Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 9, 2017 (diciembre), pp. 107-124

El hombre como pregunta, asombro, esperanza. Una lectura latinoamericana de Platón: Arturo Andrés Roig

The man as question, astonishment, hope. A Latin American reading of Plato: Arturo Andrés Roig

Laura Aldana Contardi
INCIHUSA - CCT CONICET Mendoza, Argentina[Φ]
aldanacntrd@yahoo.com.ar

Recepción: 09-10-2016 **Aceptación**: 18-07-2017

Resumen: El trabajo se orienta a indagar en la relectura que lleva adelante Arturo Andrés Roig de Platón. Filosofar es para Platón un acto de libertad puesto de manifiesto en la experiencia. Roig apela a esta tesis como punto de partida para recorrer la obra platónica, a partir de allí enuncia una definición de ser humano como pregunta, asombro y esperanza. Se sostiene que en el análisis de la obra platónica se actualiza una indagación persistente de Roig: la cuestión del sujeto.

Palabras clave: sujeto – Arturo Andrés Roig – Platón – a priori antropológico

Abstract: The aim of this work is to give a glance to the rereading of Plato made by Arturo Andrés Roig. For Plato philosophizing is an act of freedom revealed in experience. Roig appeals to this thesis as a starting point to explore the platonic work. He sets out a definition of human being as a question, astonishment and hope. We argue the thesis that in the rereading of Plato were planted the question of the subject.

Keywords: Subject – Arturo Andrés Roig – Platón – anthropological a priori

[Φ] Doctora en Filosofía (UNCuyo). Profesora de grado universitario en Filosofía (FFyL-UNCuyo). Becaria posdoctoral de CONICET en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA- CCT CONICET Mendoza). Investigadora de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCuyo y de CONICET. Miembro del Consejo Editorial y de la Comisión Asesora del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (FFyL- UNCuyo). Profesora Adjunta en la cátedra de Historia de la filosofía latinoamericana y en la cátedra de Historia de la filosofía argentina en la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo).

CC BY-NC-ND 4.0 2017 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción: una relectura desde América Latina

Arturo Andrés Roig afirma que la filosofía consiste en "una meditación en la que no sólo interesa el conocimiento, sino también el sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica" (Roig, 1981: 9). Toda su obra se encuentra atravesada por la reflexión acerca del sujeto y por modos diversos de problematización de la realidad humana e histórica. La tarea de filosofar no es ajena, según advierte el autor, al modo de habitar el hombre en el mundo y a una crítica que se caracteriza por ser autocrítica.

La cuestión del sujeto es un problema central en la obra de Arturo Andrés Roig. Ahora bien, es un tema aludido-eludido por el filósofo mendocino. Se aborda la pregunta antropológica a partir de entramados categoriales que muestran su distanciamiento de modos clásicos de comprensión del sujeto en la filosofía. Específicamente la noción de "sujeto" que se constituye y tiene una formulación radical en la filosofía moderna es entendida como problemática. De modo tal que cuando se refiere al sujeto lo hace desde un ejercicio de vigilancia epistemológica (cfr. Muñoz, 2009; también Contardi, 2012). Esto redunda en diversas construcciones, formulaciones y desplazamientos conceptuales entre los cuales la categoría de "a priori antropológico" constituye una referencia ineludible.

En el caso de la propuesta filosófica de Roig "sujeto" no remite ni al sujeto racional cartesiano, ni al sujeto trascendental kantiano. Tampoco es posible identificar la noción con la idea del sujeto absoluto, referida al espíritu absoluto hegeliano. En función de plasmar la particularidad de su enfoque crea la categoría de "*a priori* antropológico" que tiene un rol preponderante en su concepción acerca del sujeto, categoría que se construye y se va configurando desde sus estudios sobre Platón (Roig, 1972), pasando por sus escritos de la época de la filosofía de la liberación (Roig, 1973), hasta su formulación explícita y madura en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 2009). Concretamente, la noción de *a priori* antropológico tiene que ver con lo humano en su sentido más radical, en cuanto sujeto histórico y, por eso mismo, contingente. Se refiere, entonces, al ser humano como capaz de ordenarse desde un *a priori*, sin ignorar su historicidad (Roig, 2011: 239).

En la formulación del concepto de "a priori antropológico" Roig va incorporando capas de sentido que pueden ser reconstruidas a partir de sus textos. Se trata de un proceso de formulaciones y reformulaciones que no es lineal, sino que va profundizándose, que se transforma.

Nos proponemos en el trabajo recorrer un texto temprano de la obra de Arturo Roig: *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972). Nos interesa la localización de algunos puntos significativos desarrollados por el filósofo a

partir de su relectura de Platón porque sostenemos que en ese contexto se encuentra el esbozo de algunos problemas teóricos que son recurrentes en la reflexión de Roig acerca del sujeto.

Arturo Roig egresa de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo a fines de la década de 1940 e inmediatamente se dedica a profundizar numerosas lecturas de los diálogos platónicos menores y del *Fedón* en la cátedra de Introducción a la filosofía que por esos años estaba a cargo de Mauricio Amílcar López. Ese "platonismo" era, en parte, respuesta al neo-aristotelismo escolastizante de la época. Ese interés por los clásicos griegos y más puntualmente por Platón adquiere otros matices y profundizaciones a partir de la obtención de una beca de estudios que desarrolló en La Sorbona, París. La lectura de Platón llevada adelante por Roig se enmarca, a partir de esta experiencia decisiva, dentro de una serie de lecturas neokantianas del pensador griego. El contacto con este tipo de lecturas lo tiene a partir de esa estancia en París donde ahonda los estudios clásicos con la orientación de Pierre-Máxime Schuhl (cfr. Herrero y Herrero, 1996: 118-119), quien se desarrollaba como jefe de la cátedra de Filosofía antigua de la Universidad de París. Schuhl era, además, amigo personal de Rodolfo Mondolfo, con quien tenía puntos de coincidencia teóricos. Uno de los aspectos que Roig destaca de la experiencia con el maestro francés es el respeto que tenía por sus alumnos como la pasión con la que asumía los intereses intelectuales de cada uno, además de que consideraba a la filosofía como actividad social. Estas referencias cronológicas tienen su importancia: se trata de experiencias que tendrán un peso significativo en la trayectoria de Arturo Roig. Él mismo expresó en relación con esto:

> Por cierto que cuando maduramos nuestras lecturas de Platón, después de años de moroso trabajo con sus textos, esa presencia de lo social visto por nosotros como acto de libertad en la construcción de la objetividad mediante un 'examen común', nos llevó a plantear lo social en un nivel no externo, ni menos erudito (Herrero y Herrero, 1996: 119).

Si tuviésemos que cualificar el platonismo de Roig deberíamos decir que se trata de un platonismo *sui generis*, pues es un platonismo que está mediado por una lectura neokantiana[1] de Platón e influenciado por una serie de corrientes de ideas tales como el existencialismo[2] que por esos años ocupa un

1.- Una referencia valiosa a la repercusión del neokantismo en Roig ha realizado Horacio Cerutti Guldberg. Se destacan las figuras de Pablo Natorp y Francisco Brentano (Cfr. Cerutti Guldberg, 2009: 142). Un trabajo que reconstruye la presencia del neokantismo en el pensamiento mexicano es el realizado por Dulce María Granja Castro y que muestra que esta corriente circuló en América Latina, por ejemplo, en los debates que sostuvieron, entre otros, José Gaos y Francisco Larroyo (Cfr. Granja Castro, 2001).

2.- La estancia de Arturo Roig en París juega también en relación con los debates existencialistas un papel decisivo. En La Sorbona estuvo en contacto con las posiciones que desplazaban el

lugar central en la escena filosófica francesa[3] y con diferencias particulares también en América Latina[4]. La obra de Paul Natorp especialmente, en relación con los neokantianos, será la referencia de lectura, sin embargo, Roig lleva adelante una interpretación de Platón donde lo central es lo antropológico y se entiende al hombre como sujeto, pero entendiendo y enfatizando que el "sujeto" aludido no se define por ser un sujeto trascendental al modo kantiano. Mediante una particular mirada sobre los textos platónicos y con la intención de responder, además, a las posiciones derivadas del heideggerismo que afirmaban el "olvido del ser" Roig aporta elementos para una denuncia del "olvido del ente"[5]. Esto supuso un alejamiento de las lecturas de Schuhl y una apertura al problema social del "ente emergente"[6] que desarrolló luego en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 1981) (cfr. Herrero

bergsonismo que había tenido lugar hasta antes de la Segunda Guerra Mundial. De una "filosofía de la vida" se pasaba a una "filosofía de la existencia" en la que toda forma de temporalidad inauténtica (como fue entendido por esos años el "tiempo espacializado" de Bergson) era visto como una pérdida de humanidad. El sentido trágico con que el existencialismo elaboró esa problemática y con ella la de una racionalidad no ajena al despertar de una corporeidad que hacía posible una lectura de los márgenes oscuros de la razón y que abría a la revaloración de formas cognoscitivas "no-racionales" eran temas cotidianos en la cátedra de La Sorbona y en las clases magistrales del Collège de France de Jean Wahl. Por otra parte, las clases de Jean Hyppolite, al que había conocido en 1949 en Mendoza, dejan una huella importante en relación con los estudios sobre Hegel y más puntualmente en relación con la *Fenomenología del Espíritu*. Durante esos años Roig comienza a darle valor desde un platonismo muy particular al mundo de los entes, también como un modo de distanciarse del existencialismo alemán en su versión heideggeriana (Cfr. Herrero y Herrero, 1996: 119-121).

3.- Una tesis interesante sobre el lugar de la filosofía clásica en la obra de Roig es la formulada por Luis Gonzalo Ferreyra según la cual la filosofía clásica tanto en su versión histórica y filológica como en su versión platónica tiene una función de "currículum oculto" en el período de escritos "latinoamericanistas" de Roig (Ferreyra, 2012: 167). Ferreyra propone una clasificación tripartita de los estudios sobre los clásicos de Roig: Mitología y poetas míticos en el problema de la cultura; Platón y el Platonismo; y en tercer lugar: Sofistas, Cínicos, epicureísmo y estoicismo. Además, el autor distingue un "primer platonismo" en Roig y un "segundo platonismo". El primero es anterior a su estancia parisina y lo califica como un platonismo "purement d'idées". El segundo platonismo es el que se desarrolla a partir del "enriquecimiento de los estudios clásicos" a partir de su visita a Francia (Cfr. Ferreyra, 2012: 171- 184).

4.- Según su propia mirada retrospectiva: "Al abrirse los '60 aún estábamos bajo el impacto de lo que Carlos Astrada, en un libro suyo que marcó época, *Existencialismo y crisis de la filosofía* (1952), denominó 'giro existencial'" (Herrero y Herrero, 1996: 124).

5.- Roig explicita su perspectiva de lectura de Platón del siguiente modo: "Mi lectura de Platón se dio ciertamente en un marco idealista, aunque traté de lograr dentro de ese marco una cierta apertura hacia lo que sería un platonismo no puramente de las ideas, sino un platonismo donde se recalca con bastante fuerza –sobre todo a nivel del diálogo *El Sofista*, etapa prácticamente terminal del pensamiento platónico- el peso que tiene la *diánoia* frente a la *noesis*, por ejemplo. Es decir, una cierta apertura hacia lo concreto…" (Roig, 2011: 283).

6.- El mundo de los entes, enfatizado desde esta apertura hacia lo concreto, es entendido por Roig no como el lugar de la caída sino como el horizonte desde el cual es posible superar las formas de alienación. En este marco comienza a elaborar su posición respecto a la filosofía como función para la vida, posición que tiene a la base el entender a la temporalidad y a la historia de modos particulares: entiende al tiempo como temporalidad encarnada y a la historia como el nacimiento indefinido de nuevos pueblos, de nuevos acontecimientos, de nuevos sujetos.

y Herrero, 1996: 121-122).

Es posible identificar una serie de tensiones que articulan la relectura de Platón. Las tensiones entre lo uno y lo múltiple y entre sensación y síntesis cognoscitiva resultan configuradas en torno al tratamiento de los extremos del dilema ontológico del ente y el ser. Todas estas dimensiones le permiten realizar un rescate de la obra platónica como filosofía viva y acceder a ella de una manera fecunda desde nuestras preocupaciones, es decir desde un pensar nuestroamericano.

2. La filosofía como acto de libertad

El punto de partida de Roig en el texto sobre *Platón* es mostrar las implicancias de la concepción platónica del filosofar como acto de libertad. Hay diversos aspectos desde los que es posible abordar este tópico, uno es en relación con el lenguaje, otro aparece con el tema del amor y también la muerte es un acto de libertad, pero comienza con el análisis de la experiencia.

La cuestión de la experiencia, a su vez, se analiza en relación con el tema del conocimiento en los términos en que lo plantea el filósofo griego. Sólo desde las sensaciones es posible el ejercicio del pensar respecto de lo fáctico, es la sensación la que provoca la ideación o intelección y la función trascendental del concepto quedaría desconectada de lo empírico sin la sensación. Puede advertirse una doble fuente de la experiencia: una es la que deriva de lo fáctico, la otra es la que proviene de la *psique* que pone un modo de determinación mediante el acto de la ideación (Roig, 1972: 13). En otras palabras: la psique determina la experiencia, lo fáctico, que es múltiple mediante la idea. Se trata de un modo de poner una idea de unidad frente a lo múltiple. A esta tarea Roig la denomina "función trascendental de la psique" o "función unificante del alma".

Para tratar el tema de la función trascendental de la psique los textos platónicos considerados son: *Fedón*, *Teeteto*, *Filebo* y *La República*. El abordaje de la función unificante del alma se desarrolla a partir de la función trascendental de la psique, que es aquella que unifica la *empiria* "poniendo una idea una" (Roig, 1972: 15). El alma pone unidad mediante la idea. El "poner" es entendido como función trascendental de la conciencia (Roig, 1972: 17). En ese horizonte trascendental, la idea funciona como *a priori*. De modo tal que lo trascendental consiste en el movimiento de la conciencia de "salirse de sí misma" a través de aquél acto de "poner". Otra de las funciones que señala es la de poner unidad frente a las multiplicidades empíricas y trascender hacia otro horizonte superador en el que se constituye el conocimiento. Es por esta superación en algo nuevo que esta función es llamada "dialéctica" (Roig, 1972: 15).

Ahora bien, la "acción de poner" no remite sólo a poner la unidad, sino que se relaciona también con la acción de poner las cosas como múltiples. El poner mismo es un acto de libertad. Tal es, en efecto, el sentido que se desprende de lo anterior, porque se trata de una decisión que supone una espontaneidad de la psique y un modo de libertad respecto de lo óntico. Este ejercicio unificante de la *empiria* no aparece fácilmente como acto de libertad cuando se trata de un simple reunir bajo la idea un conjunto de entes homónimos, tal como acontece en la vida cotidiana, sin embargo, es evidente cuando el poner implica dar un sentido en niveles de comprensión de lo real que exceden lo cotidiano. Así como la psique pone la unidad respecto de cada multiplicidad, también ejerce la función de mirar libremente y por sí aquello que ella misma pone (Roig, 1972: 16- 17).

Lo empírico y el modo estructural dinámico como ya está dado de hecho, está puesto, no necesita de nuestra verdad, nuestra función de poner es ni más ni menos que la de dar sentido; consiste en el modo como asumimos para nosotros las realidades estructurales eidético-ónticas, con lo cual hacemos posible la construcción de nuestro "mundo" (Roig, 1972: 26).

Lo eidético-óntico constituye una estructura y el error de ciertas lecturas simplistas de Platón ha consistido, según Roig, en mirar a la idea como una pura trascendencia respecto del ente. En efecto, si bien la naturaleza del ente es siempre explicada por participación con el ser entendido *sub specie idearum*, no es menos preciso afirmar que él posee su propio ser por su cuenta; aspira a su acabamiento y en ese aspirar mira hacia lo fundante que lo excede ontológicamente, pero también "en sí mismo y por sí mismo posee una cierta constancia de su *ousía*" (Roig, 1972: 28). En palabras de Roig: "No hay en el platonismo por un lado ideas y por el otro cosas que participen de ellas en una absurda duplicación de las sustancias, sino estructuras eidético-ónticas, con una interna dinamicidad dialéctica" (Roig, 1972: 29-30).

El problema de la conciencia pura es señalado por Roig como un tema central y subyacente a toda la obra platónica. El asunto es analizado a partir de la distinción de dos funciones de la conciencia pura, por una parte, el "mirar" con "vista de ideas", es decir, la captación de las esencias presentes en el horizonte trascendental de la psique y, por otra parte, el "pensar" acerca de estas realidades ontológicas. La reflexión sobre "lo que es cada uno de nosotros en sí" sobrepasa, según Roig, en el pensamiento platónico, lo que puede definir al hombre individualmente. Por encima de los individuos considerados en sí mismos hay un horizonte en el que el hombre se encuentra con el hombre en el preguntar por lo real. Es necesario para alcanzar el conocimiento de sí mismo, mirar el sí mismo de otra alma. La única manera de alcanzar conciencia de la universalidad y exactitud de las esencias, que para Roig constituye

una exigencia permanente del platonismo, se logra cuando las encontramos como una realidad común que nos trasciende individualmente. ¿Es posible leer en estos fragmentos un tono propio de Roig? Consideramos que hay en esta relectura de Platón un énfasis y una direccionalidad de la interpretación que le da relevancia a lo social y a la necesidad del reconocimiento intersubjetivo.

El análisis de la experiencia como acto de libertad resulta enriquecido con la lectura del *Alcibíades* y del *Fedro*. Ambos diálogos se hermanan al ofrecer elementos para el tratamiento de dos aspectos: el amor y la libertad. La definición del hombre, presente en el *Alcibíades*, como aquel ente que puede trascenderse a sí mismo en cuanto yo empírico y acceder a un plano de universalidad; el tratamiento del amor, que para alcanzar su naturaleza plena debe apuntar a algo que trascienda a ambos enamorados y la caracterización del amado como una realidad significativa que merece nuestra pasión por algo que está más allá de la empiricidad, son remarcados por Arturo Roig para señalar la relevancia de la cuestión de dar sentido a la realidad y su relación con la libertad. El hecho de descubrir lo fáctico como tal -que permite al hombre trascender el trato cotidiano con los entes y plantearse frente a ellos como sujeto- es de afirmación del hombre, de libertad (Roig, 1972: 35). Así, la experiencia puede ser entendida como un acto de libertad: porque el poner mismo es ya un acto de libertad pues implica una decisión por parte del sujeto y supone una espontaneidad de la psique y un modo de libertad respecto de lo óntico.

Un aspecto que es interesante destacar en este desarrollo es el referido a la experiencia moral, porque en este contexto puede verse la huella de Roig en la relectura de Platón. Arturo Roig examina el caso de Sócrates momentos antes de su muerte: él no está esperando la cicuta por razones mecánicas o fortuitas, está en esta situación por motivos que ha elegido libremente, su destino se decide en relación con su elección de lo mejor. "Cualquier *a-priori* moral supone de modo evidente la estructura del hombre vista como totalidad y es frente a ella que se juega la libertad" (Roig, 1972: 40). Es siempre un sujeto el que pone el sentido, el que ejerce la función del sentido, en sus propias palabras: "lo fáctico sólo alcanza dignidad para nosotros a partir de un a-priori desde el cual se ejerce la función del sentido, por parte de un *sujeto* que lo *pone*" (Roig, 1972: 40).

3. La experiencia como expectativa

La experiencia como expectativa constituye otro de los núcleos temáticos alrededor del cual Roig articula la lectura de Platón. El problema central es: si lo ontológico es tan sólo lo que permite desde la *psique* poner el sentido o es todavía algo más rico y perfecto que hace posible aquello, como hace posible

a su vez al ente. ¿Nos hemos de conformar con aquel ver, o debemos estar atentos siempre a otros grados o formas de la realidad? Esta pregunta guía a Arturo Roig cuando se ocupa del tema de la expectativa, cuestión compleja e importante en el pensamiento platónico, ya que no sólo la filosofía recibe en un cierto sentido su definición de ella, sino que además ofrece niveles y momentos distintos.

La expectativa se define como "un esperar en relación con el ver" (Roig, 1972: 42). La actitud expectante, en efecto, implica objetivamente algo respecto de lo cual se está a la mira y subjetivamente, un estar abierto al mirar, por lo que puede advertirse que la expectativa supone, si bien no siempre manifiestamente, la esperanza. Aquella definición de la filosofía que se desprende de un texto del *Alcibíades* en el que se dice que nada hay más divino en el alma que el mirar y la acción de pensar, contiene una concepción del hombre como ser expectante, como ente teorético. La cuestión de la experiencia analizada en primer lugar como acto de libertad y ahora como expectativa conduce no solo a la reflexión acerca de la filosofía sino también a la formulación del problema antropológico.

El sentido que adquiere la expectativa depende del horizonte de comprensión de la realidad dentro de la cual nos sentimos inmersos y es claro que si confiamos en una total inteligibilidad nuestro esperar no tendrá el mismo signo que si dudamos de la misma. Por lo tanto, debe tenerse siempre en consideración el horizonte de comprensión desde el que se posiciona quien espera, quien está expectante. En otros textos Roig llamará a este horizonte de comprensión la totalidad de conexiones y hará referencia a un constructo conceptual propio como el de "universo discursivo"[7] que considera como una de las herramientas básicas de trabajo para el análisis y valorización de todo tipo de discursividad. Para captar la vida cotidiana en todas sus manifestaciones es necesario considerarla atendiendo a la totalidad discursiva social (Roig, 1995: 38).

Un aspecto complementario en relación con la experiencia en Platón se muestra a través de la tematización del mito. El mito, a través de la imagen, sugiere de un modo sumamente rico, la relación del alma y de los entes con el fundamento. Cabe preguntarse cuál es su valor en relación con la experiencia. El mito es a la vez palabra e imagen: dos instrumentos con los que el hombre trata de apresar lo real. En cuanto palabra el mito es débil, en cuanto imagen, aparece mezclado de lo contrario que quiere representar, no se or-

7.- Roig ha definido el "universo discursivo" como "la totalidad actual o posible de los discursos correspondientes a un determinado grupo humano en una época dada (sincronismo) o a lo largo de un cierto período (diacronismo) y sobre cuya base se establece, para esa comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación" (Roig, 1984: 5).

ganiza sobre la intuición de la esencia sino sobre su re-presentación, su objeto no es la idea en cuanto concepto puro, sino la imagen de la idea. El mito, esa imagen débil y contradictoria, que sugiere tan solo la esencia, en cuanto no la presenta, sino que la re-presenta con ropajes sensibles, es de modo vívido e intenso aquello respecto de lo cual el alma está a la mira. No supone una experiencia en sentido propio, sino que es únicamente un recurso que viene en apoyo de la experiencia. Por lo mismo que el mito es fundamentalmente imagen no es posible quedarse en el nivel proposicional y seguir afirmando como se ha hecho muchas veces, por ejemplo, que para Platón hay "dos mundos" tal como justamente la imagen lo muestra: por un lado, el lugar supra celeste o la llanura de la verdad y por otro, el mundo de aquí abajo, mundo sensible. Por lo tanto, ese nivel hermenéutico, advierte Roig, implica una metafísica simplista. El "más allá" del que habla el mito, significa desde el punto de vista filosófico, no un "lugar" sino una prioridad ontológica.

Hay un dilema en todo pensar filosófico: este se le hace visible a Platón cuando se pregunta qué es el bien. Las respuestas a este interrogante están condicionadas por el dilema mismo al que hacemos referencia: el bien ¿Es una realidad imposible de captar en sí misma en aquel horizonte en el que fundamos la experiencia del ente o es una realidad captable al modo del ente en cuanto idea? En otros términos, el dilema se presenta entre negar el ser en sí como expectativa y quedarse tan sólo en la expectativa del ente, o negar ésta y afirmar sólo aquélla, lo que implica negar la libertad misma del preguntar consustancial de la tarea filosófica.

4. El asombro y el preguntar ontológico

En la relación que hay entre la expectativa y el preguntar ontológico juega un papel importante el asombro en el que se encuentra el origen de la filosofía. El asombro es "un estado en relación con *lo visto* que sostiene y agudiza la actitud expectante a la vez que el interrogar ontológico, impidiéndonos cerrar el proceso de búsqueda" (Roig, 1972: 55). Se trata de un asombro expectante y por eso mismo creador y dialéctico.

Destaca Roig que el asombro, que en el *Teeteto* es el origen de la filosofía, es un estado positivo de naturaleza dialéctica que impulsa y mantiene la actitud básica de expectativa y se distingue por tanto de otras formas de asombro o admiración que no tienen aquel poder. Entre esa forma positiva del asombro y el preguntar propio de la filosofía hay una relación que se hace evidente y cobra fuerza en toda la obra platónica. La pregunta presente en los diálogos es de tal naturaleza que su respuesta no clausura la actitud básica de pregunta. Se trata de un preguntar ontológico en el que lo no sabido del objeto excede siempre a lo sabido, ya sea por impotencia de la razón, ya por la riqueza significativa del objeto.

Los modos posibles de saber que concibe el filósofo griego no están desvinculados de la forma en la cual lleva adelante su modo de filosofar. Roig enfatiza el esfuerzo realizado por Platón para mantenerse en un preguntar abierto, acentúa el hecho del "inacabamiento" de los diálogos. La distinción que hace Platón entre un saber de rutina y un saber que pretende estructurarse como ciencia y cuya diferencia es causa de asombro en el *Filebo* es nombrada como una de las razones que permite ver como un aspecto destacable y no como un defecto de su filosofía aquel "inacabamiento". El hombre en su relación cognoscitiva con los entes se mueve entre dos extremos: por un lado, está la conjetura como un saber rutinario y frente a ella se encuentra "el poder de dialectizar". Éste pretende ser un saber riguroso y puro tanto por su método como por el objeto al que apunta, pero no es un saber concluso. Resulta significativo para Roig que en el *Filebo* hable de "poder de dialectizar" o de un "modo dialéctico" y no de una "ciencia dialéctica", y propone que la razón de ello está en la manera interrogativa propia de esta forma de saber, así como en la naturaleza de su objeto. No se trata de las cosas, sino del sentido de las cosas. ¿Es por tanto el modo dialéctico de pensar poco riguroso? De ningún modo. El modo dialéctico de preguntar es una aproximación indefinida, expectante y al mismo tiempo constituye una respuesta pura y rigurosa.

Una preocupación que recorre el pensamiento de Roig es la que se refiere a la dimensión antropológica, y es posible advertir que su reflexión sobre Platón incluye esta dimensión. Para Platón, entiende Roig, el alma humana tiene ciertos modos de ser que le permiten ejercer su función cognoscente. Estos modos son la actitud interrogativa, la actitud admirativa, la actitud expectante. Si el alma humana posee tales modos de ser entonces, "el hombre es pregunta, asombro, esperanza" (Roig, 1972: 78).

El preguntar ontológico y los momentos de asombro que le acompañan, significan una superación del trato cotidiano con los entes. Es posible mediante el preguntar ontológico evitar la alienación en lo puramente fáctico. La libertad implicada en el acto de experiencia supone, entonces, una actitud de expectativa y de pregunta, de apertura. El asombro permite la apertura hacia nuevas posibilidades del ver. Estas dimensiones de la experiencia como expectativa, como pregunta y como asombro son enriquecidas en desarrollos posteriores con las categorías de crítica y de función utópica. La función utópica es un modo crítico de asumir la contingencia, de asumir la experiencia de la propia historicidad. El ejercicio de esta función, según Roig, hace posible introducir la tensión entre el presente conflictivo e insatisfactorio y un futuro que no sea repetición necesaria de lo dado, que permita la emergencia de lo alternativo. Precisamente la categoría de emergencia en sus últimos escritos es el marco desde el que se aborda la apertura hacia lo nuevo (cfr. Roig: 2002).

5. El dilema ontológico del ente y el ser

El tema del dilema ontológico del ente y el ser se desarrolla en varias etapas: el análisis de la *República* conduce a clarificar los términos del dilema, la doble ontología del *Parmenides* constituye la segunda etapa y la integración dialéctica de las dos ontologías se analiza a partir de lo planteado en el *Sofista*. De este modo el foco se desplaza: se pasa del tema de la experiencia, como acto de libertad y como expectativa, al problema de la ontología.

El problema ontológico surge a propósito del análisis realizado en el Libro VI de la *República* sobre la naturaleza del filósofo, su perversión y su salvación, y sobre la importancia que esto tiene para la ciudad, en cuanto que ésta sólo se salvará cuando gobiernen los filósofos o por lo menos se hagan tales quienes gobiernan. En otras palabras, la cuestión ontológica se desarrolla junto con el problema político y también con el pedagógico.

En la *República* la actitud dilemática oscila entre una ontología del ente que ve el bien como "idea" sin más y una ontología del ser que pone en duda con aquel "conocimiento no- suficiente" su naturaleza ideal. El Bien es la causa de la existencia de lo eidético-óntico y es la condición de posibilidad de su conocimiento, pero él no está en ese nivel ni puede ser captado mediante idea, que es el modo de captar lo ente.

El análisis realizado del ente como "realidad carencial" resulta particularmente significativo. Hay una distinción entre lo óntico y lo ontológico que permite hablar de un cierto modo de "trascendencia" desde esta filosofía del ente. El ente no es de modo pleno lo que su ser menta; es posible afirmar que una cosa tiene ser, es lo que ella es, pero no lo es de modo pleno; el ente, entonces, no coincide plenamente consigo mismo, hay siempre algo que lo rebasa y que lo muestra como carente. El ente no es idéntico a sí mismo, el ente no es sino que se hace, aunque se hace de un modo que la conciencia humana descubre gracias a su poder trascendental; pero esta no coincidencia del ente consigo mismo, esta temporalidad, permite que el ente se abra con un doble valor: como mera facticidad, como lo dado, y también como trascendencia. El ente se muestra como trascendencia cuando es mirado desde el orden del sentido.

El estudio que realiza Roig de la interpretación platónica de la "imagen de la caverna" ofrece momentos sumamente interesantes, un aspecto que resulta relevante en relación con la cuestión del sujeto es el doble movimiento de ascenso y descenso que muestra la imagen de la caverna que es visto por Roig como grados sucesivos de subjetividad. En otras palabras, el nacimiento del sujeto se produce cuando el esclavo toma a su cargo la tarea de dar sentido. La marcha hacia la subjetivación del hombre puede verse en dos senti-

dos: como “poner” en el orden trascendental y como “sub-poner”. ¿Cuándo el hombre descubre su libertad intrínseca respecto del trato con las cosas? Cuando el hombre “regresa” al mundo de lo cotidiano, en este momento hay clara conciencia de su misión humana de poner el sentido, en este momento se ha superado el hábito que anula el preguntar y el poner. El “reencuentro” con las cosas permite mirar los entes en el nivel propiamente humano del hacer. El sentimiento que prima en el momento de la interpretación de la imagen de la caverna es el de una esperanza cautelosa, esta interpretación agrega al mito algo que le falta al mito mismo: la duda y la esperanza. La duda y la esperanza son modos de expresión de la condición humana, de lo contingente de esa condición. Hay, además, en esta interpretación de Arturo Roig una valoración de lo cotidiano como el ámbito propicio para el ejercicio de la libertad.

Los alcances del dualismo en el pensamiento platónico son motivo de estudio para Roig. Es incuestionable para el autor la presencia de un dualismo cognoscitivo porque la acción de conocer implica de modo necesario un sujeto y un objeto; pero no puede aceptarse un dualismo metafísico en el que las cosas quedan “aquí abajo” y las ideas “allá arriba”. Precisamente porque Platón advierte la naturaleza dual que presenta el fenómeno de la experiencia es que muestra el papel unificador de la experiencia que supone un esfuerzo por superar el dualismo cognoscitivo. Comprender significa unificar. El acto dual del conocimiento supone la síntesis: el paso dialéctico hacia la unidad. De este modo se da un alcance notorio a la noción de proceso dialéctico que puede ser definido como una marcha interminable que parte de una dualidad pero alcanza nuevas formas de unidad, el sujeto se va apropiando de tal modo del objeto que en un cierto momento no puede hablarse de ambos como enfrentados. De modo tal que la marcha hacia la subjetivación no se reduce a mirar al hombre como un mero sujeto de conocimiento, descarnado, ajeno a una realidad humana concreta.

La segunda etapa de la investigación del dilema ontológico se centra en el análisis del *Parménides*, el estudio en esta etapa muestra un horizonte ontológico que supone dos modos de concebirlo de carácter dilemático: uno de ellos es lo Uno, supremo e inefable para las doctrinas neoplatónicas; y el otro, inteligible y derivado: las ideas. Pero hay que destacar que, ya sea que miremos la realidad desde el punto de vista de la ontología del ser o ya sea que lo hagamos desde la del ente, es la realidad misma la que es puesta en consideración y no supone en ningún caso que la idea pueda ser considerada sin relación con “lo ente”. La idea, advierte Roig, “es el modo cómo vemos en el ser, al ser del ente; la concepción eidética del ser es el criterio con el que trabaja la ontología del ente para la explicación de la realidad” (Roig, 1972: 119). Puede abstraerse el “ser del ente” de su naturaleza sensible, pero no de

su estatuto ontológico de ente que es lo que quiere decir la expresión neutra "lo ente". De este modo, puede advertirse que Roig no resalta un platonismo de las ideas, sino que remarca una apertura hacia lo concreto, enfatiza la inherente relación de las ideas con los entes.

La estructura de la Segunda Parte del *Parménides* se desarrolla en cuatro *negaciones hipotéticas* en las que se dice que lo Uno no participa de la *ousía* y en cuatro *afirmaciones hipotéticas* en las que se afirma que sí participa. El núcleo de la cuestión se encuentra en la participación de lo Uno con el ser entendido como *ousía*. En otras palabras, el interés se orienta a responder las siguientes preguntas: ¿lo Uno participa o no del ser al modo de la idea? ¿Lo Uno posee o no naturaleza eidética? ¿Está o no dentro de las categorías de lo ente?

Roig realiza un esfuerzo por dar respuesta a las preguntas planteadas y concluye afirmando, luego de un riguroso análisis, que tanto las negaciones como las afirmaciones hipotéticas se dan íntegramente en el ámbito del ser, que es el ámbito de la realidad. Las negaciones sugieren dentro del ser "un más allá de la *ousía*", las afirmaciones se desarrollan en el orden de la *ousía* o en el llamado ámbito eidético-óntico. Las hipótesis en las que se afirma la no participación de lo Uno respecto del ser entendido como *ousía*, sugieren la constitución de un saber negativo del fundamento, visto como no-ente, no-eidético. Las hipótesis en las que la participación juega un papel real y presente, al extremo de darles todo su sentido ontológico, consideran al ser íntegramente dentro del estatuto eidético-óntico. El ser se abre como idea, es el ser visto desde lo ente. Entonces, las negaciones hipotéticas constituyen una ontología del ser y las hipótesis afirmativas una ontología del ente. Éstas se van alternando por obra de un impulso dialéctico propio del dilema ontológico. Las vías de búsqueda no se contradicen, sino que mantienen el espíritu abierto a expectativas de igual peso ontológico.

En el *Sofista* se presenta la integración dialéctica de las dos ontologías, lo cual significa la culminación de un proceso de búsqueda en el campo lógico-ontológico que se había iniciado en el Libro VI de la *República* y que continúa en el *Parménides*. La motivación inicial del *Sofista* es saber quién es ese personaje, ese ente, que es el sofista; pero la pregunta por el ente no puede separarse del planteo de la pregunta por el ser. El momento integracional no elimina el impulso dilemático, sino que deja abierta la pregunta, que mantiene el vaivén característico del dilema ontológico.

La descripción que ofrece Roig sobre el dilema ontológico entre el ente y el ser concluye en un planteo sobre la dialéctica como saber supremo. Es caracterizada en ese contexto como un saber epistemático y es para Platón posiblemente la más alta de las ciencias, es saber del ser, es ontología. Si

bien esta *diánoia* no llega hasta el Bien como se pedía en la *República*, tiene de él un cierto conocimiento positivo desde el cual alcanza su constitución de ontología del ente.

6. A modo de conclusión

Es posible afirmar que ya en 1972, en la obra sobre Platón, pueden apreciarse ciertas preocupaciones que persisten en la filosofía de Roig como la reflexión acerca de qué es la filosofía y el problema antropológico, preocupaciones que se enriquecen y profundizan en otras obras posteriores del filósofo mendocino. Puede apreciarse la originalidad de su lectura sobre Platón que no pretende simplificar ni reducir este pensamiento, sino que lo muestra en toda su productividad, enfatizando su dimensión dialéctica. Por ello la importancia de resaltar las tensiones entre lo uno y lo múltiple, entre sensación y síntesis cognoscitiva, o la que él mismo denomina dilema ontológico del ente y el ser que subyacen en el pensamiento platónico y que no quedan clausuradas en ningún momento, sino que se mantienen abiertas y en actitud expectante. En esta obra encontramos, con distintos niveles de explicitación, una serie de problemas filosóficos y algunas categorías que serán abordados recurrentemente por el filósofo mendocino en desarrollos ulteriores: el problema de qué es la filosofía y cuál es su función, el *a priori* antropológico como condición del filosofar, las categorías de sujeto, sujetividad como objetivación, horizonte de comprensión, experiencia, libertad, expectativa, esperanza, asombro.

En la relectura de Platón Roig avanza sobre algo que será central en su pensamiento: el tema del *a priori* antropológico y la importancia de la cuestión del sujeto en la filosofía. En esta relectura la noción de *a priori* se vincula a lo que está ligado a la experiencia como acto de libertad, esto implica una decisión por parte del sujeto y supone cierta espontaneidad de la psique. El *a priori* se muestra, además, como fuerza reguladora de la conducta: como *a priori* moral que conlleva la estructura del hombre como totalidad frente a la que se juega la libertad. Todos estos son elementos teóricos valiosos para la construcción de una teoría crítica del sujeto. Es precisamente en la filosofía platónica donde Roig encuentra un antecedente importante de la cuestión de la voluntad de un determinado sujeto que implica un "ponerse" a sí mismo *como sujeto.* En otras palabras, es en Platón en quien es posible rastrear, según Roig, la necesidad de un *a priori* antropológico como condición del filosofar. Aunque también en los textos del filósofo griego se encuentra la tendencia que conduce a reducir el "poner" a una función noética sobre la cual se pretende justificar un sujeto trascendental. Es por ello que la categoría de *a priori* antropológico, planteada y explicitada en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* como un "querernos a nosotros mismos como valiosos" y "tener como valioso el conocernos a nosotros mismos" a partir de la meditac-

ión hegeliana acerca del comienzo de la filosofía, conlleva el reconocimiento de todo otro como sujeto y la determinación del grado de legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos. Es decir, no basta con el ejercicio de afirmación del sujeto, esta afirmación ha de ser crítica. Todo ello implica la revisión de la problemática del humanismo, revisión que en el pensamiento de Arturo Roig se ve plasmada en el paso de la reflexión de la afirmación del hombre como un acto de libertad al planteo de la afirmación crítica del sujeto como acto de reconocimiento y liberación.

A partir del análisis podrían plantearse algunas cuestiones ¿Qué lazos existían entre los discursos que circulaban en América Latina y más precisamente en la facultad de filosofía y letras de Mendoza y los textos de Platón? En otros términos, podría ser planteado del siguiente modo ¿Qué lazos existían en ese momento o comenzaban a entretejerse entre las lecturas neokantianas, las inquietudes existencialistas y las preocupaciones que los jóvenes filósofos latinoamericanos estaban manifestando? ¿Qué saber se formaba a partir de ahí?

Uno de los núcleos que cobró fuerza en la reflexión de Roig y de otros filósofos fue la necesidad de preguntarse por la función de la filosofía, por el lugar del sujeto del filosofar y por la metodología de un pensar que estuviese al servicio de la liberación. En este marco Roig no parte de cero, sino que resignifica su trabajo con los clásicos, aunque advirtiendo que la filosofía no se acota a un acto de libertad, sino que ha de ser un saber al servicio de la liberación.

No sería preciso reducir la cuestión del sujeto en Arturo Roig a la propuesta que se presenta en la obra sobre Platón, sin embargo, se trata de una de las instancias de reflexión y producción discursiva que no puede eludirse si se quiere reconstruir el entramado de tendencias que atraviesan su filosofía. Los estudios sobre Platón en la obra del filósofo mendocino poseen un status discursivo específico en la arquitectónica conceptual de Arturo Roig. Se trata de uno de los lugares ineludibles de constitución del campo problemático que resulta clave para la filosofía latinoamericana: lo antropológico. Arturo Roig da en esta obra, a partir de la relectura de Platón, pasos decisivos para la formulación de una teoría y crítica del pensamiento lationoamericano construida sobre las bases del entramado categorial del *a priori* antropológico. Este concepto, elaborado y trabajado a lo largo de toda su obra no puede ser analizado desvinculado de la definición del ser humano como pregunta, asombro y esperanza, definición que entraña ya una antropología de la contingencia.

Referencias bibliográficas

Cerutti Guldberg, H. (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva /Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Contardi, L. (2012). Sobre la cuestión de la crítica en la obra de Arturo Andrés Roig. *Estudios, Filosofía Práctica e Historia de las Ideas.* Mendoza, Número 14, pp. 31-39.

Contardi, L. (2014). Función utópica y condición humana. Inflexiones a partir de los trazos de Arturo Andrés Roig. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana,* vol. 31, n. 1. Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA, Universidad Nacional de Cuyo. pp. 85-105.

Contardi, L. (2015). La filosofía como libertad y expectativa: elementos para un humanismo crítico en el pensamiento de Arturo Andrés Roig". En: Arpini, Adriana (Comp). *El humanismo, los humanismos: ideas y prácticas revisadas desde nuestra América* (pp. 205-214)*.* Mendoza: EDIUNC.

Ferreira, L. (2006). El a priori en Arturo Roig y Michael Foucault. Diferencias y coincidencias. *Solar*, n°2, año 2, Lima, 2006, pp. 9-21.

Ferreyra, L. (2012). *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig*. Tesis doctoral sin publicar. Universidad de París 8.

Ferreyra, L. (2014). *Philosophie Et Politique Chez Arturo Andrés Roig; Vers Une Philosophie De La Libération Latino-américaine (1945-1975).* Paris: Harmattan.

Granja Castro, D. (2001). *El neokantismo en México*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Herrero, A. y F. Herrero (1996). *Las ideas y sus Historiadores. Un fragmento del campo intelectual de los años noventa*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.

Muñoz, M. y P. Vermeren (2009). (comp.) *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al Filósofo Arturo A. Roig*. Buenos Aires: Colihue.

Muñoz, M. (2009). Arturo Andrés Roig. En: Dussel, E., E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México: CREFAL / Siglo XXI Editores, pp. 880- 883.

Platón (1985). *Diálogos.* Madrid: Gredos. 9 vols.

Platón (1988). *Platón. Diálogos: IV República*, trad., introd. y notas C. Eggers Lan, Gredos: Madrid (Biblioteca Clásica Gredos).

Platón (1988). *Platón. Diálogos: V Parménides, Teeteto, Sofista, Político*,

trad., introd. y notas M.I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N.L. Cordero, Gredos, Madrid (Biblioteca Clásica Gredos).

Ramaglia, D. (2014). Filosofía latinoamericana: humanismo y emergencia en la obra de Arturo Andrés Roig. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana,* vol. 31, n. 1. Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 53-67.

Roig, A. (1955). La obra de Platón según Pierre-Maxime Schuhl. *Revista de Estudios Clásicos.* Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 6. pp. 249-256.

Roig, A. (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: FFYL e Instituto de Filosofía, UNC.

Roig, A. (1973). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En: VVAA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, pp. 217- 244.

Roig, A. (1976). Función actual de la filosofía en América Latina. En: VVAA. *La función actual de la filosofía en América Latina*. México: Grijalbo, pp. 135-152.

Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Roig, A. (1984). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano* (Cuadernos de Chasqui, núm. 4), Quito: Editorial Belén.

Roig, A. (1995). Consideraciones sobre la metodología de la Historia de las ideas. En Picotti, D. (Comp). *Pensar desde América. Vigencia y desafíos actuales*. Buenos Aires: Catálogos, pp. 31-39.

Roig, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta.* Mendoza: EDIUNC.

Roig, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.

Roig, A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.

Roig, A. (2014). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa. Edición Facsimilar y otros escritos.* Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.