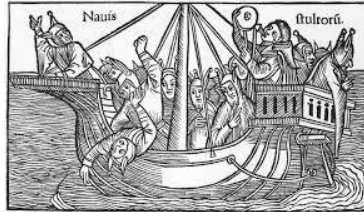


Revista Stultifera Navis

Volumen 11 Año 4 (Septiembre 2023)



*“La experiencia filosófica como expectativa y
heroísmo en Humberto Giannini y Arturo
Roig: para un humanismo crítico
latinoamericano.”*

Adriana María ARPINI

Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina

Resumen:

Ponemos en diálogo a dos filósofos latinoamericanos: Humberto Giannini (San Bernardo, 1927 – Santiago, 2014) y Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922 – 2012) con el propósito de sacar a la luz inquietudes compartidas acerca del propio quehacer filosófico, del sentido de la formación filosófica y de su función social y política; todo ello en orden a la caracterización de un humanismo crítico latinoamericano. Ambos apelan al saber filosófico universal para encontrar respuestas a cuestiones emergentes de su propia situación socio-histórica. En el presente trabajo profundizando en sus análisis de los diálogos socráticos de Platón.

Palabras clave:

Expectativa, Heroísmo, Humberto Giannini, Arturo Roig.

Abstract:

We put in dialogue two Latin American philosophers: Humberto Giannini (San Bernardo, 1927 - Santiago, 2014) and Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922 - 2012) with the purpose of highlighting common concerns about the philosophical work, the meaning of the philosophical formation and its social and political role. All this in order to characterize a critical Latin American humanism. Both appeal to universal philosophical knowledge to find answers to emerging questions of their own socio-historical situation. This work deepens in their analyzes of the Socratic dialogues of Plato.

Keywords:

Expectation, Heroism, Humberto Giannini, Arturo Roig.

INTRODUCCIÓN

Hemos elegido dos filósofos de nuestra América cuya obra más importante se desarrolló a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Ambos reflexionaron desde sus propias circunstancias vitales valiéndose de las producciones del pensamiento universal. Sus caminos son diferentes, como lo son también sus respectivos modos de caminar. No obstante, se tocan y se cruzan a propósito de temas y autores universales. Uno de esos temas es la propia actividad filosófica y la reflexión los lleva a discurrir a propósito de los diálogos socráticos de Platón. En este nudo filosófico queremos detenernos para examinar algunas cuestiones que hacen a la caracterización de un humanismo crítico latinoamericano: ¿en qué consiste la experiencia filosófica? ¿Por qué el filosofar es necesario para cada uno y para la sociedad? ¿Cómo llevar adelante un examen crítico de nosotros mismos y de nuestra propia circunstancia? ¿Qué expectativas puede abrir el ejercicio filosófico? ¿Es posible ejercitar la filosofía en la cotidianidad de la vida en común? Y si es así, ¿qué se requiere para hacerlo? Para aproximar respuestas a estos interrogantes hemos elegido textos de Humberto Giannini y Arturo Andrés Roig en los que prevalece la preocupación por la dimensión formativa de la

experiencia filosófica, tanto si sus destinatarios son jóvenes que no buscan en la filosofía una profesión –es el caso de Giannini–, como si son jóvenes que desean hacer de la filosofía su práctica profesional en la investigación o en la docencia –es el caso de Roig–. Los autores orientan sus reflexiones en el sentido de una filosofía práctica, referida a las dimensiones antropológica y existencial, propia de la vida cotidiana en relación con otros, atravesada de problemas éticos y políticos.

Suele identificarse al Humanismo como el movimiento intelectual que caracteriza el tránsito del medioevo a la modernidad mediante un giro que coloca el interés por la dignidad humana en el centro de las preocupaciones. Las versiones clasicistas del humanismo entienden que el acrecentamiento de la dignidad humana se encuentra estrechamente vinculado al cultivo de las letras clásicas. Otras versiones, sin restar importancia al estudio de los clásicos, conciben la afirmación de la dignidad humana como tarea ilimitada en el marco de una concepción de la historia abierta a lo inédito, a la diversidad, al reconocimiento de la alteridad. Sin embargo, aun cuando se acentúe el impulso renovador del humanismo en lo que se refiere a cuestiones antropológicas, epistemológicas, éticas, estéticas y políticas, tales transformaciones de la vida y la cultura se mantienen dentro de los marcos de la modernidad occidental. Un desafío mayor se presenta cuando se trata de pensar las formas de comprender la vida humana en sociedades que han sido sometidas a prolongados procesos de colonialismo económico, político y cultural. ¿Cómo comprender culturas que son diferentes, sin caer en el exotismo –es decir en la mera curiosidad o admiración de lo otro, solo porque es extraño– y sin renunciar al legado filosófico universal? Consideramos que los autores seleccionados asumen de manera crítica ambos desafíos en sus producciones filosóficas. De ahí nuestro interés por elucidar las marcas del humanismo crítico latinoamericano a partir de sus propias manifestaciones.

LA FILOSOFÍA COMO HEROÍSMO Y SABIDURÍA DE LA VIDA EN COMÚN EN HUMBERTO GIANNINI

El filósofo chileno Humberto Giannini² comienza su Breve historia de la filosofía³ (2005 [1985]) con una sugerente reflexión acerca de cómo se pasó del antiguo ideal de sabiduría al más prudente y moderno de filosofía. Para los antiguos, la sabiduría que distinguía a un hombre del resto no era resultado de una conquista personal, sino que provenía de una suerte de comunicación con las divinidades. El sabio era quien conocía la voluntad que gobierna al universo, era su intérprete y su narrador; y era también quien la ejecutaba en la dimensión social y política. Tal sabiduría, dice Giannini: “consiste, en último término, en una relación entre dos voluntades: la Voluntad de Dios que es confianza y don, y la voluntad humana, la del sabio, atenta a la palabra y a los signos de aquella otra Voluntad” (Giannini: 2005, p. 13).

Dentro de esta concepción, el saber del sabio estaba más ligado al sabor que van dejando las experiencias vividas, que a la acumulación de conocimientos. No se trataba de estar bien informados sobre muchas cosas, tampoco de ser especialistas en una o pocas cosas, sino de saber lo que vale la pena seguir en la vida. Giannini lo designa saber de salvación haciendo suya la expresión de Max Scheler (1961 y 1975).

Esta concepción de la sabiduría comenzó a cambiar a partir del siglo –VI entre los filósofos de las colonias griegas. Giannini ubica a Heráclito de Éfeso como bisagra entre la antigua forma de saber y lo que venía gestándose como diferente y terminó por establecerse en occidente como pensamiento filosófico, en la medida que la sabiduría consistía no ya en la relación personal con Dios, sino en la entrega e interacción con el logos del universo, esa armonía misteriosa que “unifica diversificando y diversifica uniendo”, es puro dinamismo como el fuego, siempre el mismo y siempre diverso. Se interroga al cosmos, es el período cosmológico de la filosofía.

Lo que distingue al filósofo del sabio antiguo –concluye Giannini– es que el filósofo no hace depender su saber de la iniciativa de un dios, sino de una pregunta original que él –el filósofo– dirige directamente a las cosas y este preguntar supone que las cosas pueden mostrarse en su verdad, revelar lo que son desde ellas mismas (Giannini: 2005, p. 16).

Ahora bien, en el siglo –V, conforme fueron creciendo las ciudades y se complejizó la vida en ellas, por la democratización, el surgimiento de nuevas instituciones y actividades, surgió también la necesidad de comprender la vida humana en sí misma, en su relación con los dioses y en las relaciones de unos con otros. Al mismo tiempo se hizo necesario preparar a los jóvenes para las exigencias de la vida en la ciudad, las asambleas, los tribunales. En esta circunstancia, señala Giannini, encontramos en posiciones diferentes a Sócrates y a los sofistas. Estos fueron acusados de superficialidad, verbalismo, subjetivismo, escepticismo; sin embargo, el filósofo chileno rescata de ellos que, a través de sus juegos verbales, se fue forjando una poderosa herramienta de análisis con la que el pensamiento se controla a sí mismo: el análisis lógico y gramatical. (Ibíd.: p. 33).

En cuanto a Sócrates, siguiendo la caracterización de Scheler (1961), Giannini afirma que reunía las características del sabio: justicia, equidad y captación de lo Uno. Es decir que disponía de un saber que le permitía orientarse en el mundo, discernir lo bueno y útil de lo malo e inútil, lo justo de lo injusto. A lo que se sumaba el hecho de haber recibido su saber de un poder sobrehumano que lo había privilegiado. Se trataba de un saber práctico de salvación. El diálogo fue, para Sócrates, la actividad más importante de su existencia y lo instaló como la actividad más importante de su ciudad, a la que aportó conciencia y lucidez, convirtiéndose en el tábano de los atenienses. Si bien, por una parte, la filosofía se volvía una actividad pública gracias a la actividad de Sócrates; por otra parte, el ejercicio del pensamiento crítico, resultaba extraño y odioso a sus conciudadanos. Quienes creían saber algo o se contentaban con su forma de vida eran interpelados por Sócrates, pero –pregunta el autor– él mismo ¿era acaso un sabio?, ¿en qué consistía su sabiduría?

Giannini diferencia tres grados de ignorancia: a) la del que no sabe o ignorancia absoluta (nescientia: no-ciencia); b) la del que no sabe que no sabe, pero cree que sabe (difícil de erradicar porque se niega a prestar oídos a la verdad); c) la de quien sabe que no sabe y aspira a saber. “Esta es la ignorancia que define a la sabiduría puramente humana, a la filosofía”. (Giannini: 2005, p. 37).

Ahora bien, el reconocimiento de la propia ignorancia no se da sin resistencia. Sócrates encontró y practicó un método capaz de vencer la resistencia a la verdad, cuyo primer momento consiste en un proceso destructivo, purificador de errores, prejuicios y lugares comunes, llamado ironía, con el cual se logra el reconocimiento de la ignorancia. Entonces se inicia el segundo momento, la mayéutica, que consiste en un proceso dialógico conducente al alumbramiento de la verdad. Se trata de un alumbramiento y no de una imposición, pues la respuesta surge del propio interrogado al que Sócrates asiste, igual que la partera asiste al nacimiento.

A diferencia de los sofistas, la forma en que Sócrates preguntaba –¿qué es la justicia?, ¿qué es la amistad?, ¿qué es la valentía?– contiene la exigencia de encontrar para cada cosa un carácter común, idéntico en tiempos y lugares diversos. Es decir, aquello que es propio de un acto justo, de un acto de valentía, o de la amistad. Esto es su definición real. De esta manera se evitaba el relativismo, el escepticismo y el subjetivismo. En relación a esto último, sostiene Giannini que Sócrates es a tal punto enemigo del subjetivismo que incluso el conocimiento de nosotros mismos, la verdad interior, sólo aflora a través de otro; remite al Alcibiades, donde puede leerse: “si el alma desea conocerse a sí misma también debe mirarse en un alma” (Alcibiades, 133 b). Diálogo de la mirada que se refleja en otra mirada en busca de aquella cualidad objetiva que permite hablar de lo mismo. Tanto Giannini como Roig –como se verá más adelante– subrayan la importancia de mirar-se en el otro. Acentuando la intersubjetividad, en un caso como búsqueda de la objetividad, y en el otro como acción social de conocer y conocer-se.

La preocupación de Sócrates era ética antes que cosmológica. Consistía en la búsqueda del bien común, pero no en contraposición al bien subjetivo; al contrario, mostró que este solo es posible en base al primero; esto es la sujeción de la conciencia a la exigencia objetiva del bien. Uno de los caracteres esenciales de la sabiduría socrática consiste, según explica nuestro autor, en reconocer que existen verdades comunes a todos los hombres, que ponen a cada uno en armonía con sus semejantes, con la ciudad, con las leyes, con Dios. “La subjetividad, por tanto, no puede ser sino reconocer lo que es y dejarse determinar por la realidad objetiva de lo común” (Giannini: 2005, p. 42).

En el bello texto sobre *La razón heroica. Sócrates y el Oráculo de Delfos* (2006), Giannini narra e interpreta momentos decisivos del mito de Sócrates. El filósofo ateniense –dice– actuaba en el espacio público. Quiso aprender de los que saben acerca de la justicia, la piedad, la valentía. La cuestión para Giannini es mostrar que Sócrates estaba implicado vivamente en su acción discursiva: “El lúcido heroísmo de Sócrates, la sublime coherencia de sus actos trazan, a mi entender –dice Giannini–, los rasgos fundamentales de un héroe moral. Sin embargo, hay más que eso en su heroísmo” (Ibíd.: p. 12). Hay algo que ocurrió en su vida que va más allá de los hechos. Para comprender su drama es necesario mantenerse en el campo gravitacional del Oráculo de Delfos.

Sabemos que la filosofía entra en conflicto con la experiencia religiosa, con la tradición, en fin, con el sentido común de los griegos. La experiencia religiosa es antropomórfica, la filosofía es crítica y análisis. La primera explica los fenómenos naturales y psíquicos como

intervención de los dioses en el mundo; para los segundos lo divino se manifiesta como orden, estabilidad y racionalidad del Universo, independientemente de la intervención de los dioses. Es la pugna entre *mithos* y *logos*. Sócrates se encuentra en la frontera de ambas actitudes.

El Oráculo interviene haciendo vaticinios que en unos casos anuncian lo que va a ocurrir –“vaticinio puro”–, y en otros casos su enunciado es causa de lo que anuncia –“vaticinio inductor”–. En este caso la tragicidad consiste en lanzarse en una empresa que busca revocar la voluntad declarada de los dioses. Así se precipita el castigo o “muerte oracular”.

De un fragmento del pensamiento socrático quedó la afirmación (...) de que el ser humano cuando hace el mal lo hace por ignorancia y que, disipada la ignorancia, que es mera privación del bien, se esfumaría la inclinación al mal. (...) El hecho es que siempre ha costado reconocer que ese pensamiento socrático es recogido de un modo incompleto; ha costado reconocer que la ignorancia también puede ser descuido inconscientemente querido respecto de una realidad que debiéramos tener a la vista, conocer, de una verdad que debiéramos respetar. En tal caso la ignorancia se vuelve un cómodo instrumento del mal que se padece o del mal que se hace. Se vuelve una ignorancia culpable (Ibid.: pp. 16–17).

En su indagación cotidiana, la ignorancia que Sócrates encuentra en sus conciudadanos es culpable, es soberbia (*übris*), es la ignorancia de quien cree saber lo que no sabe y se ufana de su falso saber.

La lectura ético-trágica de Giannini considera que cualquier diálogo parte de la conciencia de un tropiezo que encuentran los dialogantes en su común quehacer. En el caso de Sócrates, la dificultad consiste en que no encuentra respuesta adecuada en aquellos que debieran tenerla. Pero Sócrates no se contenta con comprobarlo, pues el mal de la ignorancia no solo se sufre, sino que se ejerce. Es un mal ético que consiste en obstinarse en parecer lo que no se es, en el ejercicio de un falso poder.

En el juicio público que se le sigue, se revela que, en el Oráculo de Delfos, el dios Apolo responde a la pregunta de Querefón, diciendo que a Sócrates debía considerársele el hombre más sabio de Atenas. Ante ello, el implicado piensa que debe tratarse de un error de interpretación de sus amigos o de un sentido oculto en las palabras del Dios, ya que no considera poseer sabiduría alguna. Sometió entonces a verificación la sentencia del Dios, por el procedimiento de la falsificación: bastaba con encontrar una persona realmente sabia para invalidar la interpretación benévola del juicio divino.

En la Apología Platón narra una tragedia. Sólo que no se trata de un héroe trágico. Sócrates no pretende subvertir en su provecho la revelación del Dios para crear una fuente autónoma de poder. Ese intento está destinado al fracaso ya que es imposible cambiar lo que el Dios tiene “ya visto”, de modo que la misma acción libre del trasgresor le conduce a cumplir con aquello de lo que está huyendo. Platón construye un nuevo tipo de héroe, el héroe moral, que difiere del anterior en que no actúa para invalidar los designios supremos, sino para

comprender la voluntad divina y someterse a ella. “Y es así –concluye Giannini–como, incitado por la misteriosa ambigüedad del oráculo y haciéndose de enemigos en el camino, va encarnando aquella definición que él mismo ha dado de la filosofía como ‘preparación para la muerte’. Para la buena muerte” (Ibíd.: p. 21).

En síntesis, a través de su interpretación de la filosofía clásica, y en particular de los diálogos socráticos de Platón, Giannini ofrece una caracterización de la sabiduría vinculada a la relación cotidiana con las cosas y los hombres, enfatiza su dimensión sensible, como el sabor de las experiencias vividas. Encuentra que en la figura de Sócrates confluyen la búsqueda de la sabiduría y la necesidad de comprender la vida humana en común mediante el discernimiento moral. Ello es posible a través del diálogo como actividad pública y reflexión crítica para superar todas las formas de ignorancia, especialmente aquella que se vuelve culpable al transformarse en instrumento del mal tanto del que se padece como del que se hace. También de Sócrates toma Giannini el modelo de un método que involucra la intersubjetividad: singular dialéctica que permite alcanzar el conocimiento de lo que las cosas son, su “definición real”, así como el conocimiento de sí mismo a través del diálogo, tal como surge del Alcibiades. Frente a la ignorancia culpable, el diálogo alumbra la objetividad en el conocimiento de las cosas tanto como en la exigencia objetiva del bien. Así, el filósofo chileno construye, en su versión de la apología, una figura de Sócrates como héroe moral. La cual es válida para nuestro tiempo en tanto lleva adelante una praxis filosófica crítica y transformadora de las condiciones de realización de la propia subjetividad. Por esto es necesaria la práctica de la filosofía y su enseñanza.

Destacamos las siguientes características que podrían integrarse como elementos de un humanismo crítico latinoamericano: el diálogo con la tradición filosófica clásica a partir de las necesidades de su propia situación; la denuncia de la ignorancia culpable –ideologización, dogmatización–; la exigencia de un método dialógico para la búsqueda de la objetividad en sentido lógico, epistemológico y axiológico; el despliegue de una praxis filosófica crítica y transformadora de las condiciones que producen la ignorancia culpable.

LA FILOSOFÍA COMO EXAMEN CRÍTICO Y EXPECTATIVA EN ARTURO ANDRÉS ROIG⁴

También Roig manifiesta en sus escritos la preocupación por llegar a comprender, en diálogo con estudiantes de filosofía, el sentido de la crítica que encierra el quehacer filosófico. Ya en 1964, en las II Jornadas de Humanidades, que se realizaron en Mendoza, en setiembre de ese año, Arturo Roig presentó un trabajo titulado “Ideología y crítica en la enseñanza de las humanidades. Una meditación a propósito del Alcibiades de Platón”, cuyo objetivo es confirmar la naturaleza esencialmente crítica de la filosofía y plantear la posibilidad y conveniencia de su enseñanza. La crítica es entendida aquí como examen, en el sentido de la “exétasis” platónica, enunciada en la Apología por Sócrates: “La vida no examinada no es vivible para el hombre” (Apología, 38 a-5).

La crítica fue la tarea de la filosofía desde que comenzó a practicarse en la antigua Grecia. La exigencia de autoexamen contenida en la sentencia “conócete a ti mismo” –que según

Diógenes habría sido acuñada por Tales y estaba inscrita en el templo de Apolo— se encuentra en toda la filosofía presocrática de manera implícita o explícita, aunque con limitaciones en su desarrollo debido a cierto dogmatismo y falta de método. Ella alcanza en el pensamiento socrático-platónico el primer intento de sistematización de todas las formas de crítica. Roig señala que “con Sócrates todas las facetas críticas anteriores quedan reintegradas en su actitud de examen que tiene pretensiones de universalidad y de proceder metódico” (Roig, 1964, p. 1), con lo que se produce un rechazo de las formas de saber existentes, las cuales quedan sometidas a “exétasis”.

En efecto, Sócrates no puede dudar de la sentencia del Oráculo y pone en marcha un método para su aplicación. Su búsqueda muestra que ni los políticos, ni los poetas, ni los artesanos pueden superar un saber de tipo empírico. Frente a lo cual surge “la necesidad de alcanzar una interiorización, en busca de un punto de partida desde el cual pudiese reestructurar todos los conocimientos, tanto desde un punto de vista del saber científico, como de una posición axiológica ordenadora del conocimiento y de la vida”. (Ibíd.: p. 2) Su examen procede en un primer movimiento, desde lo externo hacia el descubrimiento del núcleo íntimo de nosotros mismos. Una vez hallado comienza el segundo movimiento en sentido inverso que permite superar el rechazo de lo externo, reintegrándolo en un orden jerárquico cognitivo y valorativo. En esto consiste el primer intento orgánico de crítica en el pensamiento griego. Según Roig, los principios de la exétasis, enunciados por Sócrates, alcanzan con Platón carácter sistemático. A través de sus diálogos, en particular del Alcibiades, se plantea tanto el problema de la posibilidad de una “ciencia de la ciencia”, como el de los diversos contenidos de conciencia, de formas de la experiencia y las ciencias de cada una.

¿En qué consiste el “tomar cuidado de sí mismo”? Para responder es necesario, según el análisis roigiano, delimitar lo que “somos nosotros mismos”, y lo que son “las cosas de nosotros mismos” o “lo nuestro”. Tal distinción descubre al cuerpo como la esfera inmediata al “nosotros mismos” y en una esfera de mayor exterioridad lo que se refiere a “las cosas de nosotros mismos”, v.gr. las riquezas. Pero conocer nuestro cuerpo y nuestras cosas no es lo mismo que el conocimiento de nosotros mismos. La exétasis requiere el intento de captar nuestra interioridad absolutamente. “¿De qué manera encontraríamos el sí mismo del sí mismo?” (Alcibiades, 129 b-1), “¿De qué manera conoceríamos claramente el sí mismo?” (Alcibiades, 132 c-7). Vale destacar que en estas preguntas no se interroga directamente por algo, sino por el modo de acceder a ello. Esta es una exigencia metodológica que revela el sentido crítico de toda la tarea. La respuesta se busca por vía analógica, mediante la comparación entre la visión y el conocimiento, así —afirma Roig— el lema délfico es entendido como “mira a ti mismo”. De tal modo que el conocimiento es radical interioridad, “una cierta visión que se ve a sí misma y que funda la posibilidad de las otras visiones” (Roig: 1964, p. 3).

Es decir que el núcleo luminoso del alma, inmediato a “nosotros mismos”, está rodeado por una esfera envolvente constituida por los contenidos de conciencia referentes al mundo de la experiencia. Esta segunda esfera no es reflexiva en sí misma, sino que hace referencia a

objetos diferentes de sí misma. Es un camino de ida y vuelta, se transita desde la exterioridad hacia el núcleo reflexivo y se regresa desde este hacia el exterior. Esta segunda marcha es expresada en la sentencia: “Conociendo a Alcibiades, conoceremos las cosas de Alcibiades y las cosas que se refieren a las cosas de Alcibiades” (Alcibiades, 133 c-d).

Hay un saber que es saber de sí mismo y de los demás saberes: la sofrosine.

Desde el punto de vista del conocimiento –dice Roig– la sofrosine, que es razón y fundamento de otras formas de saber, que atiende a la salud del cuerpo (“lo nuestro”) y a la salud de la ciudad (“las cosas que tienen que ver con lo nuestro”), es decir la medicina y la política, con el amplio sentido que aquí tienen. (...) La tarea crítica resulta de esta manera, dentro de la filosofía platónica, integral, ya que en ella se pretende someter a examen, en forma orgánica y jerarquizada, desde lo a-priori y necesario, hasta los contenidos a-posteriori y contingentes. En otras palabras, que en este intento de crítica no se encuentran escindidos lo lógico y lo antropológico.

La filosofía –concluye Roig–, como saber central dentro de las humanidades, debe una vez más afirmar para sí misma el derecho de ser una tarea de examen; pero he aquí lo que pensamos: esa exétasis debe ser integral y orgánica, en el doble sentido de apuntar tanto a una crítica de la razón como de las formas de experiencia histórica de nuestra modernidad. Todos sabemos cómo las formas del pensamiento enmascarado, a las que se da el nombre de ‘ideologías’, pueden llegar inclusive a condicionar una crítica de la razón y hasta qué punto invaden y condicionan, en general, la transmisión de las humanidades. (...) El ‘conócete a ti mismo’, que orienta la filosofía clásica desde su origen hasta sus últimos días, es sin duda en cuanto a exigencia de examen, la clave de toda filosofía antropológica (Roig: 1964, p. 4).

En la lectura que hace Roig del Alcibiades se plantea el problema de la conciencia que permite dar el paso de lo epistemológico a lo antropológico. Todo comienza allí con la esperanza óptica de Alcibiades, de llegar a ser “el más poderoso de la ciudad”. A través del diálogo socrático consigue elevarse a un plano de realización en lo ontológico: se trata de una investigación en la naturaleza del hombre que permite distinguir entre lo que en él manda y lo que en él hace de instrumento. La búsqueda de este “sí mismo” y su caracterización es una tarea que exige ser cumplida en común, no aisladamente. La comunicación se da de hecho entre almas, pero el “examinar en común” no se lleva a cabo con los elementos físicos del lenguaje (v. gr. el rostro) ni con el alma como mera realidad psíquica, sino como aquella actividad que le es realmente propia: el “mirar” con “vista de ideas” (sabiduría), o sea la captación de las esencias presentes en el horizonte trascendental de la psique y el pensar acerca de estas realidades ontológicas. Esto sobrepasa al hombre individualmente, para presentarlo en su naturaleza única, en la que es posible la comunicación y el “examen en común”. El conocimiento de sí mismo se alcanza mirando el sí mismo de otra alma. De donde el dictum “conócete a ti mismo” puede ser expresado también como “mira a ti mismo”, pero tal mirar sólo es posible en otro: “si un ojo contemplando un ojo y fijando su mirada

sobre aquello que es lo mejor de él, en él mira, de este modo a sí mismo se mira” (Alcibíades, 133 a, 5-6).

Otro tanto le sucede al alma si quiere alcanzar su propio conocimiento. Al encontrar lo semejante en la otra, descubre lo trascendental que la define. La única manera de alcanzar conciencia de la universalidad y exactitud de las esencias se logra cuando las encontramos como una realidad común que nos trasciende individualmente. (...) La reflexión en común supone pues el modo originario del filosofar del cual depende todo otro modo (Roig: 1969, p. 24 y 1972, § 33).

Con lo cual se pasa del yo al nosotros gracias al “recurso inagotable del diálogo” y el mirar-se en otro. Este mirar-se en otro permite también avanzar desde la dimensión epistémica a la ético-antropológica, por cuanto se trata en cada caso de “mirar aquello que es lo mejor en él”, su mejor modo de ser. Tal mirar, cuando se trata de objetos, permite dar con la razón de ser de una cosa, y cuando se refiere a la dimensión moral señala el modo de ser de la razón ante el cual se decide la voluntad. Uno y otro no se dan separadamente, sino que ambos suponen la estructura moral del hombre y el ejercicio de la libertad tanto en el conocer como en el obrar. Así se explica por qué Sócrates, siendo coherente consigo mismo (con su propia estructura moral) en un acto de libertad suprema, elige la cicuta.

Ahora bien, ¿es suficiente para la conciencia filosófica afirmar que el orden trascendental es correlativo con otro orden y no inquirir por la naturaleza de ese otro orden? En los textos platónicos, la respuesta se encamina por dos vías: la del mito y la de la reducción del poner, llevada a cabo, esta última, sobre la base del concepto de “hipótesis” o “sub-posición”. Asunto especialmente trabajado por Roig por cuanto ofrece acceso a la consideración de la experiencia como expectativa.

Mientras que la acción trascendental se expresa mediante el verbo poner, el intento de alcanzar la posibilidad absoluta de toda experiencia será expresado con el verbo sub-poner (ὑποτίθημι) y su correspondiente sustantivo hipótesis. El poner implica ya un sub-poner, un tomar como base o fundamento algo respecto de algo. Es decir que toda hipótesis es condicionante y condicionada por una hipótesis superior. Esta ambigüedad juega en el desarrollo del método, pues en virtud de la potencia de dialectizar es posible, en la dimensión noética, sostener la expectativa de pasar desde la hipótesis al principio no-hipotético. (Roig: 1972, § 48 y § 49, pp. 45-46). Cabe preguntar cómo se comporta la naturaleza humana en relación con tal expectativa.

Según el filósofo argentino, la doctrina de la expectativa se funda en Platón en una teoría de la “vaciedad” y de la “repleción” (sic)⁵. Tanto el cuerpo como el alma experimentan formas de vaciedad, como el hambre y la sed para el cuerpo y la ignorancia o la insensatez para el alma. Ambas carencias pueden trocarse en plenitud gracias al alimento y la inteligencia. La “repleción” implica pues un modo propio de ser del alma en función del cual se constituye como estructura abierta, como expectativa. Existe en cada uno de nosotros el ansia de llenarnos, como existe la realidad con la cual nos hemos de llenar. “Todo hombre está lleno de muchas esperanzas” (Filebo, 40 a, 3-4).

El ser humano –reflexiona Roig– se mueve entre el dolor provocado por el vacío y la alegría por la esperanza de llenarlo si no por ese doble y profundo dolor que es el que provoca nuestra vaciedad y nuestra desesperanza ante la imposibilidad de la plenitud. Más tanto aquella expectativa esperanzada como la desesperanza, suponen la esperanza como forma misma del alma. Las esperanzas en plural, apuntan por el contrario a la “materia” de nuestra repleción, aquello con lo cual nos llenamos, mas no constituyen lo que funda la posibilidad de llenarse (Roig: 1969, pp. 41-42; y 1972, § 59, pp. 53-54).

La esperanza como forma del alma es ontológica; las esperanzas en plural remiten a la temporalidad como condición propia de los seres humanos. Pero ambas son modos formales del alma. “La esperanza así entendida –podemos esperar porque estamos hechos para esperar– significa pues posibilidad de una radicación absoluta de toda experiencia. El pensamiento platónico se nos muestra de este modo construido como una filosofía de la libertad y de la expectativa” (Roig: 1969, p. 42).

En efecto, el examen crítico, que permite el conocimiento de nosotros mismos a través de la indagación en común, constituye una suerte de liberación de las propias ataduras y genera expectativas; es decir, abre posibilidades de nuevas realizaciones, antes no imaginadas.

En síntesis, a partir de su lectura de los diálogos socráticos de Platón, Arturo Roig perfila una interpretación de la filosofía como exétesis, bajo el imperativo de la crítica, es decir del examen de las formas dogmáticas del saber. La figura de Sócrates, su praxis filosófica, es tomada como modelo de un reordenamiento de los saberes y las prácticas. Para lo cual es necesario un método que permita superar el saber meramente empírico y alcanzar la interioridad, esto es el autoexamen. El acceso al conocimiento de nosotros mismos requiere de una crítica, tanto de la razón como de las experiencias históricas; las cuales resultan muchas veces enmascaradas bajo formas ideológicas y dogmatismos que condicionan el ejercicio crítico de la razón y obstaculizan la formación en las humanidades. Pero, la búsqueda de sí mismo exige también una reflexión en común, esto es un diálogo como método originario del filosofar en busca del fundamento –que permite liberarse de los errores–, y como expectativa esperanzada, abierta a nuevas posibilidades de realización. Mas, tal como surge del Alcibiades, dicho diálogo no involucra solo la actividad del logos, sino también la mirada, esto es, la dimensión sensible de la interacción en la comunicación.

En los textos roigianos que hemos considerado encontramos algunas marcas características de un humanismo crítico latinoamericano: mantiene intenso diálogo con la tradición filosófica clásica a partir de cuestiones surgidas desde su propia circunstancia socio-histórica; pone el foco en el examen crítico como lo propio del ejercicio filosófico, es decir afirma la naturaleza esencialmente crítica de la filosofía y la conveniencia de su enseñanza; para ello exige que la crítica sea integral y orgánica, de modo que se dirija tanto a la razón siempre en riesgo de tornarse ideológica, como a las experiencias históricas que esa misma ideologización enmascara; sostiene la necesidad de un método dialógico riguroso, el cual adopta la forma de un particular movimiento dialéctico que va de lo exterior –dimensión sensible– hacia el núcleo reflexivo y retorna enriquecida en la búsqueda del conocimiento de

la propia subjetividad y de la objetividad en sentido lógico, epistemológico y axiológico; despliega una praxis filosófica expectante, es decir esperanzada en relación con las posibilidades de transformación de aquella realidad cuya comprensión es un esfuerzo de liberación de los enmascaramientos ideológicos.

ALGUNAS CONCLUSIONES

Los escritos de Roig y Giannini que hemos considerado permiten señalar coincidencias entre ambos autores en orden a la caracterización de un humanismo crítico latinoamericano. Ellas giran en torno de la experiencia filosófica como reflexión crítica, de su necesidad para llevar adelante un examen que permita conocernos a nosotros mismos y comprender nuestra realidad histórica, para saber qué podemos esperar, qué precisamos cambiar. La figura de Sócrates y los diálogos platónicos han circulado en la reflexión y han sido interrogados desde la propia cotidianidad de nuestros filósofos.

La figura de Sócrates surge de los escritos de Giannini como la imagen del sabio que hace del diálogo, un ejercicio sistemático del pensamiento crítico y una actividad pública. Apela para ello a un método de inspiración socrática –con sus dos momentos de la ironía y la mayéutica– para alumbrar la verdad, es decir, la definición real de lo que las cosas son. Pero incluso el conocimiento de nosotros mismos solo es posible por el diálogo. También la búsqueda de la objetividad es posible por medio del diálogo intersubjetivo, esto es la acción social de conocer y conocer-se –de mirar y mirar-se en otro–. No es sólo una cuestión gnoseológica o epistémica, sino profundamente ética, pues se trata de no sufrir ni ejercer el mal de la ignorancia. Lo cual requiere de una actitud racional heroica.

La lectura roigiana de Platón nos permitió profundizar en el sentido del examen crítico –la exétesis platónica– como búsqueda metódica de un saber con pretensión de universalidad. Se mostró, así, la integralidad de la crítica, como reflexión en común, orgánica y jerarquizada, que abarca tanto lo a priori y necesario –el conocimiento de nosotros mismos–, como lo a posteriori y contingente –conocimiento de lo nuestro y de las cosas que tienen que ver con lo nuestro–. Tarea cuyo propósito consiste en desocultar el saber enmascarado y sostener la expectativa como posibilidad de toda experiencia abierta a la novedad.

Así pues, la experiencia filosófica y la formación por medio de la filosofía conllevan la necesidad de la reflexión crítica, expectante y heroica, en la medida que abre nuevas posibilidades de conocer-se y hacer-se, a partir de la comprensión crítica de la propia realidad histórica.

Referencias

Acevedo Guerra, J. (2009). Humberto Giannini (1927-), en: Dussel, E.; Mendieta, E. & Bohórquez, C. (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, pp. 906-907, México: Siglo XXI Editores / CREFAL.

Giannini, H. (2005 [1985]). *Breve Historia de la filosofía*. Santiago de Chile: Catalonia.

- Giannini, H. (2006). *La razón heroica. Sócrates y el Oráculo de Delfos*. Santiago de Chile: Catalonia.
- Platón (1961). *Alcibiades o de la naturaleza del hombre*. Traducción del griego, prólogo y notas de José Antonio Míguez. Madrid / Buenos Aires: Aguilar / Biblioteca de iniciación filosófica.
- Platón (1963). *República*. Traducción de Antonio Camarero. Estudio preliminar y notas de Luis Farre. Buenos Aires: EUDEBA.
- Platón (1973). *Apología de Sócrates*. Traducción directa, Introducción, Notas y Apéndice de Luis Noussan-Letry (tercera edición revisada y ampliada). Buenos Aires: Astrea.
- Platón (1985). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual. Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Traducción de María Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos.
- Roig, A. A. (1964). Ideología y crítica en la enseñanza de las humanidades. Una meditación a propósito del *Alcibiades* de Platón, 5 páginas. Texto mecanografiado conservado en el Archivo de Pensamiento Latinoamericano del CRICYT (actual Centro Científico Tecnológico – CCT Mendoza)
- Roig, A. A. (1969). La experiencia de la filosofía en Platón. *Philosophia. Revista del Instituto de Filosofía*, Mendoza, nº 35, pp. 5 – 42.
- Roig, A. A. (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. (Edición facsimilar y otros escritos: Mendoza, EDIFYL, Colección Cumbre Andina, 2014).
- Sánchez, C. & Aguirre, M. (eds.) (2010). *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*. Santiago de Chile: LOM.
- Scheler, M. (1961). *El santo, el genio, el héroe*. Buenos Aires: Nova (Título original: *Le saint, le génie, le héros*. París: Aubier, 1944).
- Scheler, M. (1975). *El saber y la cultura*. Buenos Aires: Nova.

Notas

¹ Texto preparado en el marco del Proyecto de investigación bianual de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo, Código 06/F325: *Pensamiento crítico latinoamericano del siglo XX*.

² Humberto Giannini Íñiguez, (San Bernardo, 1927 - Santiago, 2014), filósofo chileno, discípulo y continuador de Enrico Castelli; miembro de la Academia Chilena de la Lengua, Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales en 1999 y primer director de la Cátedra UNESCO de Filosofía con sede en Santiago. Estudió Hermenéutica y Filosofía de la Religión en la Universidad de Roma, con una beca del gobierno italiano. Después del golpe militar del 11 de septiembre de 1973 bloquearon sus ascensos durante mucho tiempo y suprimieron el Departamento de Filosofía de la sede Santiago Norte de la Universidad de Chile, del que era director. Su producción teórica se ubica en el ámbito de la filosofía de la existencia, entendida como preocupación primordial por el hombre en su integridad, en sus vínculos con los otros hombres, con el mundo y con Dios. Entre sus obras se destacan: *Reflexión acerca de la convivencia humana* (1965), *El mito de la autenticidad* (1968), *Desde las palabras* (1981), *Breve Historia de la Filosofía*, (1985 y numerosas reediciones), *La reflexión cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia* (1987, 6.ª edición de 2004), *La experiencia moral* (1992), *Del bien que se espera y del bien que se debe* (1997), *La metafísica eres tú* (2007). A su obra se han dedicado variados ensayos, algunos de los cuales han sido recogidos en: Sánchez y Aguirre (2010) y como apartado referido a su pensamiento en: Acevedo Guerra (2009).

³ Se trata de un volumen destinado a introducir en el conocimiento de la filosofía a estudiantes que no necesariamente se dedicarán a ella como práctica profesional. La rigurosa exposición de los temas, junto a la capacidad didáctica del autor permiten acceder a pensamientos de difícil comprensión estimulando el ejercicio del pensamiento prescindiendo de simplificaciones o esquematizaciones de los contenidos.

⁴ Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922 – 2012), filósofo e historiador de las ideas latinoamericanas. Profesor de Filosofía antigua y del Seminario de filosofía latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Autor de *Los krausistas argentinos* (1969), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972), *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972). Exiliado desde 1974 en México y luego en Ecuador, contribuyó decididamente en la reconstrucción de la Historia de las ideas en este país, orientando un equipo de jóvenes investigadores y renovando las bases teórico-metodológicas de la Historia de las ideas. Publicó *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), *El pensamiento social de Juan Montalvo* (1984), *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII* (1984), *Bolivarismo y filosofía latinoamericana* (1984), *Narrativa y cotidianidad* (1984), *La utopía en el Ecuador* (1987). De regreso en Argentina, con la vuelta de la vida democrática, prosiguió sus indagaciones y la formación de investigadores a través del Seminario de Filosofía Latinoamericana. Desde 1986 fue Director del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Mendoza y del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales. Desde entonces publicó: *Rostro y filosofía de América Latina* (1993), *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994), *La universidad hacia la democracia* (1998), *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002), *Necesidad de una segunda independencia* (2003), *Para una lectura filosófica del siglo XIX* (2008), *Mendoza en sus letras y sus ideas. Segunda parte* (2009), entre otros títulos.

⁵ Cfr. Libro IX de la *República y retomada en Filebo*.

