



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Platón como modelo y referente de la filosofía de Humberto Giannini

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Antonio Emanuel Cáceres Pinto

Profesora guía: María José López Merino

Profesor co-guía: Juan José Fuente Ubilla

Santiago, 2022

A esas personas en cuyos ojos he visto mi reflejo el tiempo justo

AGRADECIMIENTOS

Quisiera partir dando gracias a los profesores que me han dirigido en este proceso, María José López y Juan José Fuentes. Agradezco con toda sinceridad la confianza que han depositado en mí al permitirme trabajar a su lado a lo largo de este año y agradezco la profunda comprensión y amabilidad que me han ofrecido. Doy gracias, igualmente, a los profesores Francisco Abalo y Paloma Baño, quienes ayudaron a dar forma al presente trabajo. De la misma manera, agradezco al profesor Oscar Velásquez, quien mostró un vivo interés por el curso que iban tomando mis investigaciones así como una genuina preocupación por el modo en que yo me hacía cargo de ellas. Por esas agradables conversaciones en que me presentaba parte de la biografía de Humberto Giannini y la relación que mantuvo con él, por sus consejos acerca del estudio de la filosofía y por su confianza, vayan dirigidos a él también mis agradecimientos.

Naturalmente, no pueden faltar en este espacio ni los amigos ni la familia. Entre los del primer grupo, quisiera referirme a cada uno de ellos en particular pero por una cuestión de extensión sólo mencionaré a aquellos que he llegado a conocer más a fondo. Agradezco, así, a Daniel González, Benjamín Jorquera y Fabián Matamala por la compañía que me han dado y su apoyo en este confuso viaje que ha significado para mí estudiar filosofía. Y muchas gracias por darme las fuerzas que hacían falta cuando el ánimo decaía. Entre mis familiares, agradezco a mis abuelos, a mis tíos y tías, todos ellos siempre muy atentos a mi bienestar y a mi desempeño. Por supuesto, agradezco a mis padres, a quienes ha tocado tolerar el camino que elegí. Gracias les doy por confiar en mis decisiones, por su incondicional ayuda y por sonreír con mis aciertos. A mi hermana, íntima amiga que se ha preocupado también por cada uno de los pasos que he dado en la carrera, infinitas gracias.

Por último, doy gracias a Dios el permitirme vivir estos cuatros años de estudio con todo lo bueno y malo que pudo haber de por medio.

La investigación fue gentilmente financiada por el proyecto “Fondecyt N° 1220377”.

ÍNDICE

RESUMEN	p. 5
INTRODUCCIÓN	p. 6
Capítulo I: Aproximación a los «tópicos» y definición preliminar	p. 10
I. 1. Definición de los tópicos	p. 10
I. 1. a) En torno a una «medida común»	p. 10
I. 1. b) En torno al «principio de convertibilidad»	p. 22
I. 2. Conclusiones	p. 26
Capítulo II: Lectura e interpretación de Platón	p. 29
II. 1. Platón en la obra de Giannini	p. 29
II. 1. a) Giannini y el <i>Crátilo</i> de Platón	p. 33
II. 1. b) El <i>Fedro</i> y la medida común	p. 37
II. 2. La «Teoría de las Ideas» y los tópicos	p. 42
Capítulo III: Los tópicos y el proyecto filosófico de Humberto Giannini	p. 50
CONCLUSIÓN: El carácter paradigmático de Platón	p. 57
BIBLIOGRAFÍA	p. 58

RESUMEN

La presente tesina tiene como motivo central el estudio de las relaciones que el filósofo Humberto Giannini sostiene con otros autores a lo largo de su obra. En este contexto, nos interesa destacar el vínculo existente entre su pensamiento y el de Platón, vínculo al que el mismo chileno dará un lugar central en uno de sus textos más reconocidos, a saber, *La “reflexión” cotidiana*. Nos proponemos, entonces, el objetivo de mostrar cuán determinante es la obra del ateniense para el proyecto filosófico de Giannini. Esperamos, en este sentido, evidenciar el «carácter paradigmático» que asumiría Platón. Se expresa, en efecto, un carácter tal en la medida que su filosofía da cierta unidad y sentido —una cierta forma e identidad, diremos— a la obra del chileno.

Para la realización del objetivo propuesto, la investigación toma como punto de partida dos asuntos presentes en la filosofía del chileno y a los que éste reconoce como platónicos. De esta manera, comenzamos por buscar una definición que nos permita comprender tales asuntos para luego rastrearlos en los textos del ateniense. Nos encargamos, entonces, de contrastar tales asuntos con la filosofía de Platón para evaluar qué aspectos de su obra son los que posibilitarían la aparición de los mismos en la obra de Giannini —o, al menos, qué aspectos posibilitarían afirmar a Giannini su raigambre platónica—. Reconocidos ya tales antecedentes y, a su vez, justificado el presunto carácter platónico de los asuntos mencionados, se termina por examinar hasta qué punto estos modelan la filosofía del chileno. Es ahí cuando salta a la vista la preeminencia de Platón en su obra, una vez se da cuenta que son aquellos motivos platónicos los que permiten articular de forma coherente y relativamente sistemática el proyecto filosófico al que Giannini dedicaría buena parte de su vida y obra.

INTRODUCCIÓN

I

La obra y pensamiento del filósofo Humberto Giannini se nos presenta como un terreno sumamente fértil para el estudio y la reflexión. Esto por dos motivos: de un lado tenemos que, como suele ocurrir con buena parte de la intelectualidad local, la atención que se le ha prestado es casi nula al compararla con la que se ha dado a las figuras más insignes de la tradición filosófica; por otro lado, dada su tendencia a establecer vínculos y entablar diálogos con distintos autores, su misma filosofía gana en riqueza y profundidad. Dirigirnos a sus textos nos da, así, la posibilidad de tratar asuntos poco explorados y de muy diversa clase.

En relación con aquel aspecto dialógico¹ de la filosofía del chileno, ejemplares resultan sus referencias a Enrico Castelli y Martin Heidegger, acaso las más notables. Según palabras de Pablo Oyarzún (Giannini, 2016, pp. 11-12), amigo y colega de Giannini, éste hereda de Castelli la preocupación por la «experiencia común». Del filósofo alemán recoge, entre otras cosas, el concepto de «cotidianidad», entendiéndolo como la vía de acceso a la existencia humana y, a la par, como un modo de ser de ésta (Giannini, 2013, p. 27; *SuZ* §5 y §9). De estas relaciones ya tendríamos mucho que decir. Por ejemplo, es posible apreciar que Giannini no se contenta con una recepción puramente pasiva de la cuestión de la cotidianidad y, aprovechando justamente sus lecturas de Castelli, discutirá algunas de las determinaciones que Heidegger le adjudicara (Giannini, 2013, pp. 13-14; p. 28). Asimismo, cómo hemos de concebir la existencia del prójimo en la existencia cotidiana es otro asunto en el que Giannini disientirá respecto de las consideraciones del alemán (Giannini, 1997, pp. 23-24). Señalamos esto tan sólo para mostrar que Giannini articula su filosofía, generalmente, a partir de esta clase de diálogos.

Al centrarnos, como lo haremos, en este aspecto, salta a la vista un vínculo cuyo despliegue parece particularmente determinante en lo que refiere a la construcción de un proyecto filosófico. En efecto, así lo sugieren sus reiteradas menciones a Platón, figura que asoma desde la que fuera su tesis de grado, “Metafísica del lenguaje” (1962), hasta el último

¹ No quisiéramos ocupar aquí ningún concepto técnico. Sólo hacemos uso de este término para referir los distintos modos en que Giannini relaciona su filosofía con la de otros pensadores: discutiendo, polemizando, apropiándose de ciertos temas o conceptos, etc.

de sus libros publicados en vida, *La metafísica eres tú* (2007). Más aún, encontramos entre sus textos la siguiente declaración en donde se postula a Platón como fuente de inspiración:

Pese a que todos nuestros temas pertenecen de un modo estricto al mundo... quisiéramos decir que Platón ha sido siempre nuestro gran inspirador... el nuestro no es un pensamiento sobre la puridad del ser... Más bien, nuestra atención recaerá sobre la cualidad que lo hace resplandecer al unísono como ser y valor. Y esto es absolutamente platónico, agustiniano, buenaventuriano.

Y es platónica también la búsqueda de una medida común que haga realmente *con-mensurables* las experiencias; que acomune y haga converger los espíritus, como ocurre de modo sublime en el *Fedro*.

De ahí, la inclusión de un Apéndice: *Elogio del diálogo*... en el que se analiza aquella obra de Platón. (Giannini, 2013, pp. 19-20)

Considerando, por lo tanto, estos antecedentes, podemos definir el tema de nuestra tesis. Con vistas a las diferentes referencias a Platón que encontramos en la obra del chileno y tomando la cita anterior como la piedra angular desde la cual sea posible levantar una investigación en torno a la relación existente entre ambos, nos proponemos el objetivo de dar cuenta del modo en que la filosofía platónica va determinando rasgos que, a la larga, podrán considerarse característicos del pensamiento gianniniano. En este sentido, el resultado al que la presente investigación espera llegar es el de mostrar suficientemente que Platón no sólo es una referencia frecuente sino que, más aún, es su filosofía la que modela la obra de Giannini. Es decir, gracias a Platón podemos reconocer una cierta forma e identidad en el proyecto filosófico que desarrolla el chileno a lo largo de un período bastante extenso de publicaciones.

II

Al afirmar que Platón es un modelo para la filosofía de Giannini, lo que queremos señalar es que su obra se hace portadora de ciertos rasgos coincidentes con aspectos importantes de la filosofía platónica. Si respetamos las palabras de Giannini y le concedemos a Platón ese carácter inspiracional que él mismo le otorga, entonces habremos de aceptar que tales rasgos compartidos encuentran en Platón no sólo una coincidencia sino que el fundamento que los posibilita. Así está justificado afirmar que la filosofía platónica motiva aquellos rasgos en la

obra de Giannini. En qué consisten y hasta qué punto determinan la filosofía de Giannini son, ahora, las cuestiones que deberán resolverse si queremos sostener el estatus paradigmático de Platón. Sólo con su desarrollo tendremos permitido observar si acaso se bosqueja una suerte de forma o identidad en la obra del chileno que tenga por base una raíz platónica.

Afirmamos la existencia de elementos o rasgos compartidos entre los filósofos mencionados, respecto de los cuales se establece una relación. El mismo Giannini declara, como vimos en la cita de arriba, compartir con Platón: i) una idea del ser que lo vincula estrechamente con la noción de valor y ii) la búsqueda de una medida común. Daremos a estos asuntos —que justifican, insistimos, la relación entre los dos filósofos— el nombre de «tópicos» por considerarlos “lugares comunes o compartidos”. Y esto sin olvidar, por supuesto, que no tratamos con una coincidencia sino una relación que pone a Platón como el motivo de que Giannini se encuentre, al filosofar, en un terreno semejante al suyo.

Cada uno de los tópicos tiene un carácter peculiar. Al tratar con la «relación entre ser y bien», podemos reconocer una tesis, una afirmación que habrá de defenderse por medio de una serie de argumentos bien definidos. Del otro lado, es decir, al referirnos a la «búsqueda de una medida común», vemos más bien una suerte de actitud o disposición. En efecto, Giannini se dispone a una acción del mismo modo en que, según él, lo habría hecho Platón. La medida común aparece, pues, como la meta de una búsqueda asumida por cada uno de estos filósofos. Ocurre, a su vez, que la relación concebida entre ser y bien es denominada en ciertas ocasiones por Giannini como “principio de convertibilidad” (2012, p. 57). Con aquel nombre, este tópico en particular acaba remitiendo a una tesis más propia de la tradición filosófica cristiana —la que se alzó, por cierto, durante la Tardo-Antigüedad y el Medioevo— que a una fórmula definida ya en los diálogos de Platón. Estas y otras ambigüedades planteadas por los tópicos nos obligan a dedicar parte de nuestra investigación a la construcción de definiciones generales con las que puedan ser identificables de manera clara y precisa. Para ello, comenzamos la investigación (Capítulo I) rastreando el modo en que aquellos se manifiestan dentro de la obra de Giannini con tal de dar, así, con una definición preliminar que haga justicia a los distintos sentidos en que los comprendiera el chileno.

Sabiendo ya qué entiende Giannini por cada uno de los tópicos, se dará paso al segundo momento de la tesis (Capítulo II), en que se buscará cuáles pueden ser los

antecedentes textuales que tiene a la vista el chileno para afirmar que esos elementos con que su filosofía cuenta son también platónicos. Serán, entonces, los diálogos escritos por Platón el objeto al que dirigiremos la atención para dar con aquellos pasajes en que se visualice — aunque en germen— lo que luego pueda concebirse, por una parte, como búsqueda de una medida común y, por otra, como la convertibilidad entre el ser y el bien. Finalmente, reconocida la raíz platónica de los tópicos, en un tercer y último momento (Capítulo III) nos ocuparemos de evidenciar hasta qué punto ellos determinan la filosofía de Giannini y evaluaremos si acaso es pertinente postular a Platón como modelo que la define y le da forma. Para ello se examinará qué rol cumplen los tópicos en las distintas etapas de la filosofía del chileno, observando si es posible articular con ellos un proyecto filosófico coherente.

III

Conviene, por último, precaver al lector de ciertas consideraciones que se han tenido al momento de llevar a cabo esta investigación. Primero, señalar que los textos de Giannini trabajados son, en su mayoría, sus libros. Considerando que buena parte de su obra se constituye a partir de ensayos y artículos, se apelará a que sus publicaciones más gruesas condensan su pensamiento.² En segundo lugar, se ha optado por omitir precisiones conceptuales cuando ellas den paso a disquisiciones capaces de desorientar la investigación misma. Sobre este punto, considérese la extensión de la obra de Giannini. Explicar acá la profundidad de su pensamiento así como la acogida que da a distintas concepciones filosóficas excede las posibilidades de la investigación. Finalmente, advertimos desde ya que el Platón que encontraremos en las lecturas del chileno está mediado por más de dos milenios de relecturas e interpretaciones. Además, filosofías que Giannini acoge en el centro de su reflexión —como el neoplatonismo, la patrística o el existencialismo de Castelli— hicieron un trabajo de apropiación sobre el ateniense que vuelve imposible dar con un Platón puro detrás de sus textos. Por lo mismo, al trabajar directamente sobre Platón, nos contentaremos con señalar que su filosofía es condición de posibilidad de los tópicos sin que ello signifique que estos hayan sido postulados y articulados por él de forma rigurosa y sistemática.

² De hecho, buena parte de sus libros tienden a recopilar distintos ensayos suyos.

CAPÍTULO I: APROXIMACIÓN A LOS «TÓPICOS» Y DEFINICIÓN PRELIMINAR

Siguiendo el plan trazado en la “Introducción”, corresponde en el capítulo presente conceptualizar preliminarmente los tópicos de modo que nos hagamos con lo que Giannini comprende por cada uno de ellos y, así, se nos permita rastrearlos más adelante en la obra platónica.

I. 1. DEFINICIÓN DE LOS TÓPICOS

Comencemos la construcción de estas definiciones trabajando por separado cada tópico:

I. 1. a) En torno a una «medida común»

El problema sobre lo que quiere decir Giannini cuando declara ir en busca de una medida común nos posiciona, de inmediato, en el problema sobre qué entiende precisamente por «medida común». Tal noción es la que debemos, por lo tanto, definir. Para ello será necesario ver cómo es referido y descrito el concepto en los distintos momentos de la obra de Giannini y, entonces, abstraer un sentido general.³ Partamos por tomar la descripción hecha por Giannini en aquella cita de donde extrajimos los tópicos como una definición que sirva de modelo o parámetro a partir de la cual reconocer conceptos semejantes.

Escribía en aquellas líneas, Giannini, que la medida común consiste en aquello “que haga realmente *con-mensurables* las experiencias; que acomune y haga converger los espíritus” (Giannini, 2013, p. 20). Dicho así, podemos inmediatamente recoger dos elementos característicos de este concepto. Primero, contamos con la conmensurabilidad como una de sus notas y, en segundo lugar, con la capacidad de acomunar distinta realidades como otra de ellas. Al hablar de conmensurabilidad entendemos, por lo general, la cualidad que tienen las cosas de ser ellas medibles en su diversidad a propósito de alguna de sus propiedades. Así, por ejemplo, decimos que algunos objetos físicos son conmensurables respecto de, entre otras cosas, su longitud. Podemos, al establecer una unidad de medida como el “metro”, observar cuánto miden y, al mismo tiempo, comparar la longitud de unos con otros. Por otra parte, con acomunar o hacer converger realidades podemos pensar, en principio, en la capacidad de

³ O, al menos, enlistar una serie de significados en el caso de no ser posible dar con un sentido unívoco.

reunir distintas cosas en un mismo ámbito o conjunto. Vemos esta capacidad, por ejemplo, en la relación lingüística de la “paronimia”, la que ciertas entidades posibilitan según lo expusiera Aristóteles.⁴ De acuerdo con el estagirita, realidades como la de la “Justicia” admite que de diversas cosas se predique el adjetivo “justo”. Así se hacen converger cuestiones particulares en un mismo ámbito. Además, estas realidades comportan también la posibilidad de conmensurar objetos. En efecto, a partir de la noción misma de Justicia puedo juzgar quién es justo y quién no, o qué acto lo es y cuál no, etc. Ahora bien, no olvidemos que, según la descripción de Giannini, la medida común buscada tiene por objeto de su conmensura y de su comunión a los “espíritus”, es decir, la pluralidad de experiencias que constituyen las distintas existencias.⁵ Quedará resolver entonces respecto de qué o según qué ámbito habremos de conmensurarlas y reunir las. Por de pronto, veamos cuáles son aquellos conceptos en la obra de Giannini que satisfacen estas dos notas.

En sus *Reflexiones acerca de la convivencia humana* (1965) Giannini dice estar buscando un «absoluto empírico» (p. 12), el cual parece coincidente con la noción de medida común en tanto permitiría a hombres ir a dar a lo mismo, convenir (Giannini, 1965, p. 101). “Hacer converger”, decíamos más arriba. Al detallar un poco más la naturaleza de este absoluto, acaba por presentarlo como un “*instinto* que, frente a determinadas afirmaciones de la realidad puede erigirse como criterio de verdad y de orientación absolutos” (Giannini, 1965, p. 104); y líneas más abajo identificará este instinto con lo que llama sentimiento o experiencia común, realidad ésta que posibilita la comunicación. De esta caracterización llama la atención, en primer lugar, que lo que comenzó por llamarse absoluto empírico ya no sólo permite que las personas convengan y se encuentren. Según lo dicho, opera también como criterio de verdad y, además, como condición de la comunicación. Estas mismas propiedades podemos encontrarlas todavía antes en lo que Giannini identificó como «sentido común», naturaleza familiarizada con el lenguaje y que, justamente por comportar tales propiedades, se puede asimilar como la medida común que a Giannini preocupa hallar.

⁴ *Categorías* I, 1a12.

⁵ “Existencias” en el sentido heideggeriano del término, es decir, como modo de ser exclusivo de los seres humanos. Giannini es más claro respecto de cuál realidad le interesa acomunar en su texto *El mito de la autenticidad*, donde declara que la inquietud que mueve su filosofar puede describirse como “búsqueda de un absoluto que sea empírico y que sea común, esto es, *cercano a la experiencia de todos*” (Giannini, 1968, p. 10. El énfasis es nuestro). Es, en efecto, “la experiencia de todos” la que le interesa al chileno hacer converger bajo una misma medida o, lo que es igual según mostraremos, en un absoluto empírico y común.

Antes de analizar lo que Giannini entiende por sentido común, permítasenos señalar un problema que arrojan sus primeras caracterizaciones. En este período, el de sus primeras publicaciones, el filósofo parece ser particularmente equívoco al momento de conceptualizar lo que sea esta realidad. Lo que resulta curioso, pues, según veremos, ella no dejará de ser objeto de su filosofía. Veíamos que Giannini busca, según el texto antes referido, un absoluto empírico. Al ir describiéndolo, dimos con que aquel absoluto comporta las siguientes características: i) permite convenir a los hombres, ii) ser criterio de verdad —dando pie a la conmensurabilidad al permitir diferenciar lo verdadero de lo falso, distinguir a quien acierta de quien yerra— y iii) posibilitar la comunicación. Ahora, al ser la comunicación el acto de encuentro por excelencia, homologaremos los caracteres i) y iii). Así, nosotros proponemos que este absoluto es idéntico a lo que ya desde antes trabajaba como sentido común y que éste puede ser leído como la primera manifestación de la medida común en cuya búsqueda andamos, afirmaciones que pensamos demostrar al exhibir tal concepto y evidenciar que comparte las características recién enumeradas. El problema, no obstante, emerge al hablar de esta realidad como “instinto”, como “sentimiento común” y como “experiencia común”. La identificación es patente al menos en el texto de 1965. Al respecto, según como lo explicara en la “Metafísica del lenguaje”⁶, debe tenerse en cuenta que si Giannini (1999) llama instinto a este sentido común es por lo «misteriosa» que resulta su existencia (p. 20), cual si se tratara, justamente, de algún instinto. Por otra parte, con sentimiento o experiencia común —correspondencia de términos que, derechamente, Giannini no explica— lo que quiere el chileno es resaltar que es al nivel de la experiencia, de lo vivido día a día, donde se sitúa esta realidad del sentido común. Sin embargo, advertimos desde ya que, de acuerdo con lo que muestra el resto de su obra, sentido común se irá distinguiendo de experiencia común.⁸ Esperamos con la exposición del primero de estos conceptos dejar en evidencia esta distinción, que consiste en que experiencia común es el encuentro efectivo entre individuos mientras el sentido común una de sus condiciones.

Examinemos ahora brevemente la forma en que Giannini concibe el fenómeno del lenguaje en sus primeros trabajos para así observar cómo se desprende de él el sentido común,

⁶ Referiremos a este texto según la edición publicada por LOM en 1999.

⁷ El concepto volverá a aparecer en *Del bien que se espera y del bien que se debe*, donde se le asigna a “sentido común” una nueva acepción.

⁸ Pensamos que Giannini logra diferenciar ambos conceptos a medida que su propia obra va ganando madurez.

realidad que, según lo anticipado, equivaldría a una de las primeras formas asumidas por la medida común.

El lenguaje se nos aparece en la obra del chileno como un sistema de símbolos y ruidos por medio de los cuales el ser humano se expresa, se comunica y significa las cosas del mundo; todo esto al tener un carácter esencialmente propositivo.⁹ Esto último quiere decir que tiene la capacidad de poner frente al resto de las personas nuestros pensamientos, aquello que forma parte de nuestra interioridad y que sin el lenguaje permanecería mudo. El hecho que queden ellos susceptibles a la intelección de parte de otros individuos no es algo que nos resulte evidente de buenas a primeras. Sí lo es, en cambio, que, dado este carácter propositivo, las palabras tienden a *querer* decirnos algo. En palabras de Giannini (1999), “Lo propuesto por la figura lingüística podrá quedar eternamente y por principio inaccesible, o podrá parecer absurdo, paradójico, o bien, un contrasentido. Estará ahí, sin embargo, como propuesto, como significativo” (p. 57). Según lo anterior, la figura lingüística —la palabra escrita o hablada— se nos aparece siempre con la intención de decir algo, incluso cuando ese algo nos sea incomprendible. Con esto, nuestro autor da a entender que a las palabras y oraciones les va, de suyo, la propiedad de señalar algo más allá de sí mismas. En eso consiste, pues, ser significativo, en hacer señas hacia algo distinto de lo que pueda aparecer a primera vista. Luego, teniendo el lenguaje esta naturaleza, corresponde preguntarse qué realidad es aquella significada o señalada por él —o, si se quiere, hacia dónde apuntan los pensamientos o intenciones por él propuestos—. He ahí que damos con la noción de «sentido».

Giannini no define textualmente lo que es el sentido. No obstante, concediéndole a nuestro autor que sea la modalidad de la posesión uno de los caracteres fundamentales de lo que sea el sentido, podemos ir reconstruyendo paulatinamente su concepto. Dice el filósofo (1999): “No encontrar el sentido de una proposición significa, en primer término, no poder alcanzar una cierta configuración, no encontrar un «lugar común» desde el que se mueven

⁹ Téngase en cuenta que Giannini, en esta etapa de su obra, no habla de figuras lingüísticas como interjecciones del tipo “¡Hola!” u “¡Ojalá!”. De momento, su análisis se ajusta más al estudio de expresiones apofánticas (proposiciones o juicios). Si bien en las interjecciones son legibles determinadas intenciones y referentes y son, por eso mismo, significativas, no nos interesan al no proponer la experiencia de un ente cargado por ellas al modo en que la expresión “ese reloj está quieto” lleva sobre sus hombros una cierta idea o imagen que la trasciende. Giannini hablará en su ensayo “El lenguaje de la ira”, incluido en el texto *Desde las palabras* (1981), de estas otras exclamaciones a las que da el nombre de «interjección» y hará notar que, a diferencia del lenguaje proposicional, ellas no sirven para salir a la caza del mundo sino para manifestar la situación del sujeto en él.

configurativamente sus elementos” (p. 56). Entonces, una afirmación carece de sentido cuando no ha logrado dar con él, cuando se ha extraviado en el camino. El sentido equivale, así, al destino, al punto de llegada del pensamiento que hacemos viajar por medio de la palabra. Este destino que la proposición intenta alcanzar queda, según lo dicho, caracterizado como un lugar común a los hablantes de una misma lengua, desde el cual se configuran las proposiciones emitidas por ellos. Es decir, las proposiciones adquieren forma y son, de este modo, reconocibles para todos gracias a la realidad del sentido. Que servirnos de la palabra sea lo mismo que “partir con ella por el mundo” (Giannini, 1999, p. 72), significa que somos arrastrados por su naturaleza trascendente y que existe un destino al que ir a parar junto con la palabra misma; será ese el sentido de nuestros juicios y, en la medida en que demos con él, cada una de nuestras proposiciones serán significativas y comunicables. Lo que carece de sentido —es decir, lo que no alcanza ese lugar común y configurativo— quedará ininteligible. Esta manera de presentar el lenguaje, con referencia a la realidad del sentido, se extiende al menos hasta el texto *Reflexiones acerca de la convivencia humana*: “el sin sentido lingüístico significa esencialmente no poder alcanzar cierta configuración, no encontrar el lugar común desde el cual se expanden armoniosamente los elementos de la proposición con sentido” (p. 90). Según lo expuesto, al esquematizar de este modo el signo lingüístico y sus constituyentes, el sentido se presenta con el rol de permitir al hablante compartir con otros sus pensamientos, comunizarlos.

¿Pero qué es lo que sostiene la comunicabilidad de ese destino al que se dirigen mis palabras? Para resolver esto, Giannini (1999) postula que las palabras poseen, *per se*, cierto núcleo semántico natural, un ámbito comunitario de inteligibilidad que llama «sentido común» (p. 61). Éste, dice, “vive relativamente, en el entendimiento aproximado de las significaciones” (Giannini, 1999, p. 62), es decir, no coincide absolutamente con la palabra sino que ésta se aproxima irremediamente a él. Pero sólo se aproxima. Esto, al menos cuando nos limitamos al campo del lenguaje natural.¹⁰ Y aunque el yerro y la insensatez sea, entonces, un peligro al acecho, Giannini no encuentra serias razones para descalificar el lenguaje natural pese a su falibilidad. Al contrario, defenderá que la “infidelidad del lenguaje

¹⁰ Lenguajes formales como el matemático funcionan, podríamos decir, como lenguajes desnudos. En esos casos son sus mismos participantes quienes convienen la definición o sentido de sus símbolos.

es indemostrable” (Giannini, 1965, p. 93).¹¹ Ahora, volviendo al esquema anterior, tenemos a la realidad del lenguaje como un ente que, al igual que la existencia humana, es en sí mismo trascendente:¹² “La palabra es estructura viviente que evoca la cosa y la acoge en su seno ... Todo en ella está en tensión de trascendencia y, detenerse en la palabra, es partir con ella por el mundo” (Giannini, 1999, p. 72). Del otro lado se nos aparece el sentido común como su destino natural, aunque no necesario. Éste, de acuerdo con lo expuesto hasta acá, fundamenta la comunicación y, por lo mismo, logra que distintos individuos aun con sus experiencias irrevocablemente distintas vayan a dar a lo mismo. Vemos ya que satisface al menos una de las notas que comprende el concepto de medida común. A continuación mostraremos cómo Giannini concibe la verdad y, de esta forma, evaluaremos si el sentido común es efectivamente un criterio de verdad, con lo que ya podría considerarse, además, como aquello en virtud de lo cual son conmensurables las experiencias.

En sus primeros textos, el filósofo chileno ya defiende abiertamente la teoría de la *adaequatio* como aquella que explicaría mejor la naturaleza de la verdad,¹³ haciéndose cargo de toda una serie de críticas respecto de esta concepción, entre las que destaca las esgrimidas por Martin Heidegger, quien veía con malos ojos el que se cayera en la facilidad de este concepto, según él perteneciente al sentido común (Giannini, 1965, p. 68). Giannini trata entonces de mostrar todos los riesgos que supone abandonar la teoría de la adecuación, cuyo abandono obedece según él, por una parte, a la desconfianza que cabe instalar desde la filosofía al sentido común y, por otra, a la imposibilidad de encajarlo en un sistema lógicamente coherente y sin presupuestos. Sin embargo, asumir esta desconfianza equivale a seguir el trágico derrotero de la filosofía moderna, la cual nos obliga a aceptar conclusiones indeseables como que la existencia fuera de mi consciencia es indemostrable. De ahí que para Giannini (1965) quede moverse en la dirección contraria: “aceptar el dualismo¹⁴ con todas

¹¹ Y es que se requeriría del mismo lenguaje natural para enjuiciarlo. Por cierto, esta defensa es la que, de hecho, define el tema de su tesis. También le dedica importantes pasajes en su obra *Reflexión acerca de la convivencia humana*.

¹² En efecto, desde el existencialismo que se considera la naturaleza humana como trascendente o extática al tener que realizarse en el curso diario de su existencia. Esta concepción será explicitada más abajo al tratar la relación entre ser y valor (Cap. I, 1. b)).

¹³ Defensa que se prolongará por toda su obra.

¹⁴ Se trataría, aquí, de un dualismo de raigambre platónica. Giannini no está pensando en la dualidad establecida por Descartes entre *res cogitans* y *res extensa*, sino aquella que se instala al postular la existencia de un “ser viviente que subsiste en sí y trasciende el mundo” (Giannini, 1965, p. 42), como lo son las Ideas para Platón o como lo es Dios para el cristiano.

las contradicciones que implica; aceptar la fe natural que dice que hay un mundo fuera de mí, que lo dado no es mi pensamiento del mundo, sino mi estar en el mundo, pensando, sintiendo y actuando” (p. 65). Es, en el fondo, un gesto pascaliano el que aquí realiza Giannini: la existencia de un mundo donde radique una suerte de intencionalidad común que vuelva convergente la intencionalidad específica de cada uno (sentido común), la existencia del otro y la búsqueda de la verdad, esas serán nuestras ganancias, dirá Giannini, con “la renuncia a una filosofía sin presupuestos” como lo son los sistemas surgidos de la verdad clara y distinta del *cogito*. Ganamos, en fin, la posibilidad de comunicarnos y encontrarnos unos con otros. Se “derrota” al solipsismo y se abre la posibilidad de una experiencia realmente compartida.

Entonces, aceptando este escenario abierto por Giannini, la verdad acaba definida como la correspondencia entre el acto expresivo de una determinada intención y el sentido de esta última. Podría sintetizarse como la congruencia entre mi actuar y aquello en vista de lo cual actúo. Refiriéndonos más precisamente al lenguaje (pues, como se verá, la adecuación es capaz de manifestarse en otros ámbitos), verdadero será el juicio que significa lo que tiene por intención significar y que en esa medida se ajusta al sentido común. Aquí, el sentido común se yergue como la realidad trascendente con respecto a la cual se orienta el lenguaje humano. Decir una verdad será lo mismo que ir a parar a aquellos núcleos semánticos comunitarios a los que apunto con mis palabras a fin de volver común tal o cual pensamiento. La verdad como *adaequatio* se refiere, así, a la realización efectiva de la convergencia entre los espíritus, a la comunicación. He aquí que el sentido común opera como criterio en virtud del cual se juzga la capacidad comunicativa de cada individuo. Y, entonces, si la verdad que se juega en el sentido común equivale a la posibilidad de comunicar, diremos que lo falso será en este contexto lo incomprensible, lo que al estar fuera del sentido común queda como una insensatez, como una locura. De este modo, el sentido común asume también aquella nota de la medida común relativa a la conmensurabilidad al permitir juzgar y comparar la sensatez o insensatez de los individuos así como la veracidad de sus juicios.

Al continuar nuestro recorrido por las obras del chileno, somos testigos de una ligera modificación en sus reflexiones. En efecto, con el paso del tiempo el sentido común le parecerá insuficiente para explicar la puesta en común de diversas experiencias y, asimismo, no será sólo él la realidad en virtud de la cual se mide la existencia. La experiencia común

—cuya descripción es, en definitiva, el objetivo de Giannini— no se cumplirá ya tan sólo por no escapar a los límites que establezca el sentido común. Veremos otro ámbito ahora en el cual habremos de movernos, según el cual será conmensurable nuevamente nuestra experiencia y en cuyas dimensiones yace la posibilidad de estar con otros genuinamente en lo mismo.

Llegada la década del 80', la filosofía de Giannini se hace con un nuevo objeto de reflexión, el cual, si bien ya se anunciaba en textos anteriores a esta fecha, toma una forma decisiva en su obra de 1987 *La “reflexión” cotidiana*. Aquí, la cuestión del lenguaje pasa a un segundo plano cediéndole la primacía al estudio de la existencia cotidiana con todas sus posibilidades y deficiencias. Se trata, sin embargo, de una transición gradual.¹⁵ En su ensayo “Encuentro y soledad”, publicado en 1981 en *Desde las palabras*, Giannini (2021) todavía se amparaba en el lenguaje para pensar el camino que nos condujese a la experiencia común:

El lenguaje nos saca de las presencias inmediatas y nos coloca en mundos distanciados que, para los que se comunican verdaderamente, representa el paraje invisible de un encuentro real. Así, gracias al lenguaje podemos salir de la individualidad e instalarnos en un universo común, más allá de las presencias inmediatas. (p. 24)

Ese paraje invisible en que nos encontramos con los demás es el mismo sentido común, lugar, recordemos, al que nos dirige la palabra al sacar nuestros pensamientos de la propia intimidad. No obstante, aunque es notable el parentesco de esta cita con el esquema que veníamos describiendo más arriba, en ese mismo texto se añadirán otras notas necesarias para la realización del encuentro entre sujetos distintos. En este caso, notas extralingüísticas:

Creemos que la vida cotidiana, marcada por la rutina y la repetición, se pone al límite de sí misma, escapa a sí misma, en aquellos momentos privilegiados en que los hombres buscan espontáneamente fundir sus temporalidades fragmentadas, e

¹⁵ Dedicarnos a esta transición excede el objetivo de la investigación. No obstante, si el lector se interesa por este asunto y quiere examinar detenidamente el modo en que la experiencia se convierte en el asunto central de la filosofía del chileno, recomendamos revisar sus textos “Experiencia y filosofía” de 1978, “Lego ut intelligam” de 1980, el ensayo “Encuentro y soledad” en el libro *Desde las palabras* de 1981, “Hacia una arqueología de la experiencias” de 1984, entre otros.

identificarse en una experiencia que los restituya a su ser común y universal. El medio de esta restauración es el lenguaje. (p. 27)

Ciertamente, el lenguaje es el medio por el cual se restituye el ser común y universal, es decir, el medio que hace realizable la experiencia común. Pero ahora debemos tener en cuenta que tal evento es sólo posible en “momentos privilegiados”, con lo que Giannini termina sumando exigencias empíricas a dicho encuentro, exigencias vinculadas a espacios y tiempos distinguibles en el marco de la cotidianidad. Este nuevo modo de concebir la posibilidad de una comunión verdadera entre los hombres se desarrolla en las investigaciones trazadas en *La “reflexión” cotidiana*, libro publicado seis años después del ensayo recién citado. Allí señala nuestro autor (2013): “Hemos sido conscientes, con todo, de que un criterio exclusivamente ‘etimológico’, lingüístico, adolece de limitaciones... El problema ha venido a centrarse desde entonces en la búsqueda de una nueva vía de acceso a la experiencia común” (p. 27). Se necesita, dice, “una nueva vía de acceso” que será, en definitiva, la cotidianidad. Giannini se ocupa, entonces, de diagramar ciertos rasgos de la vida diaria para detectar, así, esas instancias privilegiadas donde es posible compartir experiencias.

De acuerdo con lo anterior, Giannini busca el modo en que la experiencia de cada uno no quede confinada a la pura intimidad. Una posible salida¹⁶ es, según él, la conversación. En ella se recoge la interioridad por medio de la palabra y así es expuesta a los otros. Pero lo que caracteriza más profundamente a esta posibilidad no es su aspecto lingüístico —es decir, el que se trate de cierta forma de discurso— sino el hecho de que se dé gratuitamente al margen de la mediatización propia de la cotidianidad:

la conversación representa un tiempo lúdico-contemplativo en el que las subjetividades exponen sus respectivas experiencias, acogiendo y siendo acogidas en un espectáculo que allí mismo se hace y se deshace graciosamente, representa un tiempo absolutamente cualitativo, un tiempo que no transcurre, o que *ha transcurrido* sólo cuando nos salimos de la magia de su presente. (Giannini, 2013, pp. 101-102)

La conversación representa un tiempo singular de la cotidianidad, de ahí que no nos corresponda tratarla tan sólo como un fenómeno lingüístico o como un comportamiento

¹⁶ Una entre otras, por cierto. Hemos escogido la conversación como el ejemplo más apropiado aquí ya que muestra la parcialidad del lenguaje en lo que respecta a la constitución de la experiencias común.

humano necesitado de lenguaje. La singularidad de este tiempo Giannini la caracteriza como lúdica-contemplativa al suponer, por una parte, espontaneidad y placer¹⁷ y, por otra, al representar una instancia en que queda a la vista aquello que un individuo narra —esto es, sus experiencias—. Volveremos sobre esta instancia o tiempo más adelante (“Capítulo III”, al observar cómo estos conceptos se insertan en el marco general de la filosofía del chileno). De momento, quedémonos con que la cotidianidad cuenta con estos lugares —o, más exactamente, tiempos— en que la convergencia es posible. Satisface, como lo hiciera el sentido común, al menos una de las notas con que cabe definir la medida común.

¿Cómo se manifiesta, ahora, la capacidad de conmensurar en la cotidianidad? Es, pues, lo que hace falta para que reconozcamos en la cotidianidad otra expresión de la medida común. Tal asunto nos dirige a la dimensión temporal de lo cotidiano, la que Giannini examina en el segundo capítulo de *La “reflexión” cotidiana*. El filósofo distingue allí la existencia de dos clases de tiempos: a la una podemos dar el nombre de “tiempo civil” y, a la otra, la de “tiempo sagrado”. La primera se identifica con “la temporalidad lineal y dispersiva de la historia humana” (Giannini, 2013, p. 59), es decir, en que se ordenan los quehaceres y que refiere, por lo tanto, a la postergación constante que es uno al dirigir su vida siempre con vistas al futuro, con miras a la realización siempre inacabada de un proyecto que es el sí mismo. Refiere, comentará el mismo Giannini (2013) al “encaminamiento permanente hacia algo que hay que hacer para...” (p. 65), esto es, encaminamiento permanente hacia el “mundo” o “trama de todos los trámites”, cuyo correlato o destino es, en definitiva, el ser que nos proyectamos ser. Por su parte, el tiempo sagrado es entendido por el chileno como el regreso a un tiempo que simboliza la restauración del sí mismo. En efecto, sólo si suspendemos por un instante nuestras proyecciones puede aparecer y lucir toda su presencia aquello que nos circunda, lo cual presupone que el individuo disponga de sí. Ahora, la existencia de estos dos tiempos, constitutivos de la cotidianidad y posibilidades determinantes de la vida humana, establece un criterio de conmensurabilidad sobre esta última. Giannini constata en el apartado “3. *De Hebdomadibus*” que es, pues, en base a esta distinción que, con ayuda de la astrología, occidente construye sus calendarios y mide, así, el curso de nuestra historia y el modo en que disponemos de nosotros mismos. Contamos,

¹⁷ La conversación es, pues, un acto que no realizamos sino con vistas a él mismo. No supone ningún fin ulterior.

desde entonces, con días feriales y días festivos. El tiempo de cierto modo permite contrastar la disposición hacia lo otro con la disposición de sí.

La cotidianidad, según lo visto, abre la posibilidad de concebir una segunda forma de medida común al contar entre sus elementos una dimensión temporal en que se juega la posibilidad de convergencia y la capacidad de conmensurar la historia de los individuos. Como el sentido común, satisface, de este modo, los criterios según los cuales se define justamente la medida común.

Es posible dar, finalmente, con una tercera y última lectura de la medida común. Los textos posteriores a *La “reflexión” cotidiana*, donde destacan *La experiencia moral* (1992) y *Del bien que se espera y del bien que se debe* (1997), se encargarán de continuar y profundizar el proyecto al que el chileno da inicio en 1987.¹⁸ Ahora Giannini precisará todavía más la naturaleza de aquella experiencia común que persigue y acabará por señalar que su foco está puesto en su talante moral y la define como “la experiencia de *ser ante otro ser humano*” (Giannini, 2013, p. 249). Se vuelve, también, a situar la búsqueda en el marco de la cotidianidad y, más exactamente, en lo que se llama «espacio civil». Así, contamos con una nueva realidad que servirá de condición de posibilidad para el encuentro y, además, será también el elemento que permitirá conmensurar, nuevamente, las experiencias de los hombres. Para ver que esto es así, presentaremos a continuación el concepto según el modo en que lo expusiera Giannini en sus textos.

Partamos por considerar que los humanos somos capaces de significar, tal como veíamos que ocurre con el lenguaje. Y no será sólo por medio de la palabra que expresaremos significados. Giannini (2013) habla entonces de la “estructura significativa de la conducta” (p. 257), según la cual nuestros mismos movimientos dan cuenta a los seres humanos que nos son próximos —a quienes llamamos «prójimo»— de cierta intención significativa. Dice Giannini:

...comprender la conducta ajena equivale a *coger el sentido* de esos movimientos que percibimos, *leerlos* como signos visibles, como significantes de la relación

¹⁸ Sostiene Jorge Acevedo (2016), compañero y amigo de Giannini, que estas tres obras constituyen una trilogía (p. 67). Parte de esta afirmación queda constatada por el hecho de que desde la reedición de *La “reflexión” cotidiana* publicada en 2004 Giannini incluya como “Segunda parte” lo que fuera en 1992 el libro independiente *La experiencia moral*.

determinada en que se encuentra un hombre con algo que pasa en su mundo o con el mundo mismo, como referencia total. (p.257)

Y ahora, si mi conducta representa un significante, habremos de consultar, nuevamente, por el sentido al que ella apunta. Es entonces cuando Giannini postula la existencia de este mundo o espacio civil, “estructura de referencia de toda conducta posible” (Giannini, 2013, p. 256). Esta estructura correspondería al conjunto de significados que al cuerpo animado del humano le está permitido señalar, significados que expresan el vínculo que tal o cual sujeto sostiene con el mundo en determinado momento (Giannini, 2013, p. 58). Tomemos el siguiente ejemplo: al caminar por alguna plaza cercana a nuestra casa vemos a dos muchachos, jóvenes, sentados en el pasto. Ambos se miran y, según alcanzamos a distinguir, esbozan sonrisas con frecuencia. De repente, uno de ellos parece comentarle algo al otro con suma seriedad, a lo que este último no puede responder más que sonrojando sus mejillas y levantando tímidamente las comisuras de sus labios. Comprendemos que ha habido una declaración y que a quien ha tocado oírle le resulta embarazoso estar ahí, aunque a la vez pueda ser de su agrado. Reconocemos, así, no sólo lo que ha sucedido sino incluso el estado de quienes han participado de tal evento. Sus gestos son para nosotros signos visibles de aquello. Y nosotros somos capaces de captar el sentido de lo ocurrido por el hecho de compartir el mismo espacio civil, por el hecho de que en nuestro mundo suceden esas cosas.

Nótese que, hasta aquí, la descripción del espacio civil se asemeja bastante a la que dimos más arriba al sentido común. No obstante, Giannini no llegará a pronunciarse explícitamente sobre la relación que existe entre ambas realidades. Antes bien, ofrecerá una nueva caracterización al sentido común de forma tal que éste acabará por ser algo bien diverso de lo que en un principio fue para la obra del chileno. Aparece ahora como una realidad comprendida en el «habla», es decir, en aquel uso del lenguaje que vive al interior del espacio civil y que tiene siempre como fin u objeto de su dirección la presencia de mi prójimo —es decir, de un individuo de carne y hueso—. Entonces, el sentido común se muestra como la capacidad de usar «oportunamente» el lenguaje, de decir aquello que era pertinente decir. La oportunidad del sentido común está determinada por lo que Giannini llama «situación». Ésta es la unidad mínima referida al estar de un sujeto y sobre ella se funda el tiempo del encuentro, el tiempo común, al ser éste posible una vez se logra atravesar la

situación en que el otro se halla (Giannini, 1997, p. 56). Aquí, hablar respetando el sentido común será igual a hablar reconociendo la situación en que se encuentra el otro, pues sólo así se es «ante él» y, consecuentemente, se vive en común. Es importante recordar, por último, que lo que se evalúa aquí son las conductas que están en juego en el espacio civil, de las que el habla puede servir de medio. Que sean ellas el objeto de la reflexión se debe a que la preocupación de Giannini en este período de su obra es declaradamente ética. Así, el espacio civil con su conjunto de significados sirve para regular prácticamente la conducta. Asimismo, asumido el habla como una conducta posible y ponerlo como objeto de medida del sentido común significa darle a este último un carácter normativo respecto de las mismas conductas humanas.

En este último momento, será el espacio civil junto con esta nueva concepción de sentido común los que compondrán una tercera forma de medida común. Satisfacen, pues, la exigencia de conmensurar al permitir contrastar aquello que parece una conducta corriente y regular con aquello que no lo parece. Del mismo modo, el sentido común —que integra la realidad del habla, la conducta intersubjetiva por excelencia al interior del espacio civil— vuelve a ser condición de comunicación, de encuentro y convergencia, al dictar la norma para estar efectivamente ante otro sujeto.

Y hasta acá las distintas formas que asume la medida común en la filosofía del chileno. Pasemos ahora a revisar el sentido del segundo de los tópicos.

I. 1. b) En torno al «principio de convertibilidad»

Qué entiende Giannini al afirmar que el ser posee la cualidad de resplandecer como valor, es lo que ahora debemos dilucidar. El asunto es sumamente complejo considerando que parte de dos categorías difícilmente definibles según lo muestra la historia misma de la filosofía. Con todo, como el fin no es aquí disipar toda ambigüedad y agotar lo que Giannini pudo haber querido decir con sus reflexiones, nos bastará con ir en busca de las distintas formas en que Giannini usa estas expresiones. En esta búsqueda el puerto de llegada será la relación que el chileno nos permita atisbar con sus diferentes consideraciones en torno al ser y al valor (o bien).

En primer lugar, al leer los textos principales del chileno, salta a la vista que es en *La metafísica eres tú* donde la cuestión del ser y el valor parece haber sido ya resuelta. En efecto, allí ya trata el tema como principio. No obstante, confunde allí indistintamente el concepto de valor con el de bien. De hecho, trata esta tesis que emparenta ambas categorías de dos modos, cada uno de los cuales le hace justicia ya a la expresión “bien” y a la expresión “valor” (Giannini, 2012, p. 57). En efecto, de un lado tendremos la fórmula “principio de convertibilidad” y, de otro, la de “principio axiontológico”, las que mientan la íntima relación entre ser y bien y entre ser y valor, respectivamente, como una y la misma. Allí mismo llega a afirmar que el principio de convertibilidad consiste en el reconocimiento axiontológico de las cosas. Giannini concibe, así, al bien como valor y al valor como bien. Veamos cómo esto se relaciona con el ser y, de ese modo, qué significa axiontológico.

En el apartado anterior se mencionó tangencialmente que la *adaequatio* —es decir, la tesis según la cual la verdad consiste en la correspondencia entre la intención detrás del significante y la cosa significada— se manifiesta en asuntos diversos del lenguaje. Hay, como veremos, un tipo de verdad que va más allá de la de las proposiciones apofánticas.¹⁹ Si definimos la verdad como la congruencia entre un acto expresivo y aquello que él busca expresar —esto es, si la definimos como compatibilidad entre el punto de partida y punto de llegada de alguna expresión— se hace posible predicarla de cuestiones que, en general, asuman una naturaleza trascendente. Y es que se vuelve atribuible a todo lo que tiene intención de ser algo más fuera de sí (o que debe serlo por obra de alguna intención ajena), concibiéndose entonces como la correcta realización de aquella intención. Tal realización es su fin, el «bien» al que aspira y, así, se entiende el valor como lo que justifica la tendencia extática de ciertas naturalezas. Ahora, la aceptación de una fórmula tal tendrá sentido, no obstante, sólo si se acepta un presupuesto teológico: a saber, el de la creación *ex nihilo*. De ahí que el chileno (2012) afirmase que el “principio de convertibilidad más que un principio filosófico resulta ser una suerte de ‘razonamiento inevitable’ de la fe” (p. 57). En efecto, sólo si a todo aquello que es le viene el ser lo que son gracias a alguna suprema inteligencia que lo planificara, podemos afirmar que todo tiene un sentido, un fin. Al interior del paradigma

¹⁹ Por proposiciones apofánticas nos referimos a juicios donde la verdad se evalúa en la pertinencia de la correspondencia establecida entre el sujeto y el predicado, pertinencia que es efectiva si lo dicho se adecua a la realidad.

cristiano, ese fin será por sí mismo bueno, «valioso», al estar determinado el destino de las cosas por Dios, el Sumo Bien. En fin, al ser las cosas del mundo creaturas, son en conformidad a la intención de Dios, se adecuan a su intención y esa es su verdad.

Sobre la cuestión de la verdad, que al concebirse como adecuación parece suponer una estructura similar a aquella que presupone el principio de convertibilidad, notamos que Giannini distinguía ya la verdad relativa al ente intramundano de la correspondiente al ser humano. Afín a las corrientes existencialistas de su época, afirmará:

Las cosas son verdaderas porque existir es exhibir sin residuo (entiéndase: sin libertad) la intención que quiso la existencia de ese determinado existente y con ese determinado modo de existir. La verdad del hombre, la verdad óptica en cambio, es la conquista siempre inestable de su esencia prometida, jamás actual. *El hombre es el querer de sus actos*; y un querer que cada día resume y define su existencia. (Giannini, 1965, p. 72)

Se presenta entonces una nueva clase de verdad, distinta de la metafísica u ontológica que corresponde a las cosas por el puro hecho de ser,²⁰ y distinta de la verdad lógica que corresponde a la de las proposiciones cuyo predicado coincide con los hechos. Llama, así, verdad óptica a aquella que se juega cada ser humano en su existir. Siendo éste un ente de naturaleza eminentemente trascendente o extática es que lo vemos en un perpetuo movimiento de querer ser. Y ese querer ser sólo puede ser comprendido en términos de una tendencia por parte del hombre hacia una realidad que está siempre más allá de su presente: a ella se le llama valor (Giannini, 1965, p. 37, nota 1).

La libertad que Dios le habría concedido al hombre se manifiesta en este último como la intención de ser este o aquel, intención en virtud de la cual va realizando cada acto. Ahora bien, para que esto sea así, debemos reconocer que comportamos de manera natural una intuición valorante. De este modo, aquello a lo que me dirijo, objeto de mi voluntad, es reconocido como un bien, como un valor. Y, como “algo es bueno y verdadero en la medida en que se conforma a la intención que lo creó” (Giannini, 2012), diremos que nos hacemos verdaderos en tanto logramos concretar nuestras intenciones y bueno será hacerlo. Por otro

²⁰ Cfr. Aristóteles, *Metafísica* II, i.

lado, que la naturaleza humana sea en sí misma sólo trascendencia y búsqueda de bien o valor²¹ se explica al entenderla como una «naturaleza deficiente». A propósito de este déficit, Giannini (1969) escribe:

Los hombres sentimos y sufrimos el ‘factum’ irremediable de llegar siempre tarde a nuestra historia personal, de caminar nuestras posibilidades con una especie de sombra retardada pegada a nuestros pasos y decisiones; de ser búsqueda, a veces angustiosa, de nosotros mismos en un tiempo nunca presente. Y, justamente, porque no somos causa de nuestro ser, jamás podremos dárnoslo: no nos inventamos nuestra propia existencia: la descubrimos. (p. 147)

Vemos, de este modo, que Giannini insistirá en articular esta tesis sobre la base del dogma cristiano de la creación. Porque hemos recibido el ser de Dios, es que no somos desde nosotros mismos y somos un ser deficitario. “Deuda de ser” dirá en otro de sus textos (Giannini, 1971, p. 12), cuestión que nos impone la tarea de buscar ese ser del que carecemos y que debemos (ser).

Quedémonos con lo hasta aquí expuesto como la base del principio de convertibilidad —o de la tesis según la cual el ser resplandece como valor—. En resumen, hemos llegado a que con las nociones de valor y bien Giannini presenta, por sobre todo, la inclinación natural de la existencia humana de dirigirse hacia algo que la complete. Y esto tomando como presupuesto su deficiencia, la cual se explica al ser ella obra de la creación divina, obra que posee, a diferencia del resto de las creaturas, libertad e intención. Siendo este el esquema general del principio, reconocible en diversas obras del chileno, nos referiremos ahora a un atributo expuesto en *El mito de la autenticidad*.

Al revisar esta obra notamos como ya se subraya la «esencia negativa» de la que sería objeto el ser humano. El asunto es el mismo: lo realmente esencial en el hombre es encontrarse de por sí carente de esencia o predeterminación, motivo por el cual ha de lanzarse en su búsqueda y realización. El hombre está siempre a la siga de un «ser-querido» o deseado. Se trata de “*aquello por lo cual se desean las cosas y las acciones: el reino del valor*”

²¹ Esta lectura de la realidad humana aparece en los textos de Giannini de forma más o menos explícita desde el texto *El mito de la autenticidad* de 1968. De ahí en más, veremos reiteradas formulaciones que, salvo pequeños matices, resultan consistentes entre sí.

(Giannini, 1968, p. 13). Y añade algo más: el valor por el cual las cosas son deseadas no es objeto, sino que tiene una existencia *adjetiva*. En efecto, permite cualificar la realidad del mundo. Así ocurre, en efecto, al reconocer un fin para nuestros actos. Éste, que por ser el correlato de nuestras intenciones asumimos como un bien, cualifica todo lo que está entre medio. Es por él que evaluamos si lo que nos circunda es bueno o malo. Pensemos el siguiente ejemplo, lo bastante gráfico y simple para mostrar el poder calificador del valor. Supongamos que un sujeto cualquiera quisiera llegar a la plenitud de su condición física porque lo considera bueno. Esta misma persona comenzará a valorar las cosas en relación con este fin, con este bien al que aspira y, así, podrá decir que ejercitarse debidamente es bueno, que el consumo de ciertos alimentos es también un bien y que lo es, de la misma manera, la realización de toda una serie de actividades. De este modo, actividades, instrumentos o incluso alimentos acaban permeados por la realidad del valor. Giannini (1968) sintetiza este atributo al afirmar que el valor “corresponde a *aquella modalidad real por la cual es medido en su ser el ente que cobija el valor*” (p. 79). Con ello terminamos por ver el modo en que se relaciona el valor con el ser o, más exactamente, como es que este último resplandece como valor. De un lado, el valor o bien es determinación de cuanto existe al ser todo parte de la creación que lleva a cabo una naturaleza bondadosa. Pero también se le aparece al ser humano como el fin de sus actos. Esto, al considerar él mismo valioso ese ser del que carece y, luego, al considerar en alguna medida valioso el mundo al ser éste el que se le cruza para la realización de ese ser al que aspira.

I. 2. CONCLUSIONES

Cerraremos este capítulo ofreciendo una síntesis de lo expuesto, esforzándonos en armar las definiciones preliminares que en un comienzo declaramos nuestro propósito.

Entonces, en primer lugar, ¿qué entiende Giannini por medida común? Para rastrear expresiones de este concepto en su obra fijamos los siguientes criterios: i) que sea condición de posibilidad para alguna clase de conmensura y ii) que posibilite el encuentro o la convergencia. Y obtuvimos, así, las siguientes realidades postuladas por Giannini:

- a) Sentido común (acepción I): Se entiende en los primeros textos del chileno como núcleo semántico desde el cual se configura el lenguaje natural, constituyendo así el fundamento de la comunicación, la que daría paso al encuentro entre diversos

sujetos. Sería, además, criterio de verdad y permitiría, por lo tanto, juzgar o conmensurar ciertas figuras lingüísticas con respecto a su veracidad.²²

- b) Cotidianidad: Insistiendo en el encuentro —o, como lo formulará Giannini, en la experiencia común— veremos que serán dimensiones de este modo de ser humano en donde se jugará la posibilidad de reunir efectivamente diversas experiencias. También aparecen las temporalidades constitutivas de la cotidianidad como medida de la historia humana.
- c) Espacio civil y nuevamente sentido común (acepción II): Volvemos a un concepto similar al presentado más arriba. Lo que antes fuera sentido común parece llamarse espacio civil aunque incluye significaciones relativas a las conductas humanas, mientras que se restringe el significado de sentido común al de hacer uso oportuno del hablar. Con estos conceptos se sostiene que la comunión de las experiencias dependerá del sentido común y que lo conmensurable será la conducta humana tomando como vara de medida los significados consabidos que articulan el espacio civil.

Por su parte, la cualidad del ser que lo hace resplandecer como valor se manifiesta de dos formas:

- a) El ser se presenta como valor en tanto es objeto de la intención de un ente creador naturalmente bondadoso. Así, aceptando la fe cristiana, todo cuanto existe, por el puro hecho de ser, será bueno. Y es que forma parte del plan divino. De ahí la convertibilidad o intercambiabilidad de los términos.
- b) En relación específicamente con la naturaleza humana, a los ojos de esta nuevamente cabrá asignar un valor a todo lo que es. Dada su deficiencia, al hombre le ocurre proyectarse hacia un ser que, justo por el hecho de faltarle, se presenta valioso. De ahí en más, lo serán los entes que permitan realizar el ser perseguido.

Con esto tenemos ya diversos modos de entender, preliminarmente, los tópicos. En el “Capítulo III” nos haremos cargo de reconsiderar el rol que estos ocupan a cada momento en

²² Recordemos que aquí la veracidad consistía en la correspondencia entre lo propuesto y el significado que el sentido común concentrara.

la filosofía del chileno y ver cómo contribuyen en la articulación de su obra. Con ello esperamos responder a si corresponde o no asignarle a Platón el título de modelo.

CAPÍTULO II: LECTURA E INTERPRETACIÓN DE PLATÓN

Dividiremos el presente capítulo en dos etapas. En la primera de ellas enlistaremos las referencias explícitas a Platón que podemos encontrar en los textos de Giannini y que tienen relación con lo visto en el capítulo anterior.²³ Esto con el propósito de obtener alguna que otra pista para no conducirnos a ciegas, luego, entre los textos del ateniense. La segunda etapa consistirá en la reconstrucción de los argumentos rastreables en Platón que servirían, de manera efectiva, de antecedente textual para los tópicos.

II. 1. PLATÓN EN LA OBRA DE GIANNINI

Al observar cómo asoma Platón entre los textos de Giannini, llegamos a una primera referencia que llama nuestra atención. En la “Metafísica del lenguaje” parte por describir como platónica la postura filosófica que plantea la existencia de un universal capaz de “salvar la inteligibilidad del mundo” (Giannini, 1999, p. 32). Esta postura se opondría a la que designa con el nombre de «cratilismo» al sostener la existencia del *eidos* o forma, substancia trascendente de la que la realidad fenoménica o sensible, el mundo en el que nos encontramos de hecho, es sólo un signo. Lo que nos interesa de esta primera referencia es que da a la Idea un estatus análogo al que se diera al sentido común. Ella, pues, sería el sentido al que se dirigen las palabras. Por su parte, el cratilismo se consideraría un antecedente del nominalismo, tesis según el cual lo señalado por el nombre carece de la suficiente sustancialidad de modo que acaba siendo un ruido vacío («*flatus vocis*»). Giannini (1999) ejemplifica esta tesis de la siguiente forma: “Cuando yo me nombro estoy notando algo que ya no está al alcance de ese efímero fenómeno nombrador” (p. 31). En efecto, según el cratilismo el nombrar pierde toda noción de la realidad al estar ésta, según dice, determinada irrevocablemente por el devenir.

Esta estructura significativa o trascendente de la palabra la comparte también la realidad toda. Vimos que Giannini defendió tal afirmación al señalar que las cosas son lo que

²³ Es posible, en efecto, encontrar diversas menciones. Parte de ellas resultan comparaciones o evocaciones irrelevantes para esta investigación. Asimismo, encontramos un grupo importante de referencias hechas a la figuras de Sócrates. Sobre estas últimas, no nos hemos pronunciado, pues ellas solas podrían dar paso a todo un trabajo de tesis distinto.

son en conformidad con la intención de Dios. De ahí que dijéramos que las cosas son verdaderas al coincidir con tal intención. En el texto citado anteriormente, volvemos a encontrar una referencia que parece reconocer a Platón como precursor de la tesis recién expuesta. En efecto, sería él quien sostendría que las cosas son “en cierta medida, símbolos”, es decir, una realidad que apunta más allá de ella misma (Giannini, 1999, p. 39). Volveremos a este asunto más adelante, al dar con una referencia similar aunque concerniente exclusivamente a la realidad humana. Quedémonos ahora con el que Giannini vea en Platón una filosofía donde se prefigure esa noción de trascendencia que defiende, la que haría del lenguaje y de las cosas naturalezas significativas, realidades que en todo momento señalan alguna intención o sentido. Esto explica, además, una tercera referencia clave en este texto, a saber, la mención de Platón como precursor de la teoría de la *adaequatio* (Giannini, 1999, p. 62; p. 66).²⁴

En el siguiente libro publicado por el chileno, *Reflexiones acerca de la convivencia humana*, las referencias a Platón no faltan. En este caso, sugerentes son aquellas por las cuales se vincula el pensamiento del ateniense, aunque sin entrar en detalle, con la tesis según la cual la realidad tiende hacia un valor —asunto que, junto con mentar la naturaleza trascendente de las cosas, nos aproxima al segundo tópico—. Trata, pues, de platónica la “preeminencia del valor”, esto es, la idea según la cual aquello que motiva las actividades humanas (entre ellas el conocimiento) es lo que se sabe deseable (Giannini, 1965, p. 18). Y más adelante insistirá en la raíz platónica de este esquema. Giannini esboza una breve descripción de la física aristotélica enfatizando la postulación de aquel fundamento que dotara de un carácter cuasi teológico las especulaciones de Aristóteles. Tal fundamento, el *Nous*, se concibe como esa “causa que, en tanto *deseable en sí*, lleva eternamente cada cosa hacia su más propio bien” (Giannini, 1965, p. 28).²⁵ El chileno acabará por acusar acá el “subterráneo platonismo de Aristóteles” y sintetizará esta concepción como la “afirmación de que el ser del mundo —y de todas las cosas del mundo— se fundamentan en un esfuerzo anhelante de ser en vista de lo deseable” (Giannini, 1965, p. 28). Es patente, de este modo, que el querer ser o la tendencia constante al valor con que Giannini describiese la naturaleza

²⁴ Tesis que tiene pleno sentido, recordemos, si aceptamos la existencia de una realidad hacia la que trasciendan el lenguaje y las cosas (Cfr. “Capítulo I”).

²⁵ Cfr. Aristóteles, *Metafísica* XII, vi

del hombre y, correlativamente, el valor asignable al ser (segundo tópico), tiene según sus lecturas un antecedente platónico. Aquí, en particular, identificará aquel antecedente con el sistema metafísico del *Timeo*. Más adelante, en esta misma obra, acabará por darnos otra pista: se da el nombre de ἔργος a la modalidad o determinación por la cual el no ser tiende al Ser. Por la cual se lo asume como deseable. El antecedente sería acá, nuevamente, Platón (Giannini, 1965, p. 115).

Giannini acentuará la tendencia hacia un valor como estructura constitutiva de la naturaleza humana en *El mito de la autenticidad*.²⁶ Y otra vez se tomará a Platón como referente:

La cosa bella se constituye como una técnica de enamoramiento que, seduciéndonos con su aparecer, nos hace participar en la realidad absoluta de su ser: está, como acaso podría haber dicho Platón, no para confundir sino para orientar nuestras preferencias. (Giannini, 1968, p. 79)

La belleza es mencionada acá como ejemplo de valor. Ella provocaría el enamoramiento, aquella modalidad —según la cita— por la cual es deseada y, así, determina el camino que tomamos. Nos conducimos, pues, con vistas a ella. Sería, entonces, atribuible a Platón nuestra constante conducción hacia el valor. Y también lo sería la mensurabilidad del mundo de acuerdo con aquel valor, lo que entendimos más arriba como su realidad adjetiva o capacidad calificadora (Giannini, 1968, p. 97). En lo que sigue del texto, las referencias a Platón irán en la misma línea aunque refiriendo exclusivamente a la existencia humana. Ésta, leída como proyecto, se abre a la posibilidad de la «autenticidad», concepto que tendría como una de sus significaciones la de mentar la realización del yo ideal al que aspiramos (Giannini, 1968, p. 64). Y leer así la historia del hombre equivale a decir, siguiendo a Giannini (1968), que: “somos una tensión a algo de nosotros que está allende nuestra realidad empírica y apariencial, que somos, como lo dice el propio Platón, símbolos de nosotros mismos” (p. 168). Somos, pues, símbolo de nosotros mismos al no ser más que el esfuerzo por significar o señalar ese yo que anhelamos. El yo del *topos uranos* que es, por sí mismo, valioso (Giannini, 1968, p. 169).

²⁶ Vimos ya el carácter negativo de la esencia humana que allí describe Giannini y que explica la realidad del valor. Cfr. “Capítulo I, 2”.

En *Desde las palabras* —publicación de 1981 que reúne diversos artículos aparecidos mayoritariamente en la década del 70’— encontramos nuevamente una importante cantidad de referencias a la obra platónica. Ahora la cuestión volverá a caer en la existencia de la Idea que operaría como el universal que hace posible el conocimiento. Concretamente, veremos que, por una parte, se vuelve a señalar a Platón como precursor de la teoría de la verdad como adecuación o correspondencia (Giannini, 2021, p. 75); por otra parte, se le identifica como el filósofo que postulara una substancia independiente del sujeto y que fuese aprehendida por el entendimiento en el acto de dirigirnos hacia las cosas del mundo. Aquí la Idea o “nombre en sí” (Giannini, 2021, p. 81) que equivaldría al universal que hace de fundamento del conocimiento. Nos interesa esta realidad, la del nombre en sí, dada esa familiaridad con el sentido común —y, en consecuencia, con la noción de medida común— que ya se anunciaba en la “Metafísica del lenguaje”. Luego, encontramos una nueva referencia de Platón al final del ensayo “El nombre de Dios que deja ver algo de Dios”. Allí, se postula que habría sido el ateniense quien descubriera el valor, realidad por la cual “somos medidos en nuestro ser, y con nosotros, el mundo” (Giannini, 1968, p. 110); realidad, diríamos, que cualifica al ser según vimos. Se insiste, por lo tanto, en que es platónica la raíz de aquel tópico según el cual el ser resplandece como valor.

Las siguientes publicaciones del chileno no aportan considerablemente al vínculo que sostiene la filosofía de Giannini con la de Platón. Y es que las referencias son sumamente semejantes si se las compara con las que hemos revisado hasta acá. En general, hallaremos la explicación de lo que hemos dado en llamar principio de convertibilidad —que, recordemos, consiste en el reconocimiento de la naturaleza axiológica²⁷ de la realidad, naturaleza según la cual tienden a un valor o participan de él— remitiendo constantemente a Platón como un antecedente clave. En lo que refiere al primero de los tópicos estudiados en el capítulo anterior, encontramos dos fuentes importantes. Primero, el ensayo “A propósito de la rectitud de los nombres” incluido en *Desde las palabras* y, en segundo lugar, el apéndice “Elogio del diálogo” incorporado en *La “reflexión” cotidiana*. Al ser, ambos, textos cuyo objeto de estudio son justamente diálogos platónicos hemos decidido cerrar con ellos esta

²⁷ En algunos de los textos, Giannini ocupa la expresión «estructura axiológica de la conducta» para identificar el mismo asunto, aunque restringiéndose a la existencia humana (Cfr. Giannini, 2013, p. 255).

primera sección del segundo capítulo. Pasaremos, entonces, a exponer sus argumentos destacando aquello que permita familiarizar a Platón con los tópicos.

II. 1. a) Giannini y el *Crátilo* de Platón

Como se adelantó, el diálogo platónico *Crátilo* había ya sido referido en la tesis de grado de Giannini. Allí, el chileno asemeja la postura sostenida por el personaje que da nombre al diálogo a la que luego se conocerá como «nominalismo». Sobre la base de la tesis heracliteana del «flujo universal» se yergue lo que entonces Giannini llama cratilismo —esta especie de “protonominalismo”—, postura según la cual el nombre no designa ninguna substancia que permanezca idéntica a sí, de modo que hace absurda la posibilidad de comunicación (Giannini, 1999, pp. 31-32). Y es que se opone al requisito mínimo del acto comunicativo. Según Giannini (1999), pues: “La comunicación es posible porque nos asiste la certeza de que, mientras estamos nombrando los objetos de nuestra intención significativa, y, en los intervalos en que los nombramos, éstos de alguna manera permanecen fieles a sí mismos” (p. 31). Esta permanencia, no obstante, es lo que el cratilismo no reconoce. Finalmente, encontramos en la misma “Metafísica del lenguaje”, recordemos, la afirmación de que la verdad como *adaequatio* se articularía ya en el *Crátilo*.

El estudio detenido que Giannini dedica a este diálogo en su ensayo “A propósito de la rectitud de los nombres” muestra un examen mucho más detallado y cauto. Giannini no se apresura a establecer juicios en relación con lo que puedan ser sus propias consideraciones. De hecho, ni siquiera establece explícitamente vínculos entre las afirmaciones que sostiene *Crátilo* en el diálogo con el nominalismo que criticara en su tesis de grado. Hace, más bien, una reconstrucción del mismo diálogo explicando cada una de las tesis que se ponen en discusión. Repasemos ahora esta reconstrucción.

Giannini comienza ofreciendo un marco histórico y filosófico en el cual situar la discusión sobre la que trata el *Crátilo*. Aquí, Platón referiría a un problema que afectaría al lenguaje —y al lenguaje natural por sobre todo— en lo que concierne a su fidelidad respecto de las cosas dichas por él. Sucede que, en determinados momentos de la historia, se levanta una cierta suspicacia contra la palabra y se cuestiona, de este modo, si acaso ella realmente dice la realidad. Al dar cuenta de cómo sucede esto, Giannini (2021) se expresa en lo que parecen ser algunas de sus consideraciones en torno a la naturaleza del lenguaje:

En el lenguaje que recibimos nos viene transferido, de un modo que habrá que determinar, el pensamiento y *el mundo ya hecho de los otros*; nos viene transferido el tanto *de ser que ya somos*. A esta transferencia tranquila, sin sobresaltos, de “un mundo” a través del lenguaje es a lo que llamamos “experiencia común”. Podríamos también llamarla tradición, esto es, la capacidad de subentender las mismas cosas a partir de los mismos signos. (p. 33)

Sin ir mucho más allá, se insinúa la idea de un sentido colectivo que sería recogido en las palabras y que por medio de ellas se va compartiendo entre distintas generaciones.²⁸ El momento crítico, el de la suspicacia, se originaría cuando esos sentidos comienzan a sernos extraños. Entonces hay quienes se levantan para cuestionar lo que hasta entonces se ha sustantivado. Respecto de las palabras con que contamos, la crítica “irá mostrando que no son sino expresiones de una época... o, peor aún, secuelas de un mecanismo subjetivo” (Giannini, 2021, p. 33). Y esto dado el supuesto de que “lenguaje y realidad son dos modos de ser extraños uno del otro” (Giannini, 2021, p. 34). En efecto, sólo al escindir la palabra y lo real cabe la posibilidad de que no coincidan. Surge así la “teoría del lenguaje” con sus distintas posturas, algunas de las cuales serían, según Giannini, retratadas por Platón en el *Crátilo* a partir de sus distintos personajes.

El diálogo se suscita en el contexto de una discusión entre Crátilo y Hermógenes, discusión por la que apelan a Sócrates como a un árbitro capaz de dar un veredicto en torno a lo discutido. De un lado, Crátilo representa la voz de la tradición al apoyar la tesis según la cual el nombre, esa palabra capaz de significar alguna realidad, está íntimamente vinculado a la cosa que designa. Esto, no obstante, no objeta las consideraciones pasadas de Giannini de acuerdo con las cuales la palabra según el cratilismo carece de un fundamento estable y permanente. La postura de Crátilo es caracterizada por Giannini (2021) como sigue:

Que podamos preguntar directamente a las cosas por el ser que a cada una le es propio, es algo inútil, por no llamarlo ingenuo. Y esto es así —argumentarán los heracliteanos— simplemente porque las cosas no poseen ningún ser estable que las

²⁸ Tomando en consideración lo dicho por Giannini en sus textos anteriores, es posible que ese sentido colectivo es el sentido común, al que las palabras quedan consignadas naturalmente aunque no necesariamente (Cfr. “Capítulo I. 1”).

identifique, a no ser el logos, la razón, de su devenir perenne. Solo poseen un ser deviniente. Para saber, pues, qué es cada cosa en su devenir, es preciso rehacer todo el camino de la *experiencia común*. Todo, hasta el momento constitutivo (prehistórico) en que la cosa fue aprehendida y dicha en su ser deviniente. (p. 36)

“Solo poseen un ser deviniente”, he ahí la clave. Y es que al no haber un ser inmutable que sustente la realidad de la palabra, Platón podrá esgrimir su crítica e inconformidad al no hallar un suelo estable que justifique la comunicación.²⁹ Volviendo ahora al texto, a Giannini le importa destacar que los heracliteanos sostienen la existencia de un momento elemental en que se da un “contacto pleno con la cosa” (Giannini, 2021, p. 37). Ahí el vínculo íntimo del que la palabra es capaz de dar cuenta, vínculo con aquel ser deviniente —o logos— según veíamos. Rehacer el camino de la experiencia común significa rastrear a través de las palabras y su historia, con todas sus transformaciones y cambios, aquel término por el que fue dicho y expuesto el logos en función del cual la realidad deviene. De aquí que fuese, para esta escuela, la etimología la ciencia fundamental.

En la vereda opuesta al cratilismo, o esta postura heracliteana sobre el lenguaje, estaría el convencionalismo encarnado en la figura de Hermógenes. Esta tesis descartaría cualquier vínculo esencial entre la palabra y la cosa para defender, por el contrario, la idea de que los nombres se designan al arbitrio de los sujetos por medio de convenciones o acuerdos. Giannini (2021) acusará aquí la presencia del “protagorismo” y la tesis del *homo mensura*, aquella que pone al hombre o sujeto como criterio de medida de la realidad (pp. 48-49). Defender, pues, que el nombre depende de la voluntad del hombre relativiza a la palabra y su función significativa, pues se objeta la posibilidad de contar con cualquier realidad trascendente que justifique que sea un determinado término el que designe tal o cual cosa. El principal problema que verá al respecto el filósofo chileno es la imposibilidad de otorgar un nombre prescindiendo de una experiencia común. En palabras de Giannini (2021): “la libertad irrestricta de llamar a las cosas de un modo distinto a como se les llama, es una mera ilusión” (p. 49), y es que el acto mismo de dar nombre supone que se comparta la experiencia de aquello a que se busca designar. Por eso la traducción de términos no es prueba fehaciente del convencionalismo. Por ejemplo, supongamos que tenemos la realidad X a la

²⁹ Y esto sería coherente con que se trate de nominalismo la tesis defendida por Crátilo.

cual llamamos por el nombre A. Para traducir a otro el nombre de esta realidad —al nombre B—, habremos de reconocer, en conjunto, que lo que con este nuevo término mentaremos será la misma realidad a la que hacíamos alusión con el nombre A, es decir, X. Esto si queremos que el lenguaje nos siga siendo funcional y permita la comunicación, cuestión a la que Hermógenes habrá de ceder. Así, ocurre que la elección de palabras para hablar del mundo no responde al capricho de la voluntad.

Tras exponer cada una de estas tesis, Giannini dedica un apartado a la reconstrucción de la que sería la solución ofrecida por Sócrates, planteada ésta como el esquema platónico del lenguaje. El asunto se centraría, ahora, en la mismidad de la cosa que ha de ser supuesta detrás de las palabras y, cosa que la distinguiría del cratilismo, en explicar la posibilidad de designarla con diferentes nombres. De este modo, nos dice Giannini, Platón dará con un ser permanente que sostendrá la estabilidad de las cosas pese a su multiplicidad y devenir: sería éste la *ousia*, “lo que hace que algo sea lo que era” (Giannini, 2021, p. 51). Otra manera de referirse a este ser permanente es, según el chileno, la de «nombre en sí». Se diagrama, de este modo, la siguiente tesis: la existencia de la *ousia* o nombre en sí fundamenta la mismidad de la cosa, así como su inteligibilidad y posterior «nominabilidad». En efecto, al contar cada realidad con un nombre natural es posible “nombrarlas”. Entiéndase “nombrar”, aquí, como el acto de aprehender aquella *ousia*, hacerse con su nombre e interiorizarlo o, en otras palabras, concebir el «nombre pensado» (*noesis*) correspondiente. Sería esto equivalente a la contemplación del ser de tal realidad (Giannini, 2021, p. 54). De este modo, este acto se concibe como “el acto cognoscitivo cardinal, ya que por él y sólo por él tenemos acceso al ser de cada ente” (Giannini, 2021, p. 55). Ahora, si bien parecen insinuarse importantes similitudes con la tesis sostenida por Crátilo, veremos que Platón se distanciará de ella ya no tan sólo con respecto a la estabilidad de la *ousia* —contraria a la mutabilidad del logos heracliteano—. En lo que refiere al nombre material o sonoro por el cual designamos o referimos las cosas³⁰, Crátilo sostendría que existiría una relación natural entre éste y el ser de aquello que designa, mientras que Platón postula la existencia del nombre interiorizado

³⁰ Giannini restringirá aquí el sentido de la expresión “referir” y lo distinguirá del “decir”. El decir equivale a la exposición del ser mismo de la cosa, esto es, nombrar o inteligir su ser (lo que equivale a su nombre en sí o nombre natural). En cambio, la referencia se juega en la realidad del nombre material que significa aquel otro nombre inmaterial señalando antes, aquel que yace en la interioridad de quien ha logrado decir el ser de la cosa. De este modo, podemos afirmar que es la inmediatez del decir lo que lo distingue de la mediatez del referir.

como un intermediario que rompe aquel vínculo natural y directo. Según él, el nombre material simula un útil o instrumento con que se imita la esencia aprehendida tras el acto de nombrar (Giannini, 2021, p. 57). En este contexto, se acabará por plantear, primero, que verdadero será el nombre pensado si efectivamente dice la cosa y, segundo, que verdadero será el nombre sonoro si su referencia se corresponde con aquella esencia. Esto explicaría, por lo demás, que Giannini leyese en el *Crátilo* un antecedente de la *adaequatio*.

Dejemos hasta acá la reconstrucción del ensayo en torno al diálogo referido. Al margen de uno que otro detalle en que Giannini se extiende, nos importa hacer notar que lo que aquí se trata es lo que comentaristas consideran un antecedente a la concepción de la Teoría de las Ideas,³¹ cuestión que el mismo chileno reconoce al considerar que el esquema lingüístico propuesto en el *Crátilo* “encamina hacia su tesis de los arquetipos”. Lo expuesto exhibe, además, ya una importante familiaridad de esta teoría con alguno de los modos en que Giannini parecía entender la medida común que le preocupaba. Por ahora, dejemos esto como el dato principal para ver, más adelante —al tratar los textos platónicos—, hasta qué punto puede sostenerse un parentesco entre la teoría platónica de las formas y la medida común que Giannini dice buscar.

II. 1. b) El *Fedro* y la medida común

Giannini vuelve a poner a Platón en el centro de su reflexión en su ensayo “Elogio del diálogo”, aparecido en 1987 como apéndice de *La “reflexión” cotidiana*. Lo que el chileno se propone estudiar aquí es el *Fedro*, texto que se suele ubicar entre los diálogos medios del filósofo ateniense.³² El ensayo se divide según las diversas temáticas que Platón atendería en esta obra, a saber, el amor y el alma (Giannini, 2013, p. 196), partiendo, sin embargo, con un apartado dedicado a cómo cabe concebir la naturaleza del discurso desde una perspectiva platónica. Cuestión tratada por Giannini al considerar la famosa defensa que Sócrates —o, más exactamente, Platón— hace aquí del diálogo en desmedro de la escritura. Nos dedicaremos particularmente a este asunto ya que es allí donde encontramos una cercanía importante entre el pensamiento platónico y la filosofía de Giannini.

³¹ Entre quienes sostienen esta afirmación, cfr. Luce, J. V. (1965) “The Theory of Ideas in the *Cratylus*”. *Phronesis*, 10(1), pp. 21-36.

³² Cfr. Görgemanns, H (2010). *Platón. Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad IES: pp. 36-39.

Al estudiar, entonces, la realidad del *logos*, Giannini comienza por llamar la atención de sus distintas significaciones posibles. Éste puede, pues, entenderse como palabra, proposición o discurso.³³ Entre estas posibilidades importa destacar la segunda acepción — es decir, la de proposición— pues ella guardaría especial relación con el verbo del que surge el término *logos*, a saber «*legein*», verbo que significa “decir”. Y esto es, según Giannini, de lo que la proposición da cuenta perfectamente al tener el privilegio de contar explícitamente con una estructura tal que muestra como de un determinado objeto se busca decir *que es* y, al mismo tiempo, decir *lo que es*. Decimos, por ejemplo, “S es P”, fórmula lingüística que da cuenta del esfuerzo en señalar que S es y, además, que es eso a lo que designamos como P. Cabe mencionar que sería el *logos* la principal determinación del hombre, lo que justifica la radical veneración que se tenía en el mundo antiguo por la racionalidad de éste.³⁴ En palabras de Giannini (2013): “para el mundo heleno la más propia humanidad del hombre es inseparable de esta virtud suya de *decir las cosas*” (p. 197). Pero sostener de manera tal el principio desde el que se articula el lenguaje supone, antes, toda una serie de consideraciones que Giannini expondrá asociándolas a la que fuera la teoría platónica de las ideas.

La función de la palabra, de la proposición y del discurso es la comunicación. Asumiendo esto como base,³⁵ Giannini afirmará que la concepción del lenguaje a ojos de Platón comporta una estructura ideal apreciable según tres modos distintos. Es decir, la naturaleza del discurso o *logos* se presenta como trascendente, como algo que escapa a su realidad inmediata —y, en definitiva, como apuntando a un ideal— en tres sentidos. Examinaremos ahora cada una de estas idealidades.

Giannini comienza presentando el mismo esquema que trabajara en su ensayo sobre el *Crátilo*:

...decir las cosas es primordialmente una virtud de la inteligencia intuitiva y, en segundo término, del discurso sonoro que la expresa. No obstante, en ningún

³³ Esto es, un conjunto de proposiciones con las que un individuo se dirige a un determinado público con el objeto de tratar algún asunto puntual (Giannini, 2013, p. 197).

³⁴ Célebre es la definición del hombre como «ζῷον λόγον ἔχον» —“animal que tiene palabra”—, propuesta por Aristóteles en *Política* I, 1252b.

³⁵ De hecho, la reconstrucción que Giannini hace del argumento platónico acabará por mostrar, según veremos, que la preocupación que lleva a Platón a desmerecer el valor del texto escrito es la incertidumbre respecto de si éste es o no capaz de comunicar lo que pretende.

momento habría que olvidar algo previo a todo esto: que se trata de un decir fundado en la *virtud comunicativa de las cosas*, en su ser-decibles. (Giannini, 2013, p. 198)

En primer lugar, vemos que refiere por el acto de decir a lo que entonces se concibió como nombrar, esto es, el mentar o inteligir el ser de la cosa nombrada (*noesis*). De este modo, se vuelve a suponer como correlato del nombrar o decir aquel ser del ente inmutable e imperecedero, el ser-decible que se identificará luego con la *ousia*. Aquí el discurso muestra su primer aspecto ideal: las cosas del mundo —que, sujetas al devenir y al cambio, se encuentran en una constante tendencia hacia su ser ideal—, al ser dichas, son rescatadas en su presencia. La proposición restituiría esa estabilidad y permanencia que sostendría la identidad de las cosas más allá de su aspecto sensible. En este contexto, Giannini (2013) dirá que la función del discurso consiste, entonces, en “ex-poner ese ser o ese modo de ser actualmente no visible para alguien [la *ousia*]” (p. 19). En otras palabras, se busca hacer coincidir al ente con su ser, asegurar su realidad por medio de esta correspondencia que la realidad del discurso permitiría. Concretar tal aspiración es a lo que llamamos verdad (Giannini, 2013, p. 199). Asoma, así, la tesis de la *adaequatio*.

Giannini afirma que hay un segundo modo por el cual podemos sostener la idealidad de la concepción platónica del lenguaje. En esta oportunidad, el asunto se centra en que la proposición acusa ciertos aspectos de las realidades a las que nombra. De un lado, tenemos aquel ser-decible, la Idea, cuya naturaleza cifra la posibilidad de iluminar las cosas del mundo (conocerlas) y, a su vez, la posibilidad de ser iluminada (evidenciada por el intelecto) en el acto cognoscitivo (Giannini, 2013, pp. 199-200). Del otro, tenemos al ente sensible, objeto de la experiencia, cuyo nombramiento es posible justamente gracias a ser iluminado por la Idea y porque ella es capaz de ser iluminada en la intelección.³⁶ Y, atendiendo estas realidades, la proposición nuevamente será la que pondrá al descubierto una forma de idealidad concerniente, esta vez, al vínculo empírico entre el sujeto (la cosa real) y su predicado (su cualidad o ser ideal). Esta idealidad no se queda tan sólo con el esfuerzo mentar o decir adecuadamente aquello que es el sujeto proposicional. Esta vez, Giannini (2013) se centra en lo siguiente: “el sujeto sensible sólo tiende asintóticamente, para decirlo *more*

³⁶ Y notemos que, según ya venía reconociendo Giannini en su lectura del *Crátilo*, la capacidad iluminante del sujeto al conocer qué son las cosas se funda en que la Idea se deja iluminar. De ahí que se trate, entonces, del “nombre en sí”, pues puede ser nombrado.

geométrico, a ser su predicado” (p. 200). Es decir, la proposición da cuenta de un carácter ontológico que la realidad toda supone, a saber, la de que cada cosa se esfuerza por ser aquello que es, haciendo frente a todas sus determinaciones temporales que obstaculizan tal aspiración. Con todo, gracias al discurso somos conscientes de que existe un ser ideal que es fundamento de la realidad de la cosa. Es por aquél que somos capaces de reconocer qué son las cosas. Vemos, así, una importante aproximación entre la Idea y el valor que Giannini considerar como resplandor del ser.

En Platón existe un tercer y último modo de idealidad según la lectura de Giannini. Según el chileno (2013): “hablamos para *proclamar* ante un destinatario real o posible, mediato o inmediato, aquel ser o modo de ser que, creemos, le está oculto, o le es actualmente invisible” (p. 201). Que sea «proclamar» el para qué del discurso significa, a los ojos de Giannini, que el lenguaje tiene como objeto alcanzar la consciencia de otras personas. Por medio de él buscamos que nuestros pensamientos u opiniones sean acogidos en el seno de la consciencia ajena. Que sea esta una idealidad sostenida por Platón lo demostraría su preocupación por dar con un medio lingüístico apropiado para la efectiva comunicación de nuestras ideas. Preocupación para la cual el *Fedro* constituye todo un paradigma con su ataque a la escritura y su defensa del diálogo. Y es que así se concentra el problema en la posibilidad de la comunicación humana.

Definido así el problema, se expone en el *Fedro* las dos alternativas con que entonces se contaba para comunicar ideas: la palabra escrita y la palabra hablada. Para explicar la primacía que Platón otorga a la segunda, Giannini vuelve sobre algunos de los supuestos que venimos trabajando. En primer lugar, vuelve sobre el acto de decir —esto es, según vimos, inteligir— el ser de los entes negando que éste consista en imitar. De lo que se trata, más bien, es de exhibir o exponer. Iluminar, decíamos más arriba. No obstante, se da espacio a la imitación con la construcción de términos, es decir, de nombres materiales que sirvan como signo de los nombres pensados. Así, el ruido articulado que es la palabra hablada señala, inmediateamente, un pensamiento. Al ser esa su naturaleza, el discurso hablado se comportaría correctamente en lo que respecta a su naturaleza mimética. No sería censurable al vincularse a aquel modelo ideal que el intelecto es capaz de iluminar y sobre el cual se sustenta la realidad del ente sensible. Sí lo sería, en cambio la palabra escrita. Dice el chileno (2013):

“A causa de ella el hombre tenderá a asociar lo sensible con lo sensible” (p. 207). En efecto, antes que evocar la Idea detrás del nombre, la palabra escrita remite primordialmente a un ruido.³⁷ Más aún, “el discurso escrito nos sobre-aleja también de la realidad *a la cual se habla*” (Giannini, 2013, p. 208). Esto al no contar con un destinatario directo. Lo dicho por escrito queda, de este modo, a la deriva sin importa si se hace o no un lugar en el alma de quien lo lea.

Quien hará justicia al discurso será el dialéctico, aquella persona que se encarga de transmitir la verdad de sus palabras por medio del diálogo. Respecto del modo en que el ateniense concibe la verdad, Giannini señala (2013): “Sin corresponder en absoluto a un valor relativo, la verdad es un *acontecimiento que implica participación*. En otras palabras: el camino hacia el ser real y hacia la verdad pasan necesariamente a través de una conciencia dialogante” (p. 209). Sucede, pues, que en contraposición con la frivolidad del escritor, queda por hecho que quien lo lee es un recipiente para sus pensamientos, Platón propondría que la comprensión de un verdad se juega no en la mera captación sino en el acto de pensar el ser del ente. Así, quien desee transmitir por medio del discurso algún pensamiento con pretensión de verdad, debe ocuparse de que la persona que le atiende sea también capaz de «decir» — pensar— aquello que antes llamábamos nombre en sí u *ousia*. Y sería esta la virtud del diálogo, pues permite, al partir de la base de un encuentro real entre emisor y destinatario, la transmisión de un «pensamiento pensante» (Giannini, 2013, p. 210). El dialectico se ocupa de que quien le escuche, de que esa persona a quien tiene en frente, dirija con él su alma a la contemplación de lo verdadero.³⁸

Recapitulando lo hasta aquí expuesto tenemos, entonces, que el lenguaje supone tres formas de idealidad (de trascendencia). En primer lugar, aquella según la cual el discurso representa el esfuerzo del sujeto por decir la verdad o, en otras palabras, dar cuenta del ser de aquello de lo que habla. Luego, nos encontramos con que el discurso mismo es prueba del esfuerzo que hace aquel ente tomado como sujeto gramatical por ser, pese a las desavenencias del tiempo, aquello que es. Buscaría realizarse como su esencia. Por último, el lenguaje

³⁷ Recordemos como Fedro se preocupa de memorizar el discurso de Lisis sin ir más allá de su superficie material, de su sonoridad.

³⁸ Sea el diálogo sostenido por Sócrates y el esclavo de Menón un claro ejemplo de cómo es posible que una persona, por medio del diálogo, vuelva la mirada de otra hacia alguna verdad (cfr. Platón, *Menón* 82b y ss.).

supondría la intención de ser un acto efectivamente comunicativo, de hacer coincidir dos almas esforzándose en llevar de una a otra un pensamiento. Notemos como el lenguaje refiere así, por un lado, a una naturaleza que sirva de medida respecto de la verdad del discurso y de la realidad de los entes —naturaleza que es llamada *ousia* o Idea—, además de ser medio de comunicación, de encuentro entre almas. Esta exposición, sumada a la que habíamos hecho más arriba con respecto a lectura que hace Giannini del Crátilo arroja a la luz lo siguiente: la concepción platónica del lenguaje, en tanto toma como fundamento la Teoría de las Ideas, comparte las dos notas desde las que antes logramos definir la medida común, hablamos de la commensurabilidad y la posibilidad de convergencia o encuentro. Y añadamos que la Idea platónica es, además, concebida por el mismo Giannini como el puerto al que tienden los entes. Es principio, entonces, del esquema axiológico que le permite a él afirmar que el ser resplandece como valor —esto es, como algo que se desea, como algo a lo que se aspira—.

A partir de lo visto, podemos concluir que será dirigiéndonos a aquellos textos de Platón en que se articule su famosa Teoría de las Ideas o Teoría de las Formas, que podremos dar con aquellos elementos de su obra que nos permitan asegurar por fin la raíz platónica de los tópicos. Nos encargaremos, entonces, de reconstruir en términos generales aquella teoría con tal de destacar, justamente, estos elementos.

II. 2. LA «TEORÍA DE LAS IDEAS» Y LOS TÓPICOS

Al margen de la discusión acerca de la centralidad de las Ideas en los diversos períodos de la obra platónica, es un hecho que la preocupación por las definiciones es algo presente ya en los primeros diálogos. Y esta es, sin duda, la preocupación que llevará a Platón a postular la existencia de la Idea. Dice Görgemanns (2010):

...Platón conocía, gracias a Crátilo, la teoría de Heráclito acerca del constante “flujo” de las cosas: los objetos del mundo sensorial no serían de carácter unívoco y constante para los sentidos, siendo, por lo tanto no cognoscibles en sentido estricto. Una definición sería, por el contrario, unívoca y constante. Platón dedujo a partir de esta idea que todo definir —y, más allá de esto, todo pensamiento— no se referiría realmente a los objetos de la experiencia, sino a otra realidad, unívoca e inmutable. A ésta la denominó “idea” ... (p. 79)

La Idea aparece, de este modo, fiel a la caracterización que hizo Giannini —como más arriba detallamos— de la *ousia*. Sería aquello que da estabilidad a aquello que ante los sentidos puede parecer sólo cambio y que, por lo tanto, permite asignarle cierta forma o sentido. En el *Eutifrón* encontramos ya la necesidad de esta clase de realidad cuando Sócrates exige a su interlocutor caracteres estables a partir de los cuales él pueda distinguir qué es piadoso y qué no:

Soc. — ¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino el carácter propio por el que todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por un solo carácter las cosas impías son impías y las cosas pías son pías. ¿No te acuerdas?

Eut. — Sí.

Soc. — Exponme, pues, cuál es realmente ese carácter, a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, puedo yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío.³⁹

Sócrates demanda, en efecto, un “carácter” (εἶδος) que sirva de “medida” o “modelo” (παράδειγμα) con el cual conmensurar la realidad de actos particulares según su piedad. Platón acabará por ofrecer un tratamiento más exhaustivo de esta clase de realidad en los diálogos *Fedón*, *El Banquete*, la *República* y el *Timeo* (White, N. en Kraut, 1992, p. 279). En estas obras nos encontramos con una descripción que se encarga de explicar cuál es el vínculo sostenido entre la Idea y el mundo real o sensible.

Al dirigirnos al *Fedón*, encontramos una serie de razonamientos por medio de los cuales Platón busca demostrar la existencia de un alma inmortal. Uno de ellos (78b-80e) trata la naturaleza de lo que allí se reconoce como ser invisible. Esta se caracterizaría, principalmente, por mantenerse idéntica a sí. Se trata, nuevamente, de la naturaleza de la Idea o Forma. En este contexto, se destaca el que el alma, junto con ser invisible, tenga la capacidad de orientarse hacia esta clase de realidad, cuestión que reflejaría una relación importante entre ella y la Idea:

³⁹ Platón, *Eutifrón* 6d-e.

Soc. — ...siempre que ella las observa por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras está en contacto con ellas.⁴⁰

El alma tiene la posibilidad de encaminarse hacia la realidad de la Idea por compartir, según parece, su naturaleza. De ahí que Platón articule parte de su epistemología sobre la base de la teoría de la *anamnesis*.⁴¹ Según ésta, el acto del conocimiento consiste, en realidad, en un reconocimiento de lo que fuese contemplado antes de que el alma cayera al mundo sensible y fuese encarcelada a un cuerpo. Ahora bien, que la Idea haya sido objeto de la contemplación del alma en un tiempo inmemorial donde ésta habitaba cerca de aquella, tiempo anterior a la vida, no sólo da cuenta de cómo es posible el conocimiento. Esta revela otras características relativas a la realidad humana.

La inmortalidad del alma vuelve a ser tema en el *Fedro*. Encontramos allí un argumento a favor de esta naturaleza inmortal que se justifica en que sea el alma la causa de su propio movimiento, de forma que se encuentra moviéndose perpetuamente.⁴² Tras esto, Platón escribirá su famosa «alegoría del auriga», con la cual describe cómo estaría constituida el alma y, además, cuál sería su lugar de origen y cómo llegaría al cuerpo. Aquel lugar al que pertenece propiamente sería el mundo donde reside la Idea, la Verdad, aquello que ya el *Fedón* sugería al acusar la semejanza entre alma e Idea. Es esta misma semejanza la que hace de esta última —es decir, de lo que se considera el ser de los entes— aquello a lo que naturalmente se inclina un alma. Dice Platón:

El porqué de todo este empeño por divisar dónde está la llanura de la Verdad, se debe a que el pasto adecuado para la mejor parte del alma [es decir, la parte racional] es el que viene del prado que allí hay, y el que la naturaleza del ala, que hace ligera al alma, de él se nutre.⁴³

⁴⁰ Platón, *Fedón* 79d.

⁴¹ “aprender no es otra cosa realmente sino recordar”. Cfr. *Fedón* 72d.

⁴² Platón, *Fedro* 245c-246a.

⁴³ *Fedro* 248b.

El alma, entonces, tiende naturalmente a esas esencias que yacen “al otro lado del cielo” y son objeto de su contemplación. Continuando con este esquema, se justifica la tesis platónica según la cual el conocimiento es reminiscencia:

Soc. — ...Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es; por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad.⁴⁴

Las Ideas, aquello a lo que tiende el alma gracias a esa dimensión suya semejante a aquellas —esto es, el logos— corresponde a lo que el alma miraba junto con la divinidad, eso “que ahora decimos que es”, la *ousia* que nos permite reconocer qué son verdaderamente las cosas. Vemos, además, que ellas tienen la capacidad de darse al alma, de ahí que afirmara Platón que el individuo deba estar atento a “lo que le dicen las ideas” (κατ' εἶδος λεγόμενον). Y reconocer qué es, entonces, lo dicho por estas esencias equivale a recordar lo que alguna vez pudo atisbar el alma. El conocimiento se constituye, así, como el regreso del alma hacia aquella realidad.

Otro de los fenómenos que la alegoría intenta explicar es la inclinación natural que tendrían las personas hacia lo que consideran bello y, así, Platón ofrece una manera de entender el amor y el enamoramiento. Se centra, entonces, el discurso en la naturaleza del ἔρως. Lo que esta realidad mienta es justamente esa inclinación natural del hombre hacia lo bello, según la cual, entonces, éste se conduce por entre medio del mundo. La belleza, a diferencias del resto de realidades contempladas antes de la caída del alma, habría resplandecido con especial fulgor: “por lo que a la belleza se refiere, resplandecía entre todas aquellas visiones”.⁴⁵ De este modo, al momento de encontrarnos con los objetos de la experiencia, aquel recuerdo que más fácilmente evocamos es el de la belleza, cuestión que explica el que sea más sencillo reconocer algo como bello antes que dar con otras entidades ideales como la justicia.⁴⁶ Platón trata este mismo asunto en *El Banquete*, diálogo donde

⁴⁴ Fedro 249b-c.

⁴⁵ Fedro 250d.

⁴⁶ Fedro 250b.

destaca el discurso con que Sócrates habla sobre Eros —aquella divinidad con que la mitología griega asociaba el amor y el deseo— y vincula el amor con la actividad del filósofo. Aquí se añaden dos elementos importantes que tienen como fundamento la consideración del amor como deseo de lo bello. Se desprende, entonces: i) al estar el amor dirigido hacia aquello de lo que uno se encuentra carente o deficiente, hemos de concluir que a Eros le es extraña la belleza;⁴⁷ ii) lo bello se asocia con lo bueno.⁴⁸

Según lo dicho por Sócrates en *El Banquete*, Eros se encontraría entre lo mortal y lo inmortal, entre lo feo y lo bello. Tal estado intermedio lo explica por analogía con el conocimiento: la sabiduría, siempre bella al decir de Sócrates, es deseable si se reconoce que hasta cierto punto se carece de ella y, por lo tanto, no se es sabio. Pero, por otro lado, carecer completamente de ella —ser ignorante— imposibilita incluso saber que no se es sabio, de modo que no se cree necesario ir tras ella.⁴⁹ Por otra parte, con respecto a la inclinación hacia lo bello ¿qué justifica —se preguntará Platón— que se deseen las cosas bellas? Al no poder resolver, Sócrates, este asunto, Platón reformulará en boca de Diotima la pregunta: “Veamos, Sócrates, el que ama las cosas buenas desea, ¿qué desea?”. Ser feliz es la respuesta.⁵⁰ Planteado, así, el esquema, la Belleza se presenta como deseable al permitir que el ser mortal perpetúe por medio de la fecundación la posesión de lo bueno, de aquello que le hace feliz.⁵¹ Y esto al ser ella y no la fealdad hacia donde se dirige la capacidad divina de procrear:

La unión de hombre y mujer es, efectivamente, procreación y es una obra divina, pues la fecundidad y la reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es moral. Pero es imposible que este proceso llegue a producirse en lo que es

⁴⁷ Platón, *El Banquete* 201b.

⁴⁸ Que sean identificables lo bello y lo bueno es una cuestión que puede merecer alguna duda al atender lo dicho por Sócrates en *El Banquete* 201c: Allí declara, pues, que “las cosas bellas son buenas”, cuestión que lleva a sostener que no existe alguna realidad bella que no sea, al mismo tiempo, buena. No obstante, esto no equivale a que todo lo bueno sea bello. Se trata de una afirmación universal afirmativa que, por definición cuenta con un predicado cuya extensión puede ser igual o mayor al del sujeto. Por lo tanto, con el nombre de bueno podríamos pensar un conjunto mayor que contiene como una parte de su extensión al conjunto de lo bello. Ahora bien, al seguir el diálogo entre Sócrates y Agatón, la conclusión que el primero de ambos fuerza es que si Eros está falto de cosas bellas, estará falto también de cosas buenas. Pero para ello la proposición “las cosas bellas son buenas” deberá significar, además, que todo lo bueno es bello. Así, lo que debemos conceder a Sócrates para salvar la coherencia del discurso es que bello y bueno se identifican. Son lo mismo.

⁴⁹ *El Banquete* 203e-204b.

⁵⁰ *El Banquete* 204e. Recordemos, por cierto, la identificación entre bello y bueno.

⁵¹ Y es que “el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien” (*El Banquete* 206b). En efecto, si por bueno se considera aquello que hace feliz al hombre, éste querrá poseerlo indefinidamente. Esto al ser, por cierto, la felicidad el fin último de la existencia.

incompatible, e incompatible es lo feo con todo lo divino, mientras que lo bello es, en cambio compatible.⁵²

Luego, Diotima extenderá su discurso hasta mencionar que es la contemplación de la “belleza en sí”, aquella que por sus caracteres podemos entender como Idea de Belleza y de la cual participa todo lo bello,⁵³ la que nos permitirá engendrar virtudes y con ello asemejarnos a los dioses y ser, así, verdaderamente dichosos. Veamos ahora, antes de sintetizar lo que hemos ganado con esta exposición, otras dos referencias que nos parecen importantes a la hora de ver la familiaridad de Platón con Giannini en torno a los tópicos.

Vuelve el filósofo ateniense a ocuparse del bien en el Libro VI de la *República*. En primer lugar, se da cuenta de la *ousia* que más arriba comentábamos. En efecto, se afirma que la Idea es aquello que da unidad y estabilidad a lo múltiple. Y allí mismo se reconoce la existencia del Bien en sí y de lo Bello en sí —esto es, de las Ideas de Bien y de Belleza—. ⁵⁴ Ahora, será la Idea del Bien aquella de la que se ocupará principalmente Sócrates pues por ella las distintas realidades “se vuelven útiles y valiosas”.⁵⁵ El lugar que adquiere esta Idea en medio de las otras será especialmente particular. Comparándola con el sol, se acabará por afirmar que es ella la que por su luz posibilita el conocimiento de lo que es al permitir, por un lado, la intelección a aquel órgano del alma afín a las Ideas —a saber, el *logos*— y, por otro, la visibilidad de las Ideas mismas al bañarlas con su “luz”. Y, al mismo tiempo, así como el sol nutre y da vida a la naturaleza, la Idea de Bien sería la realidad en virtud de la cual existen las Ideas:

Soc. — Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia.⁵⁶

⁵² *El banquete* 206c-d.

⁵³ *El banquete* 211b.

⁵⁴ Platón, *República* VI, 507b.

⁵⁵ Ya planteábamos más arriba el presunto eudemonismo de Platón. Siendo el fin de la actividad humana la felicidad, se justifica que ella se encamine a lo bueno. Lo bello y lo justo son, entonces, fines, en la medida que participan de lo bueno (Cfr. *República* VI 506a). Nótese, además, el carácter axiológico del que empaparía al resto de la realidad. Sobre esto último cfr. Görgemanns, H. *op. cit.*, pp. 94-95.

⁵⁶ *República* VI, 509b.

Una última fuente que nos parece importante a propósito del modo en que Platón concibe la Idea, es su texto el *Timeo*. En él, el filósofo insiste en establecer dos sectores ontológicamente distintos, a saber, «lo que es» y «lo que deviene». Al primero, lo define como aquello que es inmutable, indivisible e inteligible o “comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento”. Se trataría de la *ousia* o Idea. Del otro lado, el segundo sector refiere a lo que está sujeto a movimiento, cambio y que, por ende, nace y muere; lo perceptible por medio de las sensaciones —de modo que de este sector ontológico sólo habrá opinión— y que está sujeto necesariamente a una causa, a algo distinto de sí que lo produzca o genere.⁵⁷ Explica, Platón, que ambas dimensiones están vinculadas de modo que aquella a la que corresponde la Idea consiste en la forma o modelo según el cual un artífice eterno, tras contemplarlas, crea el mundo del devenir. Las cosas sensibles acabarían, de este modo, siendo —como se sugirió más arriba— símbolo de otra realidad.

Al reconsiderar los distintos aspectos relativos a la naturaleza de la Idea, notamos que Platón atiende distintos problemas filosóficos. Con ella explica, primero, cómo sería posible conocer ciertamente algo cuando la observación del mundo sensible parece ante todo insegura debido a la multiplicidad y el cambio. Por otra parte, explica también el que las cosas sean lo que son. Finalmente, vemos que con ella da cuenta de elementos importantes de la naturaleza humana como lo es su inclinación hacia lo bueno o lo bello. Ahora bien, no podemos negar que estos tres aspectos se entrecruzan articulando, de esta manera, una teoría unitaria que vuelve indiscernible las consideraciones metafísicas del filósofo ateniense de sus reflexiones epistemológicas o éticas. Nos interesa destacar aquí cómo es que lo expuesto presenta series semejanzas con los tópicos, al punto de presentarse como el antecedente determinante de su desarrollo en la filosofía de Giannini.

En lo concerniente al primero de los tópicos, diríamos que las semejanzas son manifiestas, sobre todo en lo que respecta al sentido común. En efecto, las ideas se presentan, entre otras cosas, como un “núcleo comunitario de inteligibilidad” según el cual la realidad puede ser conmensurada, al mismo tiempo que permitiría llegar a un acuerdo entre distintos sujetos revelando la verdad de las distintas cosas. Si decir, pues, verdaderamente a un ente equivale a nombrarlo de acuerdo con su esencia, quienes estén ciertos de lo que dicen se

⁵⁷ Platón, *Timeo* 28a.

encontrarán mirando conjuntamente a un mismo lugar. La Idea, pues, al ser aquello según lo cual el ente temporal y mutable es lo que es, reunirá la mirada de diversos individuos permitiendo la convergencia y el acuerdo. Es, entonces, condición de comunicación y criterio de conmensurabilidad. Por otro lado, al tratar el segundo tópico —aquel que daba cuenta de la naturaleza axiológica o axiontológica de la realidad en general y de la naturaleza humana en particular— vemos que Platón ya planteaba dos cuestiones importantes. En primer lugar, reconocía que a las cosas no sólo les viene el ser y la verdad por obra de la Idea de Bien, sino que es en virtud de ésta que lo deseable es deseable. Así la justicia, la belleza y todo el resto de las idealidades se nos hacen valiosas al estar, previamente, determinada por aquella Idea particular. Luego, en segundo lugar, no ocurre sólo que las cosas son en alguna medida valiosas según su participación en el Bien, sino que la naturaleza humana se conduce de acuerdo con el deseo de lo bueno. Esta sería su naturaleza erótica, también reconocida por Giannini. Cabe hacer, sin embargo, un distingo importante en este punto. Mientras Platón aseguraba que distintas realidades eran objeto de la voluntad humana dado el valor que suponía para la realización de la felicidad, Giannini, si bien parece seguir un enfoque similar al eudemonista, planteará que es cierto déficit ontológico el que explicará la estructura axiontológica de la existencia humana. Según revisamos, es por contar con una esencia negativa y por ser deuda de ser, es que éste debe ir en busca del ser que le hace falta.⁵⁸

Con lo elaborado en el presente capítulo se ha justificado, nos parece, que se atribuya a Platón la raíz desde la cual brotan los tópicos en la obra de Giannini. Se ha mostrado, pues, qué elementos de la obra del ateniense son leídos por Giannini y sostienen, a su vez, un parentesco importante con los mismos tópicos.

⁵⁸ Se podría hacer el esfuerzo por conciliar el eudemonismo de Platón con el existencialismo de Giannini si se considera que la caída del alma al cuerpo, narrada en el *Fedro*, mienta una suerte de degradación ontológica. No obstante, aquello requeriría un trabajo más elaborado sobre cada una de estas tesis así como una lectura más detenida de la alegoría del auriga. Por de pronto, consideramos apresurado un juicio tal, y es que tal alegoría no da mayores indicios para sostener que existe una transformación necesaria e irrevocable en la substancia del alma al volverse prisionera del cuerpo. Más bien, cualquier cambio que sufra será relativo al modo en que ella se acerque a lo sensible o a lo inteligible. Además, no olvidemos que lo que acaba por dar una forma más definida a la consideración axiontológica de la realidad es, a ojos de Giannini, el presupuesto teológico de la creación desde la nada.

CAPÍTULO III: LOS TÓPICOS Y EL PROYECTO FILOSÓFICO DE HUMBERTO GIANNINI

El hombre es mortal porque no sabe unir el principio con el fin.

Alcmeón de Crotona

Con los capítulos anteriores hemos procurado dar con la forma en que Giannini concibe, por un lado, esa medida común que buscaría como alguna vez lo hiciera, según él, Platón y, por otro, la afirmación según la cual el ser resplandece como valor. También nos encargamos de rastrear en la obra del ateniense conceptos que respaldasen el que Giannini le atribuyera a él la consideración de tales asuntos en su obra. Cada uno de estos temas, a los que decidimos llamar tópicos, se entendió del modo siguiente:

- a) La «medida común» corresponde a una realidad tal que permite medir o comparar las experiencias de acuerdo con algún aspecto de éstas y, a la vez, que posibilita el encuentro. Entonces dimos con tres tipos de esta medida común: i) el sentido común, que permite el encuentro de las personas por medio de la comunicación y que mide la sensatez y veracidad de sus proposiciones; ii) la cotidianidad, que regula y permite conmensurar el tiempo de individuos que comparten un mismo espacio y que a la vez cuenta con instancias constitutivas privilegiadas en lo que respecta a la posibilidad del encuentro (en efecto, en ellas se juega la posibilidad de un tiempo verdaderamente compartido); iii) la experiencia civil que es concebida, en los últimos textos del chileno, de forma similar a como antes se trabaja el sentido común, salvo por el énfasis que se presta al carácter significativo de la conducta cuando por ella se comprende el sentido no sólo de la proposición sino que del acto. Esta última realidad va de la mano con una segunda acepción del sentido común según la cual éste permite el encuentro al referirse a la capacidad de hablar «oportunamente». Es decir, de hablar penetrando la situación del otro, de hablar ante él.
- b) La cualidad del ser según el cual éste resplandece como valor —lo que hemos llamado «principio de convertibilidad» o «principio axiontológico»— se comprende como la capacidad que tiene, en primer lugar, aquel ser hacia el cual se proyecta la existencia humana de aparecersele a cada uno como un bien, como un valor que hemos de

realizar. En segundo lugar, consiste en la capacidad de los entes de aparecérsenos como valiosos según su congruencia con el valor al que aspiramos.

El trabajo realizado en el segundo capítulo nos permitió establecer nexos importantes entre las definiciones alcanzadas de los tópicos y la teoría platónica de las Formas o Ideas, nexos tales que explican el que Giannini vea en Platón un referente para su filosofía. De forma precisa, se nos hizo posible ver que las Ideas, cuya existencia Platón defiende, operan de modo análogo a lo que fuera en la obra del chileno algunas de las expresiones de la medida común. Entre las semejanzas más importantes encontramos que ellas se ofrecen como un ser estable a los entes en virtud del cual estos puedan ser nombrados ante otros y comunicados pese a la multiplicidad y cambio de estos. Aparecen, entonces, como el sentido común (1era acepción) garante de la comunicación y, así, condición de encuentro. Al mismo tiempo, podemos cotejar que existen Ideas de acuerdo con las cuales el comportamiento del hombre es medido o evaluado —como la Idea de Justicia o la misma Idea de Bien—, simulando el modo en que la experiencias civil y el sentido común (segunda acepción) regula éticamente la conducta humana.⁵⁹ Asimismo, la Teoría de las Ideas da cuenta que un importante carácter axiológico que le va al ser de los entes, de modo que podemos afirmar que éste resplandece como un bien o valor. En efecto, al postular Platón la preminencia de la Idea de Bien, se sigue que el resto de Ideas participará de aquella de modo que cada una de éstas comporta en cierta medida la calidad de bueno o valioso. Y recordemos que algo similar encontrábamos en Giannini cuando decíamos que las cosas se nos hacen buenas según cuán congruente sean con la realización del ser que debemos y proyectamos ser. Por lo demás, ese mismo ser deseado —y, en tanto, valioso— que Giannini hace conjugar con su existencialismo, encuentra en la Idea de Bien su correlato platónico. Y es que en el esquema presuntamente eudaimónico de Platón⁶⁰ el hombre se dirigiría por el mundo con ansias de bien al ser éste la condición para la felicidad. A propósito de lo mismo, importantes nos resultaron sus lecturas en torno a la belleza, la cual se expresa como el valor en virtud del cual el resto de las realidades son anheladas por el hombre.

⁵⁹ No nos hemos sentido capaces, sin embargo, de encontrar en Platón un antecedente para el concepto de cotidianidad.

⁶⁰ Para una postura distinta a ésta tesis tradicional según Richard Kraut, véase su ensayo (2017) “Eudaimonism and Platonic eros” en Destrée, P. y Giannopoulou, Z. (edits.) *Plato's Symposium: A Critical Guide*. Cambridge University Press

Resueltas, así, las dos primeras tareas que nos propusimos en un comienzo, dediquemos lo que queda a evaluar en qué medida los tópicos determinan la obra del chileno. Asunto, éste, que equivaldrá a preguntar por cuán determinante resulta Platón para su obra o, dicho en otras palabras, hasta qué punto y de qué modo condiciona su obra aquello en lo cual se reconocen raíces platónicas importantes.

Volvamos, primero, a la cita con que iniciamos nuestra investigación:

Pese a que todos nuestros temas pertenecen de un modo estricto al mundo... quisiéramos decir que Platón ha sido siempre nuestro gran inspirador... el nuestro no es un pensamiento sobre la puridad del ser... Más bien, nuestra atención recaerá sobre la cualidad que lo hace resplandecer al unísono como ser y valor. Y esto es absolutamente platónico, agustiniano, buenaventuriano.

Y es platónica también la búsqueda de una medida común que haga realmente *con-mensurables* las experiencias; que acomune y haga converger los espíritus, como ocurre de modo sublime en el *Fedro*.

De ahí, la inclusión de un Apéndice: *Elogio del diálogo...* en el que se analiza aquella obra de Platón. (Giannini, 2013, pp. 19-20)

Platónica es la búsqueda de una medida común, por lo cual platónico es el sentido de la obra filosófica del chileno. En efecto, antes incluso de sistematizar su pensamiento podemos observar que una constante en sus diferentes textos es el esfuerzo por describir qué hace posible, y cómo, una experiencia común. Para tal propósito le hace falta, pues, un elemento en virtud del cual diferentes experiencias se encuentren en lo mismo. De ahí que defienda en sus primeros textos la existencia del sentido común, a la que volverá más tarde aunque matizando su significado. Con todo, ella significará en cualquiera de sus acepciones la posibilidad de encuentro y comunicación. Y lo mismo sucede con la categoría de cotidianidad. Giannini se sirve, pues, de ella a fin de describir lo que son instancias de la vida humana que, según él, reúnen a los distintos individuos. Al margen de las diferencias que pueda comportar su filosofía cuando comienza el tratamiento de la cotidianidad con respecto a sus primeros estudios, el objeto sigue siendo el mismo: hallar la condición de posibilidad de un encuentro verdadero, es decir, de un tiempo compartido.

En lo que es la etapa más tardía de su obra vemos que el propósito de dar con el modo en que sea posible la experiencia común persiste. Dice Giannini (2007) en *La metafísica eres tú*:

Lo que aquí se intenta es continuar y profundizar en la dirección que desde mediados del siglo pasado ciertas orientaciones poderosas de la filosofía vienen proponiendo con insistencia: el abandono del punto de vista subjetivo: en el contexto teórico, de la solitaria omnipotencia del ‘yo pienso’; y, en el contexto práctico, la superación del solipsismo individualista propio de la sociedad contemporánea (‘Solo yo cuento’). (p. 24)

Huyendo, entonces, de la pura subjetividad⁶¹ se pone como objetivo dar con ese “espacio del ‘entre’, propio de la interacción comunicativa” (Giannini, 2007, p. 25). Dar con aquel lugar en donde se hallan dos individuos haciendo común sus experiencias —el lugar de la auténtica comunicación— es, insistimos, el sentido de su obra. Sentido platónico que se traduce, tal como ocurriera con el mismo Platón y antes con su maestro, en una disputa constante contra el subjetivismo, el cual en la antigüedad fuera representado por los sofistas y su fidelidad a la tesis del *homo mensura*, esto es, la creencia de que es el sujeto aquel punto de conmensura de la realidad. Como si todo dependiera de él. Decimos, entonces, que platónico es el sentido de su obra y platónico es el enfrentamiento de la que su filosofía es testimonio.

Por otro lado, nos encontramos con que este mismo tópico impone a Giannini ciertas maniobras con las que éste conduce sus reflexiones. En efecto, es por él que el chileno se hace cargo de defender la existencia de distintas realidades como el sentido común o la cotidianidad. Se ocupa, así, de explicar la naturaleza humana por medio de ellas y mostrar, a la vez, la forma en que ellas vuelven realizable la experiencias común. Y este proceder lo reitera en los distintos momentos de su obra, proceder que nos parece, nuevamente, platónico. Se asemeja, pues, a cómo el ateniense postulara la realidad de la Idea con tal de combatir el relativismo que seguía al protagorismo, haciendo de ella el elemento que explicase la comunicación y diera fundamento a la verdad y el conocimiento. De este modo, al margen

⁶¹ Los ataques al subjetivismo se nos aparecen en buena parte de los textos de Giannini. Al respecto, especialmente elocuente nos parece el ataque que hace Giannini a la filosofía idealista surgida, según él, como consecuencia natural del subjetivismo cartesiano. Cfr. “Cap. II” en *Reflexiones acerca de la convivencia humana*.

de cualquier brecha o incompatibilidad que puedan existir entre los diferentes períodos reconocibles en la filosofía de Giannini, podemos afirmar que ella se encuentra determinada por un propósito transversal que le inclina, al mismo tiempo, a postular de manera hipotética realidades que defiende según su capacidad de explicar el mundo y justificar la comunicación y el conocimiento.⁶²

La manera en que el segundo tópico determina la obra de Giannini es bastante distinta. Y esto por lo que ya acusábamos en la introducción: mientras la búsqueda de una medida común parece una disposición filosófica es que atañe al sentido o propósito de la obra del chileno; por su parte, la idea de que el ser resplandece como valor se reflejará en los conceptos con que el chileno articula su obra. Cuando aparece ya claramente el concepto de valor — esto es en *El mito de la autenticidad*— ocurre que la existencia humana es leída, hasta el último de sus textos, como proyectada hacia lo que se considera valioso o bueno. Esta tesis se configurará, luego, de distintas maneras con la noción de medida común. En un primer momento, Giannini (1968) se alinearé al existencialismo sartreano para comprometer al otro en el juego del propio reconocimiento y acabará por afirmar que “El prójimo es inmediatamente mi medida y querer prescindir de él sería como querer prescindir de mí mismo” (p. 87). Si aquello que somos se define, finalmente, por el modo en que nos observa el prójimo y por el modo que somos objetivados por él, ocurrirá que dependerá de él el que se reconozca si logramos o no encarnar el valor que anhelamos. Para llegar a ser quienes deseamos ser, para ser auténticos, he de pasar antes por la medida del prójimo: “Aquí comienza el problema real de la autenticidad: en la búsqueda de una relación verdadera hacia el prójimo” (Giannini, 1968, p. 88). Expuesto así el asunto, se ve que aquella experiencia común buscada se traduce en la realización efectiva de nuestro proyecto. Sobre esto Giannini dará más pistas en su ensayo “Encuentro y soledad”. Allí se plantea que siendo nosotros una naturaleza trascendente —o significativa— es posible que con nuestro comportamiento no logremos significar al otro aquello que anhelamos. Tal posibilidad significaría la irrealización de nosotros mismos, significaría sostener una relación falsa con el prójimo por no *adecuar* los signos que el ve en nosotros con nuestra intención: “experimento mi individualidad como

⁶² El caso más claro es la tesis del sentido común o, más tarde, el espacio civil. Se trata, pues, de realidades que conservan su carácter hipotético al no ser observables y depender, entonces, de su capacidad de explicar los fenómenos que Giannini trata con ellas.

una fuerza inútil, incapaz de traducir su propio ser, *de realizarlo ante los otros*. Tal, el drama de la soledad” (Giannini, 2021, p. 26).

En los textos que van desde *La “reflexión” cotidiana* en adelante, vemos que el segundo tópico sigue operando como un supuesto determinante según el cual leer la naturaleza humana. Igualmente, vuelve a aparecernos la posibilidad de encuentro como la correspondencia entre lo que expresamos al otro y la intención detrás de tal expresión. Esto último sería posible, por ejemplo, en la conversación, instancia en que nos olvidamos del ser que perseguimos y suspendemos toda mediatización para transparentarnos y hacernos presentes al prójimo por medio de lo conversado. Ahora bien, el presente —el nuevo espacio de encuentro con que Giannini da en su estudio sobre la existencia cotidiana— no sólo supone que el individuo dispone de sí. El presente requiere que dispongamos de nosotros para disponernos genuinamente hacia lo Otro, es decir, “para lo que vale por sí mismo como pura *cualidad de ser*” (Giannini, 2013, p. 167). Aquí, el principio de convertibilidad da cuenta de la realidad del valor como aquello que hace posible que las cosas se hagan presentes. Es justamente porque valen que salen al paso del hombre para seducirlo y hacerse con su tiempo. Resplandecen de modo que, así como la inteligibilidad que la Idea de Bien daba al resto de Ideas para permitirles ser objeto de intelección de distintos individuos, el valor asume la responsabilidad de ser la condición para que diferentes sujetos tengan una misma experiencia al compartir todos un mismo tiempo —a saber, el presente—.

Según lo dicho hasta aquí, el valor asumiría en los primeros textos del chileno el rol de definir la naturaleza humana y justificar, así, la necesidad de encuentro al suponer como condición de su realización el estar ante otro. Luego, al tratar con la cotidianidad, no sólo será este el papel que cumplirá el valor sino que, además, se nos aparecerá como una realidad que yace en las cosas y por cuya contemplación se hace posible la experiencia desinteresada de un tiempo que puedo compartir con otros. Encontramos, ahora, una tercera y última forma en que Giannini integra el segundo tópico en su obra. Ahora no destacará tanto el resplandor que puede dar el bien al ser, sino el hecho de que aquello que es se confunde imperceptiblemente con el bien. Así, dirá que en su cotidiano andar, las cosas no nos llamarán la atención por ser lo que son (Giannini, 2012, p. 39). Y será, por el contrario, cuando ocurre algo distinto de lo habitual, algo que parece comprometer lo que son las cosas, que el bien

emergerá como un deseo. Cuando nos hallamos, en fin, en un conflicto. Y hasta aquí la manera en que este tópico afecta la filosofía del chileno.

Lo que hemos expuesto nos permite concluir, primero, que la filosofía de Giannini cobra cierta unidad gracias al primero de los tópicos. En efecto, la búsqueda de una medida común se yergue como el propósito constante de la filosofía de Giannini, definiendo entonces un proyecto que tiene por fin la descripción de un encuentro genuino entre seres humanos y, correlativamente, la acusación del subjetivismo como causante de la soledad y de la intolerancia. En segundo lugar, se concluye que la filosofía de Giannini se ve seriamente afectada por el segundo tópico, y esto de dos modos: i) constituyendo un supuesto básico con el cual interpretar la naturaleza humana; ii) reconduciendo constantemente su filosofía según las distintas maneras en que es posible leer la relación entre ser y bien y, así, según las distintas maneras en que este tópico puede integrar su proyecto filosófico. Vimos, pues, que el valor justificó en algún momento la necesidad de encontrarnos unos con otros; más adelante equivaldrá a una condición de los entes en virtud de la cual es posible vivir un tiempo común con nuestro prójimo; finalmente, Giannini observará que la ética surge con el conflicto, cuestión que supone que lo que es contante y regularmente se considere, aunque de forma tácita, como bueno. Creemos que con esto hemos consumado el objetivo de la investigación. Siendo de raíz platónica el asunto que permite fijar una cierta unidad a la obra de Giannini y siendo también platónica la raíz de aquel otro asunto en función del cual su filosofía parece cambiar algunos aspectos, podemos concluir que es platónico aquello que modela o da forma a su pensamiento.

CONCLUSIÓN: EL CARÁCTER PARADIGMÁTICO DE PLATÓN

La presente investigación se hizo cargo de mostrar el modo en que aparece la figura de Platón en la filosofía de Humberto Giannini. Llegamos así a corroborar lo que comenzamos por postular como el carácter paradigmático del ateniense con respecto a la obra de Giannini. Y es que ella, según vimos, cuenta con dos asuntos que motivan sus reflexiones a la vez que las conducen definiendo tanto su sentido como sus formas. Estos asuntos, los tópicos que trabajamos a lo largo de la tesis, al estar enraizados en Platón permiten afirmar que es en este mismo autor que encontramos el principio según el cual es modelada la filosofía del chileno. Confiamos en que al lector le parecerá lograda nuestra tarea.

Para concluir, quisiéramos referirnos a un asunto que consideramos de suma importancia. Parte de lo que ha motivado este trabajo ha sido el deseo de revitalizar el pensamiento de un filósofo cuya riqueza es inmensa. Lo que son las distintas relaciones que establece con otros autores no sólo nutre su filosofía de contenido, sino que también enseña de qué forma puede el pensamiento estar en un constante dinamismo. Es posible, como lo muestra Giannini, rescatar a Platón, hacerlo motivo de reflexión y tratar con él los problemas que nos aquejan aun cuando su obra se escribiese hace más de dos mil años. También nos parece justo volver la mirada, aunque sea por un instante, a lo que son nuestros intelectuales, esos que han paseado por nuestras calles y con quienes hemos compartido parte una misma historia. Y no se trata de una obra de caridad. Creemos, más bien, que sólo de ese modo se cultiva el pensamiento de un pueblo. Si queremos que surja en Chile algo así como una tradición filosófica, que haya filosofía, dialoguemos entonces con aquellos que se encargaron de pensar nuestra realidad con la seriedad y rigor suficientes como para darnos a conocer un pedazo de nosotros. En este sentido, pensamos que la mayor ganancia de nuestra investigación no está en la constatación del platonismo que Giannini pudiera comulgar, sino en la discusión a la que pueda dar paso su filosofía al ponerse otra vez sobre la mesa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Fuentes:

Giannini, H. (1965) *Reflexiones acerca de la convivencia humana*. Editorial Universitaria.

_____ (1969) Sufrimiento y esperanza en la historia. Homenaje a Bogumil Jasinowski.
En *Revista de filosofía*, 14(2), pp. 145-157.

_____ (1971) *Vida inauténtica y curiosidad*. Departamento de Filosofía Universidad de Chile.

_____ (1997) *Del bien que se espera y del bien que se debe*. Ediciones Dolmen.

_____ (1999) *Metafísica del lenguaje*. Lom ediciones.

_____ (2012) *La metafísica eres tú*. Catalonia.

_____ (2013) *La “reflexión” cotidiana*. Universidad Diego Portales.

_____ (2014) *Breve historia de la filosofía*. Catalonia

_____ (2016) *Giannini público*. Editorial Universitaria.

_____ (2021) *Desde las palabras*. Universidad Diego Portales.

Platón (2013) *Alcibíades* (Trad. Oscar Velásquez). Ediciones Tácitas.

_____ (2019) *Diálogos I*. Editorial Gredos.

_____ (2019) *Diálogos II*. Editorial Gredos.

_____ (2020) *Diálogos III*. Editorial Gredos.

_____ (2020) *Diálogos IV*. Editorial Gredos.

_____ (1992) *Diálogos VI*. Editorial Gredos.

II. Material complementario:

Acevedo, J. (2016) “Pensando la vida cotidiana con Humberto Giannini”. *Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 11(37), pp. 66-75.

- Allen, R. E. (1965) "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues", en *Studies in Plato's Metaphysics*. Routledge and Kegan Paul.
- Fine, G. (2011) *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford University Press.
- Görgemanns, H. (2010) *Platón. Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Kraut, R. (1992) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press.
- Lledó, E. (1984) *La memoria del logos*. Taurus Ediciones.
- Luce, J. V. (1965) "The Theory of Ideas in the *Cratylus*". *Phronesis*, 10(1), pp. 21-36.
- Destrée, P. y Giannopoulou, Z. (2017) *Plato's Symposium: A Critical Guide*. Cambridge University Press
- Sánchez, C. y Aguirre, M. (2010) *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*. LOM Ediciones.