

EN TORNO A LA ANTROPOLOGÍA PLATÓNICA
DE ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO.
DE LA RECURRENCIA A LA IDENTIDAD
DEL LATINOAMERICANO Y EL MEXICANO

Alfonso Vela Ramos¹

El trabajo que presentamos aquí es el resultado parcial de una investigación dedicada a explorar el pensamiento filosófico de Antonio Gómez Robledo. Sin embargo, por razones de concreción y simplicidad debimos de ajustarnos a una extensión breve, procurando no por ello se viera afectado el rigor y la seriedad que un trabajo académico y colectivo exige.

Exponer un aspecto de la obra del filósofo jalisciense Antonio Gómez Robledo, tiene un riesgo evidente, que es el de separar algo que se entiende sólo cuando está unido al todo orgánico del que forma parte. Por tal motivo procuré conducirme con precaución y ubicar las ideas significativas que respetaran la necesidad de congruencia con el resto de la obra de nuestro pensador.

Para concluir esta presentación debo advertir que el trabajo se encuentra dividido en tres partes básicas, pero íntimamente relacionadas. Aunque justo es decir también que, cada una de

¹ Licenciado en Filosofía, UNAM. Correo electrónico: platonopolis2000@hotmail.com

estas goza de cierta autonomía, lo que facilita su lectura por separado y comprender el sentido de lo que en cada una de ellas se sostiene.

La primera trata el tema del origen sobre el preguntarse por la identidad y su relación con la antropología filosófica. La segunda aborda la propuesta de un método para identificar las ideas no expresadas por un autor. Y en la tercera, la cuestión de la antropología platónica de Antonio Gómez Robledo y su relación con la circunstancia latinoamericana. El cómo, a través de esta se puede comprender al ser humano de nuestra región, y el cómo a través del conocimiento que se sustrae de ella es posible enfrentar nudos problemáticos que nos acosan.

EL ORIGEN DEL PREGUNTARSE POR LA IDENTIDAD

El problema que aquí planteo es el que se recoge de una percepción fundada en la pura experiencia, aunque se reduce sólo a esta, en tanto su solución trasciende los límites impuestos por ella. Es, una percepción básica y cotidiana, que asciende desde su morada tangible y transforma, en su ascenso, en un cuestionarse que reclama respuesta. Es decir, una percepción que encuentra tierra fértil en la mente dubitativa, y la preña haciendo nacer en ella un cuestionarse que busca poner en claro cuál es el sentido de esa primitiva percepción. Y ya, desde su altura de conciencia, apela a la dimensión teórica como base explicativa de la inquietud nacida tibiamente, frágil y desolada. Tal y como lo menciona Hegel en su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, de un evento cotidiano se desprenden los vuelos teóricos del filosofar hacia el ser de aquello que le da orden y medida, respuesta e idea al mundo en general y al hombre como unidad.

La filosofía puede ser definida, en general, como la consideración reflexiva de los objetos. Pero si es verdad, como lo es ciertamente, que el hombre se distingue de los animales por el pensamiento, lo humano es, por sólo este hecho, lo que se realiza por medio del pensamiento. Ahora bien: siendo la filosofía un modo peculiar del pensamiento, un modo por el cual el pensamiento se eleva al conocer, y al conocer por medio de conceptos...²

El aspecto teórico conceptual es a través del cual el ser humano se organiza y le da sentido a su experiencia. Es llanamente lo que se ubica como la formalidad del hecho. Pues es por vía de esa formalidad, que se puede encontrar una respuesta con carácter general, a las preguntas surgidas en el horizonte de las experiencias; y la teoría en ese sentido se afirma como la que atraviesa fronteras temporales y recoge lo que ya no puede uno vivir o sentir. La que intenta captar con su espectro la forma, todo lo otro que se oscurece y olvida por el intimidante pasar de los años.

Pues bien, el problema lo determina el instante en que como sujetos del mundo, de una región o lugar específico, con características definibles o susceptibles, nos preguntamos por nues-

² De esta manera insinúa Hegel la actitud que al filosofar ejerce el ser humano. Su inquietud nace de lo básico pero eso le lleva a plantearse las cosas más seriamente, para así indagar en las posibles respuestas de ese preguntarse inicial. "No goza la filosofía, como gozan otras ciencias, de la ventaja de poder presuponer sus objetos como inmediatamente dados por la representación, y como ya admitido, en el punto de partida y en su curso sucesivo, el método de su investigación [...] Por lo que la filosofía puede, y aún debe suponer un cierto conocimiento de sus objetos, como también cierto interés por ellos, y esto resulta, ya que no de otra cosa, de que la conciencia, antes de formarse conceptos, se forma representaciones de los objetos y el espíritu pensador sólo a través de las representaciones, y trabajando sobre ellas, puede alzarse hasta el conocimiento pensado y el concepto [...] La filosofía puede ser definida, en general, como la consideración reflexiva de los objetos. Pero si es verdad, como lo es ciertamente, que el hombre se distingue de los animales por el pensamiento, lo humano es, por sólo este hecho, lo que se realiza por medio del pensamiento. Ahora bien: siendo la filosofía un modo peculiar del pensamiento, un modo por el cual el pensamiento se eleva al conocer, y al conocer por medio de conceptos..." G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, México, Casa Juan Pablos, 2002, p. 11.

tra condición de seres humanos determinados por tal región o lugar específico. De esta manera, el sujeto y los que con él se preguntan saben que existe algo que los define como hombres con características específicas, por pertenecer a un lugar suficientemente ubicable. Esto implica, entonces, que son de una región, comunidad, ciudad, país o continente determinado. Y eso hace posible afirmar que en ellos existen características que permiten establecer el por qué se les nombra según el lugar de donde sean, por ejemplo: mexicanos, guatemaltecos, peruanos, salvadoreños, panameños, etc.

Sin embargo, se reconoce que el preguntarse por lo que nos delimita como sujetos de alguna región (y que a su vez es parte de lo que generalmente se llama identidad) por lo regular pasa inadvertido hasta que con cierto espíritu de duda, o por necesidad o mera curiosidad tenemos que especificar qué es lo sustancial del nombre que se utiliza para situarnos regionalmente. En otras palabras, ¿qué elementos o características integran el ser de eso según me nombran? Como vemos, el preguntarse sobre esto surge por lo regular de una mera situación práctica, del andar en lo cotidiano. Pero, cuando la duda se formaliza y repiquetea insistentemente en la intimidad de la conciencia, es entonces que se recurre a la teoría, como proceso abstractivo que incluya dentro de su visión una explicación que satisfaga ese preguntarse, no solo personal sino general.

Así pues y según las condiciones en que se vive, aunado a una serie de elementos y circunstancias, darán origen a aquello que se nombra como identidad, la cual, atiende y le da sentido de manera primordial a la realidad concreta del sujeto que ya se aventuró a cuestionarse a sí mismo sobre lo que define de manera más general su origen cultural. Empero, sería no poco arbitrario el ignorar o no reconocer que, cuando se reflexiona sobre la identidad uno de los aspectos que con mayor fuerza se presenta dentro del panorama de la intención es el de auto-co-

nocernos. En efecto, el ahondar en lo que se llama identidad, es profundizar, partir hacia lo recóndito de la intimidad, pues aunque ésta parece situarse como objeto en lo evidente, en lo más accesible del ser humano, en eso que a distancia se ve y se juzga de alguien, no se debe de ignorar que tal vez sea sólo ingenuidad la que hace pensar que radica ahí, en lo que se ve. Más justo es pensarlo de otra manera, concebirla en otro espacio donde su ser se muestre con fuerza de realidad, no manifestándose tan solo y de inmediato en lo aparente. Ese espacio que se afirma como el idóneo para buscar los primitivos inflames de la identidad, tiene sus raíces en la región anímica del sentirse. Pues lo que uno se siente se encuentra entrelazado con el “yo”, el “yo me siento”, y el “me siento yo”, es un vivenciar que excita lo interno del ser personal. Por lo que se puede decir que la identidad analizada en sentido filosófico encuentra su punto de partida en un sentirse en sí mismo algo determinado. Dicha condición resulta fundamental a la hora de examinar aquello que nos hace ser distintos a otros sujetos que también son en el mundo.

Ahora, para llevar de la mejor manera el proceso de la investigación, es necesario utilizar ciertos datos que sean como una serie de instrumentos, en tanto se ajusten a un método que nos permitan poner en claro lo que somos. El método elegido consiste en traer a nuestro contexto algunas categorías del pensamiento griego clásico. Esto con el fin de observar la vigencia de lo que históricamente se ha llamado filosofía perenne, es decir, mostrar la utilidad de aquello que en principio y por hipótesis se asume como útil por siempre. Pero además, si el punto clave está situado en el análisis de lo que nos define como sujetos de un lugar bien delimitado, habrá que contextualizar esas categorías universales que pertenecen a lo que poéticamente se acostumbra llamar filosofía eterna. Y para conseguirlo una alternativa es situar el análisis que de aquella filosofía han realiza-

do hombres de nuestro medio, pensadores sensibilizados con la problemática y dinamismo de nuestra región latinoamericana.

El espacio elegido de aquella enorme producción lograda de los pensadores griegos se encuentra en un análisis antropológico y ontológico que se utilizó en la madurez del pensamiento heleno del siglo IV a.c. Tal propuesta es el proceso de investigación llevado a cabo por Platón, quien deseaba desentrañar los más arcaicos misterios que se habían perpetuado hasta sus días. Y él, haciendo uso de su sistema y natural lucidez logró dar razón de ellos, o al menos supuso lo que eran. En consecuencia se preguntó, ¿qué es el hombre, o con mayor generalidad, el ser humano?. De cualquier manera, a lo largo de su dilatada producción intelectual, profundizó nutridamente en lo que de manera razonable y con certeza se podía decir sobre el hombre en tanto hombre.

No está de más recordar que Platón trató de imprimirle un espíritu de universalidad a su filosofía. Tal situación, más allá de lo universal que pueda ser la filosofía platónica, hace posible el que se le utilice como medio explicativo. Y esto es claro por el hecho de encontrarse entre aquellos trabajos que son capaces de lidiar casi con cualquier tema que al ser humano se le ocurra.

Más aún, si la intención es alcanzar a comprender al hombre de nuestra geografía, se debe de regionalizar la filosofía clásica y universal de Platón, como lo señalé antes. En definitiva, ¿puede una filosofía clásica, en su particularidad del análisis antropológico, responder a preguntas que sobre nuestra condición nos hacemos hoy? La intuición me dice que sí, y para mostrar la posible certeza de esa intuición se tiene que dar un paso más, y será el de utilizar las categorías platónicas desde nuestro aquí y nuestro ahora. El movimiento que aquí propongo, y se va constituyendo como parte del método, no podía encontrar un caso más feliz que el de la lectura que realizó Antonio Gómez Robledo sobre la filosofía platónica, sobre cómo pensó al hombre.

Antonio Gómez Robledo como teórico de lo social y lo moral resulta un pensador más cercano a la circunstancia latinoamericana, por lo tanto, su pensamiento es más fértil para las ideas que iré exponiendo.

Al utilizar los conceptos del pensador jalisciense, como intérprete de aquel aspecto puntual de la filosofía de Platón, traigo a colación o postulo una hipótesis que será; el descubrir los aportes que el mismo Gómez Robledo habría introducido en la concepción platónica del hombre. Pero, resulta claro que ésta se encuentra constituida por un percibir que el propio Gómez Robledo va expresando en su interpretación de la antropología de Platón. Es decir, la realidad mexicana y latinoamericana, en tanto contexto de nuestro exegeta, se manifiesta en toda la obra interpretativa del filósofo de Jalisco. Este hecho da lugar a un análisis de los términos que estarían expresando la realidad latinoamericana dentro de la exégesis que Gómez Robledo venía realizando. Así entonces, la aportación que el filósofo mexicano dejó en su análisis es de alguna manera parte de la definición conceptual del ser que nos constituye: primero; por ser su tema el del conocimiento del hombre, y dos; por pensar sobre el ser humano desde un lenguaje propio de América latina, lenguaje y situación que determinaban al mismo Gómez Robledo, aunque este parece por momentos pasar por alto su propia realidad. Pues como se sabe, todo filósofo es de alguna manera hijo de su tiempo y situación, como lo expresa Leopoldo Zea en su *Introducción a la Filosofía*.

En estos apuntes de filosofía me he preocupado por hacer todo lo contrario: por ligar, situar, a estos filosofemas con los hombres que los originaron. Pero no sólo con la persona concreta de los grandes filósofos, sino también con ese mundo del cual fueron la más alta expresión.³

³ Leopoldo Zea, *Introducción a la Filosofía*, México, Imprenta Universitaria, 1953, pp. 6-7.

Resulta necesario develar aquellas notas ocultas que llegan a serlo incluso para el mismo autor, palabras e ideas que expresan el espíritu de su realidad y contexto. De lo anterior, resulta un hecho curioso, pues a pesar de que el objetivo de Gómez Robledo está ubicado en los albores de un tema universal, su propio ejercicio filosófico hará una simbiosis con aquella universalidad de que trata, dando como resultado la universalización de lo propio, esto es, las ideas distintivas del autor danzarán en un rito mágico con las ideas universales originales de Platón.

Sin embargo, es necesario que antes de continuar, se reflexione sobre la idea que expuse al inicio, el preguntarse por la identidad a partir de ciertas experiencias cotidianas y la consecuente necesidad teórica de responder a ello. También debemos de reconocer que genera cierta desazón el vivir observando el sujeto que transitamos por el mundo a la pesca de ciertas prácticas o actitudes, que nos lleven a abrigar una aparente calma en tanto nos sentimos integrantes de un grupo o sector en particular. Esto es, cuando se consuma el deseo de pertenencia a un clan o lugar, ¡sólo el deseo se consuma!, no siempre se es consciente del por qué se quiere pertenecer, y es entonces cuando se llega a ser objeto de manipulaciones agresivas que buscan atraer a sus filas más individuos que asuman una ideología sin preguntar sobre lo justo o injusto de ella, pues el objetivo es alcanzar una relajación emocional, y no el tener un conocimiento detallado del ¿por qué y para qué? se pretende alcanzar la tan amada identidad. Empero, y atendiendo a circunstancias recién expuestas, no es común que preguntemos: ¿qué razones, más allá de la calma (si es que en verdad se logra), nos hacen desear la pertenencia a tal o cual grupo? Tales hechos sugieren que la búsqueda de una identidad resulta ser de lo más común y tal vez hasta necesaria, ¿cómo si el hecho de que la busquemos implique que no contamos con ella? En consecuencia, buscar una identidad es querer estar “en”, que ya implica un acto volitivo

y ético, estético y ontológico. Entonces, el tema de la identidad debe de ser tratado desde un ámbito formal y filosófico, si es que se aspira a dar una respuesta de orden general y razonablemente objetiva, aspecto que se analizará en esta reflexión.

En resumen: primero, partimos del hecho que resulta ser un acto normal, cultural y acaso hasta natural conformarnos en grupos. Los miembros de esos grupos tendrán ciertos rasgos o comportamientos e ideas y hasta creencias semejantes, y, en tanto comparten esa realidad, se infiere que en gran medida es ello lo que permite su asociación. Ahora, el concepto que logre definir dichas asociaciones voluntarias, por interés común y objetivos compartidos, viene a integrar parte de la denominada identidad. Por ejemplo, cuando llamamos mexicano a alguien, puede referirse a aquellos usos y prácticas comunes que hacen de alguien pertenecer al universo de los mexicanos. Dentro de los mexicanos existen subgrupos distintos entre sí, pero semejantes en algo, y esto es en que son mexicanos. Siguiendo entonces con este razonamiento, todo hombre nacido en América será americano siendo a la vez natural o sujeto del país en que nació. Pero ¿qué es lo que hace a esos sujetos ser americanos?, suponemos es algo que no sólo se limita a su lugar de nacimiento, es decir, el que sean nativos de una área específica. Debe de haber ciertas prácticas y características culturales que lo delimiten. Y parte fundamental en este trabajo es ahondar en esas características.

Además, el razonamiento nos lleva a esferas más generales, por ejemplo, un hombre nacido en el mundo, ya sea de uno o de otro de los continentes existentes, en tanto hombre, comparte algo, y esto es que es un ser humano. Empero, la antropología de Platón apuesta por la explicación de esto último, ¿qué es ser humano?, y en su intento partirá de las características específicas del hombre griego, superándolas incluso para definir la esencia de todo hombre existente. Un ejercicio semejante es

el que realizará Gómez Robledo en su intento de comprender la antropología platónica. Reflexionará sobre lo que es el ser humano, existiendo de manera implícita la condición de americano, latinoamericano, y mexicano, (hasta elevarse al mundo de lo universal) al interior de la interpretación del filósofo jalisciense. Pero ahora, se debe de preguntar nuevamente, ¿qué es ser mexicano y latinoamericano, a partir de la interpretación de la antropología platónica llevada a cabo por Gómez Robledo?

LAS IMÁGENES DE LA EXPRESIÓN;
REFLEXIÓN SOBRE UN MÉTODO

El método que planteo aquí, será útil para sustraer el mayor contenido de la obra de un autor, así como su más justo provecho. Esto se verá aplicado a una parte de la producción filosófica de Antonio Gómez Robledo. Dicho esto, es justo advertir que los frutos más sustanciosos de este método se podrán apreciar en la composición de un trabajo bastante extenso, y no en esta parte, que podemos decir, es sólo el inicio o bien un preámbulo. La aplicación de tal método tendrá que ver su más consumado efecto en un horizonte de espectros más amplios, en donde con mayor paciencia se irán estudiando los contenidos. La idea que me llevó a suponer la existencia de un camino que me permitiera encontrar resultados importantes y fuera útil para arrojar luz en un material oscuro que no concede sumisamente sustraer parte de su riqueza conceptual, es la que detecté en la breve pero sustanciosa obra de Francis Macdonald Cornford, *La Filosofía no Escrita*. En este breve texto, el autor plantea la existencia de un elemento inconsciente en literatura y filosofía. Cornford propone ahí que existe un cúmulo de conceptos o información que es expresado por un autor, pero que no es

pensado de manera consciente, que no ocupa un lugar dentro del universo de saberes de los que pude dar razón.

La interpretación Psicológica afirma que tras los dos simbolismos alternantes yace la universal experiencia interior de los seres humanos, experiencia que nunca envejece, sino que repiten todas las generaciones sin estar confinada a la Melanesia, a Atenas, o a la Inglaterra de hoy. Tal experiencia que, en gran variedad de grados y formas, acosa a toda vida nueva que viene al mundo y que afronta la tarea de adaptarse a lo que encuentra en él, es el último factor común que nosotros compartimos con Sófocles, y que Sófocles y nosotros compartimos con aquellos antepasados más remotos que transmitieron la expresión simbólica de los problemas universales de la vida y de sus soluciones. Es la perenne existencia de tales experiencias, el repetido asalto de los mismos problemas, la repetida necesidad de las mismas soluciones las que explican (como no hace ninguna otra cosa) esa misteriosa cualidad de atracción que, como dije, contiene el mito y que la anécdota o el argumento artificial no contienen. El mito ejerce su atracción directa y universalmente, porque, como su correspondiente ritual religioso, simboliza lo que sucede y lo que debe suceder y lo que debe no suceder en el desarrollo interior de cualquier vida humana. Esta es la razón por la que, en última instancia, una obra como el *Edipo* no nos resulta un inanimado y arcaico monumento de una edad pretérita, sino algo vivo que hace vibrar todos los nervios de nuestro ser moral. Tal es la base de la seguridad que tenemos de que no solamente entendemos a Sófocles, sino de que sentimos con él.⁴

⁴ F. M. Cornford, *La filosofía no escrita*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 36.

Esa expresión perenne, por decirlo de otra manera, es la que subyace en la mente del sujeto, y llega a hacerse manifiesta de maneras impredecibles, pues su patria radica en las capas del inconsciente.⁵

⁵ Y seguirá diciendo: “No veo cómo puede evitarse el tornar ahora a la segunda alternativa, ofrecida por la psicología moderna. Su opinión es que una imagen como la que estamos considerando surge de un nivel inconsciente de la mente; tan profundo que no lo reconocemos como formando, parte de nosotros mismos. Me refiero al inconsciente colectivo del doctor Jung. “En todo individuo —dice Jung—, además de los recuerdos personales, existen también, según la excelente expresión de Jacob Burckhardt, las grandes “imágenes primordiales”, las potencialidades heredadas de la imaginaria humana. Éstas han estado siempre potencialmente latentes en la estructura del cerebro. El hecho de tal herencia explica también el de otro modo increíble fenómeno de que el argumento y temas de ciertas leyendas se encuentren por todo el mundo en idéntica forma. Además, explica cómo sucede que personas mentalmente perturbadas sean capaces de producir las mismas imágenes y asociaciones que nosotros conocemos por el estudio de viejos manuscritos... No pretendo explicar con esto la transmisión de las representaciones, sino únicamente la posibilidad de tales representaciones, lo que es cosa muy distinta”. *Cfr.* F. M. Cornford, *La filosofía no escrita*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 43. Es claro el papel del inconsciente como receptáculo de contenidos que ni se presumen en la vida vigilante o de la vigilia. Estos van configurando la personalidad de los sujetos y las comunidades, y desde luego, se expresan en las grandes construcciones culturales y literarias de los seres humanos, como lo dice Cornford en las siguientes líneas: “Sin duda que el concepto de inconsciente colectivo del doctor Jung puede ser susceptible de un análisis más detallado. De probarse válido llegaremos a la conclusión, de que el desarrollo de la filosofía y de la ciencia consiste centralmente en la diferenciación, bajo la crítica intelectual consciente, de esas imágenes primordiales que, mediante un proceso diferente, habían dado nacimiento a todas las formas de la representación religiosa.

Al principio la imagen se presenta a sí misma como un confuso complejo de propiedades naturales y místicas, subjetivas y objetivas. Labor de la filosofía es analizar tal masa y separar de ella un número de conceptos claros y más finamente determinados, que se convierten entonces en instrumentos científicos. No es, pues, el caso de que la filosofía y la ciencia “se deriven” inmediatamente de la mitología. Ambas se derivan, por canales diferentes, de una misma fuente en el inconsciente impersonal”. *Ibid.*, p. 44. Todo este cúmulo de ideas que orientan la argumentación de Cornford, se rematarán de la siguiente manera, intentando probar así la validez de sus observaciones: “Estos casos ilustran el modo según el cual no solamente las teorías físicas y metafísicas, sino también la visión íntegra del curso de la historia humana, están gobernadas por esquemas conceptuales abstractos que se escapan a la atención, en virtud de que sólo muy raramente precisan ser efectivamente mencionados”. *Ibid.*, p. 94. Como se observa, las nociones de Cornford, toman su principal sustento de las teorías de la escuela de psicología profunda, concretamente de la encabezada por

EXPOSICIÓN SUCINTA DEL MÉTODO DEL SUPUESTO

Veamos ahora la aplicación del método indicado para sustraer los contenidos de la segunda imagen de la expresión que en

Jung. Empero, lo relevante para mí es que esta idea en lo general me llevó a plantear una segunda representación, que aludirá a una tercera imagen de la expresión. Veamos cómo opera esto. Según se puede distinguir existen grupos de conceptos que no llegan a ser parte de la composición consciente que un autor produce, pero alcanzan a ser expresados. Este hecho nos lleva a contemplar dos ámbitos sumamente interesantes. Primero, el autor supone algo que no dice voluntariamente, pero es un contenido que seguramente se encuentra utilizando a la hora de diseñar su estructura teórica e interpretativa, pues le sirve como elemento de contrastación para poder producir su escrito. Dos: existe otra serie de conocimientos que no están supuestos por el autor, pero pertenecen a su acervo cultural y contextual, histórico y hereditario, que en su conjunto integran la base de su visión del mundo, asimilada y no cuestionada por su análisis crítico. Esta otra esfera también alcanza a ser expresada, pues se filtra en el texto o en cualquier producción intelectual de un creador. Sin embargo, y por sus características no resulta ser parte de su aparato hipotético o bien de su conjunto de suposiciones. En consecuencia y tomando en cuenta los dos ámbitos delimitados, se puede ver que el interés que me mueve con mayor intensidad está puesto del lado de la primera de estas dos esferas. Es decir, por aquel conjunto de conocimientos no expresados voluntariamente, pero sí supuestos. Dichas reflexiones me llevan a admitir una visión panorámica de la producción y transmisión de conocimientos en donde se pueden distinguir tres imágenes. Primera: lo que se dice con toda intención, con voluntad y sentido claro. Segunda: lo que en tanto supuesto, pero no mencionado, es asumido, y se establece como referente necesario para construir lo que se ha decidido indicar de manera voluntaria. Tercera: lo que no se expresa voluntariamente, ni tampoco puede ser extraído del universo de supuestos utilizados por el autor para componer su obra. Siendo desde luego esta última a la que Cornford nombra como conocimiento no escrito o inconsciente (pero sí expresado). Se podrá decir que tal vez sea esta dimensión de contenidos la más interesante por radicar en las regiones oscuras de lo que puede ser conocido, por tener sus fuentes en las centurias inmemoriales de la herencia humana. Pero como ya lo esboce, me sitúo en la segunda imagen, por ser esta una elucubración propia y personal, inspirada por la idea sugerente de Cornford, y por permitirme completar mi representación del conocimiento producido y transmitido. Además de que me funcionará de manera más eficiente para ubicar lo supuesto, pero callado (aunque sí expresado, pues recordemos que el silencio también expresa algo, o bien puede ser utilizado como medio de expresión), por Antonio Gómez Robledo. En consecuencia, los tres niveles de conocimiento mencionados se resumirán como las tres imágenes de la expresión. Primera: lo expresado de manera voluntaria. Dos: lo expresado involuntariamente, pero sí supuesto por el autor. Y tres: lo expresado involuntariamente, sin haber sido supuesto por el autor.

líneas arriba se mencionó. Y partimos de que el primer aspecto a investigar es el que dé respuesta a la cuestión siguiente; ¿cómo extraer el contenido real de lo no indicado voluntariamente, pero sí supuesto en el horizonte de conocimientos del autor?

Será entonces, en la respuesta a esa pregunta que se encuentre el núcleo de contenidos que el escritor tiene dentro de su espectro consciente, y perfectamente ubicable. Esto es lógico y susceptible de ser supuesto, como lo dice Zea.

Las preguntas y las soluciones que se pudieron hacer y dar un Platón, un San Agustín o un Descartes, fueron siempre preguntas y soluciones en las que se hicieron patentes actitudes propias del hombre en general, dentro de una situación cultural determinada. En cada uno de los grandes pensadores que han hecho la filosofía se fue expresando el hombre y sus problemas: Problemas siempre concretos en los que, como decía antes el hombre se jugaba la existencia, “el ser”. De la solución de los mismos dependían sus ineludibles relaciones con “los otros”, consigo mismo, y con el mundo trascendente en el que fuera posible la supervivencia.⁶

Lo dicho por Zea en las ideas previas, por un lado nos confirma el peso ontológico de la circunstancia vivencial dentro de la composición de una obra cualquiera; y, además, nos llevan a conjeturar parte de la siguiente consecuencia. Uno, en las distintas obras de los autores siempre existe algo que se dice y se quería decir porque encajaba perfectamente en el horizonte de su conocimiento. Dos: algo que no se quería decir, pero que se expresa y además se encuentra en aquel horizonte definible por el autor. Y tres; lo que Conford establece, aquello que no se quería decir, pero se indica e incluso no aparece en el horizonte de conocimientos perceptibles o conscientes del autor. Ahora, y desde luego, la segunda imagen es la que me he empeñado en resaltar aquí y reelaboraré de la siguiente manera.

⁶ Leopoldo Zea, *Introducción a la Filosofía*, México, Imprenta Universitaria, 1953, p. 7.

Existe aquello sobre lo que no se dice qué es, dentro del texto, pero que sí está pensado por el autor. Sobre esas ideas nos preguntamos ¿cómo averiguar qué dicen? Decir lo que algo no es, implica no decir lo que es. O bien, y de la otra manera, no decir lo que es, es tanto como decir lo que algo no es. Así, en un texto o cuando se pretende averiguar lo que el autor no nos dice, pero sí supone, hay que pensar que está diciendo aquello que no es, en relación a lo que no dice que es. Para esto se debe de poner suprema atención en aquellas notas en donde aparezca lo que queremos saber de los supuestos de tal autor. La demostración amplia de este proceder metódico resulta de mayor extensión, y de una laboriosa explicación. Aquí sólo quiero señalarla para que en futuras investigaciones hacerla mucho más explícita a la vez que lúcida y útil.

Así pues, en el intento que se hace por sustraer los supuestos, no dichos, recurrimos a lo que en última instancia habíamos referido; el autor dice lo que algo no es y por negación lógica de esta proposición, estaríamos refiriendo lo que supone, es decir, lo que es. Negar aquello que dice que no es, es llegar a eso que supone que es, por no decir aquello que dice que es, y que tal vez resulte ser lo más acertado de nuestras reflexiones. Valga el siguiente ejemplo, algo burdo pero ilustrativo, para mostrar cómo opera este proceso metódico o bien este método.

Supongamos que se da el caso de un autor que escribe o ha escrito sobre el tema de los números naturales y sus distintas relaciones, pero no expresa que todos los números primos mayores que dos son impares. Entonces inferimos que no dice lo que los números primos mayores que dos son (esto es impares). Esto equivale a decir lo que los números primos mayores que dos no son (es decir pares). Por lo tanto, y por negación de lo último establecemos lo que el autor supone, infiriendo o interpretando que los números primos mayores que dos son impares. Uno, no dice que los números primos mayores que

dos son impares, esto equivale a decir: los números primos mayores que dos no son impares (dice lo que no son) y por negación de lo último quedaría así, no es cierto que los números primos mayores que dos no son impares, en consecuencia, el autor supone que los números primos mayores que dos son impares. Tal recurrencia al método para sustraer el supuesto no expresado de manera voluntaria, se asume como “lo no dicho, pero sí supuesto”. Esto en el entendido de que se convenga que lo dicho es sólo aquello que se expresa de manera voluntaria. Pero, si se logra sustraer lo supuesto, entonces eso implica que lo tal supuesto se encontraba expresado de alguna manera. Desde luego este recurso metódico (o método para ser más preciso) debe de ser probado arduamente para verificar su grado de eficacia, que confío lo tiene en buena medida.

Pero ahora, pensando en el caso concreto de nuestro autor, Antonio Gómez Robledo, y la intención de sustraer de su idea del ser humano (apoyada en las categorías antropológicas de Platón), una noción del concepto que tenía sobre lo que es el hombre latinoamericano y mexicano por extensión, se debe de partir del hecho que no dice explícitamente lo que el latinoamericano es, al menos en la parte en donde escribe sobre la naturaleza del alma. Esta idea, al ser replanteada bajo la fórmula del método que propongo, queda configurada como: dice lo que el latinoamericano no es. Y sí dice lo que no es, por negación de esto, da por resultado que expresa lo que supone que es. Desde luego esto último debe de ser contrastado con las notas que escribió en donde parece inclinarse por alguna definición concreta. Este aspecto debe quedar bien entendido, ya que partimos de la base de lo que el autor establece intencionalmente, ello confiere los límites y el sentido de todo supuesto sustraído por la vía que he propuesto. Así, los contenidos que se vayan sumando como hipótesis no mencionadas deben de ser congruentes con el conjunto de las que sí fueron construidas

con el fin de ser compartidas públicamente. Pues tampoco se trata de decir cosas que el autor jamás dijo, sino que los límites están puestos a partir de sus ideas clave como expresión directa de sus concepciones teóricas. Este recurso, como podemos inferir, aporta una comprensión mayor, y en el caso de Gómez Robledo se podrá verificar, de lo que puede ser su antropología del latinoamericano, aspecto que indudablemente nos conduce a los albores del tema de la identidad. En conclusión, el objetivo del método que propongo tiene por objeto hacer hablar al texto sobre aquello que no dice abiertamente, pero sin traicionar el espíritu y la intención que el autor puso en él.

ESBOZO DE LA ANTROPOLOGÍA PLATÓNICA A LA LUZ DE LATINOAMÉRICA

Para hablar con razón sobre una antropología de corte platónico elaborado por Antonio Gómez Robledo, se deben de tener a la vista por lo menos dos aspectos a reflexionar. Primero: la interpretación que sobre la idea del hombre tenía Platón. Este punto debe darnos por resultado la concepción que del hombre se formó el intérprete o exegeta. Y se confirma si se parte del supuesto de que Antonio Gómez Robledo, al interpretar la idea del hombre en Platón, se encontraba construyendo su propia antropología. Eso quiere decir que su exégesis le aportó elementos conceptuales que le permitieron erigir su propia noción. Segundo: a través del análisis que emprendemos se tiene a la vista mostrar la recepción que de Platón se tuvo en América, y concretamente en México.

En la circunstancia mexicana, concretamente, no es ya ninguna novedad el que nosotros mismos tratemos, con originaria responsabilidad, de repensar las obras de los grandes pensadores. Con Grecia, más en concreto, lo hicieron así, hace más de medio siglo, todos los miembros

de la generación del Ateneo, y uno de ellos, Alfonso Reyes, perseveró en esta empresa casi por medio siglo, mientras tuvo vida. Y su “afición de Grecia”, del mundo clásico en general, redundó de hecho —¿quién podrá negarlo?— en incremento de la cultura mexicana, así hayan podido encogerse de hombros, ante su obra, ciertos *scholars* con los cuales nada nos va ni nos viene. Con respecto a otros pensadores o a otras corrientes filosóficas se dividieron luego los ateneístas, como tenía que ser en una comunidad de espíritus libres, pero en el culto de Grecia estuvieron unánimes siempre. En una de sus grandes humoradas, Vasconcelos llegó a escribir aquel infortunado artículo de “La Antorcha”: “Reneguemos del latinismo”, pero nunca del helenismo. Tan lejos estaba de ello, que lo que buscaba era precisamente suprimir la mediación de Roma para establecer la más directa e inmediata comunión con Grecia. Ahora bien, y como lo dijeron explícitamente tantos de entre ellos —Reyes sobre todo—, era justo la circunstancia mexicana, y no una inclinación cultural como cualquier otra, lo que les empujaba apremiantemente a buscar en Grecia lo que necesitaban transvasar luego en sangre propia, en nuestros hábitos más íntimos y en nuestra propia mentalidad. El culto de la Razón, el equilibrio espiritual, la *sophrosyne* sobre la *hybris*, ¡tantas cosas más!, debían convertirse también, como en otras partes, en patrimonio espiritual mexicano.⁷

Más explícito no pudo haber sido nuestro autor al referirse a la circunstancia mexicana, y a la necesidad de recurrir a la Grecia clásica como patrimonio cultural, a la vez que eje e inspiración de futuras reflexiones que sean útiles y propicias para nuestra condición. Pues en las ideas heredadas por la sabiduría arcaica de los griegos se puede encontrar orientación para el tema de la educación y de la vida pública y privada. Ellas aportan un remedio inequívoco a problemas sociales de nuestro entorno, encontrándose muy lejos de ser sólo un paliativo o calmante parcial y distractor. Sin embargo, y considerando el hecho de que Gómez Robledo no tituló específicamente ninguno de sus escritos con el nombre de una antropología platónica, no nos

⁷ Antonio Gómez Robledo, “Mexicanización de Platón”, en *La gaceta del Fondo de Cultura Económica*, México, 1972, p. 8.

es dable bajo ninguna circunstancia, afirmar o pretender insinuar que la visión antropológica no marca de manera relevante su reflexión. Esta aseveración se corrobora en la selección de temas que hizo para componer su libro más importante, como lo mencionó en el comentario al texto de Gómez Robledo el filósofo español, Nemesio González Caminero.

Se comprende ahora que solamente en sus años maduros y en el preciso momento en que —nombrado embajador de su país en Roma— llegaba a la cumbre de su carrera, se dispusiera nuestro intelectual a ejecutar la obra de su vida (*Platón Los seis grandes temas de su filosofía*). Fue, pues, en la Ciudad Eterna donde con la misma diligencia con que despachaba sus asuntos profesionales, se dedicó a estudiar los diálogos de Platón y las principales obras que sobre él se han escrito en los últimos cien años.⁸

Pero la selección de esos temas eternos del gran ateniense, los cataloga el pensador mexicano con un criterio en donde la cuestión del alma y sus distintas relaciones aparecen por lo menos en cuatro de los seis puntos analizados.

Mi criterio selectivo, en lo que concierne a Platón, está patente en los que para mí, naturalmente, son los seis grandes temas de su filosofía: la Virtud, las Ideas, el Alma, el Amor, la Educación y el Estado. Podré haber errado por carta de más o de menos, pero creo que nadie podrá negar que se trata de temas indiscutiblemente platónicos. Y si los he tratado bien o mal, a otros toca decirlo, pero la operación selectiva, en suma, me parece perfectamente legítima, como la que hizo Heimsoeth con “los seis grandes temas de la metafísica occidental”.⁹

De la clasificación llevada a cabo por Gómez Robledo, el tema del alma [“Conócete a ti mismo”. Y en seguida, y en cómo

⁸ Antonio Gómez Robledo, *Vita et Opera*, México, El Colegio Nacional, 1996, pp. 201-202.

⁹ Antonio G. Robledo, *Mexicanización de Platón...*, *op. cit.*, p. 8.

su opinión (la de Sócrates) el yo del hombre está en su alma]¹⁰ resulta ser de los más relevantes dentro del corpus filosófico de Platón “De acuerdo pues, con la línea socrática, Platón dio al alma el puesto de preferencia que según su Maestro debía dársele, y es, por tanto, el alma el tercer tema fundamental de su filosofía”.¹¹ O como lo aceptó el mismo Platón en la Apología de Sócrates “Mi único negocio es andar por las calles para persuadiros, a jóvenes y a viejos, de no cuidar tanto de vuestro cuerpo ni de vuestra fortuna tan apasionadamente como de vuestra alma”.¹² Estas evidencias me orientan a pensar que al sistematizar todas esas ideas y dejarlas plasmadas en su texto más significativo (inclusive más allá de la importancia objetiva que tiene su selección de temas), existía un interés particular y de suma relevancia por la idea del hombre. Este supuesto se confirma doblemente cuando él asegura, que según su opinión, los seis temas seleccionados son los de mayor relevancia. Esto implica que no solamente eran contenidos trascendentes para el genio griego, sino también para el sabio jalisciense “Me pareció asimismo que, consideradas todas las circunstancias, el enfoque temático de Platón es el único posible, en la actualidad, para un filósofo o filosofante hispanoamericano”.¹³ Y seguirá diciendo:

Hoy más que nunca tal vez, cuando tan fuerte es, como diría Georg Lukács, el asalto a la Razón. Posición reaccionaria, podrá decir alguno, pero no tiene por qué espantarnos el consabido marbete, porque si es vituperable la reacción en defensa de un orden decrépito o injusto, no así, en cambio, la que se vuelve no a un pasado circunstancial, sino a aquello

¹⁰ A. G. Robledo, *Actualidad de la Antigua Filosofía Helénica*, en *Obras Completas de Antonio Gómez Robledo*, Tomo XII, México, El Colegio Nacional, 2002, p. 344.

¹¹ Robledo, *Vita et Opera*, *op. cit.*, p. 204.

¹² Platón, *Apología 30 a.*, Madrid, Gredos, 2000.

¹³ Antonio Gómez Robledo, *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 8.

que, según reza el título del célebre opúsculo scheleriano, hay “de eterno en el hombre”.¹⁴

Se ve así de manera muy clara el tema del hombre (una antropología) latiendo enérgicamente en el horizonte conceptual de Gómez Robledo. El hombre pensado desde el marco categorial heredado por la Grecia clásica y muy particularmente por la abstracción filosófica emprendida por Platón. Los contenidos más detallados de esta interesante antropología, necesaria de ser analizada, los ubicaremos en otro lugar, pues en el presente artículo el espacio mengua en favor de otras voces, y muy justo es, que deben de ser escuchadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Cornford, F. M., *La filosofía no escrita*, Barcelona, Ariel, 1974.
- Gómez Robledo, Antonio, *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____, “Mexicanización de Platón”, en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, México, 1972.
- _____, *Obras Completas de Antonio Gómez Robledo, Tomo II*, México, El Colegio Nacional, 2002.
- _____, *Obras Completas de Antonio Gómez Robledo, Tomo XII*, México, El Colegio Nacional, 2002.
- _____, *Vita et Opera*, México, El Colegio Nacional, 1996.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, México, Casa Juan Pablos, 2002.
- Platón, *Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 2000.
- Zea, Leopoldo, *Introducción a la Filosofía*, México, Imprenta Universitaria, 1953.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 10.