

Lic. Facundo Bey

Decir la *pólis*.

Introducción a la obra temprana de Hans-Georg Gadamer y
desarrollo, interpretación, interrogación y actualidad de la
filosofía política platónica en
Plato und die Dichter.

Tesis para optar por el título de Magíster en Ciencia Política

Instituto de Altos Estudios Sociales
Universidad Nacional de General San Martín

Director: Prof. Dr. Ricardo Ibarlucía

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

2018

Resumen

La propuesta de esta tesis es prodigarle interpretativamente a una parte esencial de la obra de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), aquella que interroga la filosofía platónica y, en particular, su dimensión filosófico-política, una nueva oportunidad de decirnos algo, con sus inflexiones e intensidades distintivas. El objetivo general es analizar las principales hipótesis del autor sobre la naturaleza del vínculo entre poesía y política en la filosofía platónica en su conferencia *Plato und die Dichter* (1934).

La presente investigación se orienta a la producción de una tesis que inscriba una investigación filosófico-política de matriz fenomenológica a partir y sobre la recuperación de la filosofía griega que inauguró Hans-Georg Gadamer. La recurrencia a las fuentes primarias, tanto de los textos gadamerianos como de los diálogos platónicos, intenta presentar una anticipación adecuada a un estado de cosas que se entiende ya en juego en el horizonte de nuestra comprensión, buscando dar armónicamente una interpretación que no renuncie a las precauciones filológicas que exigen los textos a ser estudiados.

A lo largo de esta tesis buscaré introducir la obra temprana del autor, en particular sus primeros estudios sobre filosofía antigua de los años '20. Buscaré reconstruir el recorrido formativo que va desde los primeros años de estudio hasta el 24 de enero de 1934, fecha en la que pronunciará la conferencia que motiva esta tesis.

También intentaré realizar una reseña de aquellos conceptos presentes en trabajos previos de Gadamer que tengan especial interés filosófico-político y que sean claves para la interpretación de la conferencia que nos ocupa, destacando su originalidad.

En el capítulo consagrado específicamente a *Plato und die Dichter* me dedicaré al análisis de la conferencia en sí misma, así como a la presentación de la mentada relación entre poesía y política tal como adviene allí. Buscaré profundizar las hipótesis gadamerianas e intentaré interrogar los fundamentos de lo político en la filosofía platónica.

En las conclusiones pondré mi atención sobre la recepción contemporánea de *Plato und die Dichter*. Intento establecer algunas discusiones teóricas con esta recepción, así como destacar las lecturas que considero más acertadas. Buscaré también mostrar el debate teórico-político que se ha estructurado luego de las acusaciones de oportunismo y complicidad de Gadamer con el nacionalsocialismo y las respuestas que estas acusaciones han suscitado por parte de una gran parte de la comunidad académica en el campo de la teoría política y la filosofía, adoptando una postura teórica propia.

Palabras clave: Gadamer – Platón – Poesía - Política – *Phrónesis*.

Índice

Introducción	9
a) ¿Por qué <i>Plato und die Dichter</i> ?.....	9
b) ¿Qué contexto? ¿qué obra? La irrupción de <i>Plato und die Dichter</i> en el tiempo.....	22
I. PRIMER CAPÍTULO: De camino a Platón: el acercamiento de Gadamer a Platón en sus años formativos en Marburgo	38
a) De Breslau a Marburgo. Influencia de Hönigswald, Hartmann y Natorp.....	38
b) La fenomenología. Scheler y Heidegger.....	49
c) “Un tal Doctor Gadamer”. Friedländer.....	58
d) La crítica a la interpretación de Jaeger.....	66
II. SEGUNDO CAPÍTULO: Alcanzar un terreno propio. Las inquietudes teóricas del joven Gadamer por la filosofía socrático-platónica en su obra temprana	74
a) Fenomenología del diálogo, doctrina del placer, política filosófica y experiencia antepredicativa: cuatro principios para un comienzo.....	74
b) El <i>despegue</i>	87
c) El <i>desvío</i>	100
III. TERCER CAPÍTULO: <i>Plato und die Dichter</i>	121
1. Poética y política: la exégesis gadameriana de la filosofía política platónica ...121	
a) La ciudad propia y la ciudad terrenal.....	124
b) El comienzo del ser político del hombre en el Estado: <i>êthos</i> y <i>paideía</i>	131
c) La pretensión pedagógica de los poetas y el problema de la justicia.....	137
2. Desde y más allá de Gadamer	144
a) La decisión por la filosofía y el sendero sagrado del poetizar.....	144
b) La poesía como diálogo: <i>cuidar, recordar, conocer</i>	150
c) Indicaciones para una hermenéutica de la <i>phrónēsis</i> en la filosofía política platónica.....	161
IV. CONCLUSIONES: Actualidad de <i>Plato und die Dichter</i>	174
1. <i>Plato und die Dichter</i> en la filosofía política contemporánea: una discusión ...174	
a) Robert R. Sullivan: ¿qué significa pensar una hermenéutica política?	174
b) Fred Dallmayr: la hermenéutica, una nueva experiencia de la justicia.....	181
i. Platón político.....	182
ii. ¿Una justicia? ¿un alma? Sobre la antropología platónica.....	185
iii. <i>Seinlassen</i> , <i>êthos</i> y ética.....	191
c) Dennis J. Schmidt: <i>Wozu Heidegger?</i> Lenguaje, poesía y política	194
i. El lenguaje como punto de partida y la laguna heideggeriana.....	195
ii. El origen metafórico de la <i>pólis</i>	198
iii. ¿Quién es el filósofo-gobernante de Platón?.....	200
d) Donatella Di Cesare: Gadamer y el pensar en utopías.....	203

2. El debate sobre <i>Plato und die Dichter</i> y su inscripción en el contexto de la Alemania nacionalsocialista en la teoría política reciente.....	209
a) Teresa Orozco: el arte de la violencia interpretativa.....	209
b) <i>Quandoque bonus dormitat Homerus!</i>	216
c) Richard Wolin: “...das andere Mal als Farce”.....	219
 Bibliografía.....	 224

2. DESDE Y MÁS ALLÁ DE GADAMER

Así se plantea, con creciente urgencia, la tarea de llevar al hombre nuevamente a la comprensión de sí mismo. Para esto sirve, desde la Antigüedad, la filosofía, también bajo la forma de lo que yo llamo hermenéutica (como teoría y también como praxis del arte de comprender y de hacer hablar a lo extraño y a lo que se ha vuelto extraño). Esto puede ayudar a obtener libertad frente a todo aquello que se apodera de nosotros sin consultarnos y frente a nuestra propia capacidad. En última instancia, Platón tenía razón. [...] Únicamente el autoconocimiento puede salvar la libertad que está no sólo amenazada por los respectivos gobernantes sino también por la dominación y la dependencia que surge²⁰⁷ de todo aquello que creemos dominar.
(REC, 92-93).

a) *La decisión por la filosofía y el sendero sagrado del poetizar.*

La primera palabra de Gadamer sobre la naturaleza de la decisión platónica nos la dice desde el epígrafe, por medio de la letra de Johann Wolfgang von Goethe: “las discusiones de Platón están no sólo dirigidas *a* algo sino también *contra* algo” [...sind die Gespräche des Plato oft nicht allein auf etwas, sondern auch gegen etwas] (GW 5, 187). Desde el *dictum* del poeta se presenta a la filosofía, antes que nada, como polémica y como disconformidad con los modos de pensar las cosas en todo tiempo. La idea de una filosofía indisociable de la política pasa no sólo a ser parte del universo platónico sino también del mismo Gadamer.

Antes de iniciar su lectura de Platón, Gadamer despeja dos posibles puntos de partida que considera infructuosos. El primero será aquel basado en el conocido relato de Diógenes Laercio que cuenta que, al escuchar la voz de Sócrates, el filósofo ateniense habría quemado tragedias compuestas por él mismo, con las que buscaba participar de un certamen literario en Atenas (III, 5). Gadamer recupera esta historia, pero para establecer que, de ser cierta, Platón habría reconocido en sí mismo algo muy distinto a una supuesta inhabilidad para la poesía o su mero desprecio: el deseo por la filosofía.

En segundo lugar, Gadamer considera fútil tomar en consideración la comparación de Homero frente a Carondas, Solón, Tales, Anacarsis y Pitágoras que aparece en *República*, donde se subraya la inutilidad de la obra del bardo (599c-600c). El criterio de la utilidad que allí se explicita, nos dice Gadamer, paradójicamente acerca a

²⁰⁷ Lleva error en la traducción original, *surje* [*sic*].

Homero aún más a los filósofos que se encuentran mencionados: ni él ni ellos resistirían un juicio en estos términos. Además, cabe agregar, ¿cómo olvidar que Homero y Hesíodo son puestos por Diotima de Mantinea, en cuanto creadores y divinos, al mismo nivel que Licurgo y Solón en *Banquete*, comparando los poemas de unos con las legislaciones e instituciones que dejaron los otros, algo que Sócrates no sólo no discute, sino que acepta plenamente? (*Symp.* 209d).²⁰⁸

En el primer paso hacia la búsqueda de una respuesta a la pregunta por el valor de la poesía en los diálogos platónicos, Gadamer saca a relucir las consideraciones que aparecen en *Apología de Sócrates* (22b-c). Allí el ateniense dice que los poetas, como los oráculos, no pueden dar cuenta de aquello que expresan, son incapaces de interpretarse a sí mismos. Esto no significa necesariamente que lo expresado por los poetas sea falso *per se*. En todo caso, lo que se vuelve cuestionable es su pretensión de conocimiento sobre aquello que dicen.

Nos atendremos por ahora a las citas realizadas por Gadamer en su conferencia, para luego ampliar la pregunta a otros diálogos platónicos de relevancia y así, con ello, situar nuestra propia pregunta. Tres citas de diálogos platónicos incluye Gadamer en la primera parte de *Plato und die Dichter*. La primera de ella es de *Leyes*, las dos siguientes de *Ion*:

[...] un poeta, cuando se sienta en el trípode de la musa, no es dueño de sí, sino que, como una fuente, de buena gana deja fluir lo que le cae y, dado que su arte es imitación, se ve obligado a contradecirse muchas veces, porque crea en la ficción hombres que están dispuestos contrariamente unos a otros, pero no sabe si de lo que dice es verdadero esto o lo otro [...] (*Leg.* 719c)²⁰⁹

[...] los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco, y, lo mismo que las bacantes sacan de los ríos, en su arrobamiento, miel y leche, cosa que no les ocurre serenas, de la misma manera trabaja el ánimo de los poetas, según lo que ellos mismos dicen [...] (*Ion* 534a)²¹⁰

²⁰⁸ “Si, según las palabras de Diotima, Amor sugiere al educador de discursos «cómo debe ser (ἀνὴρ ἀγαθός) y cómo debe actuar el hombre perfecto»; no se debe dejar de lado el tono político, que se hace más claro cuando se consideran como los mejores ejemplos de frutos del amor espiritual a las grandes creaciones poéticas de Homero, Hesíodo junto a las leyes de Licurgo y de Solón (*Banquete*, 209 D). La *República* platónica enseña que *Eros* y *Eidos* sólo se realizan efectivamente en la *pólis*, como a su vez la *pólis* consiste sólo en *Eros* y *Eidos*. Pues esta última está fundada en torno al *agathón*, y *Eros* es el enlace que une a sus conductores, quienes aspiran a este centro” (Friedländer: 1964, 59; énfasis propio). La traducción me pertenece.

²⁰⁹ Traducción de Lisi.

²¹⁰ Todas las traducciones de *Ion* son de Emilio Lledó Íñigo.

[...] liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardines y sotos de las musas, y que revolotean también como ellas. Y es verdad lo que dicen. Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia [...] (*Ion* 534a-b)

En consonancia con lo dicho en *Apología*, Sócrates asegura que los poetas no pueden dar cuenta de qué cosa es la virtud. Los poetas actúan, se afirma, llenos de la inspiración divina (ἐνθουσιάζοντες) (*Ap.* 22c1), tal como videntes y oráculos. En la cita que Gadamer realiza de *Leyes*, Platón recurre a un antiguo mito que cuenta que cuando el poeta se sienta en el trípode de la Musa y compone sus cantos, ya no está en sí mismo y se encuentra incapacitado para determinar si lo dicho en su cantar es verdadero o no. Por su lado, en las citas de *Ion*, Sócrates afirma nuevamente que los poetas componen sus melodías estando fuera de sí (μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες) (*Ion* 534a1). Tal como se sigue del diálogo, ese devenir fuera de sí es la posibilidad misma de la poesía, el efecto del influjo divino en el hombre. El poeta es “cosa sagrada” (ἱερόν) y sólo es capaz de componer su canto una vez que se ve dispensado de sus capacidades intelectuales (νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ) (534b4-5).

Gadamer sugiere que hay mucho más para decir sobre el tratamiento platónico del entusiasmo poético (GW 5, 189). Hasta aquí queda claro que la poesía no es en ningún caso conocimiento, ni una *téchnē* que pueda dar cuenta de sí misma y de su verdad. Por este motivo, se revela como algo inútil para un Sócrates que no puede aprender el verdadero arte de vivir a partir de los enigmas que evoca el poeta. Pero no es esta su última palabra al respecto. En *Lisis*, Sócrates paradójicamente considera a los poetas como si fueran “padres y guías del saber”²¹¹ (ὥσπερ πατέρες τῆς σοφίας εἰσὶν καὶ ἡγεμόνες) (*Ly.* 214a1-2). La hipótesis que esgrime Gadamer para este caso es que Sócrates nos deja en la aporía, montado en la ambigüedad de su ironía, al optar por no decidir si estos hombres “divinos e inspirados”²¹² (*Men.* 99b-d) son capaces de decir alguna cosa cierta (o al menos de tener una recta opinión) sobre sus propias empresas, exitosas o no, o si en todo caso lo fueron en algún tiempo anterior en el que estuvieron más cerca de los dioses [...*die der Göttern näher waren...*] (GW 5, 190).

²¹¹ Traducción de Lledó Íñigo.

²¹² Todas las traducciones de *Menón* son de Francisco José Olivieri.

Para Gadamer, sólo resta adjudicar este último tipo de consideraciones al “sí y no” de la ironía socrática, abandonar el asunto aquí, y desplegar la pregunta sobre las causas de la reprobación platónica de Homero, tal como hemos visto en la sección anterior.

Es objetable que, sin embargo, Gadamer avance por encima del vínculo entre la poesía y su carácter sagrado sin suficiente detenimiento. Si el objetivo era responder cuál es el criterio que Platón adopta para la valoración de la poesía ¿es posible que detenerse en una paradoja tal sea una distracción inútil? A mi juicio, cabe abordar esta cuestión para su estudio y así llamar la atención sobre un asunto que me parece de relevancia, siguiendo de cerca la prevención gadameriana ante las explicaciones que recurren a la curiosidad histórica, así como de aquellas que insisten, desde el punto de vista gnoseológico tradicionalmente presente en la teoría del conocimiento, con la imposibilidad de que haya acceso alguno a la verdad a través del arte en la filosofía platónica.

Antes de continuar con el análisis de *Plato und die Dichter* y darle lugar a esta pregunta, deberán considerarse otros pasajes no referidos por Gadamer de los citados diálogos que, según el criterio propuesto, creo allanarán aún más este camino. Por medio de *Ion* sabemos que no es a través de una *téchnē* que le es dado al poeta su arte, y que al momento de la composición no lo asiste la inteligencia (νοῦς) (534b5). Parece evidente que al momento del poetizar el poeta experimenta algo que le resulta inaccesible, algo de lo que no puede dar cuenta y, en consecuencia, mucho menos estará en condiciones de juzgar la verdad o falsedad de sus dichos. El poeta cuando es movido a componer lo hace por medio de una fuerza divina (θεία δὲ δύναμις ἣ σε κινεῖ) (*Ion*, 533d3). Tal es así que, como se afirma en *Fedro* (245a-b), si la *manía* de las musas no acudiese al alma del poeta, su composición se vería eclipsada por la de aquellos que estuvieran en verdad divinamente inspirados.

Lo que habitualmente se llama “teoría de la inspiración poética”, aparece justamente en *Ion* 533e. Sócrates utiliza la imagen de una cadena magnética que, comenzando en la Musa, engarza los siguientes anillos: el poeta, el rapsoda y el espectador. Por medio del magnetismo que da lugar a la primera unión (Musa-poeta), todos los que se encuentran implicados en esa cadena se ponen en relación con lo divino; dicho de otro modo, todos ellos están encadenados entre sí por medio del

enthousiasmós: “Así, también, la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo” (533e).

Aquellos que forman parte de la cadena magnética se encuentran en un mismo estado, aunque cada uno se dé al otro de un modo distinto. No obstante, la divinidad se da a todos de una misma manera. Su designio es uno solo: priva de razón (θεὸς ἐξαίρουμένου τούτων τὸν νοῦν) (*Ion* 534c6-7) a poetas y profetas para que así se sepa que quien habla es la divinidad misma, pues la poesía es hechura divina (*Ion* 534d-e). Dicho esto, será entonces más comprensible el que la experiencia poética esté homologada a la profecía, ya que el poetizar y el profetizar son experimentados por una justa e ineludible disposición divina de la que participa la Musa misma en su revelarse (*Ion* 534b-c). Los poetas son, efectivamente, los emisarios que notifican lo divino a los hombres (*Ion* 534e), aunque luego sea el filósofo quien esté verdaderamente en condiciones de notificarlos de tal notificación.

También en *Leyes* existen otras referencias al poetizar como experiencia humana de lo divino: “[...] Todos [los versos] están expresados de alguna manera bajo inspiración divina [...]” y “...cuando eleva un himno de alabanza, el linaje de los poetas es realmente divino, porque está poseído por un dios [...]”²¹³ (*Leg.* 682a). Como se mencionó anteriormente, sobre el final de *Menón*, se afirma que los poetas (junto con los profetas o vates, adivinos y políticos) pueden ser correctamente llamados divinos (θεῖους) ya que, bajo el influjo del dios, al hacer uso de la palabra son capaces de alcanzar sus fines con éxito aún sin saber siquiera qué dicen (99c9).

Aunque la coherencia con lo dicho en *Apología de Sócrates* se corrobora en *Menón* en la medida en que estos hombres son incapaces de dar cuenta de la verdad que obra en sus discursos, aquí el acento aparece puesto ya no sólo sobre la imposibilidad de enseñar la virtud, sino sobre el influjo divino que toca al hombre al momento de realizar lo que le es propio apoyado en la precaria fortuna de su “buena reputación” (εὐδοξία) (99c8). En este sentido, sería lícito asumir el tono irónico de Sócrates si se considera que, al fin y al cabo, parecería que podrían hallarse razones para llamar divino prácticamente a cualquiera que logre hacerse estimar por sus hazañas, aunque no posea ciencia alguna ¿Pero, qué pasaría si, dentro de esta clase de hombres,

²¹³ Traducción de Lisi.

particularmente entre los políticos, hubiera al menos uno que fuera capaz de percibir el don divino de la virtud y hacer virtuosos a los demás hombres?

[...] y si lo hubiese, de él casi se podría decir que es, entre los vivos, como Homero afirmó que era Tiresias entre los muertos, al decir de él que era «el único capaz de percibir» en el Hades, mientras «los demás eran únicamente sombras errantes» (*Men.* 100a).²¹⁴

Es cierto que este particular se afirma con escepticismo en relación con la figura del político (οἱ πολιτικοὶ ἄνδρες) (99c2), pero nada invalida que sea llevado por nosotros a la figura del poeta. El escepticismo contenido en el “y si lo hubiese” nos conmina a buscar las posibles respuestas a esta pregunta y no, por el contrario, a desecharla.

Mi hipótesis inicial es que Platón percibió una necesidad que no era accesible a los poetas tradicionales en cuanto tal, percepción que se manifestó en su decisión por la filosofía. En este sentido, la filosofía sería en la decisión platónica aquello insoslayablemente acuciante que es abandonado o desatendido por los poetas. Ahora bien, el hecho de que esta necesidad sea abandonada por los poetas no significa que la misma sea ajena a la poesía y al poetizar, pues sólo en el poetizar, en la actividad específica en la que se pone en relación lo divino y lo humano, la necesidad mentada se manifiesta en su quedar ella misma oculta.

Si ahora nos preguntáramos ¿qué tienen de común los poetas y los oráculos en su decir? Sería posible esbozar la siguiente respuesta: su disposición a lo sagrado y su incapacidad de dar cuenta de lo sagrado. Los poetas, es mi hipótesis son los emisarios que notifican lo divino a los hombres, pero aquello que notifican es una negatividad que constituye para el dialéctico un punto de partida. El propósito de haber enfatizado este aspecto relegado por el propio Gadamer en su conferencia fue dar entidad a la relación entre los hombres y los dioses que acontece en el poetizar. Entonces, desde ahora, tendré en cuenta lo preparativo de los rudimentos de estas consideraciones al continuar con la interpretación gadameriana de Platón, en la medida en que entiendo que puede colaborar con la interpretación de *Plato und die Dichter*. A continuación proseguiré examinando las hipótesis de Gadamer para comprender los efectos de ese abandono. Quizás en la persecución entre las sombras emprendida por Platón tras de

²¹⁴ Cfr. *Od.* (490-495).

lo sagrado puedan hallarse respuestas verdaderas para la pregunta que movió al propio Gadamer: ¿cuál es el criterio del valor de la poesía en la obra platónica? Recuperaré lo hasta aquí expuesto en los apartados ulteriores, con un nuevo sentido.

b) *La poesía como diálogo: cuidar, recordar, conocer.*

Como se ha visto hasta aquí, el problema de la dimensión mimética del lenguaje no se agota en el carácter falso de lo dicho por los poetas, en sentido ontológico y gnoseológico. Más bien, el acento de la crítica socrático-platónica está puesto sobre el efecto de una poesía enemistada con el propósito de la *paideía* y el *êthos* correcto. La poesía mimética exalta las pasiones en el alma hasta el punto más alto del olvido de sí. Si antes reconocimos el valor específico del efecto poiético de la poesía, entonces debemos dar crédito a Gadamer cuando asegura que quien imita ya no es más él mismo, sino que se da a sí un carácter extraño. La imitación implica una disyunción en sí mismo [*Selbstentzweiung*] (GW 5, 205), que es, a su vez, un disponerse a la enemistad con uno mismo tal como lo haría el guardián con el desconocido (*echthrân, agnôta* o *polemiôn*).²¹⁵ Orientarse hacia el exterior de otro es apartar la vista de uno mismo, un modo del olvidarse de sí (GW 5, 205), porque no implica un demorarse en la preocupación por los demás sino más bien un modo de alejarse de los otros buscando instrumentalizarlos o absorberlos empáticamente. Ese orientarse hacia el exterior de otro no sucede sino a partir de la plataforma de una propia exterioridad, de una falsa duplicación del sí mismo, de una relación de exterioridad impuesta. De este modo, todo olvido de sí [*Sichvergessen*] no puede ser otra cosa que un extrañamiento de sí [*Selbstentfremdung*] (GW 5, 205-206). Incluso quien presencia como espectador (como en el caso del teatro) este extrañamiento, es indirectamente partícipe del mismo en su empatizar con quien ya está extrañado. La conclusión a la que nos lleva Gadamer es que, si bien la poesía es una forma de representación menos sugestiva que la actuación, el encantamiento del efecto mimético y el goce que de él se obtiene es de la

²¹⁵ Si remitimos el sustantivo alemán *Entzweiung* al verbo *entzweien*, y éste último en el sentido de *sich selbst entzweien*, es posible entender el *Selbstentzweiung* como una enemistad del sí consigo mismo. En cuanto el sí mismo se da una forma extraña [*eine Fremde Form*], experimenta un extrañamiento [*Selbstentfremdung*], que es a la vez desconocimiento de sí [*sich selbst fremd sein*] y enemistad (GW 5, 205-206).

misma índole, y acaso mayor cuando lo representado es en sí mismo olvido de sí: dominio de las pasiones (GW 5, 206).

Entonces, para Gadamer, la crítica socrático-platónica, va un paso más allá del contenido del arte mimético: es, fundamentalmente, una crítica de la consciencia estética (GW 5, 206), entendida como olvido de sí. El olvido de sí estético [*ästhetische Selbstvergessenheit*] (GW 5, 206) es aquello que habría abierto las puertas del corazón del hombre a la sofística. En este sentido, la vivencia del mundo [*Erlebniswelt*] (GW 5, 206), que tiene lugar por medio de la consciencia estética, significa la ruina del alma. Efectivamente, podemos entender que esta *Erlebnis* va en dirección opuesta a la dialéctica que, según Gadamer, comienza en *Fedón* y se cierra en *República*: por medio de la poesía mimética, el alma recae en la pérdida del conocimiento (*ἐπιστήμης ἀποβολήν*) y el olvido (*λήθην*) (*Phd.* 75d8-9). Es entonces que Gadamer plantea una pregunta nodal: ¿existe alguna representación poética inmune a este peligro? ¿Si la hay, en qué sentido esta representación debe ser considerada como *mímesis*? Para Gadamer, la respuesta platónica a esta pregunta es decisiva, tanto por la relevancia de sus consecuencias como por su capacidad resolutive. En ella debe aclararse la posibilidad de una forma de representación en la que la dimensión mimética del lenguaje no obture el guardar de sí y del otro. Una respuesta afirmativa, daría lugar a la posibilidad de que el poetizar se disponga —por medio del diálogo— a la justicia, tanto como puede hacerlo la filosofía.

Antes de continuar con la respuesta que propone Gadamer, haré un breve resumen de lo establecido. Hasta aquí no se había considerado en profundidad la posibilidad de que exista una forma de representación poética capaz de resistir la crítica socrático-platónica. De haberla, en su poiética no habría olvido de sí, sino afirmación del hombre y de dios, en singular y plural. Esta forma virtuosa de representación no podría tenerse a sí misma como finalidad, sino a la justicia en la “ciudad propia” y en la ciudad terrenal (*Rep.* 607d-608b). El sendero del encuentro con esa forma de representación, es un hacerse camino entre las sombras del desamparo. Seguir las huellas insoslayables de la divinidad en lo sagrado de la poesía, es hacer estas huellas reconocibles y recuperables para el alma en su disponerse a la verdad. En cuanto placer y justicia no son únicamente perceptibles como opuestos, el alma puede gozar en la justicia y este goce del hombre puede ser tal (como en el caso del verdadero juez de los certámenes poéticos de *Leyes* o el filósofo en *República*) en cuanto guarda de sí y de los otros

mediante la reflexión. Podemos resumir esto último como: *hēdoné metà phrónēsis*.²¹⁶ Sin embargo, no debería entenderse aquí que la reflexión es un medio para obtener placer, sino que no hay placer posible en el alma que no sea por medio de la *phrónēsis* (583a).²¹⁷

En el inicio de este capítulo se partió del supuesto de que el diálogo platónico pertenece a un diálogo aún más central, aquel que transcurre en el preguntarse por la esencia del pensar y el poetizar, su discordia y su encuentro. A medida que he avanzado por medio de las hipótesis de Gadamer y la lectura de los textos platónicos, he también desestimado el sentido tradicional de su discordia. Luego, señalé que el pensar y el poetizar comparten como esencia al lenguaje. Éste último se reveló como el ámbito primario del diálogo interminable del alma consigo misma que conduce, en su decir y dejarse decir, al estar en sí y al estar por encima de sí. En este sentido, el lenguaje que no ha sido completamente tomado por su dimensión mimética, funda la posibilidad del disponerse hacia el cuidado de sí y del otro, esto es, a la justicia. Sin embargo, aún no he resuelto si existe forma poética en la que el placer, guiado por la reflexión, exponga la potencialidad poética del *cuidado*. En la medida en que pensar y poetizar sean recuperar para el alma lo insoslayable que se manifiesta como tal en su ocultamiento, la poesía sería también un modo de *recordar* o *desolvidar* (ἀναμνησκεισθαι) (*Phd.* 75e5) y, por lo tanto, de *conocer*.

Como se sigue de *Fedón*, quien ame el conocimiento, será recibido por los dioses; y quien quiera ser recibido, debe seguir las huellas de lo divino. El alma que dialoga consigo misma, que está dispuesta a la escucha, está en condiciones de pertenecer a la legalidad de la musa, a lo sagrado, e interpretar la profética notificación de los poetas. Ser filósofo, significa seguir entre las sombras las huellas resplandecientes de los dioses en lo sagrado:

Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo (“yendo tras sus huellas como tras las de un dios”) [...] (*Phdr.* 266b).²¹⁸

²¹⁶ Tomamos como referencia para esta conclusión lo que afirma Gadamer —pocos años antes— con respecto al esfuerzo platónico por conciliar la reflexión situada de la *phrónēsis* con la *hēdoné* en la existencia humana (GW 5,177).

²¹⁷ Tanto la virtud como el placer, sin el cuidado de la reflexión, se encuentran indefensos ante las transfiguraciones del *ēthos* sofístico.

²¹⁸ Traducción de Lledó Íñigo.

Mi hipótesis ahora es que el conocimiento común al que se podría acceder en los diálogos platónicos, a través tanto del pensar como del poetizar, es al de la distancia en la que se hallan los hombres respecto de lo divino. Es posible llegar a esta conclusión por medio de la lectura de la interpretación gadameriana aunque, cabe remarcarlo, el autor no explicita directamente esta hipótesis. Esta distancia, comporta una cesura que opera como punto gravitacional de la relación de los hombres entre sí y con los dioses. La incapacidad para percibir esa distancia cierra la posibilidad del autoconocimiento humano, esto es, de la historicidad del hombre como determinación y, por lo tanto, del carácter sagrado de lo político. *Injusticia*, se propone, es la palabra que representa esta oclusión y el modo en que lo sagrado se presenta como necesidad encubierta en el *êthos* sofístico dentro de los diálogos platónicos.

Demos lugar ahora a la respuesta de Gadamer. Tal como se indica en *Plato und die Dichter* (GW 5, 206), existe una única forma de representación poética admisible en la *areté*: son los himnos a los dioses y los encomios dirigidos a los héroes (*Rep.* 607a) y a los mejores hombres y mujeres de la ciudad (*Leg.* 801a-802a). Ciertamente, en tanto *mímesis*, en los himnos y encomios se representa algo ontológicamente falso (GW 5, 206), pero que no traiciona lo que denominamos el disponerse a lo verdadero. En el instante de la alabanza sus protagonistas se exponen en el lenguaje, ya no al modo del extrañamiento sino del estar presente en su propia existencia (GW 5, 207). Es una forma de *desolvido* de quien alaba, de ante quien se dirige la alabanza y de quien resulta alabado. Gadamer argumenta que en el alabar, el hombre puede acceder a la visión de la medida [*Maß*] (GW 5, 207) por la cual su existencia deviene comprensible. A diferencia de la experiencia del mundo que le es propia al subjetivismo alienante de la consciencia estética, a través del encomio y la alabanza le es posible al hombre reconocer y reconocerse en el *parádeigma* uránico en su unidad y multiplicidad. La poesía, ahora en la forma de la alabanza y los encomios, parece tener la capacidad de situar al hombre en la verdad del *cuidado*, del *recuerdo* y del *conocimiento*: “El canto de alabanza, en cuanto juego de la poesía, es por su naturaleza un lenguaje común, un lenguaje de seriedad común. Ese es el lenguaje poético de los ciudadanos en el Estado platónico” (GW 5, 207). La poesía es, potencialmente, diálogo y amor del conocimiento: filosofía.

La lectura de *República* indica que es el filósofo el hombre más experimentado (ἔμπειροι) para conocer el género de placer más elevado (582c-e).²¹⁹ Luego esto se comprenderá mejor. Por ahora baste decir que el estudio gadameriano de Platón nos abre otra posibilidad: la medida por medio de la cual el hombre comprende su existencia, hasta ahora accesible sólo al filósofo mediante la contemplación del Ser (582c), se dispone también al poetizar en el canto de alabanza. Esa medida reconocible, continúa Gadamer, es aquello que a los hombres une y compromete entre sí en mutua obligación, pues “quien alaba, confiesa su compromiso hacia algo” (GW 5, 206-207). Ese algo es para nosotros aquello que debe decirnos la decisión platónica por la filosofía: la percepción de una necesidad encubierta por el *êthos* sofístico. Sin embargo, como veremos, en su estar encubierta ésta se da ya extrañada, es decir, se da como cosa superflua.

Para comprender con más claridad el argumento de Gadamer, profundizaremos nuestro propio análisis. En este sentido, el relato de la “ciudad de los cerdos” adquiere ahora para nosotros una potencia aún mayor. Se afirmó anteriormente que la sociedad idílica de este relato se reproduce mecánicamente por medio de la organización y regulación de la producción y consumo de lo indispensable. El descontento humano, se describió como causa del crecimiento desmesurado de las ciudades y de la emergencia de la clase guerrera, esto es, del ser del hombre en el Estado. Es nuestro interés remarcar, que la contraposición fundamental entre el Estado vegetativo [*vegetarisch*] (GW 5, 198) de la “ciudad de los cerdos” y el momento del devenir político del hombre es esencialmente una contraposición entre un sistema de autoconservación que gira sobre sí mismo y un modo vida en el que lo elemental ya no es suficiente para satisfacer las exigencias humanas. En particular, la tarea del guerrero y su conocimiento son absolutamente innecesarios con relación a la tarea del artesano que produce un bien indispensable para su uso y de una economía basada en la supervivencia (GW 5, 199). Esto no significa que el surgimiento del ser del hombre en el Estado sea superfluo. Por el contrario, expone satíricamente que una organización social dirigida a la satisfacción de las necesidades elementales no es propiamente un

²¹⁹ Aparece entonces en el diálogo platónico una distinción que será importante para continuar, una clara diferencia entre la adulación propia de los *polloí*, de aquella que es capaz el filósofo, ya que es en la alabanza de este último que reside la más alta verdad (ὁ φιλόσοφος τε καὶ ὁ φιλόλογος ἐπαινεῖ, ἀληθέστατα εἶναι) (*Rep.* 582e8-9).

Estado. La “ciudad de los cerdos” no sólo es idílica, sino que es una sociedad imposible e irrazonable, destinada a desaparecer —presa de pueblos política y militarmente organizados— o a sobrepasar febrilmente el límite de las necesidades. El austero y apático Estado de cerdos no es sinónimo de una sociedad equilibrada o balanceada, sino la figuración de un bienestar total donde la preocupación por el poder, es decir, por las relaciones de dominación y subordinación no existen o carecen de cualquier conflictividad. Sólo puede haber una ironía en el hecho que Sócrates llame *hygiés* a esta *pólis* (*Rep.* 372e9), pues este adjetivo no nos debe hacer pensar que nos encontramos ante una sociedad “sana”, sino más bien “intacta”, libre de materia séptica, calificativo que debe tomarse con la misma seriedad cuando recibe este idéntico epíteto el cadáver de Er después de diez días de esperable putrefacción (614b7). En este quimérico Estado de irreal asepsia donde la política no tendría lugar, tampoco lo tendría la filosofía. La plenitud de bienes y la ausencia de contingencias niega el requerimiento de un juicio reflexivo orientado hacia cada particular. Así, el gobierno se reduciría a la efectiva aplicación de una cierta habilidad capaz de ser enseñada, aprendida y dominada, suficiente para satisfacer la demanda principal de estos hombres-suidos: el quieto afán de sub-sistir, de mantenerse vegetativamente. La “ciudad de los cerdos” carece, como modo de vida, de historia y de verdad humana (GW 5, 198), del mismo modo que un discurso absolutamente argumentativo o lógico-proposicional, estrictamente necesario, carece de la verdad de la poesía y el mito, pues aquello que le falta es esencialmente la experiencia misma de la carencia y de su percepción.

La premisa gadameriana de que un Estado dirigido únicamente a satisfacer aquello indispensable como sustento de la vida se asemeja más bien a la organización de las hormigas en cuanto “animales sociales” [*staatbildenen Tiere*] (GW 5, 207), remite al pasaje de *Fedón* al que me he referido antes. Allí, como señalé ya, dice Sócrates que las almas de los ciudadanos virtuosos por costumbre pero no por filosofía, no tienen habilitado el acceso a la estirpe divina (*Phd.* 82b-c). Estos ciudadanos no son otros que “los que han practicado la virtud popular y política, esa que llaman moderación y justicia”²²⁰ (δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ

²²⁰ Traducción de García Gual. He reemplazado la palabra “democrática” por “popular”, ya que no traduce con precisión “δημοτικὴν”, debido a que ἀρχαί debe entenderse por un principio de gobierno y podría remitir equivocadamente al lector a la idea de una virtud asociada a un orden político

καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην) (82a10-82b2). En cambio “es probable que vayan a parar nuevamente a una especie de esa misma índole, sociable y mansa, como [...] la de las hormigas, o bien que retornen incluso nuevamente a la raza humana, y nazcan <así> de ellos hombres medidos.”²²¹ En la coacción del *êthos* sofisticado, en la teocracia demótica de Atenas que ha transfigurado el sentido de la templanza y la justicia, sólo lo necesario organiza la vida de los hombres. Por necesario debemos entender aquí la satisfacción de los placeres más inmediatos. Aquella necesidad que, en ausencia de la *phrónēsis*, no es accesible en tanto tal, es exactamente lo que no es por naturaleza, sino en la potencialidad de ser reunido en su disonancia originaria: el ser político del hombre en el Estado, esa esfera de experiencia común en la que un lazo que está por encima de la satisfacción de lo inmediatamente indispensable une a los hombres, tal como los une un dios.

Pero una vez que ese lazo no sólo ya no es percibido entre los hombres, sino que siquiera su ausencia es percibida como tal, Gadamer se pregunta qué forma poética debería tomar la alabanza de la justicia verdadera, cuya representación sea lenguaje de lo que concierne a todos. El autor argumenta que esta pregunta define justamente el lugar que ocupan los diálogos en la obra platónica. En este sentido va la hipótesis de Gadamer de que la crítica a la poesía es una justificación de la propia empresa intelectual de Platón (GW 5, 207). La discusión filosófica por medio del diálogo sobre el verdadero Estado educacional, sería la respuesta a la pregunta: *República* es la poesía dialógica [*Dialogdichtung*] (GW 5, 207) capaz de expresar qué es educacional en el Estado existente (GW 5, 207). Según Gadamer, por medio del *phármakon* (*Rep.* 595b) de la interrogación filosófica, Platón habría buscado poner la poesía dialógica a

institucional específico. Las distintas versiones existentes han tomado rumbos divergentes. Eggers Lan (1971) traduce el adjetivo δημοτικός por “común”. Esta traducción da cuenta muy bien de uno de los sentidos de la palabra, el que remite a su carácter corriente, ordinario y difuso. Sin embargo, al igual que la traducción propuesta por Giovanni Reale (2016), que prefiere en su lugar “civile”, se aleja confusamente de la dimensión plebeya que comporta. Por otro lado, Alejandro Vigo (2009) propone traducir el término por “comunitaria”, palabra que —al igual que la elegida para esta traducción— tiene un peso específico determinante para la tradición filosófico-política. La elección de “popular” por sobre “comunitaria” se debe entonces no a la neutralidad de la primera, por el contrario, sino a su más evidente cercanía etimológica y semántica. En esto sigo las versiones de Schleiermacher (1965) [1804-1810], Luis Gil (1964) y David Gallop (2002) que utilizaron las voces “volksmäßigen”, “popular” (en castellano) y “popular” (en inglés) correspondientemente. Por otro lado, he reemplazado “cordura” por “moderación” como traducción de “σωφροσύνην”, de acuerdo a las traducciones de Gil (1964) y Vigo (2009).

²²¹ La traducción es de Vigo.

salvo de cualquier interpretación estética de la dimensión mimética capaz de llevar a la ruina a la “ciudad interior” (607d-608b). De este modo, podemos agregar, por un lado, es aún más comprensible la distinción entre *poiētikoí* y *philopoiētai* (608d), es decir, que la doble valencia del *phármakon* como remedio o veneno se puede hacer extensible a los modos de composición de la poesía (algo similar podría decirse del poder de la poesía misma en cuanto mecanismo de identificación) y a los modos, más en general, de dirigirse al discurso y a los otros, sea como sofistas o sea como filósofos y, por lo tanto, al total tipo de *bíos*, en el alma y en la *pólis*. Por otro lado, todo esto nos recuerda que el cuestionamiento de Platón no está sólo dirigido a los poetas como productores de relatos sino también a la recepción de la poesía (podríamos decir lo mismo de la recepción del discurso científico o político), a las multitudes oyentes cuando vulnerables escuchan y aprenden con amor infantil. Tal como afirma en *Rep.* 608a15-b1: “el oyente debe estar en guardia, temiendo por su propia constitución [αὐτῷ πολιτείας], y ha de creer lo que hemos dicho sobre la poesía”.²²²

Incluso, continúa el autor, los mitos que aparecen en la poesía dialógica platónica se encuentran en conformidad con la teología socrático-platónica. Los mitos son parte de un juego pío en el que el alma se reconoce a sí misma y alcanza su verdad última: que la felicidad reside en la justicia (GW 5, 208). A diferencia de la representación teatral, la poesía platónica no se busca a sí misma para satisfacer el ansia de placer, sino para guiar al alma en el diálogo.

Asimismo, el recurso al estilo indirecto en el relato tiene como único objetivo hacer inteligibles las verdades socráticas y no, en cambio, exclusivamente satisfacer al auditorio (GW 5, 209). Sin embargo, la fuerza de los mitos platónicos no se agota aquí, sino que en la apelación mística al mito, Sócrates pone —con la mirada propia del visionario, posada sobre el alma— un límite a la confianza ilustrada de la sofística, sin que esto implique un intento de restaurar una cosmovisión mágica ni mistificante: de cada viaje al mito, el alma retorna con la certeza racional de la necesidad del filosofar (GW 5, 209).²²³

²²² La traducción me pertenece: “τε ἀπτομένη καὶ σπουδαία, ἀλλ’ εὐλαβητέον αὐτὴν ὄν τῷ ἀκρωμένῳ, περὶ τῆς ἐν αὐτῷ πολιτείας δεδιότι”.

²²³ Tal como reconoció Walter Lammi, “Gadamer nos invita a mudar nuestro *locus* de investigación desde el *conundrum* moderno de oposición de la creencia y el conocimiento hacia la oposición más antigua de *mythos* y *lógos*. Aquí encuentra un sendero prometedor para pensar. En una cantidad de ensayos rechaza enfáticamente la fórmula evolutiva «del *mythos* al *lógos*», la cual se ha convertido en

El Sócrates platónico no es una mera *mimesis* del Sócrates real, ni el héroe de los “dramas filosóficos” [*philosophisches Drama*] (GW 5, 210) de Platón. La figura de Sócrates es más bien una inducción a la seriedad del filosofar que, por medio de la levedad del juego de la ironía, no puede ser capturada ni por la literalidad de la escritura, ni por la de la lectura. Tal como reconoce Gadamer, apoyándose en el discurso de Alcibiades en *Banquete* (*Symp.* 221c3 ss.), en abierta discusión con la semblanza del Sócrates de Erwin Wolff (1929),²²⁴ la seriedad de “la filosofía socrático-platónica” se encuentra en que “introduce una figura absolutamente nueva de la eticidad” (GW 5, 203-204, n. 7). El Sócrates platónico no intenta ser “la personificación de la moralidad heroica griega”, sino “la nueva forma crítica de conciencia ética, en la cual esta eticidad tiene su verdad” (GW 5, 322).²²⁵ En interpretaciones como la de Wolff, pasa desapercibido que “frente al público y a los jueces, Sócrates no se representa sí mismo como la persona que es en verdad, sino que se dirige a ellos para cuestionarlos a todos” (GW 5, 322).

En el mero gesto de hacer repetir a Sócrates aquello que fue discutido el día previo en lo concerniente al Estado, Platón busca exponer el poder mayéutico de la dinámica dialógica que se renueva en cada ocasión (GW 5, 210).²²⁶ Esta última afirmación tiene singular relevancia en torno a la relación poco evidente entre *phrónēsis* y diálogo: la poesía dialógica platónica deviene poesía ética. En este sentido, podemos encontrar una coherencia teórica con la proposición presente en el prólogo original a la

un caso de saber heredado [*received wisdom*]. Gadamer describe a ambos, en cambio, como «precisamente complementarios». Él encuentra esta naturaleza complementaria en el *Timeo* de Platón, como un mutuo entrelazamiento de juego y seriedad en cada caso. Ambos buscan la claridad, cada uno a su modo” (2008, 83). La traducción me pertenece. Cfr. Hans-Georg Gadamer, “Mythos und Vernunft” (GW 8, 164); “Socrates und das Göttliche” (1993, 100); “Socrates Frommigkeit des Nichtwissens” (GW 7, 93); “Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft” (GW 8, 161); “Die neue Platoforschung” (GW 5, 220). En un texto publicado en 1980, referido por el mismo Lammi (2008, 84), Gadamer dirá que “Un mito que puede ser probado o verificado por algo que está por fuera de la tradición oral o los textos religiosos de la tradición no es en realidad un mito. Así, la única buena definición al respecto es que un mito no requiere ni incluye ninguna verificación posible por fuera de sí mismo” (92). La traducción me pertenece.

²²⁴ Wolff realizó su tesis de doctorado sobre *Apología* [1928], bajo la dirección de Werner Jaeger y Eduard Norden (1868-1941). La tesis fue publicada por iniciativa del primero. Solmsen recuerda que junto a Wolff ambos formaron parte de un grupo de estudios de unos quince miembros, dirigido por Jaeger, que se reunió periódicamente desde 1923/24 para discutir, en una primera etapa, temas y conceptos relativos a la filosofía antigua y, luego, los proyectos de cada uno de los integrantes (1989, 129-130). Entre ellos se encontraban los ya mencionados Schadewaldt y Harder.

²²⁵ La traducción me pertenece y forma parte de la ya referida reseña crítica del libro de Wolff que Gadamer había publicado unos años antes (1931, 193-199; GW 5, 316-322).

²²⁶ También en *Timeo* (17b-c) se da comienzo al diálogo partiendo de la repetición de temas tratados por Sócrates el día anterior.

Habilitationsschrift de Gadamer. Allí dice que “No se afirmará aquí que la ética platónica es dialéctica, sino que se interrogará, si es que es así, cómo la dialéctica platónica es ética” (GW 5, 158). Del mismo modo, aquí la poesía deviene ética al darse en aquel diálogo en que se reflexiona sobre cómo vivir en comunidad con arreglo a justicia. Por tal motivo, así como la ética no es dialéctica en el sentido de que un conjunto de verdades dogmáticas sea puesto en escena en la forma de un drama filosófico en el que el lenguaje cumple un rol instrumental (Sullivan: 1989, 14), la poesía platónica es estructuralmente dialógica y, en este sentido, ética. Esto significa que cualquier apreciación estética del diálogo contraviene la interpretación gadameriana de la filosofía platónica e implica un riesgo permanente de banalización y manipulación de la ética dialéctica cuyas consecuencias normativas exigen una profunda reflexión. Siguiendo el argumento de Gadamer, una recepción de los diálogos platónicos al modo de la consciencia estética nos llevaría a detener su fuerza dialéctica, a trivializar nuestra capacidad reflexiva y a percibir al diálogo como una respuesta antes que como el ámbito donde plantear nuestras preguntas.

Sobre el final de *Plato und die Dichter*, Gadamer cita dos pasajes de *Leyes*. En el primero se explicita cuán poco el personaje del ateniense requiere de modelos tradicionales para la educación de los jóvenes (GW 5, 210). Afirma que los argumentos expuestos entre él y Clinias en la discusión sobre la educación de los jóvenes, se presentaron “de una manera muy semejante a una cierta poesía”²²⁷ (ποιήσει τινὶ προσομοίως εἰρησθαί) y, por lo tanto, bajo auspicio del influjo divino (ἐπιπνοίας θεῶν) (*Leg.* 811c7). El diálogo del que ha sido protagonista, espectador y juez el ateniense, resulta ser la poesía más sensata (μετρώτατοι) (811d3) y capaz de darle placer (ἡσθηναί) (811d1) que haya jamás escuchado. Esta poesía merece ser dada al guardián de la ley y educador para que por su intermedio sean instruídos los jóvenes (811d-e).

En la última cita, el ateniense da un paso aún más osado. Luego de tratar cómo debe establecerse la comedia en la *pólis*, se plantea la posibilidad de que los autores “serios” (817a), es decir, los poetas trágicos, se acerquen a la ciudad y propongan llevar y

²²⁷ Traducción de Lisi.

representar allí sus poesías. Entonces dice a Clinias que, en tal caso, él les respondería lo siguiente:

[...] también nosotros somos poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible. Todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la vida más bella y mejor, lo que, por cierto, nosotros sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera. Poetas, ciertamente, sois vosotros, pero también nosotros somos poetas de las mismas cosas, autores y actores que rivalizan con vosotros en el drama más bello, del que por naturaleza sólo la ley verdadera puede ofrecer una representación, tal como es nuestra esperanza [...] (*Leg.* 817b).²²⁸

Gadamer insiste en que Platón en su crítica a los poetas buscaba exponer una y otra vez que estos últimos se toman en serio aquello que no lo amerita. La única tarea sería del poeta y filósofo es, en cambio, la de guiar a los hombres hacia sí mismos en su constitución singular y plural, hacia la sagrada esfera común en la que se ponen en relación, por encima de la inmediatez, consigo mismos, entre sí y con la divinidad. En este sentido es que los diálogos, más allá de que tengan lugar en la dimensión mimética del lenguaje escrito, rompen con toda la tradición filosófica y poética al tener como objetivo disponer el alma hacia la justicia, tal como los persuasivos *prooímia* disponen el alma a la música. Ratificando lo afirmado por Gadamer, podemos concluir que los diálogos en cuanto proemios a las leyes justas son los verdaderos himnos a los dioses, la verdadera poesía. El proemio por excelencia es justamente la afirmación por medio de la palabra de esta esfera natural en la que se encuentran los hombres y los dioses (*Leg.* 887b-d; 893b), la exhortación (*paramythía*) (*Leg.* 720a1; 880a7, 885b3,923c2) que precede a todo orden legal rígido (*prò tou nómou mythōi*), “las palabras antepuestas a la ley” (927c).²²⁹ La exigencia socrática de desvelar esto último mediante la reflexión es la fuerza que guía la original obra platónica, antes de la cual “nunca nadie enunció un preámbulo de las leyes auténticas, las que decimos que son políticas, ni publicó uno, en caso de haberlo compuesto, como si eso no fuera natural” (*Leg.* 722e).²³⁰

Encontré luego una base mejor para la phrónesis, que desarrollé no en el sentido de una virtud sino en el sentido del diálogo

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ Traducción de Pabón y Fernández Galiano.

²³⁰ Traducción de Lisi. Ver *Leg.* 734e; 722e; *Rep.* 432e-433a.

c) *Indicaciones para una hermenéutica de la phrónēsis en la filosofía política platónica.*

En relación con las referencias que he realizado sobre *Leyes* y *República*, propongo prestar particular atención a la indicación gadameriana de que la crítica socrático-platónica de la *areté* homérica es una defensa de la *dikaioṣunē* por medio de la *phrónēsis*. Por mi parte, me he permitido argumentar en la misma línea que esta crítica es también una apología de la *hēdonē* a través de la *phrónēsis*. Por ello, si hay una defensa es propiamente de la *phrónēsis* misma, ya que sólo a partir de la reflexión deviene reconocible para el alma aquello que se da como oculto en el *ēthos* sofístico. La importancia de la *phrónēsis* estaría fundada en el hacer perceptible, más allá de la inmediatez, aquella medida que hace al hombre comprensible la naturaleza y, en consecuencia, su existencia singular y plural que lo habita como potencia. Dicho de otro modo: la *phrónēsis* es la facultad que conduce al hombre al conocimiento en tanto lo enfrenta con la posibilidad de saber qué no se sabe, esto es, experimentar la propia ignorancia respecto de algo concreto como conocimiento y apertura.

Así como la mediación de la *phrónēsis* no sustituye a la *dikaioṣunē*, sino que la eleva hacia lo más alto, otro tanto sucede con el placer o *hēdonē*. Es en el *Filebo* donde la tensión entre hedonismo y eudemonismo está planteada poco menos de tal modo: el *phronēseos bion*, en oposición al *hēdonēs bion*, es el camino hacia un “estado y disposición del alma (ἐξίτιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν) capaces de proporcionar una vida feliz (βίον εὐδαίμονα) a todos los hombres”²³¹ (*Phil.*, 11d4-5). En el género de vida reflexivo, el disfrutar (χαίρειν) se torna posible al encontrarse con su límite propio. Mientras que el placer sin mediación de la *phrónēsis* se anularía a sí mismo, el género de vida prudente proporciona a los hombres la medida de lo placentero en cuanto verdaderamente justo, por medio del juzgar reflexivamente (φρονεῖν), el pensar (νοεῖν) y el recordar (μεμνησθαί) (11b6). En este sentido, el placer al que cualquier hombre puede acceder por medio de la *phrónēsis* no se agota en el goce (*thérpsis*) estético de este o aquel individuo, sino que lleva, según lo expuesto, incorporada la

²³¹ Traducción de María Ángeles Durán.

dimensión ético-política del ser en el Estado del hombre. Tal tensión se aprecia con claridad en *Leyes*, cuando el ateniense plantea a Clinias la siguiente pregunta:

[...] ¿Qué sucedería si alguien alguna vez organizara simplemente un certamen cualquiera, sin determinar si es gimnástico, musical o hípico, sino que, reuniendo a todos los habitantes del Estado, proclamara el certamen y, tras poner los premios, invitara al que quiera venir a competir en el placer exclusivamente, y anuncie que la victoria se concederá a quien haga disfrutar más a los espectadores, sin que se esté obligado a hacerlo de una manera determinada, sino que obtendrá el premio el que se imponga en hacer en mayor grado eso mismo y se juzgue que es el que, entre los competidores, llega a producir más placer —¿qué pensamos que ocurriría a partir de este anuncio?

—¿A qué te refieres?

—Es probable, pienso, que el uno ejecutara, como Homero, una rapsodia; otro, una canción acompañada por lira; otro, una tragedia; otro, una comedia. Y no sería de extrañar que alguno que hubiera hecho incluso una exhibición de marionetas creyera haber vencido. Entre todos estos competidores y otros diferentes que irían por miríadas, ¿podemos decir con justicia quién vencería? [...] (*Leg.* 658a-c).²³²

Tanto en el ejemplo del filósofo como en el del jurado de los certámenes poéticos, la *phrónēsis* se presenta como un instrumento de juicio y sin su intervención no hay posibilidad de cuidado, ni desolvido, ni conocimiento de sí ni de los otros. También se ha planteado aquí, siguiendo la interpretación de Gadamer, que no sólo al filósofo y al juez le es dado acceder a la visión de la medida por la cual su existencia deviene comprensible, sino también al poeta-filósofo en el canto de alabanza. Pero, ¿puede afirmarse sin más que sólo el filósofo, el juez y el poeta tienen posesión de tal percepción? Esta pregunta se ha respondido parcialmente cuando se expuso que el pensar y el poetizar comparten en su esencia el posibilitar al hombre, por medio del lenguaje, el estar en sí y el estar por encima de sí. Sin embargo, para proseguir, no podemos dejar de lado el análisis de la posibilidad misma del juicio reflexivo, esto es, la necesidad de una experiencia de la negatividad.

Empero, para dar cuenta de esto último, primero será procedente recuperar cómo se da la relación entre experiencia y *phrónēsis* en *República*. Luego, con Gadamer, a partir de él y más allá de él, se intentará reponer la afinidad de esa relación con el vínculo entre experiencia y negatividad tal como se presenta en la obra más conocida del autor: *Wahrheit und Methode*.²³³

²³² Traducción de Lisi.

²³³ Cabe aclarar que las analogías, comparaciones y conclusiones que se presentan son una propuesta de lectura a título personal del autor de esta tesis y ni se le atribuyen al propio Gadamer ni se trata de

¿Qué modo de vida es el más placentero y el menos doloroso? Sócrates plantea a Glaucón esta particular pregunta en disputa, partiendo de las alabanzas de sí mismos que hacen el avaro, el ambicioso y el filósofo. Esta pregunta, cuya resolución a tal punto del diálogo Glaucón se declara incapaz de alcanzar, lleva a otro problema que es el de establecer antes un buen criterio (κριτήριον) (*Rep.* 582a6) por medio del cual salir del atascadero de estas apologías parciales de cada modo de vida y decidir una respuesta (*Leg.* 658a-659c). El criterio adecuado será uno que incorpore el juicio de la experiencia (ἐμπειρίᾱ), la inteligencia (φρόνησις) y el raciocinio (λόγος) (*Rep.* 582a5).

Estas tres facultades no se relacionan al modo de la agregación. La segunda de ellas, la *phrónēsis*, por caso, da a la experiencia del placer lo imprescindible para que ella alcance su integridad (582d).²³⁴ Ser *empeirótatos* no forzosamente significa vivir en carne propia todos los tipos de placeres, pero tampoco significa que esta experiencia le está vedada al filósofo ya que él forzosamente ha probado o saboreado los placeres más básicos de obtener alguna ganancia o beneficio e, incluso, cierta gloria desde la infancia (en los juegos de la niñez, por ejemplo). La premisa es que él, a diferencia de los otros hombres, siempre “deseoso por aprender” (φιλομαθὲς) (581b9), conoce largamente, también, el placer de conocer más. El filósofo no solo “padece” este deseo: es capaz de despertarlo en los demás, de implantarlo en los otros como una necesidad humana.

La *phrónēsis* unida a la experiencia hace del trato con los *lógoi* una instancia esencialmente dialógica.²³⁵ Pero ¿por qué permanece inaccesible la posibilidad de toda experiencia, y sobre todo de toda experiencia placentera, a quien no lleva adelante un

reponer una continuidad forzada entre sus obras de juventud y madurez. Esto último sólo podría significar el sacrificio injustificable de la atención que requieren los aportes particulares de intervenciones teóricas muy distintas en favor de la complacencia que puede hallarse en un falso *continuum*.

²³⁴ Es posible ver cómo se desenvuelve la *phrónēsis* en otros ejemplos dentro de *República*. Un poco más adelante, dentro del mismo libro IX, la intervención de esta facultad procura, a quien resulta castigado por un acto injusto, la posibilidad de adquirir moderación y justicia (σωφροσύνην τε και δικαιοσύνην μετὰ φροσήσεως κτωμένη) (Platón, *Rep.* 591b14-15), dándole así al alma una condición más valiosa. Incluso se podría afirmar que el alma sólo puede gozar de la justicia mediante la *phrónēsis*, en la medida en que ésta habilita que placer y justicia no sean únicamente perceptibles como opuestos.

²³⁵ Esta lectura se apoya en el comentario proporcionado por Richard Lewis Nettleship (1922, 322) al que reenvía Adam (1963, n. 582d). Un ejemplo que me parece muy atinado es el ejercicio al que se someten Glaucón y Sócrates en Platón, *Rep.* 577b.

modo de vida filosófico, esto es, la mayoría de los ciudadanos que habitan la ciudad terrenal dominada por el *êthos* sofisticado? Recuperando lo anteriormente expuesto podría decirse que el principio de esta inaccesibilidad a la plenitud de la experiencia del placer se encuentra, precisamente, en el ya darse entre los hombres cualquier mediación reflexiva como superflua. La exhortación del oráculo delfico, el *gnôthi seauton* es un llamado a desolvidar, una revelación teológica del carácter humano del hombre (y no de Sócrates en cuanto individuo), un mandato a reconocer la ignorancia de la ignorancia, un develamiento de que los argumentos son instrumentos del filósofo y que es preciso que él juzgue mediante ellos porque así se torna capaz de conmovir dialécticamente la fuerza de la funesta certeza social sobre la superfluidad del razonamiento. De este modo, le es posible al filósofo recomponer el lazo entre el hombre y sus límites, recuperar para la idea de su finitud temporal y su necesidad del otro. El redescubrimiento del *lógos* ante cada olvido no restaura la posibilidad de que cada hombre se forme el mejor criterio posible para juzgar la realidad según como es, sino que habilita el espacio de experiencia y acción común en el que juntos los miembros de una comunidad pueden examinar, por medio de la disposición al entendimiento, el modo de vida más placentero y armonizar sus potencias para vivir en un *bíos philosophikos* que es siempre ya un *bíos politikós*.

Dijimos antes que el juicio reflexivo precisa de una experiencia de la negatividad y, como hemos visto, la justicia está en condiciones de surgir en el Estado una vez que se ha experimentado lo decepcionante de la injusticia para el vivir en común, es decir, cuando en una sociedad irrumpe imprevistamente el deseo de invadir la esfera del otro y sacar ventaja de él. Esa injusticia no es otra cosa que ignorancia de la legalidad que une a los hombres entre sí y que los pone en relación distante con lo divino. Pero, para que esta respuesta en forma de definición tome lugar, es decir para que alcancemos un conocimiento mayor del que teníamos previamente, antes que nada, debemos sabernos ignorantes de lo que desconocemos y plantear así la pregunta correcta a aquello que padecemos: ¿qué es la justicia? Precisamente es esta la cuestión que Platón decide que conduzca el diálogo *República*.

Como hemos visto, la cuestión de lo que Gadamer llama “experiencias vitales” se encuentre presenta ya en sus trabajos anteriores (al menos desde *Praktisches Wissen*). Estas experiencias fundan una base compartida de conocimientos a la que llama saber previo o, más literalmente, pre-saber [*Vorwissen*], disponible y distinto siempre a la

hora de elaborar un juicio que guíe la acción más provechosa, en sentido comunitario, para cada caso (GW 5, 242). Es posible complementar esta comprensión de la experiencia reflexiva recurriendo al sentido que el concepto de *Erfahrung* adopta años después en *Wahrheit und Methode* (GW1, 335-339), así como la negatividad fundamental [*grundsätzliche Negation*] (GW1, 338/339) que éste comporta. Notablemente, Gadamer recurre a los versos del gran poeta trágico eleusino, Esquilo, como testimonio autorizado, como intérprete del significado metafísico de la experiencia, como artesano de la cifra que expresa su historicidad interna:

τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδῶ-
σαντα, τὸν πάθει μάθος
θέντα κυρίως ἔχειν
(Aesch. Ag. 176-178)

Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber,
cuando estableció con fuerza de ley que se adquiriera
la sabiduría con el sufrimiento.²³⁶

Estos conocidos versos, como es sabido, forman parte de *Agamenón*. En rigor de verdad, Gadamer sólo cita una parte del verso 177 para dar acabado a su argumentación: *páthei máthos*, se aprende del padecimiento. Hasta la aparición de esta referencia a Esquilo, Gadamer había insistido en el carácter ineludible, doloroso y desagradable de la experiencia en cuanto supone siempre la decepción de expectativas. Estas expectativas, su frustración y el entendimiento [*Einsicht*] que de la experiencia se despliega serían determinaciones de la esencia histórica del hombre [*geschichtlichen Wesen des Menschen*] (GW1, 338/339). Sin embargo, este entendimiento no es un ponerse al tanto o un enterarse de un estado de cosas; no es satisfacción de la curiosidad ni interiorización de un dogma. Es y sólo es tal si implica llegar a un autoconocimiento.

Todo lo anterior también está contenido en la misma estrofa de la tragedia, aunque Gadamer omite referirse explícitamente a los versos 176 y 178: *tòn phroneîn brotoùs* nos indica el camino en los que el dios pone a los mortales, el del saber o *phroneîn*; y *thénta kyriôs échein*, el cómo. En realidad, cuando Gadamer llega en *Wahrheit und Methode* a la cita de Esquilo es para mostrar que hay algo más en sus versos que lo ya

²³⁶ Todas las traducciones del *Agamenón* son de Bernardo Pereá Morales.

dicho: no se trata sólo de lo que los mortales aprenden de sus frustraciones, sino de la percepción de la finitud humana, de la comprensión de la distancia en la que habita el hombre respecto de lo divino.

Pero hay más para subrayar en el *Agamenón* que puede ser útil para nuestra interrogación, yendo allende la cita de Gadamer. Esquilo además proporciona una noción de *dikē*. En su personificación divina, ella “facilita el aprender a quienes han sufrido” y quita al mortal la pena de sufrir por anticipado, devolviéndole su visión del futuro dentro de los márgenes de la temporalidad humana (250-255), aunque la forma de transgredirla es bien difundida en la *pólis*, pues “muchos mortales [*polloì de brotôn*] estiman las apariencias con preferencia a la realidad (*δοκεῖν εἶναι*), y así la justicia conculcan” (788-789).

De este modo, la experiencia poética y filosófica pueden ser ambas entendidas como experiencias dialécticas de la consciencia de la finitud en su irrevocable realidad, de la propia historicidad, y, por lo tanto, consideradas las más verdaderas experiencias del hombre. No es poco lo que hace Gadamer casi treinta años después de *Plato und die Dichter*: señala al poeta, llama a oírlo sin prejuicios gnoseológicos. De sus versos parece brotar un conocimiento verdadero que separa a Esquilo de los poetas miméticos al notificar lo que el *êthos* sofístico oculta: que la injusticia es ignorancia de la finitud, ignorancia del sí respecto del tú y del dios.

Resta comprender la naturaleza de la respuesta obtenida en el conocer qué es la justicia. Comprender esto último nos dará la posibilidad de replicar a la pregunta sobre si el reconocimiento de la medida por medio de la cual el hombre comprende su existencia, aquello que con otros lo une y compromete en mutua obligación, se encuentra reservada tan sólo a las figuras del filósofo, del poeta y del juez o si, en cambio, habita en la situación hermenéutica del hombre y su potencia política.

Según lo hasta aquí expuesto, el pensar y el poetizar pueden situar al hombre por encima de sí mismo, disponerlo incondicionalmente, rehuyendo de la instrumentalización o absorción empática del otro implicado en el diálogo, a una escucha que transforme las palabras en un saber compartido.²³⁷ Por tanto, poco interesa

²³⁷ Gadamer dirá en su ensayo *Vom Wort zum Begriff, Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie*: “¿qué significa para nosotros el saber? Todos ustedes lo saben: la forma como Sócrates recibió del Oráculo de Delfos es la constatación de que ninguno de los hombres que entonces vivían era más sabio que él. Su gran admirador y discípulo, Platón, nos mostró en qué consiste esa sabiduría: consiste en saber sobre nuestro no saber. Es la forma intransigente e incorruptible en la que nosotros los hombres

si quiénes se encuentran en el diálogo son filósofos tradicionales, jueces o poetas en sentido estricto, pues lo que sale a relucir en el auténtico diálogo es algo que no les pertenece: *lógos* (GW1, 350/351).

No sólo la existencia política adquiere su dignidad de libre para el hombre cuando es reconocido su carácter eminentemente necesario por sobre la mera supervivencia, sino que el poder determinar reflexivamente cuáles son las prioridades de una comunidad libera por segunda vez a la *pólis*, de los demagogos y sus seguidores entre los ciudadanos, la pone al reparo de los encantadores que ejercen su seductora influencia sobre los ánimos de los jóvenes. Estos corruptores son hacedores de tiranos, instigadores del desorden en nombre de la libertad absoluta, que coronan como protector a quien vela por sus deseos ardientes de ocio y dilapidación (572e). El hombre tiránico, tiranizado él mismo por *Eros*,²³⁸ inflamado frenéticamente en su alma por el aguijón de la codicia, y escoltado, a su vez, por la locura, no puede no ser sino una posibilidad efectiva para sí mismo y para los demás (familia, amigos, y ciudad), la posibilidad siniestra de la *paranoia* innata del hombre en lo que éste tiene de uno y de múltiple, como se dice en *Fedro* (266a); la posibilidad más extrema de su propia naturaleza, del modo de vida del *êthos* democrático o de ambos obrando de conjunto y excediendo su propio límite (*Rep.* 573c).

En oposición, la última parte del libro IX nos lleva a la dimensión ético-política del modo de vida más placentero: el filosófico. En primer lugar, por medio del ejercicio de figuración de una imagen mental de los aspectos del alma según sus particularidades

tratamos de comprender al otro, lo desconocido, lo que *ignoramus e ignorabimus*; es nuestro no saber acerca de nuestra verdadera situación en el mundo, durante el breve espacio de vida al que la muerte pone fin” (A, 136; traducción modificada).

²³⁸ Siguiendo y ampliando la referencia que brinda Bruno Centrone en sus notas (Sartori: 2006, 798, n. 10), por ser muy claro en su exposición, reproduzco y traduzco aquí el comentario de Eric Voegelin: “El *Eros tyrannos* (573b, d) es el doble satánico del *Eros* socrático. El *enthousiasmos* del *Eros* socrático es la fuerza positiva que lleva el alma más allá de sí misma hacia el *Agatón*. El *Eros tyrannos* es alado como el *eros* bueno, pero parasitario (el zángano); no tiene *enthousiasmos* productivo, sino un aguijón (*kentron*), el cual insaciablemente lo impulsa a dilapidar la sustancia. Sin embargo, ambos *Erotes* son modalidades de *manía*. El deseo que inclina el alma hacia el Bien y el deseo que sucumbe ante la fascinación del Mal están íntimamente relacionados; la *manía* del alma puede ser buena, tanto como su demonio maligno. Incluso en *República*, donde el *Agatón* se mantiene en el centro, el problema del dualismo cósmico no puede ser suprimido del todo. Podemos ir aún más lejos y decir que en el dualismo de *Eros*, el dualismo del bien y del mal se reduce a su base experimental. El *Eros* bueno y malo yacen en el alma muy próximos entre sí, así como su potencialidad para que uno de ellos se gane a sí mismo por medio de su trascendencia o para que el otro se pierda por su clausura y por la dependencia de sus propios recursos. El dualismo de los *Erotes*, relacionado de cerca con el dualismo cristiano del *amor Dei* y del *amor sui*, recibe su color específico de la experiencia de la transición de un modo al otro. Incluso el *Eros* tirano con su *manía* es un principio ordenador; y mientras que la sustancia ha cambiado, el estilo del orden es retenido” (2000, 181; énfasis modificado). La traducción me pertenece.

y en sus mutuas relaciones (588c-e).²³⁹ La imagen que se propone es la de una bestia policéfala compuesta por cabezas de animales mansos y feroces (aspecto apetitivo), junto a la figura de un león (aspecto impetuoso) y, por último, un hombre, este último más pequeño y débil que la fiera (aspecto racional). Todos ellos forman el interior de una imagen humana que obra de envoltura. Quien alabe la justicia querrá ver al hombre interior fortalecido, cuidando de la bestia, haciendo crecer en ella lo manso (ἥμερος) y evitando que prospere lo salvaje (ἄγριος) (589b2-3), de modo de poder obtener, a su vez, una alianza con la naturaleza leonina y evitando así que esta última se confedere con la bestia policéfala. La consecuencia de esto será que todos quedarán bajo el cuidado de su parte más divina, reunidos en mutua amistad (y el hombre exterior en amistad consigo mismo) (589b-590a).

La anterior representación, a partir de la relación entre los tres aspectos en los que el alma se muestra, repone la fuerza unificadora de la *paideía* platónica respecto de la doble escisión originaria del hombre. Por medio de esta imagen se vuelve a situar al hombre en sus posibilidades más extremas, pero no desde una línea continua fuera de sí, sino más bien desde la comunidad que ya potencialmente conforma con las bestias, con sus congéneres mortales y con los dioses.

El cierre del libro IX es claro y directo: los filósofos son aquellos hombres capaces de velar por todos, por sí mismo y los otros. En su gobierno se deposita la única posibilidad de que lo divino y reflexivo rijan (θείου καὶ φρονίμου ἄρχεσθαι) (590d4) a quienes erran irregularmente en la insatisfacción, aquellos que sueltan a su bestia interior y adulan a quienes hacen otro tanto. Esta clase de hombre es la que debe acceder a las magistraturas del gobierno de la *pólis* y por ello podemos hablar de filósofos-gobernantes (en lugar de insistir con la manida y caricaturesca figura del filósofo-rey), pues son los únicos capaces, entre otras virtudes, de cultivar entre los niños una ciudad propia justa y bien gobernada (590e-591a).

El ser amigo del conocimiento y el devenir hombre en el Estado significan vivir, al mismo tiempo, en el cuidado del estar en sí y por encima de sí. Recuperando esto último, me permito afirmar lo siguiente: que el puesto de la *phronēsis* en la filosofía política platónica debe ser reconsiderado. Por un lado, el juzgar reflexivamente

²³⁹ Este recurso peculiarmente reaparecerá en el *Filebo* (39a-c) al momento de establecer que las representaciones de las falsas creencias, en cuanto expectativas, puedan ser ellas mismas falsas, aunque retengan un cierto grado de realidad para quien las cree.

involucra forzosamente el ámbito del diálogo. El diálogo como tal irrumpe en el tiempo y, por lo tanto, se encuentra históricamente situado. Pero su estar situado no lo confina a los límites de la eticidad en la que toma lugar, sino que, acontece en la estructura propia de la existencia del hombre como posibilidad abierta de desvelarle su propia esencia y potencia. Si no se toma en cuenta la naturaleza de la *phrónēsis* nos dirigimos por el camino errado a la negatividad de la aporía radical entre la patria y la “ciudad interior” o entre el *êthos* existente y el Estado fundado en palabras. Es cierto, hemos dicho que el Estado de *República* es un Estado que existe sólo en el lenguaje. Pero es sólo en el lenguaje donde existen los hombres como hombres. La unión de los hombres en el Estado (*syndesmon tēs póleōs*), el devenir político de su ser en la *pólis*, es fundamentalmente reunión. La preposición *syn* en *syndesmon* nos recuerda —tal como Sócrates se lo recuerda a Glaucón en *Rep.* 520a— que la unión es “entre” los hombres, unos “con” otros y en esa unión consiste la ciudad justa y feliz (419b-c). La posibilidad efectiva de esa reunión no es otra que la de una *paideía* orientada a unificar, primero que nada, las tendencias opuestas en el hombre, a mezclar mutuamente (σύμμιξις) la “dura” valentía (ἄνδρείᾱ) y la “suave y blanda” medida (κόσμιος), pues la educación es, precisamente, el arte inspirado por la musa regia (βασιλικῆς μουσῆ) de “combinarlas y entrelazarlas” (συνδεῖν καὶ συμπλέκειν), propio de los verdaderos políticos y buenos legisladores (*Plt.* 309b-d).²⁴⁰

La poesía del Estado educacional platónico pone al hombre en relación con su ser y le hace perceptible su naturaleza como disonancia y potencia. Ella misma se funda y realiza por medio de la orientación que le permite discernir lo injusto de lo justo y lo superfluo de lo necesario. Por ese motivo, “[...] el diálogo platónico es el canto de esa alabanza [que es *República*], que reconoce la seriedad común y no permite olvidar, en el juego [*Spiel*] de un Estado educacional, la seriedad de la verdadera formación del hombre político y de su justicia” (GW 5, 207).

La dimensión del juicio reflexivo abre una nueva particularidad al devenir del ser del hombre en el Estado que completa la terapéutica de la “ciudad propia” (*Rep.* 403d) y la ciudad terrenal (345e), terapéutica que se apoyaba en el fármaco de la interrogación filosófica (595b). Si tenemos presente uno de los mitos centrales de la poesía dialógica platónica —el mito de la caverna—, la facultad del juicio puede ser

²⁴⁰ Traducción de Ma. Isabel Santa Cruz.

comprendida como una parte fundamental de la fuerza dialéctica (διαλέγεσθαι δύναμις) (533a8) que interviene en la percepción de lo más acuciante, ya no al modo de la contemplación teórica sino de la realización práctica, la deliberación y la experimentación común. La respuesta a la pregunta por la justicia acontece en el fenómeno del entendimiento o comprensión conjunta (*syniénai*). Esta última posibilita el cuidado del diálogo y su experimentación como conocimiento, desolvido o recuerdo es, por tanto, de carácter eminentemente plural como práctico.

Cuando Gadamer piensa a la comunidad de la Academia como el Estado educacional real cuyo valor se encuentra en ser una comunidad de trabajo que no puede ser ajena a la *pólis* sino que debe conducir a los hombres hacia donde no llega la *paideia* sofística ni las moralizaciones poéticas (GW 5, 197). Esto significa que, en su interpretación, esta comunidad de experiencia de la Academia no tiene como objetivo permanecer cerrada sobre sí misma, tal como lo haría una secta de doctos sino más bien, por el contrario, expandirse cada vez más a medida que esto sea posible. Esto exige, al mismo tiempo, que nunca sean desatendidas por los filósofos la situación de la *pólis* y sus posibilidades éticas. Como se ve, Gadamer nos lleva a la conclusión de que la ocurrencia de que la filosofía pudiera significar para Platón un escape de la política, se torna cada vez más evidente, es sólo un caprichoso absurdo de algunos de sus intérpretes. Esta es la idea que, entiendo, subyace en el propio Platón, cuando hace decir a Sócrates que:

—[...] ninguna de las constituciones políticas de hoy en día [es] digna de la naturaleza filosófica: por eso se desvía y se altera; tal como una semilla exótica sembrada en tierra extraña se desnaturaliza, sometida por ésta, y suele adaptarse a las especies vernáculas, así tampoco esta índole filosófica conserva su poder, sino que degenera en un carácter extraño. Pero si da con la mejor organización política, acorde con que él mismo es el mejor, resultará manifiesta que era algo realmente divino, mientras todo lo demás — naturaleza y ocupaciones—, humano (*Rep.* 497b-c).²⁴¹

Quizás uno de los pasajes de *República* más claros para entender la orientación práctica de la filosofía platónica es el de la discusión del libro X sobre cómo deber proceder un hombre ante el infortunio más grande, tal como la muerte de un hijo (603e). Esta tristeza insuperable, esta enorme frustración humana, se dice, puede vivirse de dos modos posibles: uno mejor y uno peor, siendo el primero ante la vista

²⁴¹ Traducción de Eggers Lan.

de otros y el segundo en absoluta soledad. Exponerse a los otros no le hará a este hombre un bien por sí mismo, sino que le permitirá reflexionar (βουλευέσθαι) sobre lo sucedido de un modo que el aislamiento sólo podría contrapesar con un sufrimiento obsesivo y desbordado, carente de palabra, irracional (ἀλόγιστος) (604c5-d10). Este razonamiento, en parte, se encuentra en línea con la intervención de la *dikē* de Esquilo y su ley en la vida humana. Por caso, comparemos las siguientes citas del ateniense y el eleusino respectivamente:

—De algún modo la ley dice que lo más positivo es guardar al máximo la calma en los infortunios y no irritarse, dado que no está claro qué hay de bueno y de malo en tales sucesos, que no se adelanta nada en afrontarlos coléricamente y que además ninguno de los asuntos humanos es digno de gran inquietud; y que la aflicción se torna un obstáculo para lo que debería sobrevenir rápidamente en nuestra ayuda en tales casos.

—¿A qué te refieres?

—A la reflexión sobre lo que ha acontecido (*Rep.* 604b9c4).²⁴²

[...] lo que ocurra en el futuro, cuando haya sucedido, tú lo podrás oír. Váyase en buena hora hasta que llegue el caso. Pero es igual llorarlo antes que ocurra, pues ha de venir con toda claridad con los primeros rayos de la aurora (*Ag.* 251-254).

En la comparación de las citas de Platón y Esquilo son evidentes las similitudes, pero también deben serlo las diferencias. La consciencia de la finitud que provee el poeta Esquilo es un punto de partida fundamental para el autoconocimiento humano (así como, por ejemplo, tiene también su importancia la exhortación a la moderación de los atenienses del coro de *Euménides* [*Eum.* 1000]), pero no nos da a ver lo que la poesía dialógica, es decir, el valor más propio del razonamiento conjunto, sólo del todo comprensible para el dialéctico, quien es incocebible como figura solitaria. Pues lo que es imitación pura puede ser valioso pero siempre será limitado para dar respuesta a las exigencias de una situación nueva. Luego de remarcar la importancia para los ciudadanos de la reflexión con otros acerca de las experiencias frustrantes, tanto públicas como privadas, Sócrates afirma:

—Como cuando se echan los dados, frente a la suerte echada hay que disponer los propios asuntos del modo que la razón escoja como el mejor; y no hacer como niños, que, tras haberse golpeado, se agarran la parte afectada y pasan el tiempo dando gritos,

²⁴² *Ibid.*

sino acostumbrar al alma darse a la curación rápidamente y a levantar la parte caída y lastimada, suprimiendo la lamentación con el remedio (*Rep.* 604c6-d2).²⁴³

—y es la parte irritable la que cuenta con imitaciones abundantes y variadas, en tanto que el carácter sabio y calmo (φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος), siempre semejante a sí mismo, no es fácil de imitar (μιμήσασθαι), ni de aprehender (καταμαθεῖν) cuando es imitado, sobre todo por los hombres de toda índole congregados en el teatro para un festival; porque la imitación estaría presentando un carácter que les es ajeno (*Rep.* 604e1-6).²⁴⁴

Lo propio y característico, entonces, del juicio reflexivo común, virtud dianoética y cívica a la vez, es el poder dar con versatilidad la mejor solución contingente a un problema urgente, acto que sólo puede surgir de un *êthos phrónimón* compartido, una disposición característica para cada caso, única, libre, distinta a sí misma e irreproducible, casi imposible de imitar y, aun cuando esto se pudiera lograr, extremadamente difícil de aprehender por medio de la imitación o por su reemplazo con una voz unívoca y dogmática. El *phrónimos* aquí no equivale al hombre templado, a una figura imitable de tranquilidad ante el desorden del mundo, sino al hombre que tiene una respuesta reflexiva-dialógica a cada tirada de dados. Su intervención, su acción, no podrá nunca ser juzgada como verdadera o como falsa, más allá de la dimensión mimética que la habite, pues lo que importa en este caso es si está dirigida en forma compartida o no a la *phýsis*. Mientras que el *mimētikòs poiētēs*, sea trágico, comediógrafo, pintor, demagogo, sofista, legislador, psicofante, juez, militar o artesano, se relaciona exclusivamente con la parte apetitiva del alma porque sólo “quiere ser popular entre el gentío” (605a), el *phrónimos poiētēs*, el *philopoiētēs* es, en cambio, el verdadero hombre modélico, es decir, el mimómeno inimitable que intuye la *phýsis* orientado según el *kairós*. Él se conoce mejor a sí mismo junto a los otros, Oyente tan precavido como abierto, forma a consciencia a los hombres por medio de la palabra común así como él mismo se deja formar por los demás cuando reconoce en ellos una misma y compartida disposición hacia lo mejor, alejada de los extremos.

En el juicio reflexivo, como momento deseable de regreso del viaje dialéctico (*Rep.* 519e-520a), el amigo del conocimiento participa, como hombre entre los hombres y como mortal ante los dioses, de la sagrada y necesaria unificación de la naturaleza del hombre en su alma y en la ciudad (520a). En palabras del mismo Gadamer:

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*

Platón no aborda la política en los términos de una teoría de las ideas, así como no enseña en términos de una teoría de las ideas. El camino de ascenso hacia una visión de un lugar ultrauránico y el camino de descenso abandonado al cuidado [*Sorge*] del propio sí mismo para el propio ser, son uno y el mismo camino. La filosofía no es política porque Platón creyó en una síntesis naïve-abstracta del Bien en el cosmos y en el mundo humano, sino porque el filósofo y el político viven en un mismo cuidado. Ambos deben tener un conocimiento verdadero, y esto significa que ambos deben conocer el Bien. Y si uno puede conocer el Bien desde un punto de vista universal, más aún debe conocerlo originalmente desde sí mismo. Sólo en el preocuparse por el propio sí mismo (el “alma”) es posible que el verdadero conocimiento despierte y recoja los frutos verdaderos, y esta preocupación [*Bekümmern*] es la filosofía (GW 5, 239).

1. Bibliografía completa v fuentes

1. *Obras de H.-G. Gadamer en ediciones originales*

1.1 *Gesammelte Werke*

GW Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Mohr Siebeck, Tübingen, 1985-1995.
GW 1 Hermeneutik I (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik), 1986.

GW 2 Hermeneutik 2 (Wahrheit und Methode [II]: Ergänzungen. Register), 1986.

GW 3 Neuere Philosophie I (Hegel. Husserl. Heidegger), 1987.

GW 4 Neuere Philosophie II (Probleme. Gestalten), 1987.

GW 5 Griechische philosophie I, 1985.

GW 6 Griechische Philosophie II, 1985.

GW 7 Griechische Philosophie III (Plato im Dialog), 1991.

GW 8 Ästhetik und Poetik I (Kunst als Aussage), 1993.

GW 9 Ästhetik und Poetik II (Hermeneutik im Vollzug), 1993.

GW 10 Hermeneutik im Rückblick, 1995.

Kleine Schriften

[KS I] *Kleine Schriften*, Tübingen: Mohr, 1967.

1.2 *Otros libros, artículos, conferencias y reseñas*

(1924a). "Zur Systemidee in der Philosophie", *Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geburtstag von Schülern und Freunden gewidmet*, Berlin: De Gruyter, 55-75.

(1924b). "Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann", *Logos* XII, 1923/4: 340-360.

(1924c). "Neue Hegel-Ausgaben", *Logos* XII, 1923/4: 410-411.

(1928a). "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", *Hermes*, no. 63, 138-164.

(1928b). "Werner Jaeger, Aristoteles", *Logos* XVII, 132-140.

(1928c). "Eine neue Ausgabe der 'Metaphysik' des Aristoteles", *Logos* XVII, 130-132.

(1929). "K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (Drei Masken Verlag, München 1928)", en *Logos*, Bd. XVIII, H. 3, 436-441.

(1931). "Erwin Wolff, Platos »Apologie«. (Neue philologische Untersuchungen, hrsg. von W. Jaeger, 6, Heft.) Berlin 1929", en *Göttinger gelehrter Anzeiger*, 193, 193-199.

(1932a). "Gunter Rohr. *Platons Stellung zur Geschichte: Eine methodologische Interpretationsstudie*. (Episteme. Arbeiten zur Philosophie und zu ihren Grenzgebieten, Heft 1, hrsg. Von N. Hartmann, R. Kroner und J. Stenzel) Junker & Dünhaupt", en *Deutsche Literaturzeitung: Wochenschrift für Kritik der internationalen Wissenschaft*, Leipzig: Quelle&Meyer, 3. F., 3. Jg.=53. Jg., 1932, H. 42 (16 de octubre), 1979-1984.

(1932b). "Harald Schilling. *Das Ethos der Mesotes: Eine Studie zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles*. (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 22). J. C. B. Mohr. Tübingen 1930", en *Gnomon*, Bd. 8, H. 10, 554-556.

(1932c). "Julius Stenzel. *Metaphysik des Altertums* (Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Baeumler und M. Schröter) R. Oldenburg, München und Berlin 1929", en *Kant-Studien*, Berlin: Pan-Verlagsgesellschaft, Bd. XXXVII, H. I/II, 160-164.

(1933a). "Die neue Plato-Forschung", en *Logos* XXII, 63-79.

- (1933b). "H. Barth: Eidos und Psyche in der Lebensphilosophie Platons" *Gnomon*, Bd. 9, H. 9, sept. 1933, 507-509.
- (1935). "Kurt Hildebrandt, *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, G. Bondi, Berlin 1933", en *Deutsche Literaturzeitung*, 56, 4-13. Reimpresa íntegramente en GW 5 (331-338).
- (1966a). "Die Universalität des hermeneutischen Problems" publicado primero en *Philosophisches Jahrbuch*, 73, 215-225; (KS I, 101-112).
- (1966b). "Planning of the future", en *Daedalus* 95, 572-587 (KS I, 161-178; GW 2, 449-478).
- (1967/1968). "Hölderlin und George", en *Hölderlin-Jahrbuch*, 15. La última versión revisada en alemán de ese texto apareció en *Poetica. Ausgewählte Essays*, Frankfurt a. M.: Insel, 1977, 39-67.
- (1970). "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection", *Continuum* 8, 77-95. Luego publicado en Brice Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1986, 277-299.
- (1974). «Idee und Wirklichkeit in Platons "Timaios"», *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg: Philos.-histor. Klasse, 2, Abhandlung.
- (1976). *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1978). *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg: Winter.
- (1979). "Der Vers und das Ganze", en P. Lutz, P. L. Lehmann, R. Wolff (eds.), *Das Stefan George Seminar 1978 in Bingen*. Bingen, 33-39.
- (1980). "Religious and poetical speaking", en Alan M. Olson (ed.), *Myth, Symbol, and Reality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 86-98.
- (1983). "Fenomenología, Hermenéutica, Metafísica", en *Cuadernos de Filosofía y Letras*, Bogotá, Vol. 6, No. 1/2, 9-14.
- (1985). "Stefan George (1868-1933)", en *Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft: Ein Symposium*, Hans-Joachim Zimmermann (ed.), Heidelberg: C. Winter, 43-47.
- (1988a) "*Das Sein und das Nichts*" (J. P. Sartre). *Sartre. Ein Kongreß*, Traugott König (comp.), Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, (Rowohlt Enzyklopädie No. 475), 37-52.
- (1988b). "Zurück von Syrakus?", en *Die Heidegger-Kontroverse*, Jürg Altwegg (ed.), Frankfurt a. M.: Athenäum, 176-79. Publicado en francés en *Le Nouvel Observateur*, January 22-28, 1988c, trad. al francés de Geneviève Carcopino. También fue traducido al inglés bajo el título "Back from Syracuse?", trad. John McCumber, *Critical Inquiry* 15, no. 2, 1989, 427-30.
- (1988c). "Im Schatten des Nihilismus", en *Cultural Hermeneutics of Modern Art. In Honor of Jan Aler*, H. Dethier, E. Williams (eds.), Amsterdam: Rodopi.
- (1990b). "Erinnerung", *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 34.
- (1992). *Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*, Dieter Misgeld, Graeme Nicholson (eds.), trads. al inglés Lawrence Schmidt, Monica Reuss, Albany: State University of New York.
- (1993). "Socrates und das Göttliche", en *Socrates - Gestalt und Idee*, Herbert Kessler (ed.), Heiterheim: Graue Edition.
- (1995c). "Erinnerung an Naumburg", en *Philologus* 139, 341-343.
- (1997a). "Reply to Robert R. Sullivan", en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Library of Living Philosophers, v. 24. Open Court, 256-258.

(1997c) “Rhetoric, Hermeneutics, and the Critique of Ideology” en *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time*, Michael J. Hyde, Walter Jost (eds.), New Haven: Yale University Press, 313-334.

(1997d). “Reply to Robert Dostal”, en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Library of Living Philosophers, v. 24. Open Court, 308-308.

(1997e). “Reply to Donald Davidson”, en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Library of Living Philosophers, v. 24. Open Court, 433-435.

(2000). *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck.

[PL] (1977). *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. Erstausgabe. Frankfurt a. M.: Klostermann.

[LB] (1997). *Gadamer Lesebuch*, Jean Grondin (ed.), Tübingen: Mohr Siebeck (UTB).

[EANEVI] (1998). “Einführung”, en *Aristoteles Nikomachische Ethik VI*, Hans-Georg Gadamer (ed. et. trad.), Frankfurt a. M.: Vittorio Klosterman.

1.3 Entrevistas

(1982). *Interpretazione e verità: colloquio con Adriano Fabris*, en *Teoria*, II, 157-175.

(1990a). “Die wirklichen Nazis hatten doch überhaupt kein Interesse an uns” (entrevista con Dörte von Westernhagen), en *Das Argument*, 32, no. 4.

(1995a). *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, Carsten Dutt (ed.), Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

(1995b). “A Conversation with Hans-Georg Gadamer”, entrevista de A. Grieder, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 26:2, 116-126.

(1997b). “Breslauer Studienjahre. Hans-Georg Gadamer im Gespräch” [con Roswitha Grassl], *Padagogische Rundschau*, 51; aparecido originalmente en en Groth, Günther (comp.), *Schriften des Forschungsprojektes zu Leben Bund Werk Richard Honigwalds an der Universität Mannheim*, cuad. 1, Informe de investigación n° 40, 1996.

(2002a). “Los griegos, nuestros maestros”. una entrevista con Glenn W. Most, trad. de Dissinger L., Dagmar, *Praxis Filosófica* No. 14, 2002. Originalmente aparecida como: “Die Griechen, unsere Lehrer. Ein Gespräch mit Glenn W. Most” en G. Figal, E. Rudolph (eds.), *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1994/1.

(2002b). *Die Lektion des Jahrhunderts: ein Interview von Riccardo Dottori*, Vol. Wissenschaftliche Paperbacks, Münster: LIT.

(2004). *Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*, Madrid: Trotta.

1.4 Referencias en traducciones y compilaciones en castellano

[A] (2001). *Antología*, Salamanca: Sígueme.

[AA] (1996). *Mis años de aprendizaje*, trad. de Rafael Fernández de Maruri Duque, Barcelona: Herder.

[CH] (2002). *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder.

[CPH] (2000). *Caro professor Heidegger. Lettere da Marburgo 1922-1929*, trad. al italiano de Donatella Di Cesare, Genova: Il Melangolo.

[EH] (2011). *Estética y hermenéutica*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Tecnos.

[HE] (1990). *La herencia de Europa. Ensayos*, Barcelona: Península. *Das Erbe Europas. Beiträge*, Frankfurt: Suhrkamp [1989].

[MF] (2016). *El movimiento fenomenológico*, Madrid: Síntesis.

[PP] (1991). “Platón y los poetas”, trad. J. M. Mejía, *Revista Estudios de Filosofía*, 3,87-108.

- [REC] (1981). *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Alfa.
- [VM] (1999). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trads. Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme (8va. ed.).
- [VM2] (1998). *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca: Sígueme.

1.5 Referencias en traducciones y compilaciones en italiano

- [RP] (2002). *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, trad. al italiano de R. Dottori, presentación de G. Reale, Milano: Vita e pensiero.
- [SP] (1983-1984). *Studi Platonici*, 2 vol., trad. it. de R. Cristin y G. Moretto, Casale Monferrato: Marietti [SP1, 1983; SP2, 1984].

1.6 Referencias en traducciones y compilaciones en inglés

- [PH] (1977). *Philosophical Hermeneutics*. trad. et. ed. David E. Linge, Berkeley: University of California Press.
- [DD] (1980). *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trad. P. Christopher Smith, New Haven-London: Yale University Press.

1.7 Cartas inéditas

- a) De Friedländer a Gadamer: 27/09/1931, 12/07/1934, 20/10/1961 [Deutsches Literaturarchiv Marbach].

1.8 Textos inéditos

- [WLPD] (1922). *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*. Tesis doctoral presentada ante la Philipps-Universität Marburg.

2. Ediciones y traducciones de obras clásicas

- Adam, J.** (1963). *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alamillo, A.** (2000). *Sófocles. Tragedias*. Madrid: Gredos.
- Bloom, A.** (1991). *The Republic of Plato*, 2da. ed., New York: Harper-Collins (1era. ed. 1968, New York: Basic Books).
- Burnet, J.** (1967). *Platonis Opera*, Vol. I. Oxford: Clarendon Press, [1900].
- . (1967). *Platonis Opera*, Vol. II. Oxford: Clarendon Press, [1901].
- . (1968). *Platonis Opera*, Vol. III. Oxford: Clarendon Press, [1903].
- . (1967). *Platonis Opera*, Vol. IV. Oxford: Clarendon Press, [1900].
- . (1968). *Platonis Opera*, Vol. V. Oxford: Clarendon Press, [1902].
- Calonge Ruiz, J. et al** (1985). *Platón. Diálogos. Apología. Ion. Lisis*. Vol. I. Madrid: Gredos.
- Calonge Ruiz, J. et al** (1992). *Platón. Diálogos. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Vol. II. Madrid: Gredos.
- Candel San Martín** (1995). *Aristóteles. Tratados de Lógica I y II*, Madrid: Gredos.
- Durán, M. A. y Lisi, F.** (1992). *Platón. Filebo. Timeo. Critias*. Vol. VI. Madrid: Gredos.
- Eggers Lan, C.** (1971). *El "Fedón" de Platón*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA).
- Eggers Lan, C.** (1988). *Platón. Diálogos. República*. Vol. IV. Madrid: Gredos.
- Gallop, D.** (2002). *Plato. Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- García Gual, C.** (2007). *Diógenes Laercio. Vida de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.

- (2013). *Homero. Odisea*. Madrid: Alianza.
- García Gual, C. et al** (1988). *Platón. Diálogos. Fedón. Banquete. Fedro*. Vol. III. Madrid: Gredos.
- Gil Fernández, L.** (1964). *Platón. Fedón*. Buenos Aires: Aguilar.
- Gosling, J. C. B.**, (1975). *Philebus*. Oxford: Clarendon Press.
- Hildebrandt, K.** (1933). *Platon. Der Staat*, Stuttgart: Kröner.
- (1935). *Platon. Der Staat*, Leipzig: Kröner.
- Jowett, B.** (1991). *The Republic. Plato*. New York: Vintage Classics.
- Lisi, F.** (1999). *Platón. Diálogos. Leyes I-VI*. Vol. IX. Madrid: Gredos.
- (1999). *Platón. Diálogos. Leyes VII-XII*. Vol. X. Madrid: Gredos.
- Macía Aparicio, L. M.** (2007). *Aristófanés, Comedias III*, Barcelona: Gredos.
- Médina González, A.** (2005). *Cicerón, Disputaciones tusculanas*, Madrid: Gredos.
- Migliori, M.** (2000). *Platone, Filebo*, Milano: Bompiani.
- Migne, J.-P.** (1960). *Patrologiae cursus completus*, Series latina, Supplementum, Vol. II, París: Garnier.
- Pabón, J. M. et al** (1981). *Platón. La República*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Pabón, J. M. et al** (2002). *Platón. Leyes*, Madrid: Alianza.
- Pallí Bonet, J.** (1985). *Aristóteles. Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Perea Morales, B.** (1986). *Esquilo, Tragedias*. Madrid: Gredos.
- Reale, G.** (2006). *I Presocratici*. Milano: Bompiani.
- (2016). *Platone. Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- Rufener, R.** (2000). *Der Staat. Politeia*, Düsseldorf-Zürich: Artemis und Winkler.
- Santa Cruz, M. I. et al** (1988). *Platón. Diálogos. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Vol. V. Madrid: Gredos.
- Santa Cruz, M. I., Crespo M. I.** (2005). *Aristóteles. Política*, Buenos Aires: Losada.
- Sartori, F.** (2006). *La Repubblica*. Roma-Bari: Laterza.
- Schleiermacher, F.** (1965). *Platon. Sämtliche Werke 3. Phaidon. Politeia*. Griechischen Philosophie Band 4, ed. Ernesto Grassi, Alemania: Rowohlt [1804-1810].
- Shorey, P.** (1942). *Plato. The Republic*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann.
- Vallejo Campos, A.** (2005). *Aristóteles. Fragmentos*, Madrid: Gredos.
- Vegetti, M.** (1998-2007). *Platone, La Repubblica*, trad. y coment. de M. Vegetti, 7 vols., Napoli: Bibliopolis.
- Vigo, A.** (2009). *Platón. Fedón*, Buenos Aires: Colihue.
- Zaragoza, J., y Gómez Cardó, P.** (1992). *Platón. Diálogos. Dudosos, Apócrifos, Cartas*, Vol. VII, Madrid: Gredos.
3. *Bibliografía general*. (Se indican entre corchetes ediciones al castellano cuando sea necesario).
- Ackermann, C.** (1835). *Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie*, Hamburg: F. Perthes.
- Agamben, G.** (2007). “La pasión de la facticidad”, en *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Arendt, H.** (1957). “History and Immortality”, en *Partisan Review*, 24/1, Winter [*De la historia a la acción*, Buenos Aires: Paidós, 2005a, 47-73].

- : (1963). *On Revolution*, New York: Viking Press; 2da ed. Rev., 1965; reimpr. Penguin Books, 1990 [*Sobre la revolución*, Madrid: Alianza Editorial, 1998b].
- : (1998a). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press. 1er. ed. 1958 [*La condición humana*, Buenos Aires: Paidós, 2009].
- : (2002). *Denktagebuch, 1950-1973*, Bd. 1, Ursula Ludzu, Ingeborg Nordmann (eds.), 2 Bde., München-Zürich: Piper [*Diario filosófico: 1950-1973*, 2 vols., Barcelona: Herder, 2006].
- : (2005b). *The promise of politics*, New York, NY: Schocken [*La promesa de la política*, Barcelona: Paidós, 2008].
- : (2007). “The great tradition: I. Law and power”, *Social Research. An International Quarterly*, 74(3), Fall, 713-726 [“Hannah Arendt: La gran tradición (1953). La tensión entre acción y derecho en Hannah Arendt”, en *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, N° 6, marzo-agosto, 279-311, 2014].
- Arendt, H.-/ Heidegger, M.** (2000). *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Barcelona: Herder.
- Austin, J. A.** (1962). *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press.
- Bannes, J.** (1933). *Hitlers Kampf und Platons Staat*, Berlin: De Gruyter.
- Barnes, J.** (1990). “Heidegger spéléologue”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95 (2):173-195.
- Barth, H.** (1921). *Die Seele in der Philosophie Platons*, Tübingen: Mohr.
- : (1932). *Eidos und Psyche in der Lebensphilosophie Platons*, Philosophie und Geschichte 36, Tübingen: Mohr.
- Bäumler, A.** (1934). “Antrittsvorlesung in Berlin. Gehalten am 10. Mai 1933”, en *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin: Junker und Dünnhaupt, 123-138.
- Benzmann, H.** (1907). *Moderne deutsche Lyrik. Mit einer literaturgeschichtlichen Erinnerung und biographischen Notizen*, 2a ed., Leipzig: Reclam
- Bernstein, R.** (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*: Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bey, F.** (2017a). “La poesía como diálogo: consideraciones en torno a *Plato und die Dichter* de Hans-Georg Gadamer”, *Boletín de Estética*, Año XIII, Verano 2016-2017, N° 38, 7-43.
- : (2017b). “Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Philippe Lacoue-Labarthe, “Heidegger, Philosophy, and Politics: the Heidelberg Conference”, Fordham University Press, 2016 [reseña], *Phenomenological Reviews*, Lausanne: sdvig Press.
- : (2018). “In memoriam: Philippe Lacoue-Labarthe (2007-2017). Filosofía, poesía y política en Martin Heidegger”, en *¿Qué hay de política en la filosofía? Ocho ensayos*, L. Svampa (comp.), Buenos Aires: IIGG-CLACSO, 107-132.
- Brentano, F.** (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Briggs Jr., W. W.** (1994). “EBELING Herman Louis” en *Biographical dictionary of North American classicists*, Ward W. Briggs Jr. (ed.), Westport: CT-London: Greenwood Press.
- Calder III, W. M.** (1980). “The Credo of a New Generation: Paul Friedländer to Ulrich von Wüamowitz-Moellendorff”, *Antike und Abendland*, Vol. 26, 90-102.
- Cassin, B. y Baladier, C.** (2014). *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, Michael Syrotinski (trads.), Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Castoriadis, C.** (1999). *Figuras de lo pensable*, Valencia: Cátedra.

- Cherniss, H.** (1935). "Aristotle, Fundamentals of the History of His Development by Werner Jaeger, Richard Robinson", en *The American Journal of Philology*, Vol. 56, No. 3, 261-271.
- : (1936). "H.-G. Gadamer. Plato und die Dichter. Frankfurt, Klostermann Verlag, 1934", en *The American Journal of Philology*, Vol. 57, No. 2, The Johns Hopkins University Press, 229-230.
- Cleary, J. J.** (2013). "Plato's Philebus as a Gadamerian Conversation?", en *Studies on Plato, Aristotle and Proclus Collected Essays on Ancient Philosophy of John J. Cleary* (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition), John Dillon, Brendan O'Byrne, Fran O'Rourke (eds.), Leiden/Boston: Brill.
- Cocteau, J.** (2015). *Poética del cine*, Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Colli, G.** (2007). *Platone politico*. Milano: Adelphi.
- Dallmayr, F.** (1984). "Political Philosophy Today", *Polis and Praxis*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 15-46.
- : (1990). "Hermeneutics as Justice", en *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, Kathleen Wright (ed.), Albany, NY: State University of New York Press, 90-110.
- Davidson, D.** (1997). "Gadamer and Plato's *Philebus*", en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Library of Living Philosophers, v. 24. Open Court.
- : (1985). "Plato's Philosopher", *The London Review of Books*, Vol. 7, no. 14, 15-17.
- Derrida, J., Gadamer, H.-G., Lacoue-Labarthe, P., Calle-Gruber, M.** (2014). *Conférence de Heidelberg. Portée philosophique et politique de sa pensée*, Paris: Lignes. Hay versión al inglés: *Heidegger, Philosophy, and Politics: the Heidelberg Conference*, Fordham University Press, 2016.
- Di Cesare, D.** (2003). *Utopia del comprendere*. Genova: Il Nuovo Melangolo.
- : (2007). *Gadamer*, Bologna: Il Mulino.
- : (2009). *Gadamer – Ein philosophisches Porträt*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- : (2011). "Thinking in Utopias: Hermeneutics as Political Philosophy", en Wierciński, Andrzej, ed., *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, (International Studies in Hermeneutics and Phenomenology vol. 2), Berlin-London: Lit, 565-570.
- : (2013). *Gadamer: A Philosophical Portrait*, Indiana University Press.
- : (2014). *Heidegger e gli ebrei. I "Quaderni neri"*, Torino: Bollati Boringhieri [Heidegger y los judíos. Los cuadernos negros, trad. Francisco Amella Vela Barcelona: Gedisa, 2017].
- : (2015). *Heidegger & sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Donaggio, E.** (2004). *Una sobria inquietudine: Karl Löwith e la filosofia*, Milano: Feltrinelli [Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía, Buenos Aires: Katz, 2006].
- Dostal, R. J.** (1985). "Beyond Being: Heidegger's Plato", *Journal of the History of Philosophy*, Volume 23, Number 1, January, The Johns Hopkins University Press, 71-98.
- : (1997). "Gadamer's Continuous Challenge: Heidegger's Plato Interpretation", en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Library of Living Philosophers, v. 24. Open Court.

- Dutt, C.** (2008). "Hans-Georg Gadamer und Martin Heidegger. Das erste Jahrzehnt", en *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*, Matthias Bormuth, Ulrich von Bülow (eds.), Göttingen: Wallstein.
- Ebeling, H. L.** (1929). "Reports", en *The American Journal of Philology*, The Johns Hopkins University Press, Vol. 50, No. 3, 286-296.
- Foucault, M.** (1986). *La pensée du dehors*, Paris: Éditions Fata Morgana, 1986 [*El pensamiento del afuera*, Valencia: Pre-Textos, 2004].
- Friedemann, H.** (1914). *Platon. Seine Gestalt*, Berlin: Blätter für die Kunst.
- Friedländer, P.** (1964-1975). *Platon*, 3 vols., Berlin: De Gruyter. Bd. 1, 1928; Bd. 2, 1930; Bd. 3, 1975 [Band 1: *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, Madrid: Editorial Tecnos, 1989].
- Fritz, K. v.** (1936). "Hans Georg Gadamer: Plato und die Dichter. Frankfurt a. M.: Klostermann 1934", en *Gnomon*, 12. Bd., H. 5 (May), 251-255.
- Fruchon, P.** (1994). *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris: Éditions du Cerf.
- Fuyarchuk, A.** (2010). *Gadamer's Path to Plato: A Response to Heidegger and a Rejoinder by Stanley Rosen*, Eugene: WIPF & Stock.
- Geffcken, J.** (1932). "Zur Entstehung und zum Wesen des griechischen wissenschaftlichen Kommentars", en *Hermes*, 67. Bd., H. 4, Franz Steiner Verlag, 397-412.
- George, S.** (1923). *Der Teppich des lebens und die Lieder von Traum und Tod*, 11va. ed., Berlin: Bondi. 1ra. ed.1900.
- Girgenti, G.** (2004). "Platone vexata quaestio. L'interpretazione platonica di Gadamer contrapposta a quelle di Heidegger e di Popper", *Sophia*, vol. 7, 103-118.
- : (2008). "Paul Friedlander e Paul Natorp maestri di Gadamer", *Paradigmi*, 3, 43-52.
- Gjesdal, K.** (2010). "Davidson and Gadamer on Plato's Dialectical Ethics", en Peter K. Machamer & Gereon Wolters (eds.), *Interpretation: Ways of Thinking About the Sciences and the Arts*, University of Pittsburgh Press, 66-90.
- Goldsmith, U.** (1985). "Wilamowitz as Parodist of Stefan George", *Monatshefte*, Vol. 77, No. 1 (Spring), 79-87.
- González, F. J.** (2002). "Dialectic as 'Philosophical Embarrassment': Heidegger's Critique of Plato's Method", en *Journal of the History of Philosophy* 40:3, 361-89.
- : (2009). *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- González Valenzuela, J.** (comp.) (2001). *Heidegger y la pregunta por la ética*. Cresenciano Grave, Ricardo Horneffer, Enrique Hülsz (eds.), México: UNAM, 2001.
- Grondin, J.** (1995). *Source of Hermeneutics*. Albany: SUNY Press.
- : (1997). "Der junge Gadamer und Richard Höningwald" en Wolfdietrich Schmied-Kowarzk (comp.), *Erkenntnis - Monas - Sprache*. Internationales Richard-Höningwald-Symposium Kassel 1995, *Studien und Materialien zum Neukantianismus*, Band 9, Würzburg: Königshausen & Neumann, 159-170.
- : (2000). *Hans-Georg Gadamer: una biografía*, Barcelona: Herder.
- Groppe, C.** (1997). *Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1933*. Köln: Böhlau.
- Günther, H. F. K.** (1928). *Platon als Hüter des Lebens*, Bebenburg: J. F. Lehmann Verlag.
- Habermas, J.** (1979). "Urbanisierung der Heideggerschen Provinz", en Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Hegels: zwei Reden aus Anlaß der*

Verleihung des Hegel-Preises 1979 der Stadt Stuttgart an Hans-Georg Gadamer am 13.6.1979, Frankfurt a.M.: Surkhamp, 9-31 [“Hans-Georg Gadamer. Urbanización de la provincia heideggeriana”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus, 2000].

Hahn, L. E., (ed.) (1997). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Library of Living Philosophers, v. 24. Open Court.

Hartmann, N. (1909a). “Platos Logik des Seins”, en *Philosophische Arbeiten*, 3.

—: (1909b). “Zur Methode der Philosophiegeschichte”, en *Kant-Studien* 15, 459-485.

—: (1921) *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger [*Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, 2 vol., trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada, 1957].

Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, trad. Eduardo Vásquez, Madrid: Biblioteca Nueva [1821].

Heidegger, M. (1929). “Vom Wesen des Grundes”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 71-100, (GA 9, 123-176; 2001, 109-150).

—: (1934). *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn (GA 16, 107-117) [*La autoafirmación de la Universidad alemana / El Rectorado, 1933-1934 / Entrevista del Spiegel*, trad. Ramón Rodríguez, Madrid: Tecnos, 2009b].

—: (1947). “Brief über den Humanismus”, en *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, Bern: Francke (GA 9, 313-364; 2001, 259-298).

—: (1989). “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles Anzeige der hermeneutischen Situation”, *Dilthey Jahrbuch* 6:237-269 (GA 62) [*Interpretaciones Fenomenológicas Sobre Aristóteles. Indicación de la Situación Hermenéutica*, trad. J. A. Escudero, Madrid: Trotta, 2002a].

—: (2010). “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/34”, en Mehring, R. Alfred Denker/Holger Zaborowski (eds.). *Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente. Heidegger-Jahrbuch 4*. Philosophischer Literaturanzeiger 63 (1): 4 [*Naturaleza, Historia, Estado*, trad. J. A. Escudero, Madrid: Trotta, 2018].

GA 2. *Sein und Zeit*, Tübingen: M. Niemeyer, 1986 [*Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2009a].

GA 8. *Was heisst Denken?*, Paola-Ludovika Coriando, [1951-1952] 2002 [*¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid: Trotta, 2005].

GA 9. *Wegmarken* (1919-1961), F.-W. von Herrmann (ed.), 1976 [*Hitos*, trads. A. Leyte y H. Cortés, Madrid: Alianza, 2001].

GA 12. *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), F.-W. von Herrmann (ed.), 1985. Originalmente aparecido como *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Günther Neske, 1959 [*De camino al habla*, Barcelona: Serbal, 2002b].

GA 16. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), Hermann Heidegger (ed.), 2000.

GA 17. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923/24) [*Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2008].

GA 18. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924), Mark Michalski (ed.), 2002.

GA 19. *Platon: Sophistes* (WS 1924/25), Frankfurt a.M.: Klostermann, 1992.

- GA 20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (SS 1925), Petra Jaeger (ed.), 1979 [*Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza, 2006].
- GA 21. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), Walter Biemel, 1976 [*Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. Alberto Ciria, Madrid: Alianza, 2004].
- GA 22. *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926), Franz-Karl Blust (ed.), 1993 [*Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Buenos Aires: Waldhuter, 2014].
- GA 23. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (WS 1926/27), Helmuth Vetter (ed.), 2006.
- GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), F.-W. von Herrmann (ed.), 1975 [*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. J. J. García Norro, Trotta: Madrid, 2000].
- GA 25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927/28), Ingtraud Görland (ed.), 1977.
- GA 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), Klaus Held, 1978 (ed.) [*Principios metafísicos de la lógica*, J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2009c].
- GA 27. *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29), Otto Saame e Ina Saame-Speidel (eds.), 1996 [*Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Arredondo, Frónesis-Ediciones Cátedra: Madrid, 1999b].
- GA 34. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (WS 1931/32), Hermann Mörchen (ed.), 1988 [*De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón. Lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo*, trad. Alberto Ciria, Barcelona: Herder, 2007].
- GA 39. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (WS 1934/35), Susanne Ziegler (ed.), 1980 [*Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, Buenos Aires: Biblos, 2010].
- GA 40. *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), Petra Jaeger (ed.), 1983 [*Introducción a la metafísica*, trad. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa, 1999c].
- GA 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921-1922), W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns (eds.), [1985] 1994.
- GA 63. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), Käte Bröcker-Oltmanns (ed.), 1988 [*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jorge Aspiunza, Madrid: Alianza, 1999a].
- GA 97. *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, Peter Trawny (ed.), 2015.
- Heidegger, M. / Blochmann, E.** (1991). *Carteggio 1918-1969*, Genova: Il melangolo. Publicado originalmente como Martin Heidegger-Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel, 1918-1969*, Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989.
- Heidegger, M. / Jaspers, K.** (1990). *Briefwechsel 1920-1963*, Walter Biemel, Hans Saner (eds.), München-Frankfurt a.M.: Piper-Klosterman.
- Heidegger, M. / Löwith, K., Denker, A. (ed.)** (2017). *Briefwechsel 1919-1973*, Martin Heidegger Briefausgabe, Band II.2, Freiburg: Karl Alber.
- Hildebrandt, K.** (1933). *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Berlin: Bondi.
- Hülsz Piccone, E.** (2009). "Heidegger y Heráclito", en *Martín Heidegger: Caminos*, Guerra Tejada, R., Yáñez Vilalta, A. (eds.), Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México.
- : (2011). *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México D.F.: UNAM.

- Humboldt, W. v.** (2011). “Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues: und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts”, en *Gesammelte Schriften*, Band 6, Berlin: De Gruyter [*Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, trad. de Ana Agud, Barcelona: Anthropos, 1990].
- Husserl, E.** (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle: Max Niemeyer Verlage [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985].
- : (1929). *Formale und transzendente Logik : Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle: Niemeyer. Hay reedición: *Formale und Transzendente Logik, Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft, Mit Ergänzenden Texten*, ed. Paul Janssen, Husserliana XVII, La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1974.
- : (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, La Haya: M. Nijhoff [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México D.F.: UNAM, 2000].
- : (1954). *Die Krisis Der Europäischen Wissenschaften Und Die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in Die Phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel, Hermann Leo Van Breda, La Haya: M. Nijhoff [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México D.F.: Folios, 1984. Reed.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2008, 2010; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una Introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona: Crítica, 1991].
- : (1966). *Analysen zur Passiven Synthesis: Aus Vorlesungs -und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, ed. Margot Fleischer, Husserliana XI, La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- : (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Erster Teil: 1905-1920, La Haya: M. Nijhoff.
- : (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Zweiter Teil: 1921-1928, La Haya: M. Nijhoff.
- : (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil: 1929-1935, La Haya: M. Nijhoff.
- : (1994). *Briefwechsel* (Husserliana-Dokumente V), K. Schuhmann and E. Schuhmann (eds.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- : (2000). *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung ‘Transzendente Logik’ 1920/21, Ergänzungsband zu ‘Analysen zur Passiven Synthesis’*, ed. Roland Breuer, Husserliana XXXI, La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E., Sheehan, T., Palmer, R. E.** (1997). *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927-1931): The Encyclopaedia Britannica article, the Amsterdam lectures “Phenomenology and anthropology” and Husserl’s marginal notes in Being and time, and Kant and the problem of metaphysics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hyland, D.** (2004). “Gadamer’s Plato”, en *Questioning Platonism: Continental Interpretations of Plato*, Albany: State University of New York Press, 165-183.

- Jaeger, W.** (1923). *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann [*Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México: Fondo de Cultura Económica, 1946. La traducción de José Gaos fue realizada de la versión inglesa, traducida por Richard Robinson y revisada por el mismo Jaeger: *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, trad. de Richard Robinson, Oxford: Clarendon Press, 1934].
- : (1928). *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. Ein Entwurf*. Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter.
- : (1933-1947). *Paidea, Die Formung des griechischen Menschen*, 3 vol., Berlín: Weidmannsche Buchhandlung [*Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2008].
- Jaspers, K.** (1950). “Die Vernunft im Kampf”, en *Vernunft und WIDERvernunft in unserer Zeit*, München: Piper [“La razón en lucha”, en *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, Buenos Aires: Sudamericana, 73-100].
- Kalinowski, I.** (1997). “Les ambiguïtés de Gadamer”, en *Liber. Revue internationale des livres*, 30.
- Klein, J.** (1934). “Die griechischen Logik und die Entstehung der Algebra”, *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abteilung B: Studien, Bd. 3, Heft 1, 18-105.
- Kroner, R.** (1921-1924). *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Krüger, G.** (1939). *Einsicht und Leidenschaft; das Wesen des Platonischen Denkens*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Kuhn, H.** (1934). *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlin: Verlag die Runde. Reimpreso en 1959, München: Kösel Verlag.
- Lacoue-Labarthe, P.** (2002). *La ficción de lo político*, Miguel Lancho (trad.), Madrid: Arena.
- : (2007). *Heidegger. La política del poema*, José Francisco Megías Flórez (trad.), Madrid: Trotta.
- : (2010). *La imitación de los modernos: (Tipografías 2)*, trad. Cristóbal Durán Rojas, Buenos Aires: La Cebra.
- Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.-L.** (2011). *El mito nazi*, trad. de Juan Carlos Moreno Romo, Barcelona: Anthropos.
- Lammi, W.** (1991). “Hans-Georg Gadamer’s ‘Correction’ of Heidegger”, en *Journal of the History of Ideas*, 52 (3): 487-507.
- : (1997). “Hans-Georg Gadamer’s Platonic Destruction of the Later Heidegger”, en *Philosophy Today*, Vol. 41, No. 3, 394-404.
- : (1998). “The Conflict of *Paideias* in Gadamer’s Thought”, en *The Paideia Project: Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy*, <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Educ/EducLamm.htm>, fecha de consulta: 17/03/2018.
- : (2008). *Gadamer and the Question of the Divine*, London-New York: Continuum.
- Leaman, G.** (1993). *Heidegger im Kontext Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Hamburg: Argument.
- Lebedev, A. V.** (2014). *The Logos of Heraclitus: a Reconstruction of his Thought and Word* (with a New Critical Edition of the Fragments), St. Petersburg: Nauka Publishers.
- Le Moli, A.** (2005). “Novecento platonico. Ontologia della relazione e dialettica dell’intersoggettività nelle interpretazioni contemporanee del platonismo”, en *Annali*

della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, Studi e Ricerche, Palermo.

—: (2010). “Platone e la logica dell’essere. Logica e metafisica nelle interpretazioni neokantiane dei Dialoghi”, en AA. VV., *Logica e Metafisica*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Palermo, G. Roccaro (ed.), Palermo, 162-181.

—: (2012). “Platone e la Scuola di Marburgo. Ontologia e metafisica in Cohen, Natorp, Hartmann”, *Efekeina*, vol. 1, nn. 1-2, 7-26.

Lipps, H. (1938). *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* (Philosophische Abhandlungen, Band VII), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Löwith, K. (1928). *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München: Drei Masken Verlag. Republicado en *Sämtliche Schriften*, 1:9-197, Stuttgart: Metzler, 1981.

—: (1986). *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart: J. B. Metzlersehe Verlagsbuchhandlung [*Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, trad. de Ruth Zauner, revisada por Andreas Lotha, Madrid: Visor, 1992].

—: (2006). “El decisionismo ocasional de Carl Schmitt”, en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Moran, D. (2011). “Gadamer and Husserl on Horizon, Intersubjectivity, and the Life-World,” in Andrzej Wiercinski (ed.), *Gadamer’s Hermeneutics and the Art of Conversation*, (International Studies in Hermeneutics and Phenomenology vol. 2), Berlin-London: LIT, 73-94.

Motzkin, G. (2001). “Comment on Richard Wolin’s ›Untruth and Method‹”, en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Schwerpunktthema: “Hermeneutik und Politik in Deutschland vor und nach 1933”, Bd. 9, 78-85.

Muller, J. Z. (1987). *The Other God that Failed: Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

n/a (1929). “Summaries of Periodicals”, en *The Classical Quarterly*, Vol. 23, No. 2 (Apr.), 120-128.

Nancy, J.-L. (2001). *La pensée dérobée*, Paris: Galilée.

—: (2005). “L’‘etica originaria’ di Heidegger”, en *id.*, *Sull’agire. Heidegger e l’etica*, trad. it. de A. Moscati, Napoli: Cronopio.

Natorp, P. (1895). *Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik*, Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, 8: 140, Berlin: Heymann, 1895. Reimpreso en *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, Stuttgart: Frommann. 7-42, 1922.

—: (1899). *Sozialpädagogik. Theorie der Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Stuttgart: Frommann, 1899 (reimpreso en 1922, *op. cit.*). En esta tesis se consultó la reimpresión de 1974: *Sozialpädagogik: Theorie der Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Paderborn: Schöningh [*Pedagogía Social. Teoría de la educación de la voluntad sobre la base de la comunidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001].

—: (1900). “Die Terminologie des Menon in ihrer Bedeutung für die Frage der Echtheit und Abfass des Dialogs”, en *Berliner Philologische Wochenschrift*, 20, (1060-1064).

—: (1917/18). “Husserls «Ideen zu einer reinen Phänomenologie»”, *Logos* VII, 224-246.

—: (1921a). *Platos Ideenlehre: eine Einführung in dem Idealismus*, Leipzig: Felix Meiner.

- : (1921b). *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, R. Schmidt (comp.), Leipzig: Meiner.
- Needler, M. C.** (1928). “Notes and Discussions”, en *Classical Philology*, Vol. 23, No. 3 (July), 280-284.
- Nietzsche, F.** (1872). *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig: E.W. Fritsch [*El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Madrid: Alianza, 1973].
- : (1994). *Consideraciones intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos postumos)*, Madrid: Alianza.
- : (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, trad. de Luis Manuel Valdés, Madrid: Tecnos.
- Nixon, J.** (2017). *Hans-Georg Gadamer. The Hermeneutical Imagination*, Cham: Springer.
- Orozco, T.** (1995a), *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburg: Argument.
- : (1995b). “Die Kunst der Anspielung. Hans-Georg Gadamer im NS”, *Argument*, 209, 311-324.
- (1996). “The Art of Allusion: Hans-Gadamer's Philosophical Interventions under National Socialism”, Jason Gaiger (trad.), *Radical Philosophy* 78 (July/Aug.), 17-26.
- : (2004a). “El arte de la insinuación. Las intervenciones filosóficas de Hans-Georg Gadamer en el Nacionalsocialismo”, en *Laguna: Revista de Filosofía*, Tenerife: Universidad de la Laguna, N° 14, 65-88.
- : (2004b). “The Protection of the Philosophical Form: A Response to Zuckert”, en *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press, 244-255.
- Ott, H.** (1988). *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Madrid: Alianza.
- Palmer, R.** (2002a). “How Gadamer Changed My Life. A Tribute”, en *Symposium*, Vol. 6, No. 2, Fall, 219-230.
- : (2002b). “A Response to Richard Wolin on Gadamer and the Nazis”, en *International Journal of Philosophical Studies*, 10, 467-482.
- Pöggeler, O.** (1997). “Ein Streit um Platon: Heidegger und Gadamer”, en *Platon in der Abendlandischen Geistesgeschichte: Neue Forschungen zum Platonismus*, T. Kobusch, T. Mojsisch (eds.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 241-254.
- Popper, K.** (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Paidós Ibérica.
- Renaud, F.** (2008). “Studi-II Platone socratico di Gadamer”, *Rivista di Storia Della Filosofia*, 4:593.
- : (2017). “The Twofold Requirements of Truth and Justice in the Gorgias”, en *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society*, [S.l.], v. 16, 95-108.
- Riedel, M.** (1972). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg: Rombach.
- : (1990). “Hermeneutik und Gesprächsdiagnostik: Gadamer's Auseinandersetzung mit Heidegger”, en *Hören auf die Sprache*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 96-130.
- Risser, J.** (2003). “Gadamer's Plato and the Task of the Philosophy” en *Gadamer Verstehen/Understanding Gadamer*, Wischke, M., Hofer, M. (eds.), 87-100, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rohr, G.** (1932). *Platons Stellung zur Geschichte: Eine methodische Interpretationsstudie*, Episteme: Arbeiten zur Philosophie und zu ihren Grenzgebieten, ed. N. Hartmann, R. Kroner, J. Stenzel, Berlin: Junker & Dünhaupt.

- Rosenberg, A.** (1930). *Der Mythos des 20 Jahrhunderts, Eine Wertung der Seelischgeistigen Gestaltenkämpfe Unserer Zeit*, München: Hoheneichen, 1930 [*El mito del siglo 20. Una valoración de las luchas anímico-espirituales de las formas en nuestro tiempo*, Buenos Aires: Odal, 1976]
- Rosen, S.** (1993). *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, New Haven-London: Yale University Press.
- Rossi, L.** (2005). “*Fenomenología del pueblo: el análisis de la identidad colectiva en el curso de Martin Heidegger La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje (1934)*”, *Res pública*, 15, 141-161.
- Rouillard, G.** (1929). “Bulletin Bibliographique (1928)”, en *Revue des Études Grecques*, Vol. 42, No. 197, 299-319.
- Safranski, R.** (2003). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona: Tusquets.
- Scheler, M.** (1921). *Vom Ewigen im Menschen*, Band 1, Leipzig: Verlag der Neue Geist; *Gesammelte Werke V* [*De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Madrid: Encuentro, 2007].
- Schilling, H.** (1930). *Das Ethos der Mesotes: Eine Studie zur nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Tübingen: Mohr.
- Schlick, M.** (1934). “Über das Fundament der Erkenntnis”, *Erkenntnis* 4. También en *Gesammelte Aufsätze 1926-36*, Gerold: Wien, 1938.
- Schmidt, D.** (1990). “Poetry and the political: Plato and Heidegger and the Politics of Language”, en *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer’s Work*, Kathleen Wright (ed.), Albany, NY: State University of New York Press, 209-228.
- : (2005). “Wozu Hermeneutik? On Poetry and the Political,” en *Lyrical and Ethical Subjects. Essays on the Periphery of the Word, Freedom and History*. Albany: State University New York Press.
- Schmitt, C.** (1956). *Hamlet oder Hekuba: der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf: Diederichs [*Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Valencia: Pre-Textos, 1993].
- : (2004). *Romanticismo político*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Sgarbi, M.** (2011). “Concepts vs. Ideas vs. Problems. Historiographical Strategies in Writing History of Philosophy”, en Riccardo Pozzo (ed.), *Begriffs-, Ideen und Problemgeschichte im 21. Jahrhundert*, (Wolfenbütteler Forschungen, Band 127), Wiesbaden: Harrassowitz, 69-80.
- Simonin, H.-D.** (1932). “Bulletin d’histoire de la Philosophie”, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 21, No. 4, 588-596.
- Solmsen, F.** (1989). “Classical Scholarship in Berlin Between the Wars”, en *Greek-, Roman- and Byzantine-Studies* 30, 117-140.
- Stanford, W. S.** (1937). “Plato und die Dichter by Hans-Georg Gadamer. Vittorio Klosterman, Frankfurt”, en *Hermathena*, Vol. 25, No. 50, 233-234.
- Stenzel, J.** (1929). *Metaphysik des Altertums*, Handbuch der Philosophie, A. Baeumler, M. Schröter (ed.), Bd. 26, München-Berlin: Oldenbourg.
- Stolzenberg, J.** (2003). “Hermeneutik und Letzbegründung. Hans-Georg Gadamer und der späte Paul Natorp”, en István M. Fehér, (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg: Universitätsverlag, Winter, 63-74.

- Strauss, L.** (1959). *What is political philosophy? and Other Studies*, Glencoe, Illinois: The University of Chicago Press [*¿Qué es filosofía política? y otros ensayos*, Madrid: Guadarrama, 1970].
- Strauss, L. —/ Gadamer, H.-G.** (1978). “Correspondence Concerning Wahrheit und Methode”, en *The Independent Journal of Philosophy* 2: 5-12.
- Sullivan, R.**, (1989). *The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- : (1997). “Gadamer’s Early and Distinctively Political Hermeneutics”, en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Library of Living Philosophers, v. 24. Open Court, 237-255.
- : (2001). “Gadamer and National Socialism: A Response to Richard Wolin”, en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Schwerpunktthema: “Hermeneutik und Politik in Deutschland vor und nach 1933”, Bd. 9, 55-65.
- Szilasi, W.** (1946). *Macht und Ohnmacht des Geistes Interpretationen zu Platon: Philebos und Staat VI, Aristoteles: Nikomachische Ethik, Metaphysik IX und XII, Über die Seele III, Über die Interpretation C 1-5*, Freiburg: Alber Verlag.
- Tate, J.** (1928). “«Imitation» in Plato’s Republic”, en *Classical Quarterly* 22, 16-23.
- : (1932). “Plato and «Imitation»” en *Classical Quarterly* 26, 3-4, 161-169.
- : (1936). “Gadamer H. G.: *Plato und die Dichter*. Pp. 36. Frankfurt am Main: Klostermann, 1934”, en *The Classical Review*, 50(4), 147-147.
- Trabattoni, F.** (2009). *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Milano: Vita e Pensiero.
- Vander Waerdt, P. A.** (1994). “CHERNISS, Harold Frederik”, en *Biographical dictionary of North American classicists*, Ward W. Briggs Jr. (ed.), Westport: CT-London: Greenwood Press, 93-95.
- Vattimo, G.** (1991). *La fine della modernità*, Milano: Garzanti.
- Vegetti, M.** (2009). *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma: Carocci.
- Verdenius, W. J.** (1944). “Platon et la poesie”, en *Mnemosyne*, Third Series, Vol. 12, Fasc. 2, 118-150.
- Vessey, D.** (2007). “Who Was Gadamer's Husserl?”, en *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 7:1-23.
- Vidal Naquet, P.** (2004). *El espejo roto. Tragedia y política en la Grecia antigua*, Madrid: Abada.
- Vigo, A.** (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Biblos.
- Voegelin, E.** (2000). *The collected works of Eric Voegelin*, Vol. 16, “Order and History”, Vol. III, “Plato and Aristotle”, Columbia-London: University of Missouri Press.
- Volpi, F.** (2012). *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wachterhauser, B.** (1999). *Beyond Being: Gadamer’s Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Evanston: Northwestern University Press, 166-99.
- Waite, G.** (2004). “Radio Nietzsche, or, How to Fall Short of Philosophy”, en *Gadamer’s Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press, 169-211.

- Warnke, G.** (1987). *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason*. Stanford: Stanford University Press.
- : (2001). “Pace Wolin”, en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Schwerpunktthema: “Hermeneutik und Politik in Deutschland vor und nach 1933”, Bd. 9, 69-77.
- Wiercinski, A.** (2009). “Hans-Georg Gadamer and the Truth of Hermeneutic Experience”, *Analecta Hermeneutica* 1 (1), 3-14.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. v.** (1893). *Aristoteles und Athen*. Bd. 2. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- : (1919a-1920). *Platon. Leben und Werke / Beilagen und Textkritik*, Bd. 2, Berlin: Weidmann.
- : (1919b). *Der griechische und der platonische Staatsgedanke*, Berlin: Weidmann.
- Windelband, W.** (1892). *Geschichte der Philosophie*, Tübingen: Mohr.
- Wischke, M.** (2001). *Die Schwäche der Schrift. Zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Köln: Böhlau.
- Wolff, E.** (1929). “Platos »Apologie«”, en *Neue Philologische Untersuchungen*, Werner Jaeger (ed.), Vol. 6, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Wolin, R.** (2000). “Untruth and Method: Nazism and the Complicities of Hans-Georg Gadamer”, *The New Republic*, 15 de mayo, 36-45.
- : (2004). *The Seduction of Unreason, The Intellectual Romance with Fascism: From Nietzsche to Postmodernism*, Princeton: Princeton University Press.
- Wright, K.** (ed.) (1990). *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, Albany, NY: State University of New York Press, 209-228.
- Zuckert, C.** (1996). *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.
- : (2004). “On the Politics of Gadamerian Hermeneutics: A Response to Orozco and Waite”, en *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press, 229-243.