo y mantenerlo en estado de *thaumázein*, de verdadero asombro, que es, según, el mismo Platón (Teet. 155d) y Aristóteles (Met., 982b12), el origen de toda filosofía. No le cabe a GB que en la vida de Platón se produjo un real “cataclismo” y ve un signo de ello en el hecho de que sea el único en dar noticia del “terrible

cataclismo de la Atlántida" (M,19). ¿Qué tragedia íntima, qué cataclismo, hizo de Platón "el primer filósofo de la humanidad" (M.16) que GB ve en él? Nuestro homenajeador recuerda, a este propósito, unas palabras, del *Timeo* según las cuales "todo este mundo sensible está atacado de un movimiento sísmico", y que no lo está por simple accidente, sino porque ello corresponde a la esencia de lo sensible: una esencia que, según la República (476-480), oscila entre el ser absoluto y el no-ser absoluto. No es ésta, en Platón, una afirmación puramente teórica, ni primariamente, una concepción, sino una sensación, una "vivencia", como diríamos actualmente. Ahora bien, tener esta sensación, y tenerla a toda hora, es, dice GB, estar "pasando por dentro una tragedia muchísimo más terrible que la que le sucedió a Edipo Rey, o al dios Prometeo" (I,21). Nuestro autor se sirve de esta inexactitud histórica para mejor poner de relieve la "tragedia interior" de Platón: como hombre, como filósofo, fue el ateniense alguien que perdió pié entre las cosas de este mundo. No advierte nuestro hermeneuta que el primero en hacerlo, el "trágico" original, fue Heráclito de Efeso, al descubrir que "todo fluye" y que el universo, en su conjunto, se halla en constante transformación. Fue un descubrimiento que, como recuerda K. POPPER (*La sociedad abierta y sus enemigos*, B.A., Ed. Paidós, 1967, pp.16), ha sido calificado de aterrador y cuyo efecto se ha comparado con el de un "terremoto en el cual . . . todo parece oscilar". Y el mismo POPPER lo atribuye "a terribles experiencias personales, padecidas como resultado de los trastornos sociales y políticos de la época que le tocó vivir". También pasa por alto GB que la "noticia" del "terremoto" la recibió Platón de Cratilo, discípulo del Oscuro de Efeso. Aristóteles (Met. I, 6,987a32-35) escribe a este respecto: "Habiéndose

familiarizado desde joven con Cratilo y con las opiniones de Heráclito según el cual todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde". Pero es verdad que Platón asimiló como nadie esta lección heraclitiana del "cataclismo" y la sintió como una constante amenaza, que trató de superar por todos los medios filosóficamente legítimos. Porque entre la experiencia heraclitiana y platónica del "flujo" hay una diferencia fundamental: mientras que Heráclito y sus discípulos se instalaron en el epicentro del "terremoto" y filosofaron a partir de él, procurando captar en su fragor lo que es común a todos sus momentos, a saber, el logos que lo habita y lo gobierna, Platón concibió el proyecto, vital y no puramente intelectual, de "evadirse lo más pronto de aquí abajo, hacia lo alto" (Teet. 176a-b), es decir, hacia lo permanente, que es, según él, la primera condición de posibilidad de todo conocimiento propiamente dicho (Cf. Crat. 440a). Su tragedia, mucho más profunda que la de Heráclito, consistió, pues, no sólo en sentir constantemente el suelo escapándosele bajo los pies, sino en buscar constantemente un asidero, sin conseguirlo jamás. "Platón estaba enfermo", dice el autor del *Fedón* (59b10) acerca de si mismo la única vez en que pronuncia su nombre en sus diálogos, para excusarse de su ausencia, cuando la muerte de Sócrates. Y para curarse de su enfermedad (es GB quien lo interpreta), empezó creyendo, contra todos los "materialistas", que "lo más firme y estable, lo más seguro y constante" son las Ideas (M,23). Y a "agarrarse de las Ideas" dedicó sus mejores diálogos, yendo en todos ellos "en busca de la definición" (M,24). En realidad, todos los diálogos "están transidos del sentimiento de la inconsistencia de lo sensible, y persuadidos de la

consistencia superdiamantina de lo inteligible”(M, 24). Los más representativos de ellos en esta materia, a saber, el *Fedón*, la *República* y el *Banquete*, se adentran en el universo de las Ideas, y descubren que éstas se hallan “ordenadas dicotómicamente”, hasta que se llega a Ideas indivisibles y, finalmente, al principio absoluto de todas ellas. Pero es entonces, precisamente, cuando Platón “se (vio) forzado a introducir una distinción que arruinó prácticamente todo lo conseguido con las ideas, rebajando así la seguridad y la firmeza que en ellas creía hallar” (M,24). Una distinción, advierte GB, que no está en los manuales, pero sí en la filosofía griega clásica: la distinción entre eidos e idea. El eidos del agua, por ejemplo, es la Forma o modelo según el cual se hace el agua común y corriente. Pero “le resultó a Platón que los eidos no son definitivamente firmes y estables, (que) su estabilidad está sometida a la superior de las Ideas” (M. 26). Cada Idea es, según la interpretación de GB, comparable con la luz, por presentarse como “un bloque indisoluble” (M.27) que baña todos los eidos. Es, pues, algo visible, pero no en cuanto que se la puede ver, sino en cuanto que hace visibles todas las cosas; y no iluminando a cada una de ellas, sino “envolviéndolas a todas en una atmósfera” (M,27). He aquí, pues, la distinción, esencial entre eidos e Ideas, según nuestro intérprete: mientras que los primeros son “visibilidades definibles”, las segundas son “visibilidades englobantes, unificantes, sin fundir o confundir” (M, 29). No es, pues, casual ni impericia de parte de Platón que no haya definido el Bien, como definió al hombre o la circunferencia: el Bien no es un eidos sino una Idea. Y para fundar su interpretación filológicamente, GB, sostiene que Platón “empleó la palabra idea solamente en tres cosas, reductibles a dos y aún a uno, a saber: respecto de la Idea

de Bien" y que "no confundió jamás (. . .) eidos con Idea" (Ma,28). Hemos de señalar, una vez más, que es una afirmación inadmisibles, por poco que se examine el texto griego: en el mismísimo libro de la República en que habla de la Forma del Bien se refiere Platón a τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἐκάστου: a la Idea de cada cosa (rep. VI, 186d12); y más adelante, en el pasaje que le consagra, sostiene que a cada una de las cosas múltiples "corresponde su Idea que es única (κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μίας οὔσης τιθέντες: vi, 507B6). La rigurosa (y por tanto exagerada) distinción entre eidos e idea, establecida por GB, sólo se entiende en función de su visión del autor de la *República*: según él, el filósofo ateniense, "inseguro en todo lo sensible", "para afirmarse y "asegurarse", "tiene que acudir a los eidos o ideas especiales". Pero luego se encuentra con que "estos mismos eidos resultan inconsistentes en sí mismos y a solas, desamparados en su multitud": para hacerse "consistentes y firmes", "es preciso que se hallen sumergidos, y como sostenidos -navíos en alta mar- por ciertos mares o atmósferas, que son las ideas, y en última instancia la Idea del Bien". Peor aun: a continuación, Platón descubre todavía que "entre el eidos (. . .), aunque sea el de ser, y la Idea de Bien (IB), hay un abismo, no continuidad". Y con ello, su cataclismo interior se vuelve aún más descomunal. Ve, en efecto, que la IB no surge como un horizonte seguro, después de arduas ascensiones, sino -y esta vez GB le pide una expresión a San Juan de la Cruz- como un "rayo de tiniebla": "no es luz, sino rayo de tiniebla" (M,32). O como diría el poeta español Gaspar Núñez de Arce: "no es luz que ilumina, sino hoguera que deslumbra". Su aparición es, por tal razón, una "aparición-relámpago": lejos de explicar los eidos, es decir, de prestarles el fundamento que requieren, es, en terminología

mística, “noche oscura de potencias: de inteligencia y de sentidos”(M.33). De ahí que no se llegue a ella con intuición (noeîn), sino, como dice nuestro intérprete, “con tacto y con contacto (aphê)”, con lo cual los trabajos eidéticos previos “no le sirven (a Platón) para nada, en el ápice y terminal del proceso” (M,33): “para ver el Bien (. . .), tuvo que dejar de ver y ponerse a tocar” (M,34). Confieso que no veo en qué texto funda GB, esta última afirmación. Recurre al verbo haptô, que significa, ciertamente, ‘tocar’, pero también, más ampliamente, ‘alcanzar’ (una meta, el conocimiento, etc.). Y esto es lo que significa en los textos relativos a la Forma del Bien y la realidad del ser. En dichos textos, contrariamente a la interpretación de GB, Platón rechaza los sentidos, y aún más el tacto como vía de acceso al ser absoluto (cf. Fed. 65b7, Rep. 572a8, 490b7). En Rep. 525d8, en el contexto de su crítica a la aritmética de su tiempo, dice Platón que la aritmética filosófica excluye los números que representan objetos visibles o palpables. Una vez más, nuestro intérprete fuerza ciertos textos, para dar consistencia a su particular visión de Platón: para el filósofo ateniense, dice, “el mundo sensible y el inteligible o eidético (. . .) continúan siendo inconsistentes en sí mismos”. Y quienes ven en Platón a un eidético, es decir, a un visionario de ideas, “ni siquiera saben leer el griego” (M,34). En este punto, no se sabe ya si intenta acentuar la “tragedia interior” de Platón o aplicarle el castigo que la literatura mítico-religiosa reserva a la temeridad de la razón. Trae, en efecto, a colación la leyenda bíblica de la Torre de Babel, a cuyos constructores, que aspiraban llegar al cielo, Dios les confundió las lenguas. Y alude también al mito griego de los Titanes, que incurrieron en una temeridad análoga y recibieron un castigo parecido. Y concluye: “Es realmente

(. . .) peligroso querer levantar una pirámide de cosas o de ideas para tocar el Absoluto y experimentar lo que dicen que hay en lo Alto" (M,35). A Platón le habría ocurrido, pues, lo que a los temerarios ingenieros de la Torre de Babel: "cuando llegó al ápice de la pirámide de ideas, construida con dialéctica, el Absoluto le confundió las lenguas". Su tragedia no consistió, pues, únicamente en que, muy temprano en su vida, se le corrió el suelo bajo los pies, sino también en que, cuando viejo, los dioses le retiraron la mano, cuando estaba por alcanzarla. Tragedia filosófico-religiosa, pues. Y quién sabe si la religiosa no termina desplazando a la filosófica. Tragedia, en todo caso. Para Platón, "tragedia era la sustancia misma del universo" (M,30). Y tal fue, forzosamente, el tema de su filosofía: "la permanencia en la inseguridad, la presencia del cataclismo de la Atlántida, en todos los órdenes" (M,30). Y este tema fundamental de su filosofía, más el carácter que le imprime, se habría transmitido íntegramente a la filosofía posterior: toda filosofía, llámese tomista o cartesiana, salió "a buscar la seguridad en otro, tenido por seguro". Y de ahí que, Platón, "para ser filósofo, es preciso que a uno le esté pasando algo gordo (. . .): sentirse el hombre inseguro en sí mismo". Pregunto: ¿Será por eso que Teofrasto dice que "la melancolía le hizo (a Heráclito) dejar sus escritos, unos a medio hacer y otros a veces muy ajenos de verdad" (DIOG. L., IX,5). ¿Y será por eso que el último acto consciente de Nietzsche fue un acto de llanto? GB, nos recuerda, en todo caso, "cuánto se parecen filosofar y estar triste, filosofar y llorar" (M,41). Tal vez por cuanto, como escriba, Camus, "*commencer à penser, c'est commencer d'être miné*". Vale la pena recordar, en este contexto, unas palabras de *El sentimiento trágico de la vida* (Aguilar, II,740) de Miguel de Unamuno, tan español y tan platónico como

GB, según parece: “la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha sin victoria ni esperanza en ella; es contradicción”.

— § 3 —

Esta imagen de Platón que surge de *Siete modelos de filosofar* (Caracas, U.C.V., 1963) y está destinada al gran público, se repite, a un nivel más técnico, en las *Lecciones de Historia de la Filosofía* (Caracas, U.C.V., 1972) de nuestro homenajeado. En esta obra, GB, establece una neta diferencia entre la reinterpretación idealista del universo de Platón, y, por una parte, la interpretación eidética de Sócrates y, por otra, la transformación idealista de algunos idealismo posteriores. Los instrumentos de la interpretación eidética de Sócrates han sido la cuestión qué es y la definición que le responde. Su resultado consiste en un material “que es ya definitivamente algo”, e.d., que queda positivamente cualificado: Sócrates es justo, es valiente, es piadoso no una simple imitación de justicia, valentía, piedad. . . A los instrumentos anteriores añade Platón la “escalera eidética” (Lec., I, 168), pues define las cosas de tal modo que sirven unas de base a otras, hasta llegar a la “meta eidética”: una idea que sea ya en sí misma, por sí misma y consigo misma (Of. Banq. 211c-d). ¿Pero es posible una escalera cuyo ápice sea una Idea: algo autó, kath’ autó meth’ autó monoeides aei on (Banq. 211b)? En otras palabras: ¿funcionan real y eficazmente una escalera eidética cuyo ápice es transcendente, por triplemente idéntico? GB, cree que no: que la escalera en cuestión puede aproximar a una cima de esta índole, pero no conducir hasta ella; que, en otras palabras, “lo Bueno, lo Bello, son incapaces de recoger el proceso dialéctico porque

están vacíos de propia realidad y de toda realidad. No son ideas sustantivas, sino ideas-programa de instrucciones" (Lec., 169). Algo así, diríamos, como el Estado Ideal. El defecto no está, pues, únicamente en el instrumento, en la escalera, sino también en la meta, que es una meta vacía: "espectáculo de dos bengalas", llama GB a la Bondad y la Belleza (Lec. I,170). Y de ahí que la ascensión dialéctica misma sea un simple "gesto, no una gesta" (Ibid.) que transforme lo real inmediato, ni siquiera al dialéctico que la lleva a cabo.

Este fracaso de la escalera eidética se debe a que a la meta, a la Idea del Bien, se le atribuye una triple identidad: misma, en sí misma, consigo misma, con lo cual queda completamente aislada dentro del mundo eidético, y, en el ejercicio dialéctico que intentaba llegar a ella, "rómpease la barrera del significado" (Lec. I,171), pues las palabras que intentaban calificarla se convierten en mero ruido. Ante este fracaso de la interpretación idealista en su primera formulación, un fracaso largamente denunciado por el *Parménides*, la reforma del *Sofista* (252d ss) consistirá en suprimir una de las tres identidades, la tercera: meth' autó, consigo mismo. Sólo así la Idea, que no es del Bien, sino del Ser, quedará "abierta hacia las demás, conservando no obstante esa doble identidad de ser ella misma (autó) en cuanto si misma (kath' autó) y no ser de otro". Es la interpretación garcía-bacciana, un tanto velada, a decir verdad, de la teoría de la comunicación de los géneros, del *Sofista*. Cree GB que sólo así se hace posible "un universo eidético con contextura propia", es decir, con coherencia propia, que es, acaso, la única firmeza, el único remedio contra el "cataclismo" y el único consuelo contra la "tragedia interior" que nos está dada a los mortales. Pero instalarse en la coherencia también puede significar

instalarse en la tragedia, como el Oscuro de Efeso, que es el verdadero padre del cataclismo platónico y de todo cataclismo genuinamente filosófico. El Maestro García Bacca nos lo recuerda reiteradamente: "Identidad, puridad, inmutabilidad, totalidad... no son propiedades constitutivas de nada concreto; no pasan de direcciones, de gestos, de apuntamientos; cuando se llevan al límite sus exigencias, el cuerpo inicial o cosa concreta dirigida por ellos suelta, cual nuestros cohetes cósmicos, una tras otra cámaras y cápsulas, y termina desvaneciéndose en una frase que no dice nada concreto: idea de Bien, -que es tanto como decir sólo "hacia la derechísima", "hacia lo altísimo" (Lec., I, 241). Es como vivir y morir de tragedia.

FRANCISCO BRAVO
Escuela de Filosofía
Universidad Central de Venezuela

SIGLAS:

- I. 28, etc.: *Platón, obras completas*, Ind. J.D. García Bacca. Caracas, 1980.
M: *7 Modelos de filosofar*, Caracas, U.C.V., 1963.
Lec.: *Lecciones de Historia de la Filosofía*. Caracas, U.C.V., 1972