

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*.

Dedico esta tesis desde lo más profundo a:

Mi madre Silvia Barbieri, mi padre Norberto Bey y mi abuela Rosaria Fumo.

A mi esposa Francesca Ferlicca.

A Laura Guardia, Antonio Ferlicca, Roberta Ferlicca, Andrea Lucariello Zattera y Tito

Lucariello Zattera.

A mis amigos más primarios y entrañables, Franco Misitrano, Lucas Fuentes, Matías Kamín

y Mauro Baggiani.

A aquellos a los que la única promesa que los mueve en su camino de investigación

es la del conocimiento.

## Agradecimientos

Al Profesor Ricardo Ibarlucía de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM), Investigador Principal del Centro de Investigaciones Filosóficas y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CIF-CONICET), Director de esta tesis, que me ha guiado y estimulado con su conocimiento y conversaciones, siempre con afecto, desde el primer segundo en que esta investigación empezó a gestarse.

A la Profesora Donatella Di Cesare, Ordinaria de la Università degli Studi di Roma “La Sapienza” y la Scuola Normale Superiore di Pisa, Co-Directora de mi Beca Doctoral (CONICET), que no ha dudado ni un segundo en ayudarme y brindarme todo lo que estuviera a su alcance para que este trabajo sea siempre mejor de lo que podía ser.

Al Prof. Miguel Ángel Rossi de la Universidad de Buenos Aires, Investigador Principal de CONICET (IIGG-UBA), Director de mi Beca Doctoral, por su apoyo a este proyecto.

Al Lic. Facundo Vega (Cornell University/UBA-CONICET) quien ha sido mi mentor y me ha honrado desde mis primeros años de estudiante de grado en la Universidad de Buenos Aires con su conocimiento, confianza y generosidad, pero sobre todo con su inestimable amistad.

Al Profesor Gerardo Aboy Carlés del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la UNSAM, que ha apoyado mi plan de tesis desde un inicio como Director de la Maestría en Ciencia Política.

Al Profesor Julián Melo del IDAES-UNSAM, que me ha dedicado su tiempo e interés para pensar la estructura de esta disertación durante el Taller de Tesis II.

A los Profesores Sebastián Giménez y Nicolás Azzolini que con sus indicaciones y sugerencias me han ayudado a profundizar el trabajo de investigación y robustecerlo conceptualmente durante la cursada del Taller de Tesis I.

Un agradecimiento especial merecen las instituciones que me han apoyado en mi investigación: el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) y el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín.

También agradezco al Network Remapping Global South del DAAD y a la Universität zu Köln por la beca para finalización de tesis que me han otorgado en el año 2017. Esta beca me permitió visitar archivos y bibliotecas en Alemania donde pude acceder a material de alto valor para mis investigaciones. Asimismo, agradezco la cordialidad y generosidad de los Profesores Barbara Potthast, Ulrike Wesch, Antonio Sáez-Arance y Katharina Schembs de la Universität zu Köln durante toda mi estadía, en particular durante mi participación en la Autumn School 2017 en dicha Universidad. También, por su hospitalidad ilimitada y sus proteicas discusiones, quedo agradecido a Daniel Ceceña Aispuro (Doctorado en Historia) y Francisco Ulloa García



(Master en Historia Moderna). Fundamental fue, sin embargo, el apoyo en Alemania de mis eximios colegas investigadores Joaquín Zajac (IDAES-UNSAM/IIGG-UBA) y Marta Almeida (IDAES-UNSAM) así como de la Profesora Valeria Manzano (IDAES-UNSAM).

A la International Political Science Association (IPSA), a la Universidade de São Paulo (USP) y a la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) por haber financiado mi participación en la *Summer School on Concepts, Methods and Techniques in Political Science 2018*. A los Profesores Derek Beach de la Aarhus University y Allyson Benton del Centro de Investigación y Docencia Económica (México) que me ayudaron, sin prejuicios epistemológicos, a pensar mis hipótesis en modos alternativos.

A la Sociedad Argentina de Análisis Político (SAAP) por las distinciones y becas que me ha otorgado en estos últimos años y que han sido un gran estímulo para continuar mis estudios. También agradezco por su distinción al Rectorado de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

A la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador por haberme apoyado durante mi viaje de investigación a Europa.

Agradezco también al grupo de Becarios Doctorales del CIF y a los miembros del Grupo de Estética y Filosofía del Arte del IDAES-UNSAM, por brindarme su atenta lectura, proteicos aportes y una paciente escucha, en particular: Mauro Sarquís, Sol Bidon-Chanal, Gisela Fabbian, Milena Galípoli, Paula Viglione, Catalina Aldama y Laura Spiner.

Al Grupo de Investigación R15-099 “Políticas del comienzo: Persistencia de lo extraordinario, irrupción de lo ordinario, imaginaciones de lo común”, del Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones (PRII) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, dirigido por el Lic. Facundo Vega, particularmente a Martín Prestía con el que hemos compartido lecturas y discusiones tan fructuosas como afables y a quien le auguro una providencial carrera como investigador y docente y al que le agradezco su incomparable amistad; pero también a la calurosa recepción y apoyo afectivo que he encontrado en Tomás Ferreyra, Lucía Pinto, Alicia Cusinato, Eugenia Mattei, Franciso Hermo y Leonardo Pistonesi.

Al Grupo de Investigación R15-094 “Las encrucijadas de la filosofía política. Enfoques contemporáneos” (PRII-UBA), dirigido por la Dra. Ma. Lucila Svampa (UBA), en especial a Cecilia Padilla, que desde hace incontables años me regala su prodigiosa lectura y amistad.

A colegas y grandes amigos como el Lic. Patricio Gómez Talavera (UBA) y Murielle Corrales Valle (UBA), por su apoyo constante.

A Marjolein van Zuylen, Roberta Ferlicca, Lorenzo Rustighi y Alessio Agresta cuya colaboración fue imprescindible en una etapa temprana para que pueda acceder a textos y documentos que lamentablemente no se encuentran en las bibliotecas de la República Argentina. También agradezco a Frederik Kahl Benlloch por su ayuda para la comprensión

del *Sütterlin* (Master en Estudios Regionales en América Latina de la Universität zu Köln) y a la Dra. Cecilia Perczyk por sus lecciones iniciales de griego y su colaboración para acceder a material bibliográfico.

Al personal de las Bibliotecas del Centro de Investigaciones Filosóficas, de la Universidad Nacional de La Plata, de la Universidad Nacional de General San Martín (en particular a Lorena Araya) y de la Universidad Nacional de Salta que me han brindado su mejor atención durante el relevamiento bibliográfico. Tampoco puedo dejar de mencionar la excelente predisposición y ayuda de Thomas Piller de la Universitätsbibliothek Marburg y de Heidrun Fink del Deutsches Literaturarchiv Marbach.

Exclusivamente a todos aquellos que, en un momento u otro, de una manera u otra, no hayan dudado en darme su afecto sincero y su palabra más veraz.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, abril de 2018

El tiempo largo y sin medida  
saca a la luz todo lo que era invisible, así como oculta lo que estaba claro.  
Nada hay que no se pueda esperar, sino que son doblegados,  
incluso, el terrible juramento y las mentes obstinadas (*Aj.* 647-650).

Pero Justicia resplandece en las moradas manchadas  
de humo y honra al varón que tiene medida; en cambio  
abandona, volviendo los ojos, las mansiones adornadas de  
oro con manos manchadas, y pasa adelante hacia las  
piadosas, sin sentir respeto por el poder de la riqueza,  
destacado por la alabanza, y lo conduce todo a su fin (*Ag.* 774-780).

[...] ¡Nunca  
sea yo destructor de ciudades!; ¡Ni, prisionero, vea mi vida  
sometida a otro! (*Ag.* 472-474).

## Índice

<b>Introducción</b> .....	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
<b>I. PRIMER CAPÍTULO: De camino a Platón: el acercamiento de Gadamer a Platón en sus años formativos en Marburgo</b> .....	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
<b>II. SEGUNDO CAPÍTULO: Alcanzar un terreno propio. Las inquietudes teóricas del joven Gadamer por la filosofía socrático-platónica en su obra temprana</b> .....	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
<b>III. TERCER CAPÍTULO: <i>Plato und die Dichter</i></b> .....	121
<b>1. Poética y política: la exégesis gadameriana de la filosofía política platónica</b> ...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
<b>2. Desde y más allá de Gadamer</b> .....	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
<b>IV. CONCLUSIONES: Actualidad de <i>Plato und die Dichter</i></b> .....	174
<b>1. <i>Plato und die Dichter</i> en la filosofía política contemporánea: una discusión</b> ...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

<b>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.....</b>	<b>209</b>
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
 <b>Bibliografía.....</b>	 <b>224</b>

## INTRODUCCIÓN

*No se puede entender si no se quiere entender, es decir, si uno no quiere dejarse decir algo*  
(EH, 60).

*Aquel a quien envuelve el hábito de esa frialdad, se resiste a creer que también el concepto, óseo y octogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea más que el residuo de una metáfora*  
(Nietzsche: 2012, 29).

*Estoy convencido de que el desplazamiento de la realidad humana nunca llega tan lejos que ya no existan formas de solidaridad. Platón vio esto muy bien: no hay una ciudad tan corrupta que no se da cuenta de algo de la verdadera ciudad; eso es lo que, en mi opinión, es la base de la posibilidad de la filosofía práctica. Carta de Hans-Georg Gadamer a Richard Bernstein, 1º junio de 1982*  
(Bernstein: 1983, 264; la trad. me pertenece).

### a) ¿Por qué *Plato und die Dichter*?

*Wahrheit und Methode* [Verdad y método] [1960] y la hermenéutica filosófica han tenido un fenomenal y fecundo impacto, francamente inconmensurable, sobre la filosofía contemporánea, la teología, las humanidades y las ciencias sociales. Con esta obra, publicada cuando contaba ya con sesenta años de edad, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) no sólo ha marcado inesperadamente el camino de numerosos y eminentes estudiosos de diversas disciplinas de todo el mundo, sino que su trabajo se ha convertido en un importante punto de partida de los debates epistemológicos y éticos que dieron forma al puente que une el fin del siglo XX con el presente. Sin embargo, el movimiento originado por *Wahrheit und Methode* ha tenido una magnitud tal que, muy frecuentemente, quienes han estudiado a Gadamer en las últimas décadas tanto como aquellos que se han interesado por las implicancias de la hermenéutica filosófica en diversos campos de estudios han descuidado teóricamente los cuarenta años anteriores y posteriores de feraz trabajo intelectual del autor de Marburgo. Hoy, parafraseando unas de las más conocidas líneas de la filosofía contemporánea, podría decirse, *la hermenéutica filosófica ha caído en el olvido, aunque el estado actual de nuestros saberes se atribuya el progreso de una reafirmación ubicua de la “hermenéutica”*.

La propuesta más general de esta tesis es prodigarle interpretativamente a una parte esencial de la obra de Gadamer, 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. La reconocida filósofa italiana Donatella Di Cesare, en su extraordinaria biografía intelectual de Gadamer (2007), ha resaltado con perspicuidad en qué medida el enorme despliegue de *Wahrheit und Methode* dejó a la sombra por casi treinta años a la obra precedente de Gadamer, en particular sus estudios sobre el pensamiento griego y las consecuencias de esas investigaciones para su obra futura. “La importancia atribuida a *Verdad y método* —afirmó la autora— ha ensombrecido no sólo los textos sucesivos, sino también aquellos precedentes. Así, ha pasado a un segundo plano el rol decisivo que ha desarrollado la filosofía griega para la hermenéutica” (2007, 10). Tal como destacó Di Cesare, el mismo Gadamer reconoció en 1982 que sus estudios sobre el pensamiento griego entre los años ’20 y ’40 constituyen “la mejor parte y la más original”<sup>1</sup> de su obra filosófica (SP1, xi). Para realizar este trabajo, me propongo estudiar específicamente la interpretación que ofreció el autor sobre la filosofía política platónica en su conferencia *Plato und die Dichter*, pronunciada en 1934 en Marburgo, Alemania (GW 5, 187-211).<sup>2</sup> Mi interés principal está puesto en el análisis que ofreció Gadamer, en su lectura de los diálogos platónicos, de la relación entre poesía y política.

Pero el ingente peso de *Wahrheit und Methode* no ha sido el único factor que motivó el descuido generalizado de la obra temprana de Hans-Georg Gadamer, en particular, de su primera reflexión sobre la experiencia de la *pólis* y el pensamiento “socrático-platónico”, sino el punto de partida de tres problemáticas tendencias con las que, desde un inicio, ha debido medirse esta tesis. La primera de ellas es, por un lado, el conjunto de estudios de filosofía de la ciencia que durante décadas, en ocasiones con abrumador diletantismo, han convertido a la hermenéutica filosófica en lo que podríamos llamar sus “consecuencias metodológicas”, y esto bien a pesar de que la hermenéutica no sea un saber auxiliar disponible para ser instrumentalizado en cualquiera interpretación (Wiercinski: 2009), un mero recurso para rehuir con opacidad de la formalización de proyectos de investigación, ni mucho menos “una nueva metodología para legitimar en realidad la intransparencia en el método o el encubrimiento ideológico” (VM2,

---

<sup>1</sup> Todas las traducciones de las citas de textos de Donatella Di Cesare (ya sea de artículos como de libros) que se incluyen en esta tesis me pertenecen.

<sup>2</sup> Existe una traducción al castellano de Jorge Mario Mejía (PP, 87-108). Contamos también con la traducción al inglés de Christopher Smith (DD, 39-72) y al italiano de Giovanni Moretto (SP1, 185-215). Cfr. nota 11.

390), tal como el propio Gadamer advirtió con lucidez tempranamente. Hace tan sólo poco más de dos décadas atrás, en el ensayo *Vom Wort zum Begriff, Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie* [*De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía*], el autor señaló en un inconfundible tono fenomenológico

[...] la hermenéutica [...] no es tanto una doctrina metódica de las ciencias del espíritu. La hermenéutica es, más bien, una intuición fundamental [*Grundeinsicht*] acerca de lo que, generalmente, significan pensar y conocer para el hombre en la vida práctica, aunque trabajemos con métodos científicos (LB, 104).<sup>3</sup>

En la entrevista que le realizó el filósofo Carsten Dutt en 1993, Gadamer amplió esta idea:

Los métodos son siempre buenos como instrumentos. ¡Sólo que hay que saber dónde utilizarlos con aprovechamiento! La esterilidad metodológica es un fenómeno bien conocido. Siempre se repite y se ha repetido la aplicación de métodos acreditados o simplemente de moda a áreas temáticas improductivas. Así pues, ¿qué es lo que hace productivo al investigador de las ciencias del espíritu? ¿Qué es lo que hace que un Ernst Robert Curtius y un Leo Spitzer sean serios? ¿Qué dominan los métodos de su especialidad? Eso también lo hace quien nunca inventa nada nuevo, quien nunca produce una interpretación realmente reveladora. No, ¡lo distintivo del investigador productivo de las ciencias del espíritu no es el dominio de los métodos sino la imaginación hermenéutica! ¿Y qué es la imaginación hermenéutica? Sentido para lo cuestionable y para lo que lo cuestionable demanda de nosotros (1995b, 16-17).<sup>4</sup>

Quienes sólo han visto en la hermenéutica—sobre todo desde la filosofía de las ciencias sociales— una crítica y superación de la metodología positivista (motivo sin dudas presente en la obra de Gadamer) han recurrido a nociones clave del pensamiento gadameriano (vg. *Horizontverschmelzung*, fusión de horizontes) para —en el mejor de los casos— adoptar una postura defensiva y escolástica frente a la exigencia de ciertos criterios de “cientificidad” por parte de una academia cuyo paradigma predominante sigue siendo el naturalismo —y, en el peor de los casos, se han servido de la hermenéutica filosófica como si se tratara de una prótesis, si se me permite el neologismo, *ortoteórica*— (Sullivan: 1997, 238). Aunque de seguro inintencionadamente, no sólo han contribuido estas tendencias, demasiado difundidas como para que tenga relevancia indicar en dirección a autores particulares, a oscurecer

---

<sup>3</sup> La traducción me pertenece.

<sup>4</sup> *Ibid.*



aspectos centrales de la amplia obra de Gadamer, en particular algunos que podrían ser de gran interés para las mismas disciplinas que lo han deslucido buscando compensar su propia insolvencia, sino que también, con esta ingenua actitud, han terminado por reforzar un paradigma al que pretenden combatir o, al menos, deslegitimar, reduciendo dogmáticamente la experiencia hermenéutica a los más instrumentales límites del concepto. En este sentido, cabe recordar aquello que Gadamer le dijo a Richard Bernstein en una carta fechada el 1° de junio de 1982 y publicada luego por el autor estadounidense en su reconocido libro *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (1983): “Otorgo pleno reconocimiento a las ciencias sociales en su campo; es decir, comparto completamente su postulado de ir más allá de la hermenéutica; sólo que no puedo reconocer en esto, en términos filosóficos, ningún paso que vaya más allá” (264). Quizás aún más claras sean las palabras de Gadamer a la segunda edición de *Wahrheit und Methode*:

No era mi intención componer una “preceptiva” del comprender como intentaba la vieja hermenéutica. No pretendía desarrollar un sistema de reglas para describir o incluso guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu.

[...] En este sentido aquí no se hace cuestión en modo alguno del método de las ciencias del espíritu (VM, 10).

[...] Tampoco he pretendido reavivar la vieja disputa metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Difícilmente podría tratarse de una oposición entre los métodos. [...] Lo que tenemos ante nosotros no es una diferencia de métodos sino una diferencia de objetivos de conocimiento. La cuestión que nosotros planteamos intenta descubrir y hacer consciente algo que la mencionada disputa metodológica acabó ocultando y desconociendo, algo que no supone tanto limitación o restricción de la ciencia moderna cuanto un aspecto que le precede y que en parte la hace posible (VM, 11).

En segundo lugar, con un alcance que no debe subestimarse, a partir de su obra más conocida, Gadamer ha pasado en las bibliografías contemporáneas a formar parte de un grupo de autores del siglo XX que habrían hecho un camino común en la transformación lingüística de la filosofía, a pesar de que, como dice Di Cesare, “cuando se dispone a delinear su *hermenéutica del lenguaje* no se puede decir que Gadamer tenga precursores de relieve ni tampoco puntos de referencia reales —más allá de la tradición que revalorará en una atenta confrontación” (2003, 14). Junto al “giro ontológico de la hermenéutica a lo largo del hilo conductor del lenguaje”

[*Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*]<sup>5</sup> que se propuso Gadamer, pensadores de tradiciones tan disímiles e influyentes como Martin Heidegger (1889-1976), Hans Lipps (1889-1941), Ludwig Wittgenstein (1899-1951), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Willard Van Orman Quine (1908-2000), Donald Davidson (1917-2003), Karl-Otto Apel (1922-2017), Hilary Putnam (1926-2016), Jürgen Habermas (1929), Jacques Derrida (1930-2004) y Richard Rorty (1931-2007), formarían, todos por igual, parte del llamado “giro lingüístico” de la filosofía.<sup>6</sup> Lo que sería común a todos estos autores es la idea de que el lenguaje no es un mero instrumento, espejo de representaciones mentales o una mediación transparente entre el hombre y su realidad, sino que éste por sí mismo configura y delimita tanto al pensamiento como al mundo. Desde luego que este agrupamiento de pensadores no implica *per se* error alguno e, incluso, su productividad teórica ha sido en muchos casos de enorme interés. Pero estos agregados, cuando se iteran con poco cuidado en los programas de investigación, se convierten en entumecidos listados, funcionales a justificar un rígido “estado de la cuestión”, que hablan, sobre todo, de una asumida actitud recolectora de sus lectores, intelectualmente opaca y lacia. Una comprensión de este tipo, que logra provocar la tranquilidad de la asimilación, no permite apreciar críticamente la originalidad de las contribuciones de cada uno de los autores en el

---

<sup>5</sup> Este el título de la tercera y última parte de *Wahrheit und Methode*.

<sup>6</sup> Tal como recuerda Di Cesare (2003, 15; 2009, 180-181), en una nota a una nueva edición [1999] de *Wahrheit und Methode*, Gadamer afirmó “no puedo negar que el «linguistic turn» del cual, en los tempranos años cincuenta no sabía nada, había reconocido entre tanto la misma cosa” (GW 1, 421, n. 39). La traducción me pertenece. A favor de reconocer los posibles puntos de contacto entre la concepción del lenguaje de la hermenéutica filosófica, la fenomenología y tradiciones del mundo filosófico anglosajón, ya en su ensayo de 1963 *Die phänomenologische Bewegung [El movimiento fenomenológico]* (GW 3, 105-146), Gadamer hablará de una “convergencia notable que ha surgido de tradiciones tan opuestas como la fenomenología trascendental y de la lógica anglosajona”, refiriéndose con ello tanto a Heidegger y Lipps como al “ámbito del pragmatismo y del positivismo anglosajones” (MF, 108). Es interesante también lo que comenta Gadamer en su ensayo de 1985 *Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik [Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica.]*: “La implicación de una problemática hermenéutica en las ciencias naturales quedó patente para mí, ya en el año 1934, en una acertada crítica de Moritz Schlick al dogma de las proposiciones protocolarias. Pero dadas las circunstancias de aislamiento en que se desarrollaron las ideas de este libro, fue el fisicalismo y la *unity of science* la concepción que se impuso formalmente. Aún no había aparecido en el horizonte el *linguistic turn* de la investigación anglosajona. La obra tardía de Wittgenstein sólo pude estudiarla una vez concluida mi propia trayectoria intelectual, y también comprobé con posterioridad que la crítica de Popper al positivismo entrañaba ciertos temas afines a mi orientación personal” (VM2, 12). El texto de Schlick (1882-1936) al que Gadamer se refiere es “Über das Fundament der Erkenntnis” (1934; 1938, 290-295), en particular indica las pp. 290-295 y 300-309. En el ensayo de 1963 antes mencionado Gadamer hará una crítica de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, señalando allí la específica convergencia de sus ideas sobre la noción de juego elaboradas en los años treinta con las de la última etapa del pensamiento del autor austriaco.

contexto más general de sus obras, ni de los debates que las estructuraron y, aún, provocan.

Por último, entre los problemas de la recepción contemporánea de Gadamer, nos encontramos con la famosa hipótesis de cuño habermasiano (Habermas: 1979, 13) que afirma que la impronta gadameriana completa o “urbaniza” una dimensión conceptual desatendida en la obra de Martin Heidegger.<sup>7</sup> Esta caracterización, que captura inexactamente la influencia intelectual de un autor en el otro, la *sobreheideggerización* de Gadamer, ha sido sumamente preponderante en la recepción contemporánea de los textos del marburgués. Un debate con las interpretaciones que padecen este sesgo interpretativo, el cual acarrió serios errores de lectura aun entre investigadores muy reconocidos y respetables, se plantea especialmente en las conclusiones de esta tesis. En particular, discuto allí algunas de las lecturas de Fred Dallmayr (1990) y, sobre todo, de Dennis J. Schmidt (1990).

De la letra del propio Gadamer sabemos que la figura de Heidegger significó para el primero una influencia fundamental, particularmente en los años inmediatamente previos a la exposición de *Plato und die Dichter*. Sin embargo, reducir su producción teórica a una estilización de la obra de Heidegger parece una respuesta banal e insatisfactoria. Sin dudas, esto último no pone en tela de juicio la relevancia de la influencia del Heidegger de los años '20 en las investigaciones de Gadamer, sino que, por el contrario, exige una correcta valoración. Con respecto a esta cuestión, considero ineludible, si se quiere llevar adelante con seriedad una investigación, la necesidad de señalar la originalidad de la producción teórica del autor, precisar sus nociones e interpretaciones, sin que esto signifique despreciar la influencia y legado de su mentor, que por ser el más célebre tampoco ha sido el único ni el más determinante. Esta precaución posibilita, por ejemplo, demarcar diferencias específicas que dan lugar a modos muy distintos de enfrentar la naturaleza de lo político en sus respectivas obras, lo cual no es un asunto de poca importancia. Tal como aprecia Di Cesare,

[...] La imagen de un Gadamer que se limita a la “urbanización de la provincia heideggeriana” debería ser revisada [...] Gadamer no comparte la inquietud radical y solipsística de Heidegger, su preocupación por la existencia, la aspiración a la autenticidad; permanece extraño a la analítica del *Dasein* en la cual advierte un residuo “trascendental”. Sobre todo no

---

<sup>7</sup> Esta perspectiva sobre Gadamer también es adoptada por Gianni Vattimo, que considera la imagen de la “urbanización de la provincia heideggeriana” una “feliz expresión” (1991, 138). La traducción me pertenece. También Orozco adscribe a esta posición (2004a, 66).

sigue el desarrollo de *Ser y Tiempo* donde la hermenéutica de la facticidad está puesta al servicio de la cuestión del ser; esta última no es una cuestión de la hermenéutica filosófica que, por otro lado, no tiene ninguna pretensión de fundar una ontología. [...] Ante la bifurcación de la hermenéutica de la facticidad se deberá entonces seguir finalmente a Gadamer en el camino de su hermenéutica filosófica (2007, 117).

La historia de los escritos iniciales de Gadamer es la de una larga ingratitud intelectual. Fue Robert Sullivan el primero en poner de manifiesto con su libro *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer* (1989) la deuda que tanto él como otros tenemos y tendremos con la experiencia del diálogo que abrió Gadamer desde su obra temprana de los años '20 y '30, no sólo a través de las prefiguraciones de la hermenéutica filosófica tal como la conocemos, sino particularmente por medio de sus originales interpretaciones de la filosofía antigua en su reflexión desde y sobre la *pólis*.<sup>8</sup> Más recientemente Fred Dallmayr (1990), Dennis Schmidt (1990; 2005), Catherine Zuckert (1996) y Donatella Di Cesare (2003; 2007; 2011) han indicado la importancia de actualizar la politicidad de la hermenéutica filosófica, cuyas bases se encuentran en la confrontación que emprendiera Gadamer en los '30 con la filosofía platónica y, más especialmente, con *República*, texto canónico de la filosofía política. Di Cesare, incluso, sugiere que "...si se mira todo el desarrollo de su filosofía, se puede decir que la obra principal de Gadamer es el libro que no ha escrito sobre Platón" (2007, 10). Esta tesis no se propone escribir ese libro, ni siquiera una parte de él. Pero sí insistir sobre la necesidad de interrogar uno de los pocos textos de Gadamer que desarrolla una investigación fenomenológica de la filosofía ético-política de Platón y el lugar que el arte ocupa en ella.

En consecuencia, el objetivo general de este trabajo es el de analizar las principales hipótesis del autor sobre la naturaleza del vínculo entre poesía y política en la filosofía platónica. Para ello, a lo largo de esta tesis buscaré introducir la obra temprana del autor, en particular sus primeros estudios sobre filosofía antigua. He considerado necesario reponer el primer acercamiento de Gadamer a Platón que es inseparable tanto

---

<sup>8</sup> Sullivan llegará a decir que en los textos de Gadamer del período de entreguerras aparece una lógica distinta de la de *Wahrheit und Methode* que establece una posición característica. A esta lógica la llamará "hermenéutica política" (1997, 239). Todas las traducciones de los textos de Sullivan, Gadamer y otros (como Robert Dostal y Donald Davidson) presentes en la compilación de Lewis Edwin Hahn (1997) me pertenecen. Dennis Schmidt, por su parte, afirma que la respuesta en *Plato und die Dichter* a la pregunta sobre el criterio que anima la crítica platónica de la poesía en *República* "dispone temas que eventualmente se demostrarán como los más destacados de la carrera de Gadamer: tradición y cultura, teoría y *práxis*, lenguaje y límites" (1990, 209). Todas las traducciones de los artículos de Schmidt y Dallmayr recogidos en el libro editado por Kathleen Wright (1990) me pertenecen.

de la fuerte influencia que sobre él tuvieron sus principales mentores —Richard Höningwald (1875-1947), Paul Natorp (1854-1924), Nicolai Hartmann (1882-1950), Max Scheler (1874-1928), Martin Heidegger y Paul Friedländer (1882-1968)—, cuanto de las interpretaciones consagradas en los ambientes académicos que frecuentó —Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931) o Werner Jaeger (1888-1961)— y también, en consecuencia, del análisis crítico que hará el filósofo marburgués de todas estas lecturas de Platón y, más en general, de los antiguos. Buscaré reconstruir, desde el punto de vista de su experiencia formativa, el recorrido que va desde los primeros años de estudio y graduación, pasando por la fructuosa e intensa —aunque fugaz— estadía en Friburgo y, finalmente, su regreso a Marburgo, donde el 24 de enero de 1934 pronunciará la conferencia que motiva esta tesis. En su centenaria vida este derrotero de un poco más de veinte años será la etapa más determinante de su formación. El primer capítulo de la tesis lo dedico a esta tarea.

Situar *Plato und die Dichter* en el horizonte de inquietudes teóricas del joven Gadamer exige también analizar con cuidado los estudios del autor sobre Platón y Aristóteles anteriores a dicha conferencia. En el segundo capítulo intentaré realizar principalmente una reseña de aquellas nociones y argumentos 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, resaltando su originalidad por medio de las importantes diferencias entre su primera producción teórica y la de sus principales maestros. A mi entender, además, los trabajos de Gadamer previos a *Plato und die Dichter* amplían y hacen más comprensible su propuesta teórica de 1934, incluso en aspectos implícitos que deben ser interrogados. Por tomar sólo un caso, si bien en los trabajos tempranos de Gadamer sobre Platón está presente una noción de “subjetividad”, esta última es muy diferente de la idea de “interioridad” típica del pensamiento moderno cartesiano. Su estructura podría encontrarse, tal como sugiero en las conclusiones, tanto en la relación propuesta entre la filosofía platónica del cuerpo y del alma como en la preeminencia, presente desde entonces en el pensamiento de Gadamer, del lenguaje sobre el “sujeto”.

En ese mismo capítulo, he dedicado especial atención al debate con Heidegger por medio de Platón. Aunque la gravitación de la influencia de Heidegger no puede dejar de ser considerada, la original lectura de Gadamer de la relación entre poesía y la política es muy diferente a la del filósofo de Meßkirch. Propongo no sólo demostrar

sus diferencias más específicas, que tienen, desde luego, a Platón en el centro, sino entender sus desacuerdos como un debate, con amplias repercusiones filosóficas y políticas.

El tercer capítulo se divide en dos secciones.<sup>9</sup> La primera de ellas tiene como objeto principal el análisis de la conferencia y la presentación de la mentada relación entre poesía y política tal como allí adviene. En primer lugar, he buscado allí profundizar la hipótesis gadameriana sobre los motivos de la decisión de Platón a favor de la filosofía, caracterizando y definiendo la relación entre filosofía y poesía. En segundo lugar, me propuse interrogar los fundamentos de lo político en la filosofía platónica indagando la tensión existencial entre la potencialidad política inscrita en la naturaleza humana y su sujeción contingente a la comprensión de lo político, mediante la filosofía, como necesidad eminente. Luego, me aboqué a precisar la caracterización gadameriana de la noción platónica de *paideia*. La centralidad de este concepto, así como su relación con las ideas de *armonía* y *êthos*, proporcionaría una original manera de comprender el vínculo entre poesía, filosofía y política.

En la segunda sección del tercer capítulo desarrollaré la tensión conceptual entre, por un lado, el rechazo socrático-platónico a la poesía como forma de lo que Gadamer denomina “conciencia estética” (GW 5, 206-207) y, por otro lado, la caracterización del poeta, la poesía y el poetizar como elementos divinos que no son ajenos al filósofo. Se busca reunir las principales reflexiones sugeridas en la sección anterior y se postula la centralidad de interrogar el vínculo de la poesía con lo político por medio de la figura de lo sagrado, en tanto ámbito eminente de reunión entre los hombres y la divinidad.

Gadamer demostró en su conferencia de 1934 cómo la poesía y la filosofía para Platón no están en una relación de necesaria oposición. Propongo complementariamente que también es posible reforzar esta interpretación explorando cómo la dimensión de lo sagrado, tanto en la poesía como en la filosofía, hace accesible la comprensión de la existencia política del hombre. Ambos tipos de experiencia permitirían a los miembros de una comunidad comprender la separación de los hombres con respecto a los dioses de un modo tal que ese vínculo revele, por un lado, la distancia entre los mortales y lo divino y, por otro, la cercanía que se da entre los hombres mismos en sus *pólis*. No sólo no habría en este sentido ninguna

---

<sup>9</sup> Algunas de las hipótesis y conclusiones que allí se presentan las he bosquejado por primera vez en “La poesía como diálogo: consideraciones en torno a *Plato und die Dichter* de Hans-Georg Gadamer” (2017a, 7-43).

diferencia especial entre el poeta y el filósofo, sino que más bien todo hombre podría experimentar su vida política de acuerdo con esta disposición a lo sagrado. Entonces, si una de las hipótesis gadamerianas más importantes para la lectura de la filosofía política platónica sostiene que la clase de los guardianes y, por lo tanto, de los filósofos, es propiamente la clase de todos los hombres (GW 5, 198), lo mismo tal vez podría decirse de los poetas.

En consonancia con esto último, creo relevante destacar que si bien Gadamer argumentó consistentemente en *Plato und die Dichter* que la filosofía de Platón puede entenderse como una “poesía dialógica” [*Dialogdichtung*] (GW 5, 207),<sup>10</sup> desatendió en ese estudio a la figura del poeta como ejemplo paradigmático de un fenómeno más amplio, a saber, una vida social no examinada. La incapacidad de los poetas para dar cuenta de su ignorancia quizá no sólo sea una caracterización especular de la experiencia frustrante del gobierno de turbas con tendencias hedonistas e irreflexivas y políticos egoístas y demagogos, sino también un punto de partida para comprender la necesidad de un tratamiento filosófico de la poesía y de la evaluación de sus efectos socio-pedagógicos.

Para finalizar, se señalarán la importancia y significado de la noción platónica de *phrónēsis* y su relación constitutiva con la experiencia, el entendimiento mutuo y la razón. En consonancia, se intentará precisar a qué tipos de normatividades políticas podría dar lugar la acentuación teórica de la *phrónēsis* en cuanto instrumento dianoético necesario para la realización práctica del devenir del ser político del hombre en el Estado. El placer al que cualquier hombre podría acceder por medio de la *phrónēsis* no se agotaría en un goce (*térpsis*) de tipo estético, sino que lleva incorporada la dimensión ético-política del ser en el Estado del hombre, pues su importancia 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. Además, siguiendo *la lectura propuesta por Gadamer en Wahrheit und Methode* sobre el modelo de la dialéctica platónica, me permitiré sugerir que la *phrónēsis* platónica pertenece a lo que el autor alemán llama la “estructura lógica de la apertura” [*der logischen Struktur der Offenheit*] (GW 2, 344/345), es decir, que

---

<sup>10</sup> Este término, con la fuerza semántica que le imprime Gadamer, lo he encontrado por primera vez en Paul Friedländer (1964) [1928]. Hay versión en castellano del Band 1 (1989). Cfr. el apartado c) del primer capítulo de esta tesis.

supone la estructura de la pregunta. En esto se reunirían también el pensar y la poesía dialógica.

En la primera sección de las conclusiones, pondré toda mi atención en la recepción filosófico-política contemporánea de *Plato und die Dichter*. No me limitaré sólo a reseñar cómo fue analizada en los últimos años esta contribución de Gadamer, sino que, principalmente, busco establecer, donde lo creo necesario, algunas discusiones teóricas con esta recepción, así como destacar las lecturas que considero más acertadas.

En la segunda sección de las conclusiones buscaré mostrar el debate teórico-político que se ha estructurado luego de las acusaciones de oportunismo y complicidad de Gadamer con el nacionalsocialismo a partir de la lectura realizada por Teresa Orozco de *Plato und die Dichter* 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. También aportaré mi propia posición a la discusión.

El presente trabajo se orienta a la producción de una tesis que inscriba una investigación filosófico-política a partir de la “*recuperación fenomenológica de la filosofía griega*” (Di Cesare: 2007, 169) que inauguró Hans-Georg Gadamer. La recurrencia a las fuentes primarias, tanto de los textos gadamerianos como de los diálogos platónicos, busca presentar una anticipación adecuada a un estado de cosas ya en juego en el horizonte de nuestra comprensión. Me he dedicado, estrictamente para la redacción de esta tesis, a la traducción de todos los escritos de Gadamer que se encuentran sólo en alemán o que han sido traducidos en forma parcial únicamente al inglés o al italiano, como es el caso de la mayoría de los trabajos que conforman el volumen V de la *Gesammelte Werke* de Gadamer (GW 5), titulado *Griechische Philosophie I*, razón por la cual todas las traducciones al castellano que cito de dichos textos de Gadamer, tal como es el caso de *Plato und die Dichter*, me pertenecen.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Tal como se ha mencionado antes existe una traducción al castellano de *Plato und die Dichter* (PP, 87-108), pero he decidido hacer mis propias traducciones de este texto ya que mantengo ciertas reservas con la versión de Mejía. El Band 5 de la *Gesammelte Werke* (GW 5) contiene los siguientes textos, por orden de aparición en el libro: *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* [La ética dialéctica de Platón. Interpretaciones fenomenológicas del Filebo] [1931]; *Der aristotelische “Protreptikos” und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik* [El “Protréptico” de Aristóteles y el tratamiento del desarrollo de la ética aristotélica] [1927]; *Plato und die Dichter* [1934]; *Die neue Plato-forschung* [La nueva investigación sobre Platón] [1933]; *Praktisches Wissen* [Saber práctico] [1930]; *Platos Staat der Erziehung* [El Estado educacional de Platón] [1942]; *Antike Atomtheorie* [Antigua teoría del átomo] [1935]. El volumen también tiene una gran cantidad de recensiones realizadas por Gadamer sobre artículos o libros que versan sobre Platón y la filosofía



También he traducido diversos fragmentos correspondientes a otros volúmenes (como es el caso de los tomos VII y X de su *Gesammelte Werke*) que sólo se encontraban en su idioma original o parcialmente en inglés o italiano, así como de entrevistas, reseñas bibliográficas y escritos inéditos que tuve la oportunidad de consultar personalmente durante octubre de 2017 en el Deutsches Literaturarchiv Marbach [de ahora en adelante DLA] y en la Universitätsbibliothek Marburg de la Philipps-Universität Marburg, Alemania. Estas primeras traducciones parciales al castellano tienen, además de una función al interior de esta tesis, la intención de constituir un aporte a los estudios filosóficos sobre la hermenéutica en hispanoamérica. También he traducido la mayor parte de la bibliografía secundaria.

Al intentar penetrar interpretativamente en los sentidos de los textos he puesto un gran esfuerzo en no incurrir en la proyección de arbitrariedades e inconsistencias. En mis traducciones he buscado atravesar dichas precomprensiones rehuendo, en el límite de lo posible, de discordancias insalvables entre mis propias anticipaciones de sentido y los materiales a interpretar-traducir, siempre consciente de que, como diría Di Cesare

[...] la palabra «justa» no es *per definitionem* nunca «justa» —porque de otro modo sería, en cambio, una palabra adecuada a un objeto ya dado que debe ser designado con el instrumento del lenguaje. Justamente en la experiencia hermenéutica de los límites que ocurren en el hablar, el lenguaje es todo menos un instrumento de dominio y de cálculo del mundo (2003, 26).

En el caso del recurso a las fuentes griegas no fue mi intención poner en entredicho la interpretación de Gadamer mediante una evaluación filológica de su exegética que confirme o desmienta sus referencias textuales, tarea para la que no estoy adecuadamente preparado. Más bien, la mínima selección de citas y pasajes de las fuentes antiguas están puestas en función de comprender el diálogo que entabla *Plato und die Dichter* con *República* y otras obras, a partir de lo determinado por lo que la lectura gadameriana enfatiza, abre, expande y limita para un enfoque que pone en relación el lenguaje con lo político. En este sentido, la pregunta que discurre en qué sentido la poesía puede ser diálogo para Platón bajo la lectura gadameriana no apunta a que los diálogos manifiesten o participen de las cualidades propias de la poesía, sino

---

antigua, de gran interés para esta tesis y a las que recurriré principalmente en el capítulo III y en las Conclusiones.

a entender de qué modo es posible afirmar que la obra de Platón constituye una forma de poesía estructuralmente dialógica que señala en dirección a la ética.

Entre las contribuciones originales de esta tesis, por fuera del pormenorizado análisis de los textos tempranos de Gadamer —particularmente de *Plato und die Dichter*— y de sus principales nociones, puedo señalar el recurso y traducción por primera vez al castellano de fuentes y documentos inéditos, tales como pasajes de la tesis de doctorado de Hans-Georg Gadamer, registros universitarios y correspondencia, sobre todo misivas entre el filósofo marburgués y sus mentores Paul Friedländer y Martin Heidegger. También mi investigación constituye, aunque no sea el centro de sus intereses, la primera contribución teórica que ha detectado y analizado la recepción del trabajo de Gadamer entre 1928 y 1944 dentro y fuera de Alemania (Francia, Estados Unidos, Países Bajos y Gran Bretaña).

En la próxima sección de esta introducción intentaré explicar por qué *Plato und die Dichter* no puede ser entendida como un texto apolítico, ni como un texto apologético del nazismo ni tampoco como una crítica radical del régimen. El hecho de que Gadamer haya afirmado que la conferencia *Plato und die Dichter* no fue pensada ni dirigida hacia al nazismo como fenómeno político, sino que fue concebida en y desde la democracia liberal de Weimar, en el marco de una preocupación más general sobre los acontecimientos políticos como generadores de nuevas experiencias, exige una lectura atenta a su tematización de la democracia. Debe decirse: la politicidad del texto gadameriano no pierde potencia propia por no estar consagrado enteramente a discutir el nacionalsocialismo. En ese sentido, en cuanto sus raíces se encuentran en el terreno propio de la crisis de la República de Weimar, su lectura podría abrir eventualmente un nuevo camino para entender el deslizamiento cultural y político desde el régimen que se inició en noviembre de 1918 hacia al totalitarismo, una nueva posibilidad de interrogar los posibles desplazamientos simbólicos desde el orden democrático hacia el autoritarismo. Pero esto no puede hacerse verdaderamente como lo haría un historiador de las ideas políticas. Es factible, en cambio, recorrer un orden fragmentario, cuyas piezas reunidas con dificultad nos devuelven preguntas como imágenes que despiertan dentro nuestro: posibilidades a las que el investigador no le es posible renunciar. Parafraseando a Pierre Vidal Naquet (1930-2006): no hay que tratar de ver en *Plato und die Dichter* un espejo de Weimar; o, también en este caso,

si se quiere conservar la imagen de un espejo, hay que decir que está roto (2004). Quizás, agrego, tan roto como su lector.

**b) *¿Qué contexto? ¿qué obra? La irrupción de Plato und die Dichter en el tiempo.***

*¿No encuentra que Politeia VIII 565d ss. realmente se ajusta a estos días?  
Podemos esperarnos mucho más.*  
Carta de Paul Friedländer a Hans-Georg Gadamer, 12 de julio de 1934.<sup>12</sup>

*—Así también cuando el que está a la cabeza del pueblo recibe una masa obediente y no se abstiene de sangre tribal sino que, con injustas acusaciones — tal como suele pasar— lleva a la gente a los tribunales y la asesina, poniendo fin a vidas humanas y gustando con lengua y boca sacrílega sangre familiar, y así mata y destierra, sugiere abolición de deudas y partición de tierras, ¿no es después de esto forzosamente fatal que semejante individuo perezca a manos de sus adversarios o que se haga tirano y de hombre se convierta en lobo?  
(Rep. 565e-566a. Trad. de Eggers Lan).*

*Plato und die Dichter* fue presentada ante unas trescientas personas el 24 de enero de 1934 en la *Gesellschaft der Freunde des humanistischen Gymnasiums* [Sociedad de amigos del Gimnasyum humanístico] por invitación de su presidente, el teólogo Rudolf Bultmann (1884-1976), asociación que se reunía en el Gymnasium Philippinum de Marburgo. Fue publicada por Vittorio Klostermann (1901-1977) ese mismo año. Antes de dar lugar en esta tesis al análisis particular de esta conferencia quisiera llamar la atención sobre una cuestión, sobre lo que se presenta e impone ante nosotros, lectores de Gadamer, como un inevitable y difícil asunto: nos vemos en la problemática obligación de dar una explicación sobre cómo esta obra se relaciona con su contexto político. Existen al menos tres motivos que en ella se destacan: el tono específicamente filosófico-político del texto, su lugar “temáticamente” excepcional en el *corpus* gadameriano y el ascenso, en simultáneo a su escritura, del régimen político más criminal de la historia. Son tres razones cuya relación interna está lejos de nuestras manos como lectores, aun de las más prodigiosas.

Gadamer demostró con suficiencia la importancia de no reducir una obra a ser una mera *Roman à clef* (novela en clave, narración alusiva), en ocasión de su crítica al trabajo de Carl Schmitt (1888-195) sobre William Shakespeare, *Hamlet oder Hekuba: der*

---

<sup>12</sup> Carta inédita, disponible en el DLA.

*Einbruch der Zeit in das Spiel*<sup>13</sup> (1956) [*Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*]. En aquel pasaje desatendido de los anexos a *Wahrheit und Methode*, afirmó que

La ocasionalidad debe mostrarse como un momento de sentido dentro de la pretensión de sentido de una obra, no como el rastro de las ocasionalidades que se oculta tras la obra y que la interpretación debe poner al descubierto. Si lo último fuese cierto, esto significaría que sólo restaurando la situación original podría uno ponerse en condiciones de comprender el sentido del conjunto. Por el contrario, si la ocasionalidad es un momento de sentido en la pretensión de la obra misma, entonces el camino de la comprensión del contenido de sentido de la obra representa a la inversa, para el historiador, una posibilidad de conocer algo sobre la situación original a la que habla la obra (VM, 590).

La presente tesis, desde luego, no es —ni intenta serlo— de historia. Aquí se intenta hacer un trabajo muy distinto de aquel del historiador. Sin embargo, la advertencia gadameriana no nos es indiferente, pues pone para nosotros, en ocasión de este trabajo, la pregunta ¿a qué situación habla *Plato und die Dichter*?

Cuando Gadamer afirmó que la verdadera irrupción es la de la obra en el tiempo —en su ejecución, con su ambigüedad— y no, en cambio, su permanecer cerrada sobre sí, se refería a que “la obra misma puede responder a cada ocasión en virtud de su capacidad de hablar” (VM, 592). Cualquier operación en otro sentido presupone una falsa oposición entre juego y tiempo y caricaturiza a la obra de arte como perteneciente a “un mundo cerrado de experiencias estéticas”, ignorando que ésta ya se encuentra desde un inicio en el tiempo y desde allí se realiza siempre como irrupción (VM, 591). Intentaremos seguir este camino metodológico y evitar todo “falso historicismo” que enmudezca o desatienda la lingüisticidad del texto o que coloque a la política de un lado o del otro de esa artificiosa antítesis entre arte e historia.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Hay versión al castellano (1993).

<sup>14</sup> Otro sendero que quisiera evitar en mi interpretación es el de pretender comprender al autor “mejor” de lo que este se comprendió a sí mismo, aquello que Gadamer adjudica a un cierto historicismo “naive” (GW 2, 417) y del cual trató de distinguirse ante las infundadas acusaciones que recibió en el marco del debate “metodológico” en torno a la interpretación de textos entre él y Leo Strauss (1899-1973). Este debate comenzó por medio de un intercambio epistolar entre el 26 de febrero y el 14 de mayo de 1961 (Strauss: 1978) y continuó en el texto de Gadamer agregado a *Wahrheit und Methode II*, “Hermeneutik und Historismus” [1965] (GW 2, 387-424). La propuesta de lectura gadameriana, de hecho, nada tenía que ver con la objeción que Strauss opuso en su *What is Political Philosophy?* [1957] a la comprensión “histórica” [*>geschichtliche< Verständnis*] (GW 2, 416). En respuesta, Gadamer adjudica tal pretensión de aplicar una perspectiva del presente como superior a la del pasado, en nombre de una supuesta “interpretación objetiva”, a la hermenéutica del propio Strauss pues ésta es considerada por Gadamer como parte de una “ilustración perfecta” [*vollendeten Aufklärung*] (GW 2, 416) que asume en forma dogmática una acabada racionalidad y autocomprensión en la literalidad de los autores que estudia. En consecuencia, Gadamer rechazó lo que podríamos llamar “la hermenéutica de la persecución” de Leo Strauss, ya que consideraba que “el desplazamiento consciente, el

El riesgo interpretativo más grande quizá sea el de la exageración especulativa de argumentos o bien para salvar al autor de cualquier aval a la dictadura que comenzaba a consolidarse y a penetrar en las instituciones o bien para condenarlo por la falta de radicalidad en su crítica al régimen o, incluso, por un supuesto indirecto y velado apoyo. Sobre estas cuestiones y sobre otras vinculadas a la recepción contemporánea de *Plato und die Dichter* me detendré específicamente en las conclusiones. Sin embargo, me gustaría dejar antes en claro cuáles son las dificultades que encuentro que surgen a la hora de intentar reponer el “contexto” de la obra.

Fred Dallmayr, en su texto *Hermeneutics as Justice* (1990, 90-110) afirma que la importancia de *Plato und die Dichter* y *Platos Staat der Erziehung* [1942] excede este marco temporal. Siendo así, el contexto no agotaría al texto, aunque tampoco podría decirse que se encuentra del todo ausente en él, lo que, desde luego, parece muy razonable en cuanto generalidad. Pero, en tal caso, queda aplazada la respuesta a una pregunta que Dallmayr no visualiza en toda su amplitud y cuya problematización podría dar sentidos totalmente distintos al análisis de la conferencia: ¿cuál es el contexto? ¿cuál es el contenido de un concepto vacío tal como el de contexto al que debemos dar atención? Una respuesta definitiva a esta cuestión, del mismo modo, no resolvería, sino que iniciaría distintos caminos con destinaciones no siempre encontradas: ¿es la caída libre de Weimar y de la democracia liberal? ¿el robustecimiento del nacionalsocialismo en el poder y en las instituciones sociales? ¿las apropiaciones políticas reaccionarias de Platón? ¿la ubicuidad de las persecuciones de todo tipo? ¿la subestimación generalizada del fenómeno nazi —y de los apoyos que lograba— por parte de la burguesía ilustrada dentro y fuera de Alemania, dentro y fuera, incluso, de la Universidad? ¿la profusión de la censura y la autocensura? ¿la aceptación del Rectorado de la Universidad de Friburgo por parte de Heidegger?

Sean cuales fueran las respuestas más plausibles, desde un punto de vista más general, es impensable parangonar el contexto del invierno de 1933 con el del año

---

enmascaramiento y el ocultamiento de la propia opinión...” son sólo “un caso extremo en comparación con la presión deliberada o no que ejercen la sociedad y la publicidad [*Öffentlichkeit*] sobre el pensamiento humano” (VM2, 636-637). Por lo tanto, el disimulo (dificilmente comprobable) así como las contradicciones de un autor “no son un criterio inequívoco para el trabajo hermenéutico” (GW 2, 420). Contrariamente, el “modesto” modelo dialógico de la hermenéutica filosófica pone como su más alto principio la apertura al diálogo, la confianza en la viva posibilidad en que otro y otros modos de pensar tengan algo para decir, aunque no siempre esto suceda o estén garantizadas las condiciones para que pueda suceder.

1942, para cuando se había desatado ya una apocalíptica guerra mundial en la que el barbarismo nazi domina Europa, la solución final se encuentra en marcha en los principales campos de exterminio y aquello que por unos meses —o incluso algunos años— fue desorientación ahora es una indomable oscilación entre un inédito terror y lucha por la supervivencia. Entonces, considerando lo anterior, ¿en qué sentido el texto *excedería*, como sugiere Dallmayr, *todos estos contextos* y otros aquí no consignados, aunque así fuera tan sólo por falta de imaginación o de conocimiento histórico del autor de esta tesis? Porque “en el juego mismo no hay oposición alguna entre tiempo y drama [...] dado que, al contrario, el drama es el que implica al tiempo en su *juego*” (GW 2, 379),<sup>15</sup> la respuesta de Dallmayr queda presa de esa falsa oposición en su interpretación del texto y hace reingresar por una puerta lateral ese “exceso” en el que consistiría su marco temporal. Este problema se hace patente en el texto al resaltar Dallmayr que el interés de Gadamer por Platón estuvo lejos de estar motivado por intereses estrictamente filológicos y, en cambio, se sustentaba en un precedente y subyacente diagnóstico de la crisis de la cultura alemana en el que esta resultó equiparada a la crisis del modo de vida de Atenas, en los años que van de Sócrates a Aristóteles (1990, 94; GW 5, 230).

Como se verá en el capítulo II de esta tesis, la situación crítica de la Alemania de Weimar y su paralelo con la crisis ateniense no constituyó una comparación antojadiza por parte de Gadamer sino un poderoso lugar común, un mito de la intelectualidad alemana, instalado al menos desde el romanticismo, cuyas derivas han sido variadas y con repercusiones políticas muy diversas. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy han visto en ello el síntoma catastrófico de una necesidad de los alemanes de asegurarse una identidad, fundamentalmente apelando al arte como instrumento mimético de identificación por excelencia para una nación privada de ser “el sujeto de su propio devenir” (2011, 31). La particularidad esquizofrénica de esta identificación entre Alemania y “Grecia” habría que buscarla en la lógica del *double bind* que la guió:

---

<sup>15</sup> La versión de Agud Aparicio y de Agapito (1999) traduce “*Für das Spiel selbst ist kein Gegensatz von Zeit und Spiel, [...] gegeben, Vielmehr bezieht das Spiel die Zeit in sein Spiel mit ein*” (GW 2, 379) de un modo poco comprensible: “En la obra misma no se da ninguna oposición entre tiempo y desarrollo [...]. Al contrario, es más bien el juego el que implica el tiempo en su propio *juego*” (VM, 591). Este texto apareció en alemán en el segundo tomo de *Wahrheit und Methode*, mientras que en castellano fue añadido al primero. Como señaló con agudeza Sullivan, la importancia del concepto de juego aparece ya en la tesis de habilitación de Gadamer y, aún con más intensidad, en *Plato und die Dichter* (Sullivan: 1989, 152).

“la apropiación del medio de identificación, simultáneamente, deb[ía] y no deb[ía] pasar por la imitación de los antiguos, es decir, antes que nada de los griegos” (2011, 31-32).

A este respecto me permito agregar a modo de hipótesis que el recurso “a los griegos” no se limitó a lo que entrevió el comentario de Schadewaldt citado por Gadamer<sup>16</sup>, pues no sólo se creyó encontrar la *pólis* hasta en lo más terrible, sino que el desconcierto griego resultó una imagen familiar del abismo y, por lo tanto, un obstáculo para visualizar la más real precipitación en el infierno propio, lo que provocó una subestimación generalizada de los actores involucrados y de la significatividad de los hechos. Quizás de ese modo cabe interpretar la frase de Friedländer que cierra una carta enviada a Gadamer en julio de 1934 y que reproduzco como epígrafe de este capítulo: “¿No encuentra que *Politeia* VIII 565d ss. realmente se ajusta a estos días? Podemos esperarnos mucho más”.<sup>17</sup> En este sentido, también a víctimas del nazismo como Friedländer, Platón y los griegos les abrieron los ojos para leer la inscripción *non plus ultra*, pero sólo una vez a la deriva en alta mar, donde lo desconocido, ese mucho más, era ya sinónimo de muerte.

También su amigo y estudioso de Platón, Jacob Klein (1899-1978), que vivió en casa de Gadamer por casi dos años entre 1933 y 1934, un día leyendo el periódico durante esa época, llegó a exclamar en su presencia “Ahora nos encontramos en el *Reich Tercero y tres cuartos*”, aludiendo a lo que entendía como la caída inminente del gobierno de Hitler (Grondin: 2000, 209). Otro ejemplo preclaro en el mismo tono es el de Karl Löwith (1897-1973), padrino de la hija de Gadamer, con quien mantuvo su relación durante y después del nazismo,<sup>18</sup> que en una carta a Paul Tillich (1886-1965), fechada el 16 de abril de 1933, le dice: “No sé aún qué será de mí; políticamente no estoy ni en la derecha ni en la izquierda, sino más que nunca en medio de la filosofía, con Hegel y con cuantos vinieron después de él” (Donaggio: 2006, 115).<sup>19</sup> Incluso en ocasión de haber asistido al famoso *Marburger Rede*, en el que el

---

<sup>16</sup> Cfr. nota 170.

<sup>17</sup> Cfr. nota 12.

<sup>18</sup> Una vez que el ascenso del nacionalsocialismo fue definitivo, Löwith le ofreció a Gadamer disolver el padrinazgo debido a las persecuciones que sufrían los judíos y sus círculos de amigos, a lo cual se negó respondiéndole amistosamente “¿pero, qué te has pensado?” (Gadamer: 2004, 58).

<sup>19</sup> Enrico Donaggio cuenta también que pocos meses después Löwith envió una carta a Gadamer en la que le refería que “identificaba en el ejercicio de la *theoresis* el único antídoto para el sombrío llamado de la misantropía: «Sin la filosofía, la consecuencia acaso sería la de un desprecio sublime por la humanidad entera»” (2006, 115).

vicecanciller Franz von Papen se manifestaba en contra del régimen de partido único y de la restricción de la libertad de expresión, pronunciado en el auditorio de la Universidad de Marburgo el 17 de junio de 1934, su amigo Gerhard Krüger (1902-1972) le escribió a Gadamer, que en ese momento se encontraba en Kiel: “¡Respiremos hondo! ¡Retorno al Estado de Derecho!” (Grondin, 238; traducción modificada). El propio Gadamer reconoció:

El tema que me motivó a escribir *Plato und die Dichter* estaba en última instancia sustentado por la fe en la cultura o en las esperanzas culturales de la clase intelectual de la República de Weimar. En aquellos días creíamos que eventualmente continuaríamos aprendiendo [de la] democracia. [...] (Gadamer: 1997a, 256).

[...] entonces ya estábamos en 1933. El despertar fue horripilante, y no podemos absolvernos de toda culpa si hasta entonces habíamos descuidado nuestras actividades cívicas, subestimando a Hitler y a sus secuaces, siguiendo en ello la prensa liberal. Ninguno había leído *Mi lucha*, si bien yo me había familiarizado con *El mito del siglo XX* de Rosenberg, según el *Frankfurter Zeitung* la exposición filosófica del ideario nacionalsocialista, siendo fácil de entender que una mamarrachada tan grande ni siquiera me pareciese peligrosa. Los círculos intelectuales defendíamos la común convicción de que, al llegar al poder, Hitler renunciaría a los muchos sinsentidos, con inclusión del antisemitismo, que como “el tamborero” se había dedicado a propagar. Las cosas nos enseñarían más tarde su verdadera faz. [...] hasta el 30 de junio de 1934, todos confiábamos en que los fantasmas desaparecerían bien pronto de escena (AA, 59).

En la primavera de 1934, aquellos que formaban parte de círculos académicos, incluso mis amigos judíos, aún mantenían la esperanza de que el antisemitismo, por ejemplo, no había sido más que una táctica de política electoral —aunque terrible— que “el tamborero” (como se lo llamaba a Hitler en ese momento) había usado con suficiente crudeza. Cuando en mayo [sic] de 1934, en Marburgo Papen pronunció su discurso, escrito por [Edgar] Jung, vimos en ello una muy aguardada esperanza con relación al final de la revolución y un regreso al gobierno de la ley (Derrida, Gadamer, Lacoue-Labarthe, Calle-Gruber: 2014, 142; corchetes añadidos).

Ciertamente, faltarían pocos días para que se inicie el sangriento proceso de purga conocido entonces como *Röhm-Putsch* [golpe de Röhm] y luego como *Nacht der langen Messer* [Noche de los cuchillos largos], destinado a zanjar desde el gobierno el conflicto abierto entre las *Sturmabteilung* (SA) y las Fuerzas Armadas alemanas (a favor de estas últimas), de manera tal que Adolf Hitler pudiera así ganarse el favor de este aristocrático cuerpo comandado por Paul von Hindenburg. Luego vendrían las *Nürnberger Gesetze* [Leyes de Núremberg] (1935), la *Kristallnacht* [Noche de los cristales rotos] (1938) y la guerra (1939-1945):

Aquel día fatídico, el 30 de junio de 1934, quedó para todos nosotros definitivamente claro que no conseguiríamos librarnos de este régimen dictatorial paranoico sin que se



produjera una catástrofe sangrienta. Pero entonces no se sabía, claro está, que esto sería así, y no sospechábamos que Europa quedaría anegada en un mar de sangre (Gadamer: 1990b, 465).<sup>20</sup>

Por supuesto, al principio, después de 1933, se esperaba constantemente que, después de las confusiones iniciales, de algún modo el país se estabilizara dentro de los límites de un estado cultural o constitucional. Así que era de esperar que todo fuera transitorio, no sólo por el bien de uno mismo sino también por el de todos mis amigos judíos. Esa esperanza fue legítima hasta la *Kristallnacht*, y cuando comenzó la guerra, ya era demasiado tarde para todo (Gadamer: 1997a, 257).

Así, buscando en paralelo desactivar la acusación de Karl Popper (1902-1994) dirigida al supuesto protototalitarismo de Platón (2006), y quizás por ello obligado Dallmayr a forzar los argumentos, Gadamer debería ser colocado en la línea de quienes, bajo la desorientación dominante en los años iniciales del nazismo, habrían encontrado en el Sócrates platónico una profunda figura de oposición al totalitarismo, y lo habría hecho por medio de la contradictoria estrategia de esconderse por prudencia detrás de los estudios clásicos y, al mismo tiempo, exponerse (¿ahora por impericia?) al enfatizar los aspectos políticos de los diálogos platónicos, privilegiando aquellos textos que tienen al Estado en su centro: *República* y *Leyes* (Dallmayr: 1990, 94-95). Por motivos distintos, con niveles de atención al texto, intenciones y consecuencias bien diversas, la argumentación de Dallmayr presenta problemas de lectura similares a los de Teresa Orozco (1995; 2004a).

Independientemente de esta supuesta lógica —de este nuevo *double bind*— que al parecer habría guiado erráticamente a Gadamer en su voluntad de manifestarse contra el régimen, lo que parece indiscutible y evidente para Dallmayr es que “La *República* de Platón y sus otros escritos resultaron modos eminentes de acción o práctica política en un momento en el que otros modos se encontraban obstaculizados por la corrupción de la vida pública” (1990, 95). Sin embargo, esta frase, no del todo inverosímil, tiene un tono que exaspera, por un lado, el carácter ubicuo del totalitarismo para 1933 y, por el otro, la conciencia cívica de Gadamer, a los fines de politizar, por así decirlo, dos veces, la filosofía política. Basta recordar que, sin que de esto se desprenda una caracterización apolítica de la obra y del autor —como es el caso de la valoración de Jean Grondin (2000, 215), discutida y refutada en esta tesis—, no es intrascendente que el propio Gadamer haya reconocido con toda honestidad que en esos años aún no era

---

<sup>20</sup> Traducción de Ackermann Pilari, Bernet y Martín-Mora (Grondin: 2000, 239).

políticamente maduro (Gadamer: 1992, 143), es decir, capaz de reconocer el fenómeno totalitario como tal a partir de sus primeras y paulatinas manifestaciones. Nuevamente, esta exageración proviene, según entiendo, de otro efecto retórico que busca lograr Dallmayr, y con justicia, al confrontar al Platón político gadameriano con un Platón que sugiere un abismo insalvable entre filosofía y política, el de Leo Strauss.<sup>21</sup>

De todo esto, lo único que sabemos de la letra de Gadamer, es que la precaución [*vorsichtshalber*] política —o, más bien, el instinto de conservación— lo acompañó al menos en el momento en el que decidió interrumpir un estudio de más largo aliento sobre la “teoría sofística y platónica del Estado” en el que se encontraba entonces trabajando, del cual *Plato und die Dichter* y *Platos Staat der Erziehung* constituyeron “aspectos parciales” (VM2, 384). La oposición de Gadamer frente al poder constituido es ciertamente ostensible desde el epígrafe del texto, tal como él reconoció en más de una oportunidad:

El escrito delataba de entrada mi posición ante el nacionalsocialismo con el lema preliminar: “*quien filosofa no está de acuerdo con las ideas de su tiempo*” [*“Wer philosophiert, ist mit den Vorstellungen seiner Zeit nicht einig”*]. Esto iba enmascarado como una cita de Goethe a la que seguía la caracterización que éste hizo de los escritos platónicos. Pero si uno no tenía vocación de mártir o no deseaba ir voluntario a la emigración, ese lema representaba para el lector entendido, en aquel período de “espíritu de igualdad”, un modo de subrayar la propia identidad (VM2, 384; traducción modificada; énfasis propio).

Es igualmente extraño que uno se sorprenda de que la publicación, que no encajaba en la línea del Partido, no encontró dificultades en 1934. Todavía no había control sobre cuestiones tan insignificantes como libros de filosofía o artículos. Más tarde, se logró cumplir el objetivo de la censura, más o menos indirectamente, a través de la concesión necesaria de papel. Pero en 1934 la planificación política y la supervisión de la censura aún no eran efectivas en las publicaciones alemanas, aunque algunos editores cautelosos ciertamente evitaron determinados temas. [...] Cuando el ensayo fue publicado en 1934, la adición del *motto* de Goethe era una especie de confesión, por supuesto. Pero un censor que aún no existía no podría haber estado interesado en eso. En aquellos días previos al *Röhm-Putsch*, se esperaba el retorno al Estado constitucional. E incluso más tarde, la actitud general fue: Oh, estos filósofos, no tienen ninguna importancia [...]. A principios de 1933, solamente se ejercía una presión indirecta sobre la vida intelectual. La situación cambió solo después del 30 de junio de 1934, es decir, después del pacto de Hitler con el ejército alemán. Eso creó un inmenso aumento en el poder del régimen y, en consecuencia, influyó en el impulso de la población para ajustarse al régimen (Gadamer: 1997a, 256).

---

<sup>21</sup> Principalmente, cfr. *What is political philosophy?* (1959, 9-55). Hay versión al castellano (1970, 11-73).

Dicho esto, cuánto la filosofía podía ser un modo de acción subsidiario, una posibilidad de manifestar oposición de la que se sirvió Gadamer en virtud de que otros canales habían sido cerrados por el nazismo, es algo que no podemos inferir, es decir, no podemos saber si Gadamer se hubiera expresado políticamente de un modo distinto del que lo hizo, por medio de la intervención filosófica, en el caso de que Weimar hubiera impedido de algún modo el proceso que llevó a Hitler al poder.

En respuesta a un texto de Robert Sullivan que caracteriza a *Plato und die Dichter* como “una reflexión sobre la condición política moderna, directamente adversativa con [respecto a] las nuevas condiciones de la Alemania nazi” (1997, 239)<sup>22</sup>, Gadamer admitió, es cierto, que dicha conferencia temáticamente “...se presta con [mayor] facilidad a los intereses de la Ciencia Política” (1997a, 256). Pero, en realidad, es posible leer con ironía este comentario sobre tal afinidad, sobre todo si se toma en cuenta que en su *Selbstdarstellung* [Autopresentación] [1975] Gadamer había afirmado que *Plato und die Dichter* “[...] expone la interpretación, que aún hoy considero la única verdadera, según la cual el Estado ideal de Platón representa una utopía expresa que tiene que ver más con Swift que con la ciencia política” (VM2, 384). No obstante, con esta afirmación no parece que Gadamer busque trivializar el valor propio del tópico del texto. Por el contrario, la misma referencia a Jonathan Swift, el reenvío en nota al pie en la edición de *Wahrheit und Methode 2* a su texto posterior *Platos Denken in Utopien* [Platón y el pensar en utopías] [1983], así como la aclaración sobre el gesto político que significó para el autor la inclusión posterior del epígrafe de Johann Wolfgang von Goethe, son todos elementos que refuerzan el carácter polémico y político del escrito. Y, aunque Gadamer buscará aclarar en ocasión de la respuesta a Sullivan que la conferencia en cuestión no fue pensada ni dirigida hacia al nazismo como fenómeno<sup>23</sup> —lo cual confirma el dato que aporta Grondin sobre que la primera versión fue escrita antes del 30 de enero de 1933 (2000, 204)—, el autor no dejará de afirmar que sus investigaciones tenían su sentido propio en y desde la democracia liberal de Weimar, en el marco de una preocupación más general

---

<sup>22</sup> Todas las traducciones de este texto de Sullivan, así como de su libro de 1989, me pertenecen.

<sup>23</sup> “Uno asume que lo que fue publicado en 1934 tuvo que haber sido escrito en 1934. Pero nosotros no somos periodistas. A menudo escribimos años por anticipado y lo que eventualmente será publicado no refleja del todo la situación histórica y política del año de publicación” (Gadamer: 1997a, 256). Luego, refiriéndose a las implicancias políticas que Sullivan encontró en *Plato und die Dichter*: “Para mí siempre fue claro que podrían haber tenido alguna validez sólo como un ejercicio [realizado] en una democracia liberal y no dirigido al «Reich de los mil años»” (Gadamer: 1997a, 257).

sobre los acontecimientos políticos, y sobre el arte y la poesía como generadores de nuevas experiencias, preocupación intelectual en la que la figura de Sócrates se encontraba en el centro, “fundamentalmente en el esfuerzo de dejar cuestiones abiertas” (Gadamer: 1997a, 257). La inclusión posterior del epígrafe en la versión impresa desempeñaría el rol de una humilde muestra de resistencia contra “el espíritu de igualación”, frente al requisito de alineamiento con el partido:

Por mi parte pronuncié unas palabras sobre Platón y los poetas, un trabajo luego impreso bajo el lema de Goethe: quien filosofa no está de acuerdo con las ideas de su tiempo. Lo que, camuflado detrás de una cita goetheana, no era precisamente un acto heroico. Sin embargo, tampoco era coordinación [*Gleichschaltung*] (AA, 64; traducción modificada).<sup>24</sup>

La construcción *ex post* de un Gadamer y un Platón antitotalitarios a partir de los tres motivos que nos impulsan a dar una explicación sobre cómo *Plato und die Dichter* se relacionó con su contexto político resulta, de forma inadvertida, a mi juicio, en una banalización del totalitarismo, del mismo nivel del que pecan los argumentos de Popper. La confusión del fenómeno totalitario con la figura de la tiranía de los antiguos, a pesar de tener un valor metafórico y alegórico que bien puede ayudarnos a entender mejor la perspectiva de Gadamer, puede colaborar también a oscurecer nuestro propio punto de vista. Los trabajos de Richard Sullivan (1989; 1997) o Catherine Zuckert (1996), no menos que el de Dallmayr —al cual esta última autora hace explícita referencia— padecen de este defecto. Y si hay una crítica al régimen en *Plato und die Dichter*, lo cual es indudable, entender cómo aparece esa crítica y cuál es su objeto parece una tarea extremadamente delicada y riesgosa, para la que no podemos conformarnos, ni siquiera metafóricamente, con el paralelismo lineal entre la decadencia de Atenas y Weimar o entre el tirano antiguo y Hitler. Además, ¿por qué reducir las ideas de su tiempo, esas con las que no estaría de acuerdo, a los panfletos de Alfred Rosenberg (1893-1946)<sup>25</sup> o

---

<sup>24</sup> El término *Gleichschaltung* en este contexto no significa mera “normalización” como traduce Fernández de Marur Duque, sino que indica un plan sistemático concreto de nazificación de la sociedad y sus instituciones desarrollado en esos años, que tradicionalmente en la literatura historiográfica se lo traduce por “unificación” y, más habitualmente, “coordinación” o “cooptación”.

<sup>25</sup> En su *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930) [*El mito del siglo XX*], Rosenberg presenta un Platón antisocrático, racista, dictatorial, erótico, vitalista y “artista”. Hacia el final del primer apartado del capítulo titulado “La esencia del arte germánico”, Rosenberg afirma que “[...] lo que Platón fue esencialmente: un aristócrata, un luchador olímpico, un poeta embriagado de belleza, un creador plástico, un pensador exaltado, uno que hasta el final quiso salvar a su pueblo sobre la base racial mediante una constitución estatal rigurosa, es más, hasta en los detalles dictatorial, eso no fue socrático, sino la última gran flor del helenismo embriagado espiritualmente” (1976, 169).

Hans Friedrich Karl Günther (1891-1968)? ¿Gadamer sólo filosofaba y pensaba políticamente cuando disenta con el nacionalsocialismo?

Contamos, como es posible advertir, con una innumerable y valiosa cantidad de testimonios del autor en los que se refiere a su propia vida y obra, algunos de ellos muy precisos. Y esto nos pone a disposición más o menos una serie de caminos posibles y seguros. Pero, ¿qué sucedería de no ser así? ¿seríamos incapaces de ver algo relevante en el texto? ¿sería capaz de hablar la obra? Aún si no contáramos con estos testimonios, debemos ponernos a salvo de caer en la trampa schmittiana (¡ojalá Schmitt hubiera sido la única víctima!) de pensar que sus fisuras nos permiten entrever la “realidad”: la de la política alemana en los años ‘30, la de la política universitaria y el rol de los intelectuales durante la República de Weimar, la del nacionalsocialismo, la de las convicciones de Gadamer. Porque es posible que si no lográramos esto, el texto se nos podría revelar inútil. Entonces, en el mejor de los casos, seríamos incapaces de leer la obra en su juego, sino tan sólo de ver todo aquello que se encontraría detrás de ella y determinar así cuál fue su función política para su tiempo y lugar: apoyo o rechazo. Lo que sacrificaríamos en este escenario es esencial para justificar nuestra relevancia como intérpretes, dado que si bien la obra, lícitamente, no puede no ser considerada motivada, intencional, en su recepción tampoco pueden proyectarse nada más que intenciones que, a su vez, estarían ya más o menos asignadas por nosotros mismos de antemano, que harían del pensamiento *un programa en voz pasiva*.

A pesar de todos los testimonios que acumulamos, aún seguiría siendo una tarea difícilísima rastrear las suficientes referencias que anclen al texto en su contexto. Esperar por ellas implicaría poner en suspenso el filosofar, tenerlo detenido hasta que no se garanticen las condiciones mínimas de esta *cognoscibilidad jurídico-policia*, es decir, hasta que no se reúnan pruebas suficientes. Toda referencia se trastocaría en signo de su funcionalidad para este *proceso* y su sentido se nos manifestaría siempre antes de que la obra, por así decirlo, pudiera tener *derecho a declarar*. Este tipo de lecturas se nos presentan insuficientes para seguir adelante, no solamente en términos interpretativos sino ético-políticos: ¿qué postura podemos adoptar como miembros de una comunidad política, académica, etc., ante un pensamiento, “una acción, un discurso, un comportamiento” al que no le permitimos atravesar con nosotros lo que Jacques Derrida llamó su “aterradora prueba de indecidibilidad” (Derrida, Gadamer,

Lacoue-Labarthe, Calle-Gruber: 2014, 126), ese conflictivo camino a lo largo del cual uno no puede desembarazarse tanto de su palabra más justa cuanto de sus silencios más definidos?

Gadamer ha sido muy claro con respecto a los problemas metodológicos que acarrea la investigación de las huellas políticas coyunturales en la obra de un autor, usando el caso de William Shakespeare paradigmáticamente: si un poeta, como el bardo de Avon, hubiera de hecho pertenecido secretamente a un partido, habría debido ocultarlo ya que en su auditorio se encontraría también el partido opuesto. Además, aunque Gadamer no lo diga, opera de fondo una reducción de las posibilidades políticas de una obra artística a su valor partidario y a su correspondiente funcionalidad circunstancial. Es el juego de la obra el que irrumpe ocasionalmente en el tiempo y “ambiguo como es, el juego sólo puede desarrollar sus imprevisibles efectos en su ejecución. Por su esencia no es apropiado para convertirse en instrumento de objetivos enmascarados que habría que poder adivinar para entenderlo”. Por todo ello es que “como juego le es inherente una ambigüedad irresoluble” (VM, 591).

Sin esta ambigüedad no hay interpretación posible, ni filosófico-política, ni de ningún otro tipo. No hay novedad, sólo un permanecer en la lógica clasificatoria de la botánica política: “La productiva plurivocidad en que consiste la esencia de la obra de arte no es más que otra manera de expresar la determinación esencial del juego, que es convertirse cada vez en un acontecimiento nuevo” (VM, 592).

Como se ha visto, aunque lo he pasado de largo deliberadamente, Gadamer no se encontraba interesado en la figura de Sócrates porque le permitiera obtener un conocimiento acabado de la realidad o porque demostraba ser una figura heroica para un tiempo anómico sino porque la hermenéutica filosófica trabaja “fundamentalmente en el esfuerzo de dejar cuestiones abiertas” (Gadamer: 1997a, 257), evitando anular la fecunda ambigüedad originaria de la fábula, la raíz mitológica de toda obra. Pues, como se puede leer en su crítica a la lectura schmittiana de Shakespeare, “un drama en el que absolutamente todo estuviese motivado rechinaría como una máquina”, en la medida en que “cuantas más cosas queden abiertas, más libre será la comprensión, esto es, la proyección de lo que se muestra en la obra al propio mundo, y por supuesto también al propio mundo de experiencias políticas” (VM, 592).<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Teresa Orozco se sirvió de esta frase para adjudicarle a *Plato und die Dichter* el valor de una obra al servicio del nacionalsocialismo (2004a, 65, 86). Desafortunadamente, para su valoración la autora

En el semestre de invierno de 1933/34 Gadamer dicta el seminario *Staat und Kunst (Einführung in die Ästhetik)* [*Estado y arte (Introducción a la estética)*], del cual según lo que se sabe hasta hoy no se conservan apuntes, pero sí las siguientes palabras tardías del filósofo marburgués a Jean Grondin, que nos indican cómo la relación entre arte, política y filosofía comienza a instalarse y consolidarse en el horizonte de inquietudes del autor:

En aquel tiempo inicié un curso intitolado *Kunst und Staat* [sic]. En ese curso intenté mostrar que el arte no es un fenómeno puramente estético, sino que en él se nos plantean verdades. Esta tesis trae como consecuencia que mi libro comience, finalmente, por el arte. Esto no se debe a la influencia de Heidegger, sino, por el contrario, fue la primera vez que yo progresé con mis cosas. Heidegger dictó, según creo, en 1935 este curso sobre el arte. Después lo escuchamos en Fráncfort. En aquel momento pensé para mis adentros: “¡Oh, ahora también él lo ha notado!” Esto quiere decir, pues: el arte está tan íntimamente relacionado con la pretensión de verdad, que desde esta perspectiva [se comprende] la crítica que Heidegger formuló ya tempranamente a la lógica de las sentencias y más tarde al platonismo, y también al aristotelismo y al tomismo (Grondin: 2000, 227).<sup>27</sup>

En otra ocasión, en la misma sintonía, Gadamer dirá:

Debo reconocer que ese giro de Heidegger hacia el arte siempre me ha interesado en relación con su trayectoria personal. Yo consideré esa conferencia de Fráncfort como un gran paso. Me pareció sumamente notable que se interesase por algo que yo venía haciendo desde hacía tiempo. Así eran las cosas. Es una interpretación muy extraña el pensar que Heidegger hizo que me interesara en el arte. Lo cierto es exactamente lo contrario (Gadamer: 2004, 78-79).

En 1933 Gadamer presenta a Klostermann, editor de su amigo Max Kommerell (1902-1944), un manuscrito de cien páginas, que fuera luego examinado por Karl Reinhardt (1886-1958) y Walter F. Otto (1874-1958). Se trata de la primera versión de *Plato und die Dichter*. A pesar del beneplácito de Reinhardt, Klostermann se vio en la necesidad de devolverle a Gadamer su trabajo para realizar modificaciones debido al rechazo que encontró en el veredicto de Otto. Esta experiencia frustrante convenció a Gadamer de reestructurar el texto y hacer de él una nueva versión más corta (su extensión se redujo a menos de la mitad y se introdujo el lema de Goethe), tal como hoy la conocemos (Grondin: 2000, 204), luego publicada en 1934 y reimpressa sin modificaciones en el quinto tomo de su *Gesammelte Werke*.

---

rehúye cualquier análisis que no implique la mera amputación textual para la confirmación de sus especulaciones. Para una discusión de su interpretación cfr. la segunda sección de las conclusiones de esta tesis, apartado “a”).

<sup>27</sup> Afirmación oral realizada a Jean Grondin y recogida en su biografía intelectual de Gadamer.

Para Gadamer, la cita de Goethe significó, al menos, dos cosas —deseo resaltar, entre muchas otras que aún podemos reconocer no por fuera, sino dentro y entre las relaciones de sentido del texto—: un modo, aunque sutil, de expresar su disidencia con la hegemonía nacionalsocialista y “un modo de subrayar la propia identidad”, de ser él mismo, diferenciándose —a pesar y dentro de su inmadurez política— de los cómplices. A su modo se planteó, como lo hizo Platón, “la cuestión de cómo debe practicar la filosofía una ciudad que no quiera perecer” (*Rep.* 497d),<sup>28</sup> es decir, no de cómo hacer imperecedera la filosofía por encima de la *pólis*, por fuera de ella; tampoco de cómo ordenar la *pólis* al precio de sacrificar hasta el último resguardo reflexivo, ni de cómo dirigir espiritualmente a la política.

Mientras tanto, en Friburgo la filosofía parecía erigirse en la guía imperecedera del pueblo y de sus gobernantes, escolta y faro en la marcha hacia su identidad negada y su misión histórica; el peligro de “todas las grandes empresas”, que tienen la verdadera dificultad y precariedad de lo bello, como puede ser la de inaugurar un diálogo que busca decir con fuerza poética de qué modo la *pólis* debe tratar con la filosofía para no desaparecer con ella, se tornaba allí penumbra y tempestad [*Sturm*];<sup>29</sup> el viejo Platón, bajo esa sombra enorme que ocupaba el cielo, ahora era un sofista repetidor de un trillado refrán para entusiasmar a las juventudes universitarias del NSDAP y espantar disidentes.

Aunque se trate de una reconstrucción retrospectiva que pone en línea hechos sucedidos después del proceso de composición de la conferencia, que podríamos

---

<sup>28</sup> Traducción de Pabón y Fernández Galiano.

<sup>29</sup> El famoso discurso inaugural de Heidegger como Rector de la Universidad de Friburgo, del 27 de mayo de 1933, intitulado *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (1934; GA 16, 107-117) [La autoafirmación de la Universidad alemana], concluye así: “Pero queremos que nuestro pueblo cumpla con su misión histórica. Queremos ser nosotros mismos. Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, ya *ha decidido*.”

Pero el esplendor y la grandeza de esta puesta en marcha sólo los comprenderemos plenamente cuando hagamos nuestra la grande y profunda reflexión con la que la vieja sabiduría griega pudo decir: τὰ...μεγὰλα πάντα ἐπισηφαλῇ «Todo lo grande está en medio de la tempestad» [*Alles Grosse steht in Sturm*] (Platón, República, 497 d9)” (2009b, 18-19; GA 16, 117; énfasis original). El uso de la palabra *Sturm* remite, a pesar de cierta ambigüedad, a la jerga nazi. *Sturm* significa tanto “tempestad” como “asalto” y forma parte de la palabra *Sturmabteilung* o SA, nombre oficial de las “camisas pardas”, fuerzas de choque del NSDAP, que puede traducirse por “sección de asalto”. Entre las versiones más reconocidas de la frase de República aquí mencionada podemos citar, en primer lugar, por ser en lengua alemana y por su relevancia, las de Friedrich Schleiermacher (1965): “*Alles Große ist auch bedenklich*” y, más contemporáneamente, la de Rudolf Rufener (2000): “*Alles Grosse ist gefährdet*”; en castellano, las de Conrado Eggers Lan (1988): “pues todas las cosas grandes son arriesgadas” y la de Pabón y Fernández Galiano “todas las grandes empresas son peligrosas”; en inglés, la de Benjamin Jowett (1991): “*All great attempts are attended with risk*”; en italiano, las de Franco Sartori (2006) “*Tutte le grandi cose sono pericolose*” y Giovanni Reale (2016) “*Ogni grande impresa comporta dei rischi*”.



aproximadamente fechar entre enero de 1933 y enero de 1934, considerando otros testimonios de Gadamer aquí citados sobre el punto de quiebre que se dio en Alemania en esos meses, son de gran interés las palabras que el marburgués pronunció en 1988 en relación a cómo esa ruptura no sólo fue con respecto al escenario político más general sino a su relación con Heidegger:

El reciente libro de Víctor Farías [1987], si bien produjo ciertos absurdos, fue pertinente y correcto en un punto: me refiero a la fecha del 30 de junio de 1934, la Noche de los Cuchillos Largos. Fue ahí donde mi diferencia con Heidegger, creo, se reveló fundamental. Para ambos, esta fue una fecha con consecuencias fatales, pero no entendimos esta fatalidad de la misma manera. Para Heidegger, era el final de la revolución tal como él la entendía: es decir, una revolución espiritual y filosófica que debería haber traído consigo una renovación de la humanidad en toda Europa. Mientras que para mí esta estabilización de la revolución nazi mediante el apoyo del ejército trajo la certeza irrevocable de que nunca sería posible liberarse de este régimen sin una catástrofe. Esto era, en mi opinión, la perspectiva a la que nos enfrentábamos. Y para mí está claro que es mera hipocresía preguntar: ¿por qué no se rebeló contra eso? Cuando se le enfrentan con armas, uno no las contrarresta con la predicación (Derrida, Gadamer, Lacoue-Labarthe, Calle-Gruber: 2014, 52-53).<sup>30</sup>

Platón, en 1933 cierra, desfigurado, el *Rektoratsrede*, discurso que le llega a Gadamer en la fatídica carta en el que su autor lo saluda de un modo inesperado.<sup>31</sup> En cuestión de meses, el filósofo ateniense abrirá la conferencia —de la cual es, a su vez, protagonista— del joven *Privatdozent* marburgués de treinta y tres años, con una misión por delante muy distinta a la de agitar la transformación de “la Universidad alemana en lugar de legislación espiritual y hacer de ella el medio de la más rígida reunión al supremo servicio del pueblo en su Estado”, o a la de exhortar a la nación alemana al cumplimiento de su misión histórica de darse una identidad propia (Heidegger: 2009b, 18) y fundar un orden sobre el principio de entregarse a su líder en un destino común (Heidegger: 2018, 78).<sup>32</sup> La lucha del Platón gadameriano, del filósofo-poeta *par excellence*, consistió en proponerse, por medio de la figura utópica del Estado ideal, la seria tarea de “producir la constitución interna de los hombres

---

<sup>30</sup> La traducción me pertenece. Cfr. también “Zurück von Syrakus?” (1988, 176-179); luego publicado en francés en *Le Nouvel Observateur* (1988). También fue traducido al inglés bajo el título “Back from Syracuse?” (1989, 427-430). Esta última versión fue incluida en las ediciones francesa (2014) y anglosajona (2016) de la Conferencia de Heidelberg, recientemente publicadas. Cfr. nota 182.

<sup>31</sup> Cfr. Cap. II *in fine*.

<sup>32</sup> Según afirmó Hans-Georg Gadamer en 1999 la mayoría de las ideas presentes en el discurso del rectorado [*Rektoratsrede*] provenían de Karl Jaspers, entre ellas, la apelación a los tres servicios (Gadamer se refiere al *Arbeitsdienst*, *Wehrdienst* y *Wissensdienst*, pero por error llama a este último *Bildungsdienst*) y la idea de la reforma de la universidad (2002b, 132).

mismos, en base a la cual únicamente puede renovarse el orden de la vida de los hombres en el Estado”, afinar el alma en su complejidad propia para que ésta se abra libre y dialécticamente “a la verdadera ley del ser del hombre” (GW 5, 211). Esta ley es la de los tonos disonantes de una existencia cismática (*Rep.* 375c) y compartida de la cual el hombre no se puede sustraer a fuerza de dogmas y no, en cambio, la de los estruendos consonantes del paso de oca de las *Schutzstaffel*.

El contraste con Heidegger que he desplegado aquí, es cierto, busca también un efecto, pero no es el de acostar un autor del lado de los inocentes y al otro del lado de los culpables. Intento enfatizar tan sólo la originalidad y politicidad del pensamiento gadameriano, sin encapsularlo en fórmulas trilladas. Por decir sólo una cosa, la convivencia entre el *motto* goethiano y un texto concebido en y para otro momento y problemas nos podría convocar a revisar nuevamente los deslizamientos críticos entre el régimen democrático y el totalitarismo, sin por ello desatender que también en filosofía se está siempre listo para “luchar la última guerra”. Qué significó políticamente en 1934, en su sentido más restringido, que Gadamer quisiera hacer audible esta lucha platónica, permanecerá para nosotros en una productiva indeterminación que, de ningún modo, significa una estrategia evasiva, sino más bien una recuperación crítica del punto de partida que condena paradójicamente el trabajo de Orozco a su propia irrelevancia filosófica: “el texto de la conferencia está atravesado por una compleja red de resonancias interdiscursivas a las que el lector actual no tiene acceso” (Orozco: 2004a, 80). Qué posibilidades nuevas habilitó la lectura gadameriana de Platón para pensar lo político, la resemantización adversativa de “su lucha” [*sein Kampf*] y de la filosofía (GW 5, 211), intentaré mostrarlo desde mi interpretación a lo largo de esta tesis. Sea como fuere, su importancia histórica no está en lo que nos da a ver de su contexto, sino en cómo ha logrado implicarnos a sus lectores. Está en su irrupción en el tiempo.

# PRIMER CAPÍTULO

## DE CAMINO A PLATÓN: EL ACERCAMIENTO DE GADAMER A PLATÓN EN SUS AÑOS FORMATIVOS EN MARBURGO.

*Permanecer próximo a los griegos aun siendo consciente de su heterogeneidad, descubrir en su diferencia unas verdades que quizás estaban olvidadas y quizá siguen influyendo de modo incontrolado, fue para mí el leitmotiv más o menos expreso de todos mis estudios.*  
(VM2, 382).

### a) *De Breslau a Marburgo. Influencia de Hönigswald, Hartmann y Natorp.*

Hoja de vida [*Lebenslauf*, 1922]

Nací en Marburgo del Lahn el 11 de febrero de 1900. Soy ciudadano prusiano y de confesión evangelista.

Mi padre es el Profesor Universitario Dr. J. Gadamer en Marburgo.

Pasé 7 años en el *Gymnasium zum heiligen Geist* en Breslau, que dejé en la Pascua de 1918 luego de mi examen de madurez. Luego estudié Germanística, Filosofía, Historia y otras materias en la universidad silesiana Friedrich-Wilhelm [durante] tres semestres, con los señores Baumgartner, Kornemann, Guttman, Patzak, Praetorius, Lummer, Siebs, Schneider, Stimming, Schrader, Volz y Zickursch. En el otoño de 1919, seguí a mi padre a Marburgo, donde estudié filosofía con los señores Natorp y Hartmann, y otras ciencias con Fraenkel, Wolters, Jakobsthal, Otto y Horst.

En el verano de 1921 estudié en Múnich con Geiger, Pfänder, v. Hildebrandt y Wölfflin. Desde el otoño de 1921 estudié de nuevo en Marburgo. Pasé el *Rigorousum* el 17 de mayo de 1922 (WLPD, 116; énfasis propio).<sup>33</sup>

Con este breve resumen biográfico se cierra la tesis de doctorado del joven Gadamer, entregada oficialmente en 1922. Naturalmente, es el inicio de una nueva etapa, de un momento crucial en la biografía intelectual y personal de Gadamer. Pero este comienzo no puede pensarse del todo correctamente sin conocer sus primeros pasos en Breslau, que le abrirán el camino de regreso a Marburgo, su ciudad natal.

En 1919 dos estrellas brillaban en la ya deslumbrante constelación de intelectuales de la Universidad de Marburgo: Paul Natorp y Nicolai Hartmann. Ambos, herederos

---

<sup>33</sup> Esta breve “hoja de vida” fue incluida por Gadamer al final de su tesis doctoral, titulada *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen* [La esencia del placer según los diálogos platónicos], la cual se encuentra disponible en la Zentralbibliothek de la Philipps-Universität Marburg. El examen de madurez [*Zeugnis der Reife*] era la prueba final necesaria para aprobar el bachillerato y el *Rigorousum* el examen oral para promocionar el doctorado. La Schlesische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau pasó a llamarse Uniwersytet Wrocławski (Universidad de Wrocław) después de que, tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, Breslau se convirtiera en parte de Polonia. La traducción de todos los fragmentos de esta tesis inédita me pertenece.

directos de Hermann Cohen (1842-1918) y del neokantismo, que recogía sus fundamentos lógicos de las ciencias exactas y le asignaba a la filosofía la función de dar un fundamento trascendental a las ciencias, fueron los primeros guías de Hans-Georg Gadamer en el sendero de la filosofía platónica.<sup>34</sup> Efectivamente, tanto Natorp como Hartmann habían realizado importantes estudios “lógicos-gnoseológicos” sobre la obra de Platón (Girgenti: 2008, 45).<sup>35</sup>

En octubre de ese año, el joven Gadamer se trasladó a Marburgo, siguiendo la ascendente carrera docente de su padre. El químico Johannes Gadamer (1867-1928), fervoroso hombre de ciencia, severo y exigente, decidió dejar Breslau para suceder en la cátedra a su viejo maestro Ernst Schmidt (1845-1921); alcanzaría poco tiempo después el cargo de Rector, entre 1921 y 1922. Gadamer llegó a Marburgo junto a su convaleciente hermano mayor Wili<sup>36</sup>, su padre y la segunda esposa de este último (Hedwig Hellich). Su madre, Emma Karoline Johanna “Hannah” Gewiese, trabajadora social de profesión y pietista de confesión, había muerto de diabetes en la primavera de 1904 (CPH, 10). Investigador destacado (fue el descubridor del alcaloide bulbocapnino), Johannes regañó toda su vida a su hijo por no haber seguido una carrera “verdaderamente” científica. A pesar de ello, una vez en Marburgo, comenzarán para el joven Hans-Georg veinte largos años de formación, de amistades entrañables, de meditación y descubrimiento de sus propios intereses de investigación y, sobre todo, de trabajo infatigable.

Los Gadamer se habían trasladado de Marburgo a Breslau en 1902, donde Hans-Georg frecuentó la prestigiosa y moderna *Lateinschule zum Heiligen Geist* (CPH, 10).<sup>37</sup> Allí Gadamer tuvo su primera formación sobre lengua griega y latina, cuatro y seis años respectivamente, aunque sus maestros no lograron apasionarlo en el estudio de las lenguas antiguas (Gadamer: 2002a, 137). Es de destacar que no se trataba de una escuela puramente “humanística”, sino que, por el contrario, su prestigio se basaba en que era una *Reformschule*, es decir, también orientada a una formación de perfil

---

<sup>34</sup> Sobre la lectura neokantiana de Platón, cfr. Andrea Le Moli (2005; 2010; 2012).

<sup>35</sup> La traducción de los artículos de Girgenti me pertenece.

<sup>36</sup> Willi Gadamer sufría desde pequeño de epilepsia crónica. En 1916 ingresó a un sanatorio en Bethel, cerca de Bielefeld, donde murió en 1944 (Cfr. Grondin: 2000, 53).

<sup>37</sup> A esta misma escuela municipal asistió el historiador Arno Koselleck (1891-1977), padre de Reinhart Koselleck (1927-2006).

más bien científico-técnico y profesionalista (Grondin: 2000, 62). Gadamer terminó allí sus estudios secundarios, recibiendo su *abitur* en la primavera de 1918.

Inicialmente Gadamer se matriculó en la Facultad de Filología Germánica de la universidad de la prusiana Breslau (hoy Wrocław, Polonia), el 29 de abril de 1918, donde frecuentó varios cursos, de diversas materias humanísticas, entre ellas: Germanística (Theodor Siebs), Historia (Robert Holtzmann), Ciencias del Espíritu (Julius Guttmann), Psicología (Matthias Baumgartner, Richard Höningwald), Historia del Arte (Bernhard Patzak), Literatura (Alfons Hilka, Manfred Stimming), Ciencias de la Música (Max Schneider), Geografía (Wilhelm Volz), Estudios Islámicos (Franz Praetorius), Filología (Otto Schrader) y, desde luego, Filosofía (Guttmann, Höningwald, Eugen Kühnemann).<sup>38</sup> Pasará poco tiempo para que nazca en él un interés especial por este último campo de estudios.

Todo parece haber comenzado en el segundo semestre, bajo el auspicio de Richard Höningwald<sup>39</sup>, fundador del neokantismo de Breslau, que introdujo tempranamente a Gadamer a la filosofía trascendental (AA, 15; VM2, 376). Si bien Gadamer había tomado otros cursos de filosofía —los de los también neokantianos Eugen Kühnemann (1868-1946) y Julius Guttmann (1880-1950)<sup>40</sup>— fueron en verdad los seminarios sobre *Grundprobleme der Erkenntnistheorie* [*Problemas fundamentales de la teoría del conocimiento*] (WS 1918/19) y de *Einführung in die wissenschaftliche Philosophie*

---

<sup>38</sup> El *Anmeldungs-Buch* del alumno Gadamer puede consultarse en el DLA. La información aquí presentada fue consultada allí personalmente por el autor de esta tesis durante el año 2017.

<sup>39</sup> Höningwald defendía con su dialéctica el idealismo trascendental kantiano (VM2, 376). Sobre la relación entre Gadamer y Höningwald, cfr. Jean Grondin (1997). Grondin (2000: 91, n. 31) a su vez remite a la conversación de Gadamer con Roswitha Grassl sobre su estadía en Breslau (Gadamer: 1997b). En los años posteriores la vida de Höningwald se verá trágicamente afectada por el ascenso de los nazis y el funesto dictamen sobre su persona que hiciera el rector de Friburgo, Martin Heidegger, que especulaba con ocupar su lugar en la Universidad de Múnich (Di Cesare: 2017, 114). En 1933 le llegará a Höningwald su jubilación anticipada que no era sino un despido encubierto. Cfr. también Grondin (2000, 100-101). Según relata Di Cesare, “El 10 de noviembre de 1938, en el transcurso de la Noche de los Cristales Rotos, Höningwald fue detenido e internado en el campo de concentración de Dachau. Fue liberado no mucho después, gracias tan sólo a las protestas internacionales en atención a su fama, y consiguió emigrar a los Estados Unidos en diciembre de 1939” (2017, 115). Su liberación se produjo después de cinco semanas (Grondin: 2000, 102). El dictamen de Heidegger está reproducido en castellano en Grondin (2000, 101) y en Di Cesare (2017, 114).

<sup>40</sup> Entre los cursos de filosofía que Gadamer tomó con Kühnemann, se encuentran: *Weltanschauung der Deutscher klassiker* (SS 1918); *Erklärung von Kants “Kritik der reinen Vernunft” als Einführung in das Studium der philosophischen Literatur* (SS 1918); *Friedrich Nietzsches Zarathustra: Dichtung und die deutsche Gegenwart* (WS 1918/19); *Grundprobleme der Logik und Erkenntnistheorie* (WS 1918/19); *Übungen zur Kultur Philosophie des deutschen Idealismus* (WS 1918/19); con Guttmann, por su parte, recibió clases sobre: *Enleitung in die Geisteswissenschaften* (SS 1918) y *Die Philosophie der Gegenwart* (WS 1918/19). Toda esta información procede del DLA (cfr. nota 38).

[*Introducción a la filosofía científica*] (SS 1919) de Hönlgswald los que lo entusiasmaron.<sup>41</sup> Del primero de estos cursos Gadamer tomó apuntes estenográficos con un alto nivel de precisión y luego los entregó al *Hönlgswald-Archiv*, actualmente en Bonn (CPH, 13). Vale la pena reproducir las siguientes palabras de Hönlgswald, destacadas por Grondin por la importancia que pudieron haber tenido para el joven Gadamer, pertenecientes al curso mencionado y estenografiadas por el alumno marburgués. Hönlgswald distingue en su curso dos formas de comprender la filosofía:

Uno la entiende como algo puramente exacto, otro, como algo puramente inexacto, uno cree que corresponde al tipo de la lógica, otro la ve como algo que corresponde al tipo romántico de la vivencia carente de lógica; uno la relaciona totalmente con los conceptos y la comprensión, otro con el registrar de las vivencias intuitivas, uno la concibe como un tipo de ciencia, otro como un tipo de arte (Grondin: 2000, 93).

También Hönlgswald habilitó en ese curso la posibilidad de distintos tipos de verdad, entre las cuales la verdad artística:

Conocimiento es, empero, sólo una forma de vivencia y verdad. Hay otras verdades, como la moral, la religiosa, la artística. El análisis de la teoría del conocimiento se plantea preguntas también acerca de éstas: ¿qué es esta verdad? ¿Bajo qué condiciones se encuentra aquello que resulta verdadero desde este o aquel punto de vista? (Grondin: 2000, 94, n. 36).

En particular, Gadamer se destacará en el *Hauptseminar* de Hönlgswald (admitido a pesar de ser un estudiante del tercer semestre), cuyos temas eran filosofía del lenguaje, problemas del conocimiento y psicología del pensamiento. Su pregunta sobre cuál era la diferencia, en relación con el contenido, entre signo y palabra, lo puso sólidamente en el camino hacia Marburgo (CPH, 12-13). Finalmente, el 30 de septiembre de 1919 llega Gadamer junto a su hermano y su madrastra (su padre había llegado unos meses antes) a su ciudad natal y el 18 de octubre se matricula en la Facultad de Filosofía. Inmediatamente comienza a asistir a las lecciones del semestre de invierno. Pasarían pocos años para que, con el paternal apoyo afectivo e intelectual de Hartmann<sup>42</sup> y la dirección de Natorp, Gadamer escribiera su tesis de doctorado, aún inédita, que lleva por título: *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*.

---

<sup>41</sup> Ambas afirmaciones aparecen originalmente en Richard Hönlgswald, *Einführung in die wissenschaftliche Philosophie*, apuntes de clase de Hans-Georg Gadamer, p. 1-3.

<sup>42</sup> Me limito aquí a reponer las referencias que aporta Donatella Di Cesare en la edición alemana de su libro *Gadamer* (2009, 7, n. 6) sobre la relación entre Gadamer y ambos referentes de la Escuela de

Natorp había publicado en 1903 su novedosa y polémica obra *Platos Ideenlehre: eine Einführung in dem Idealismus* (1921a) [La doctrina platónica de las ideas: una introducción al idealismo]. Sostenía allí que las ideas platónicas eran hipótesis o configuraciones mentales (como los *noumena* kantianos) a ser confrontadas con la realidad sensible percibida (Sullivan: 1989, 17-18). En 1921 reeditó esta obra junto con un “anexo metacrítico” [*Metakritischen Anhang*] escrito el año anterior, que llevaba por título *Logos-Psyche-Eros* y que reformulaba sus anteriores interpretaciones sobre el rol del *eidos*, desde una perspectiva que incorporaba “sus impulsos por largo tiempo reprimidos hacia la mística y la música” (GW 10, 413)<sup>43</sup>. Gadamer resume muchos años después la rehabilitación tardía de Natorp del “Platón místico” y su reunificación con el “Platón lógico” de la siguiente manera:

[...] Este principio, la hipótesis del *eidos*, no es un ente al lado de lo ente, como tampoco lo es el esquema fundamental matemático de la ecuación en la ciencia moderna. Pero no porque no disfrute de una existencia autónoma al lado del ser de los fenómenos, sino al revés, porque el ser de los fenómenos no es propiamente un ser, por cuanto no consiste en la inalterable mismidad del *eidos*.

[...] El Natorp tardío reconoce que la idea no es únicamente método, sino que lo subyacente a la multiplicidad de las ideas es la unidad transcendental de lo uno, de lo concreto originario. Cada idea deja de ser una mera perspectiva abierta a una meta infinitamente lejana, algo puesto por el sujeto, para convertirse en una perspectiva hacia lo uno y que se origina en lo uno, en lo ente mismo. En este sentido es también la verdadera esencia de la *psique*. *Eidos* y *psique* no se corresponden, sin embargo, únicamente como hipótesis y método frente a la unidad lógica del sistema, sino que son lo que son, en la medida en que son uno con lo uno, con lo “vivo originario, con lo concreto originario”, con el “*lógos* mismo”. En su carácter de lo viviente total, la vida, que es una, vive a través de su acto vivo y creador de ponerse a sí misma. El Natorp tardío ya no mantiene en pie la separación entre el Platón lógico y el místico, que precisamente él había agudizado al máximo.

[...] Lo que se expresa en esta extrema consecuencia del pensamiento de Natorp es sin embargo más que un proceso individual en la evolución de la filosofía. Precisamente aquí es donde estriba la importancia real, plenamente actual, de Natorp: dar testimonio con su pensamiento de la íntima vinculación del neokantismo del siglo XIX con el neoplatonismo y el idealismo especulativo de los sucesores de Kant (AA, 75-76; énfasis propio).

---

Marburgo. Sobre este último particular cfr. Wischke (2001, 61-71); sobre Gadamer y Natorp, cfr. Stolzenberg (2003, 63-74).

<sup>43</sup> Todas las traducciones del Band 10 de la *Gesammelte Werke* de Gadamer (GW 10) me pertenecen. Para consultar la referencia que da Grondin del propio testimonio de Natorp donde habla de su necesidad temprana de una filosofía que pudiera nutrirse del arte, la poesía y la mística cfr. Natorp (1921b, 153-154).

Conjeturalmente, podría decirse que la obra de Natorp seguramente haya sido la primera en despertar el interés de Gadamer por Platón, aunque, claro está, rápidamente se distanciaría de esa interpretación.<sup>44</sup> En rigor de verdad, cuando Gadamer escribió su tesis de doctorado se encontraba principalmente influido por Hartmann, que se había habilitado con la tesis *Platos Logik des Seins* (1909a) [La lógica del ser de Platón] bajo la tutela de Cohen y Natorp. Siguiendo el enfoque logicista y antimetafísico de sus mentores, Hartmann se había propuesto en ese texto demostrar el carácter lógico del ser en Platón y su rol en la dialéctica, entendiendo esta última como método. Pero para los tiempos en los que conoció al joven Gadamer, rechazaba el sistematismo de Natorp (VM2, 378) y lo introducía a su discípulo a la neokantiana historia de los problemas<sup>45</sup> (CH, 327), enfoque que Gadamer no tardó en criticar con audacia ya en la introducción de su tesis:

El problema general que afecta el procedimiento de la historización de los problemas es que extrae un problema de su contexto histórico único creyendo, sin embargo, que lo ha comprendido en su pleno contenido. Pero, de hecho, este contenido está condicionado de manera determinante por el contexto en el que surge este problema y precisamente por esta unicidad que no se le puede negar impunemente (WLPD, 2; Grondin: 2000, 121).<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Merece señalarse que, según puede leerse en la página 23 del *Verzeichnis der Vorlesungen an der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau* del semestre estivo de 1919, el cual se encuentra disponible en el Deutsche Literatursarchiv, el Prof. Kühnemann había ofrecido un curso titulado *Die Philosophie Platos und der Platonismus in der Geschichte der Philosophie* el cual pareciera no haber llamado entonces la atención de Gadamer.

<sup>45</sup> Según Marco Sgarbi (2011, 74) “A fines del siglo XIX, la *Problemgeschichte* nació junto con la obra de Wilhelm Windelband *Geschichte der Philosophie*, subtitulada *Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe*. Sin embargo, fue Nicolai Hartmann el primero en elaborar una teoría comprensiva de la historia de los problemas en su *Zur Methode der Philosophiegeschichte*. Hartmann afirma que los problemas son el núcleo de la historia de la filosofía, así como las condiciones trascendentales de la posibilidad de la historia, apelando a la afirmación de Platón de que los conceptos no son más que reducciones de problemas eternos”. La traducción me pertenece. Cfr. Windelband (1892); Hartmann (1909b, 459-485).

<sup>46</sup> Gadamer realizó esta crítica aún antes de poder conocer el vehemente ataque que le dirigiría Heidegger. En el prólogo al libro que recogen las lecciones de Friburgo sobre *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923) (GA 63), a las que Gadamer tuvo la oportunidad de asistir como alumno, Heidegger admite que allí va a “Proponer *questiones*” y aclara que “*questiones* no son ocurrencias: *questiones* tampoco son los «problemas» hoy en día al uso, que «uno» coge al azar de lo que se oye decir, de lo que se lee, y que adereza con un gesto de profundo ensimismamiento. *Questiones* surgen sólo del habérselas con las «cosas». Y cosas sólo hay *aquí* cuando se tienen ojos.

Así pues, hay que «plantear» aquí algunas *questiones* tanto más cuanto que el cuestionar ha caído en desuso con el gran negocio de los «problemas» [...].

[...] Esto vaya para aquellos que sólo «entienden» algo cuando pueden hacer la cuenta de las influencias históricas, ese pseudoentendimiento de la curiosidad siempre ajetreada, es decir, esa aversión hacia lo único que verdaderamente importa. A esos hay que aligerarles en la medida de lo posible su «línea de entendimiento», para que se vayan por sí mismos a pique. De ellos nada se debe esperar. Sólo se interesan por lo pseudos” (1999a, 21-22).



Es el mismo Hartmann quien, aún demasiado joven, lo impele inicialmente a Gadamer a realizar su tesis con Natorp (CPH, 14). Este último le propone a Gadamer dedicarse al idealismo de Fichte, pero Gadamer le pide a Natorp que sea Platón el autor a estudiar. Natorp le responde con una exigencia precisa: que el tema sea el concepto de “placer” en Platón (Gadamer: 2002a, 138). Al respecto, Jean Grondin muestra (2000, 116), por medio de la cita de un pasaje del mencionado anexo metacrítico, la importancia programática que ya tenía para Natorp en 1921 el tema del placer en Platón, al plantear allí la necesidad de llevar adelante una investigación sobre el argumento en cuestión:

Toda la posición de Platón con respecto a los conceptos del bien y del placer requiere una nueva investigación. Creo que su resultado será que esta posición era menos vacilante y cambiante de lo que parece en un principio; que se mantiene, al contrario, esencialmente igual desde los primeros hasta los últimos escritos, sólo que ha evolucionado hacia una seguridad y determinación cada vez mayores (1921a, 520).<sup>47</sup>

Y si bien la tesis de doctorado de Gadamer, como afirma Donatella Di Cesare, “[...] nace, por tanto, al interior de una revaloración del concepto de «placer» por parte de Natorp [...], se desarrolla autónomamente en el intento de mostrar la confutación platónica del hedonismo, premisa esencial para restituir al placer su justo valor” (CPH, 16).<sup>48</sup>

Grondin ha señalado también con cierta seguridad que es posible imaginar la resonancia e influencia que pudo haber tenido el Natorp tardío sobre Gadamer tanto por sus “rasgos poético-artísticos” (2000, 113-114)<sup>49</sup>, como en el posterior rechazo

---

<sup>47</sup> La traducción me pertenece.

<sup>48</sup> Con relación a la respuesta que le dio Gadamer a Natorp, Di Cesare remite al lector a Gadamer (1994/1, 139-149, 140). A lo largo de esta tesis se recurre a la versión en castellano (2002a).

<sup>49</sup> Grondin afirma con razón que Natorp renegó de la lectura del *Georgkreis* de Platón, en particular — y no sin dureza— del libro de Heinrich Friedemann *Platon. Seine Gestalt*, publicado en 1914 (Grondin: 2000, 122; Natorp, 1921a, 509ss.). Sin embargo, no hay que dejar de lado el veloz pero no menos verdadero elogio que hace del libro de Heinrich Barth (hermano del teólogo Karl Barth, 1886-1968) al final de su anexo metacrítico: “Lamento mucho haber podido dar sólo una mirada fugaz al libro de Heinrich Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons* (Tubinga: Mohr, 1921), justo mientras estaba terminando estas Anotaciones; lamentablemente, por este motivo, no me ha sido posible detenerme sobre el rico y precioso contenido de esta obra” (1921a, 534). La traducción me pertenece. Es importante destacar que el libro de Barth aparece entre los citados por Gadamer en su tesis de doctorado (WLPD, 114), tal como como reconoce el mismo Grondin (2000, 122, n. 69). Gadamer incluso va a publicar una reseña de otra obra de Barth (1933b, 507-509), en esta ocasión el libro *Eidos und Psyche in der Lebensphilosophie Platons* (1932).

gadameriano del *chorismós* de la idea y su tratamiento como malentendido aristotélico, particularmente en su *Plato im Dialog. Grieschiche Philosophie III*, séptimo tomo de su obra reunida (GW 7)<sup>50</sup>, publicado en 1991 (2000, 115, n. 44).

El resultado más sistemático de la tesis de doctorado de Gadamer es la demostración de la relación entre la *hēdonē*, tradicionalmente vinculada en apariencia al relativismo subjetivista, y el *agathón*. Esta vinculación permite a Gadamer pensar la posibilidad de una ética que tome como principio a la *hēdonē* misma, “en tanto le corresponde manifestar la inmanencia del bien en nuestra realidad, es decir, el ser-con-nosotros y el ser-en-nosotros del bien” (Grondin: 2000, 119), sin menoscabo de que el *agathón* sea su última instancia, el *telos* de la acción, tal como sostiene en el capítulo de su tesis dedicado al diálogo *Gorgias* (WLPD, 39, 46, 50). En esa tesis de tan solo 116 páginas, la interpretación de las nociones de “placer”, “mezcla”<sup>51</sup> y “buen vivir”, en el contexto del “giro «dialéctico» que ya no deja el *hen* en su lejanía solitaria frente a los *pollá*, sino que vincula a ambos por medio de la medida y la determinación” del *Filebo* (WLPD, 78; Grondin: 2000, 120), será decisiva en los años siguientes. En particular, como destaca Di Cesare, el concepto de “vida mixta” será un pilar fundamental del puente en el que se sostendrán sus investigaciones sobre Platón y Aristóteles (2007, 16).

Empero, aún no se ha evaluado con rigor qué importancia pudieron haber tenido los trabajos sobre el Estado platónico y la pedagogía escritos por el filósofo de Düsseldorf para las intervenciones teóricas de Gadamer de los años '30 sobre Platón y su filosofía política. Me refiero con ello al ensayo de 1895, *Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik* [El Estado platónico y la idea de la pedagogía social], así como a su libro de 1899, *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft* [Pedagogía Social. Teoría de la educación de la voluntad sobre la base de la comunidad]. En primer lugar, con respecto a una concepción del Estado paradigmático como ideal regulativo e intraducible en su plenitud. En segundo lugar, sobre el vínculo indisoluble entre Estado, sociedad y educación desde una perspectiva socio-pedagógica.<sup>52</sup> Por último, en un tema tampoco menor para las investigaciones

---

<sup>50</sup> Todas las traducciones de este tomo de la *Gesammelte Werke* me pertenecen.

<sup>51</sup> Grondin afirma que Gadamer ve en el carácter mixto de la vida deseable “una anticipación de la doctrina aristotélica del *mesotes* [*mesótês*]” (2000, 119; WLPD, 78).

<sup>52</sup> La pedagogía social de Natorp no confunde la educación con un determinado proceder educativo, ni a la comunidad con una sociedad histórica concreta. En palabras de Manuel García Morente: “...la

de los siguientes años: la raíz socrático-platónica de la *phrónēsis* y su caracterización, en palabras de Natorp, como “entendimiento práctico” [*praktische Einsicht*] (1974, 80):

Por esto no carece de fundamento la opinión del Sócrates platónico, de que el conocimiento práctico [*praktische Einsicht*] (*Φρόνησις*), una vez que se ha elaborado en el hombre hasta tal claridad que no lo oscurezcan los sofismas de las inclinaciones, es necesariamente en él lo dominante, no (como ya entonces se sostenía) llevado como un esclavo de un lado para otro por el placer, el dolor, la cólera, el deseo, la repugnancia; en una palabra: los impulsos sensibles (2001, 155).

Desde luego, no estoy intentando sugerir aquí que haya alguna identidad entre la interpretación fenomenológica más conocida de Gadamer sobre la *phrónēsis* como “saber práctico” [*praktisches Wissen*] y la de Natorp [*praktische Einsicht*] (esta última, en realidad, se asemeja más a bien a la noción aristotélica de *synesis*, complementaria de la *phrónēsis*). El propio Gadamer reconoció que, en su idea de *phrónēsis*, Natorp era presa del intelectualismo, encontrando en el término “una libre acuñación lingüística [*Kunstwort*] de origen filosófica, que habría introducido Platón” (EANEVI, 8).<sup>53</sup> Pero sí cabe marcar cuanto la primera puede ser entendida, en buena medida, como una respuesta a la segunda, acentuando, tempranamente, el terreno común de su origen platónico.

Otra cuestión, que puede advertirse ya sutilmente en la cita anterior, tiene que ver con la concepción unificada de la filosofía socrático-platónica que domina en el Natorp tardío, aunque luego Gadamer reformule la identificación de ambos filósofos a su modo, retomando un programa abierto por su maestro:

Todas las cuestiones particulares que aún permanecen abiertas sobre el sentido del pensamiento socrático y su demarcación respecto al pensamiento platónico, están subordinadas a la problemática fundamental de la decisiva orientación global de la filosofía de Sócrates. La respuesta a esta problemática requeriría una investigación específica enteramente renovada: en cuanto base indispensable para una nueva

---

*Pedagogía Social* se refiere tan sólo a la educación ideal, a la educación como tipo regulativo que rige etemamente nuestros esfuerzos empíricos, e igualmente a la comunidad ideal, en donde desaparecen las contingencias y violencias materiales. La *Pedagogía Social* quiere dar un método, una perspectiva en la infinita conquista del hombre por el hombre. No formula la ley natural de la evolución del género humano sino un principio heurístico y regulativo, una exigencia ideal que, nunca plenamente satisfecha, ordena siempre nuestros esfuerzos hacia la comunión de los hombres, proporcionando a su actividad «las inagotables alegrías del etemo progreso» (Natorp: 2001, 78).

<sup>53</sup> Gadamer indica como referencia dos lugares en la obra de Natorp donde la *phrónēsis* sería tratada en dichos términos (Natorp: 1921a, 79, 83, 189, 197; 1900, 1063).

exposición de Platón, tal investigación permanece reservada a un trabajo futuro (1921, 519)

La escena académica de Marburgo de los años '20 era tan inestable y parroquialista como la del resto de la Alemania que salía de la Guerra y daba sus primeros pasos en la república democrática de Weimar (AA, 18; GW 10, 356)<sup>54</sup>. También el neokantismo estaba en crisis y, en un clima generalizado de descrédito para todo progreso y optimismo, ascendía en un horizonte vitalista y existencial, crítico del sistematismo idealista, del científicismo y del historicismo positivista, el pensamiento de Søren Kierkegaard (1813-1855) y Friedrich Nietzsche (1844-1900) y la poesía de Stefan George (1868-1933) (VM2, 377-378; GW 3, 110; HE, 20). También disruptivo, aunque desde otro punto de vista, ascendía el pensamiento de Edmund Husserl (1859-1938). De hecho, tanto Natorp como Hartmann, luego de la jubilación (1912) y muerte de Cohen (1918), se encontraban revisando y reformulando los fundamentos de sus sistemas filosóficos.<sup>55</sup>

Durante estos primeros años Gadamer se sentía desorientado en términos intelectuales. Participó con distinta intensidad y centralidad en los numerosos grupúsculos que animaban la vida intelectual de la apacible Marburgo. Todos ellos tenían en común un vehemente tono crítico de la cultura. Entre los que lo tuvieron como miembro, se encontraban el círculo del historiador del arte Richard Hamann (1879-1961), docente de tendencia socialista —con quien tomó sus primeras lecciones en Marburgo; años atrás discípulo de Wilhelm Dilthey (1833-1911) y Georg Simmel (1858-1918) en Berlín— y el del historiador de la economía y poeta Friedrich Wolters (1876-1930), más bien conservador —quien podría haber influido también su lectura de Platón durante la elaboración de la tesis de doctorado (CPH, 16). Gracias a este último, y sobre todo a la amistad de, por un lado, Oskar Schürer (1892-1949), quien lo

---

<sup>54</sup> Un virtuoso relato crítico sobre las consecuencias del neokantismo, la fenomenología y la filosofía de la existencia para la Marburgo de los '20 y para la filosofía occidental de la segunda mitad del siglo XX puede encontrarse en el texto tardío de Gadamer *Die deutsche Philosophie zwischen den beiden Weltkriegen* [La filosofía alemana entre las dos guerras mundiales] en GW 10 (357-372).

<sup>55</sup> Gadamer comentará medio siglo después que “El alejamiento que emprendió el propio Nicolai Hartmann con respecto al idealismo neokantiano me estimuló a intentar penetrar el pensamiento de Aristóteles, y la investigación francesa e inglesa —de [Léon] Robin, [Alfred Edward] Taylor, [William David] Ross, [William Ross] Hardie y, sobre todo, del incomparable [Robert Drew] Hicks—resultó ser de lo más útil en mis esfuerzos. Empero, en aquella época yo estaba muy lejos de ver la unidad en la filosofía-del-lógos [*Logos-Philosophie*], que había comenzado con el cuestionamiento de Sócrates y que luego se deterioró rápidamente en el período post-aristotélico, pero que, sin embargo, determinó el entero aparato conceptual del pensamiento occidental” (GW 7, 129).

introdujera de forma determinante en el arte,<sup>56</sup> y, por otro lado, Max Kommerell, Gadamer se acercó al más célebre de estos círculos, el del poeta Stefan George (1868-1933)<sup>57</sup>, grupo conocido como *Georgekreis*. Sin embargo, nunca se tomó en serio el culto autoritario que allí se hacía de George, “la atmósfera esotérica que rodeaba a este poeta”<sup>58</sup> —como le escribiera alguna vez a Richard Bernstein—, razón por la cual nunca formó parte del círculo a pesar de estar ligado a varios de sus miembros (CPH, 16). Gadamer se alejó definitivamente del *Kreis* luego de las presiones de Wolters para que se acercara a grupos juveniles del nacionalismo romántico-reaccionario<sup>59</sup> y del

---

<sup>56</sup> En la entrevista que le realizó Silvio Vietta entre el 31 de agosto y el 3 de septiembre de 2001, Gadamer recordó “[...] yo tenía un amigo, Oskar Schürer, y era un hombre importante, un poeta de talento. Se transformó en un buen historiador del arte, y fue él quien me educó realmente en cuestiones artísticas” (2004, 79). En esa misma entrevista Gadamer reconoció que su “[...] introducción en el arte ya había comenzado en realidad en Breslau. En el círculo de [Hermann] Muthesius”. Muthesius, amigo de su primera esposa y presencia frecuente en el grupo de amigos del arte al que concurrían los Gadamer, fue un importante arquitecto racionalista, promotor del movimiento británico *Arts and Crafts* en Alemania y fundador de la modernista *Deutsche Werkbund*, asociación precursora del Bauhaus.

<sup>57</sup> Gadamer vio una sola vez en persona a George y lo recordó así: “Con George me encontré una sola vez, junto a la puerta de los Carmelitas Descalzos, momento en el que bajé los ojos impresionado por la línea de eternidad de su perfil” (AA, 21). Wolters, por su parte, era uno de los miembros más relevantes e influyentes del *Kreis* (Cfr. Grondin: 2000, 124; Groppe: 1997, 243, 251). Para profundizar sobre la relación entre Gadamer y el *Georgekreis* Donatella Di Cesare (CPH, n. 2, 11) remite al lector a Hans-Georg Gadamer, *Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft* (GW 9, 259-271). Cfr. también el trabajo de Gadamer “Stefan George (1868-1933)” (1985, 43-47); complementariamente, cfr. Gadamer (1992) “The Verse and the Whole” (83-92) y “Under the Shadow of Nihilism” (111-120). El primero de estos textos fue originalmente publicado como “Der Vers und das Ganze”, en 1979 (33-39), mientras que el segundo apareció primero como “Im Schatten des Nihilismus” ocho años después (1988c). También Carola Groppe le dedica algunas pocas páginas a la relación entre Gadamer y el *Georgekreis* en su monumental monografía (1997, 398-399). Gadamer llegó por primera vez a la poesía de George cuando estaba en la escuela secundaria, casi como consecuencia de un acto de rebeldía: “Como hijo de un naturalista no encontré en la casa de mis padres muchas sugerencias para tales cosas. Debido a que me interesaba la poesía lírica, que mi padre no soportaba, en mis años de alumno del Gymnasium compré de mi bolsillo una antología de la poesía lírica alemana reciente de Benzmann, que había salido por [la editorial] Reclam. Allí, en la introducción, encontré que se decía con pesar que el poeta Stefan George se había negado a ser incluido en esta antología —y, [tal] como [a menudo] se hace (los abogados lo saben bien), la introducción del autor trajo dos poemas de Stefan George, pero a modo de cita. Ambos son inolvidables para mí” (GW 9, 259-260). La traducción me pertenece. Grondin aporta que el libro al que se refiere Gadamer es *Moderne deutsche Lyrik. Mit einer literaturgeschichtlichen Erinnerung und biographischen Notizen*, al cuidado de Hans Benzmann y publicado en 1907. Los poemas en cuestión eran: *Juli-Schwermut* y *Traum und tod*, ambos incluidos en el libro de *Der Teppich des lebens und die Lieder von Traum und Tod* (1900) (Grondin: 2000, 72-73). En su autobiografía intelectual Gadamer cuenta que esta primera lectura sucedió a sus 18 años y le causó un impacto sólo parangonable con el que le generaría el *Natorp-Bericht* años después (AA, 249). Grondin cuenta que el padre le daba a Hans-Georg 50 pfennig por semana para el tranvía, pero que muchas veces este último se lo ahorra para comprarse libros (2000, 65). Así habría dado con la compilación de Benzmann.

<sup>58</sup> “Nunca tuve alguna verdadera simpatía por la atmósfera esotérica que rodeaba a este poeta” (Bernstein: 1983, 265). La traducción me pertenece. La carta, publicada por Bernstein, está fechada el 1° de junio de 1982.

<sup>59</sup> Sobre esto último, es relevante el testimonio del propio Gadamer en una entrevista que se le realizó entre el 2 y el 4 de julio de 1986 en Heidelberg: “[...] De una manera tenue y en ciertas conexiones, sentí una distancia frente a estas tendencias reaccionarias de la juventud alemana y de la burocracia alemana. Al mismo tiempo, tenía cosas en común con ellos, lo que sin duda me influyó. Sin embargo,

hostigamiento que se le practicó desde allí a Kommerell hasta el final de sus días, circunstancia que habría llevado al suicidio a su amigo Hans Anton (1931). Empero, una vez que Gadamer se hubiera dedicado con total empeño a la filosofía, formaría parte de grupos definidamente académicos. Poco a poco, comenzaba Gadamer a demostrar particular interés por Platón. Junto con destacables colegas de la Universidad de Marburgo, con los que desarrollará una importante amistad — estudiosos notorios de la filosofía platónica, como Jacob Klein y Gehrard Krüger—, fue miembro de los círculos de Natorp y Hartmann. Más tarde, formará parte del íntimo grupo de alumnos que seguía a Martin Heidegger —donde conocerá a Karl Löwith<sup>60</sup>— y de las *Graeca* del teólogo Rudolf Bultmann —de las que participó durante 15 años (AA, 43)— y del filólogo Paul Friedländer.<sup>61</sup>

### **b) *La fenomenología. Scheler y Heidegger.***

La fenomenología era en 1919 para el joven Gadamer una “oscura palabra mágica” pero capaz de dotar de vida a “la esperanza de una reorientación filosófica” (VM2,

---

influenciado como estaba, siempre estaba con un sentimiento interno de descontento, y fundamentalmente me apegaba a la idea de que nunca podría haber otra guerra. Eso era absolutamente imposible. Nuestro propio ejército de 100.000 soldados se había convertido, de hecho, a través del progreso de la tecnología, nuevamente en una potencia de envergadura. Y pensé que con armas como estas que están a disposición de un ejército hoy, seguramente no hay un político en ninguna parte que pueda suponer que podría resolver los problemas de un país por medios militares. Es decididamente impensable que una persona busque una solución militar simplemente para obtener una ventaja para su nación. Y yo mismo, mirando a una figura como Hitler, vi en él un monstruoso anacronismo, asombrado de que uno pensara en seguir una guerra de venganza, restaurando el honor alemán y demás. Incluso Stefan George parecía jugar con ideas como esa, pero me sentí bastante alejado de la interpretación política de George. Wolters, un colega cercano de George a quien conocía en ese momento, trató de atraerme hacia eso. Pero no lo haría. Pensé para mis adentros, ¿qué tiene esto que ver conmigo, con estos grupos juveniles nacionalistas? ¿qué tendría que ver yo con ellos? No estoy diciendo esto para reflejar un mérito sobre mí ahora, ni mucho menos. Simplemente le estoy diciendo cómo era yo” (Gadamer: 1992, 143-144). La traducción me pertenece. Cfr. también el trabajo de Gadamer “Hölderlin und George” (1967/68, 79-91; especialmente 83-84). Según lo que he podido constatar personalmente en los registros de los *Anmeldungsbücher* disponibles en el DLA, Gadamer tomó un curso con Wolters en el semestre invernal 1920/21 sobre la Revolución Francesa.

<sup>60</sup> Recomiendo la lectura de su autobiografía intelectual, en la que no faltan las referencias —siempre amistosas— a Gadamer: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (1986). Hay edición en castellano (1992).

<sup>61</sup> Durante los '30 y '40 fueron de fundamental importancia para las investigaciones de Gadamer los estudios platónicos de muchos de los autores mencionados, tal como él mismo reconoce en el prefacio a la segunda edición de *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (GW 5, 159-160). Entre las obras que menciona el mismo Gadamer, se encuentran: Jacob Klein (1934, 18-105); Helmut Kuhn (1934); Gerhard Krüger (1939); Martin Heidegger (1947); y Szilasi (1946).

378). De la boca de uno de sus colegas (Nöggerath), en la sala de estudio de historia del arte de Hamann, había escuchado de ella por primera vez, como si se tratara de una promesa de salvación: “sólo la fenomenología puede restaurarnos”<sup>62</sup> (PL, 25). Si bien en Marburgo ya era conocida al menos desde la distinguida reseña de Natorp (1917/18: 224-246) de las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913, 1-323) [Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica], la fenomenología fue para Gadamer algo completamente opaco hasta 1920, cuando tuvo la oportunidad de asistir a dos conferencias pronunciadas en Marburgo por Max Scheler, organizadas por la comunidad católica estudiantil, que aparecerían un año después en el libro *Vom Ewigen im Menschen* (1921) [De lo eterno en el hombre].<sup>63</sup> Luego, durante el semestre de verano de 1921, siguiendo el consejo de Hartmann, Gadamer asiste en Múnich a las clases de los fenomenólogos Moritz Geiger<sup>64</sup> (1880-1937) y Alexander Pfänder (1870-1941), que no generan en él una gran impresión (Grondin: 2000, 106).<sup>65</sup> En abril de 1923 Gadamer se trasladará por un breve período a la Universidad de Friburgo, donde frecuentará el seminario de Husserl sobre “Lógica Trascendental” [Transzendente Logik].<sup>66</sup> Con las clases de Husserl en Friburgo<sup>67</sup> —que para Gadamer anunciaban un decepcionante retorno al neokantismo idealista— sucedió lo mismo que con las de Geiger y Pfänder:

---

<sup>62</sup> La traducción me pertenece.

<sup>63</sup> Las conferencias a las que se refiere Gadamer en sus *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau* son: “La esencia del arrepentimiento” y “La esencia de la filosofía” (AA, 30).

<sup>64</sup> En esas clases es que Gadamer tiene noticia por primera vez de Martin Heidegger (AA, 249).

<sup>65</sup> También en Múnich toma clases de Historia del Arte con Heinrich Wölfflin (1864-1945).

<sup>66</sup> El curso al que Gadamer asistió era una repetición de un curso anterior del semestre invernal 1920/21, “Transzendente Logik”. El seminario, no totalmente publicado, apareció parcialmente, tal como aclara Vessey (2007, 4, n. 8), en *Analysen zur Passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)* en 1966; en parte también en *Formale und Transzendente Logik, Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft, Mit Ergänzenden Texten* (1974) y, finalmente, en *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung ‘Transzendente Logik’ 1920/21, Ergänzungsband zu ‘Analysen zur Passiven Synthesis’* el año 2000.

<sup>67</sup> La influencia de Husserl sobre Gadamer, tal como lo reconoce el propio autor en su ensayo de 1963 “Die Phänomenologische Bewegung”, se incrementó principalmente a partir de su lectura de *Die Krisis Der Europäischen Wissenschaften* [La crisis de las ciencias europeas] y del concepto de *Lebenswelt* allí presentado, durante los años ‘50. Cfr. GW 3 (123). Hay traducción al castellano (MF, 55-114). Cfr. también Edmund Husserl (1954). Dermot Moran argumenta que su *Auseinandersetzung* con Husserl se hizo más fructuosa luego de leer, no sólo *La crisis*, sino también *Ideas II*, aparecido en 1952 y los tres volúmenes sobre la *Fenomenología de la intersubjetividad* de 1973. Estos textos le habrían mostrado a Gadamer un Husserl “comprometido con la historia, la comunidad, la persona y el significado de la tradición” (Moran: 2011, 77). La traducción me pertenece. Cfr. Edmund Husserl (1952; 1973a; 1973b; 1973c).

nunca superaron lo que habría de aprender y admirar de la fenomenología de Scheler (Di Cesare: 2007, 17).

La llegada a Friburgo no fue, por lo tanto, el primer acercamiento de Gadamer a la fenomenología, ni tampoco el último. Pero sí, en cambio, la ocasión de un “acontecimiento fundamental” [*elementares Ereignis*] (AA, 35) en su vida y en su idea de lo que la fenomenología podía ser: el encuentro con Martin Heidegger (VM2, 378). Al fin y al cabo, Heidegger había sido el verdadero motivo para abandonar Marburgo y para profundizar sus más recientes estudios sobre las éticas de Aristóteles, cuyo interés le había despertado inicialmente Hartmann, con el objetivo de que produjera un texto en torno al concepto de valor (Gadamer: 2002a, 138; 2002b, 27).<sup>68</sup>

La primera cita con la fenomenología de Heidegger fue, en realidad, en la misma Marburgo y constituyó un impactante proemio a su primer encuentro en persona, ya en calidad de alumno. Luego de entregar su tesis doctoral, a la que Natorp y Hartmann calificaron *summa cum laude* (a pesar del desacuerdo entre sus dictámenes) (AA, 27), Gadamer fue una de las víctimas de la epidemia de poliomielitis que se cernió sobre Marburgo y esto lo confinó al aislamiento y al reposo durante el otoño de 1922 y parte del invierno de 1923 en casa de su padre (CPH, 9). Ese mismo año, Natorp le entregó un manuscrito mecanografiado —hoy conocido como *Natorp-Bericht*— de unas sesenta páginas, escrito por Heidegger y precedido por el título *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1989, 237-269) [Interpretación fenomenológica de Aristóteles]:<sup>69</sup> en este borrador se proponía, como adelantaba su título, la elaboración de la “situación hermenéutica” [*hermeneutischen Situation*] de una interpretación

---

<sup>68</sup> Dirá el mismo Gadamer: “Cuando en 1923 me fui a Friburgo no lo hice tanto para aprender de la fenomenología de Husserl, sino más bien de la interpretación heideggeriana de Aristóteles” (CH, 128/GW3, 287), autor al cual estaba dedicando en ese momento su atención, tal como se desprende de la carta enviada a Heidegger el 27 de septiembre de 1922 (CPH, 47) y de las lecturas inglesas y francesas antes referidas de Robin, Taylor, Ross, Hardie y Hicks. Cfr. nota 55 y GW 7 (129).

<sup>69</sup> El título completo del trabajo es “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles Anzeige der hermeneutischen Situation”. Ulrich Lessing descubrió la versión completa del texto, perteneciente a Georg Misch y que apareció en el legado de su alumno Josef König (Gadamer había extraviado su copia durante el bombardeo de Leipzig de 1943). Fue publicado en el *Dilthey Jahrbuch* con una introducción de Gadamer titulada “Heideggers «theologische Jugendschrift»”, (1989, 228-235) (CH, 327/GW 10, 33). En esta introducción de 1989 Gadamer afirmará: “Cuando hoy leo nuevamente la primera parte de la introducción a los estudios de Heidegger sobre Aristóteles [...] es como si redescubriera las directrices de mi propio desarrollo filosófico” (229). La traducción me pertenece. Hay edición en castellano, que no incluye la introducción de Gadamer (Heidegger, 2002a). En la Universidad de Friburgo, en el semestre de invierno de 1921-1922, Heidegger había ya dictado el curso *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [WS 1921-1922] (GA 61).



fenomenológica de Aristóteles. Las palabras de Gadamer sobre la fascinación que este texto le causó son, por un lado, más que elocuentes: “Fue como si me hubiera sacudido un rayo” [...] “Todo Aristóteles se le echaba a uno directamente encima” (AA, 249)<sup>70</sup>; mientras que, por otro, absolutamente contrastantes con las pocas expectativas del filósofo de Meßkirch sobre sus verdaderas capacidades, como se deduce de una carta de este último dirigida a Löwith, fechada el 22 de noviembre de 1922, en la que comenta la llegada de varios doctorandos, entre los que se encuentra “un «marburgués» —que se supone que es la luz (del onceavo semestre); personalmente, me da una modesta impresión— no dejará mucho tras de sí” (Heidegger, Löwith, Denker: 2017, 73)<sup>71</sup>. Aquel trabajo de Heidegger sobre Aristóteles no sólo sería el motivo principal para que Gadamer partiera hacia Friburgo<sup>72</sup> y diera un nuevo comienzo a su carrera intelectual, sino también la oportunidad para que Heidegger ganara en Marburgo una plaza de Profesor bajo el auspicio de Natorp quien, como deja constancia en su carta del 30 de octubre de 1922 a Edmund Husserl, quedó profundamente admirado.<sup>73</sup>

Al año siguiente, ya en Friburgo, Gadamer asiste en el semestre de verano al seminario de Heidegger titulado *Hermeneutik der Faktizität* [Hermenéutica de la facticidad],<sup>74</sup> cuyo primer nombre había sido *Ontologie* [Ontología]. Durante ese mismo período Gadamer frecuentará también el célebre seminario heideggeriano sobre

---

<sup>70</sup> Traducción modificada. Comenta Gadamer que la única vez que había experimentado algo similar hasta ese entonces fue cuando a los dieciocho años leyó por primera vez ciertos versos de Stefan George (AA, 249). Al respecto, cfr. nota 57.

<sup>71</sup> En realidad, era el decimotercer semestre de Gadamer (Heidegger, Löwith, Denker: 2007, 239). Todas las traducciones provenientes de la recientemente editada correspondencia entre Löwith y Heidegger me pertenecen.

<sup>72</sup> “Este texto lo conocí ya a comienzos de 1923 y se convirtió para mí en el motivo de ir a Friburgo, donde Heidegger enseñaba como joven docente privado y asistente de Husserl” (CH, 326/GW 10, 32). En realidad, Gadamer había conocido el trabajo de Heidegger durante 1922, año en que por medio de Leo Strauss le hace llegar su intención de viajar a Friburgo y en el que le escribe una carta al filósofo de Meßkirch para avisarle que por culpa de su poliomielitis no podrá trasladarse antes de marzo de 1923 (CPH, 47). Cabe destacar que existe una extensa correspondencia entre Gadamer y Strauss, documentada al menos entre 1932 y 1971. Las cartas enviadas por Strauss pueden consultarse en el DLA. La gran mayoría de ellas, sobre todo las de los años ’30, tienen como eje a Platón y su filosofía política.

<sup>73</sup> Efectivamente, Heidegger fue nombrado Profesor extraordinario el 18 de junio de 1923 en la Universidad de Marburgo gracias a este trabajo sobre Aristóteles (CH, 327/GW 10, 33). La carta de Natorp a Husserl puede consultarse en: Husserl (1994, 161).

<sup>74</sup> Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923) (1988). Hay versión en castellano (1999a). A este seminario de verano asistieron como alumnos no sólo Gadamer, sino también Max Horkheimer, Fritz Kaufmann, Herbert Marcuse, Hans Jonas y Oskar Becker (Safranski: 2003, 154).

el libro VI de la *Ética a Nicómaco*<sup>75</sup> (Di Cesare, 2007: 18). Si en el primero de estos seminarios Gadamer se encontrará con una investigación sobre el ser del hombre y su situación hermenéutica que se alejaría distintivamente del “ser objetivo del objeto del conocimiento” de Hartmann (CPH, 25), entre las nociones y temas tratados en el segundo se encontraban las llamadas “virtudes dianoéticas”, principalmente la *phrónēsis* y la *sýnesis*, ambas —según la interpretación propuesta por Heidegger— “las virtudes hermenéuticas por excelencia”<sup>76</sup> (CH, 127). En particular, el tratamiento de la *phrónēsis*<sup>77</sup> marcará temática y metodológicamente la producción intelectual del filósofo marburgués por el resto de su vida (VM2, 381).<sup>78</sup>

Gracias al “amparo intelectual” de Heidegger era posible “«repetir» [*>wiederholen<*] la filosofía de los griegos”<sup>79</sup> (VM2, 378-379). “Repetir”, palabra que el propio Gadamer entrecomilla, aquí no significaba en ningún caso emprender una reposición programática del mundo griego, sino invocar [*beschwören*] la reflexión “sobre la experiencia originaria del mundo”, algo que ya Gadamer había intuido, incluso antes de conocer a Heidegger, como un “entregarse al movimiento del pensar mismo en total inocencia y con olvido de sí mismo[s]” (VM2, 380; GW 2, 484).

---

<sup>75</sup> Este seminario fue publicado como introducción al *Sofista* heideggeriano, en Martin Heidegger, *Platon: Sophistes* (WS 1924/25) (GA 19). No hay traducción al castellano del seminario sobre Aristóteles, ni del seminario sobre el *Sofista*.

<sup>76</sup> En principio, en la interpretación heideggeriana de la noción aristotélica de *phrónēsis* se encuentra “la condición de fijarse en algo, de todo interés teórico” (CH, 332). Gadamer identificará esta lectura con la fuerza de la palabra alemana *Wachsamkeit*, “atención” (CH, 337).

<sup>77</sup> Una cuestión fundamental que merece ser anunciada desde ahora es el distanciamiento ulterior de Gadamer de la interpretación heideggeriana de la *phrónēsis* como *das Gewissen* [la conciencia]. La categoría aristotélica de *phrónēsis* tiene una correspondencia en la determinación fundamental de la consciencia en *Sein und Zeit*. La consciencia adquiere connotación ontológica como determinación del ser del *Dasein*, en tanto lo guía “hacia la autenticidad de elegirse a sí mismo” (Volpi: 2012, 111). Gadamer consideró que, aunque esta interpretación fuera una confrontación con la tradición que le permitió oponer una forma de saber (εἶδος γνώσεως) en la situación existencial concreta a cualquier objetividad última, la lectura heideggeriana comporta un forzamiento conceptual exagerado (Gadamer: CH, 42, 259).

<sup>78</sup> En el Prefacio de Gadamer a su libro de 1978, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* [*La idea del Bien entre Platón y Aristóteles*], el autor caracteriza el trabajo de Heidegger sobre Aristóteles de la siguiente manera “Heidegger se había abierto camino a través de las tradiciones católico-aristotélica y neokantiana, y al apropiarse del minucioso y detallado arte de la conceptualización de Husserl, había fortalecido la perseverancia y el poder de la intuición, indispensables para hacer filosofía con Aristóteles. Aquí había un defensor de Aristóteles que, con la franqueza y frescura de sus estudios fenomenológicos, sobrepasaba con creces todos los aspectos tradicionales del aristotelismo, del tomismo e incluso, así es, del hegelianismo” (GW 7, 129).

<sup>79</sup> El sentido de la *repetición* [*Wiederholung*] aquí expresado es el que Heidegger delinearé con claridad en *Sein und Zeit* como “tradicón explícita” y “[...] posibilidad de existencia recibida por la tradición” (Heidegger: 2009a, 398-399), en el que la relación de imitación es con “lo que tuvo lugar sin haber tenido lugar, de un pasado no pasado y todavía por venir, de un comienzo tan grande que domina todo futuro y que todavía queda por efectuar” (Lacoue-Labarthe: 2010, 195).

Durante las vacaciones de verano, entre el 29 de julio y el 23 de agosto de 1923, Gadamer se traslada junto a su esposa a la *Hütte* de Heidegger en la Selva Negra (Todtnauberg), tras haber sido invitado por este último a leer juntos la *Metafísica*. Gadamer no sólo aprendió a leer “fenomenológicamente” a Aristóteles junto a su maestro, sino que se introdujo entonces en su propio camino de interrogaciones filosóficas (Di Cesare: 2007, 18). Ciertamente, el estudio fenomenológico de Aristóteles, en cuanto parte de las lecciones del maestro Heidegger, abriría un nuevo y determinante camino —a partir y más allá de Aristóteles— para las inquietudes filosóficas de Gadamer (VM2, 381). Su tesis de habilitación sobre el *Filebo* platónico [1928] es un testimonio de suma importancia al respecto y conviene citarlo ampliamente. En el prefacio a la publicación del texto, en la primera edición de 1931, Gadamer escribe: “La tarea era poner nuevamente ante la vista las cosas mismas [*die Sachen selbst*] que menciona Platón, para así —por medio de su explicación conceptual— destacar el horizonte de la filosofía platónica” (GW 5, 158);

[...] Aquello que debo a la enseñanza e investigación de Martin Heidegger se manifiesta en varias referencias, tanto explícitas como tácitas, a su obra *Ser y tiempo* y aún más en lo que hace a toda la actitud metodológica de mi trabajo, que busca desarrollar lo que he aprendido de Heidegger y, sobre todo, hacerlo fructífero mediante nuevas aplicaciones (GW 5, 159).

En el prefacio a la segunda edición de 1967, agrega: “Mi intención al escribirlo [*Platos dialektische Ethik*] no era realmente otra más que aplicar el arte de la descripción fenomenológica —que había recién aprendido— a un diálogo platónico” (GW 5, 159).

Por último —y más contundentemente— en el prefacio de 1982 a la reimpresión de la primera edición:

[...] Me sentía como un primer lector de Platón, uno que buscaba probar sobre un texto clásico la nueva inmediatez del acceso pensante “a las cosas mismas” [»zu den Sachen selbst«], que era el lema de la fenomenología husserliana. Que me haya atrevido en aquel entonces a hacer esto, se debió, sobre todo, a la profunda y determinante influencia que había tenido sobre mí la enseñanza académica de Martin Heidegger durante sus años en Marburgo. En la fuerza y radicalidad del cuestionar con el que el joven Heidegger había fascinado a su auditorio, pervivía algo que no era nada menos que la mismísima herencia de la fenomenología: un arte de la descripción consagrado a los fenómenos en su concreción, evitando —tanto como hubiera sido posible— los aires doctos aprendidos de la ciencia y la terminología técnica tradicional, y provocando, de tal modo, que las cosas, por así decirlo, entraran al propio cuerpo. ¿No debía ser posible

para mí también ver la filosofía griega, a Aristóteles y Platón, con nuevos ojos, tal como Heidegger presentaba en sus lecciones sobre Aristóteles a un Aristóteles totalmente inédito, en el que se recobraban las propias y actuales preguntas de un modo sorprendentemente concreto? (GW 5, 161).

Gadamer en 1924 retorna a Marburgo junto a Heidegger, quien, a su vez, había llegado decidido a hacerle la vida imposible a Nicolai Hartmann.<sup>80</sup> Allí su primera tarea, como asistente no remunerado del maestro, será la difícil misión de obtener ediciones de la obra de Tomás de Aquino, inconseguibles en ese momento en Alemania, y sobre todo en la Marburgo protestante (Grondin: 2000, 157). Durante los años en que Heidegger permaneció en Marburgo como docente, según se puede constatar en los *Anmeldungsbücher* disponibles en el DLA de Marbach, Gadamer asistió como alumno suyo a los siguientes cursos: *Phänomenologische Übungen für Fortgeschrittene (Hegel, Logik I)* (WS 1925/26), *Übungen über Geschichte und Historische Erkenntnis im Anschluss an J. B. Droysen, Grundriss an J.B. Droysen, Grundriss der Historik* (SS 1926), *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (WS 1926/27) y *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927).<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Tal como recoge Di Cesare, Heidegger llegó a Marburgo con aires agresivos y determinó como adversario principalmente a Hartmann (2007: 18-19). Di Cesare remite específicamente a una carta enviada por Heidegger a Karl Jaspers (1883-1969), en la que confiesa su disposición belicosa. La carta, fechada el 14 de julio de 1923, reza “[...] mi presencia hará que el infierno sea aún más caliente para él. Una tropa de asalto de dieciséis personas viene conmigo. Muchos son compañeros de viaje inevitables, pero otros son totalmente serios y capaces. Como Usted ve, no tengo la intención de convertirme en un profesor gentil y cauto [...]”. La traducción me pertenece. Cfr. el epistolario entre Heidegger y Jaspers (1990, 41). Thomas Sheehan cuenta otro episodio de este choque: el 8 de julio de 1925, gracias sobre todo al apoyo de Husserl, Heidegger era el único candidato de la Facultad para suceder a Nicolai Hartmann, quien, a su vez, había sucedido a Natorp en 1922 en la cátedra de filosofía. Natorp dejaba Marburgo ya que, por su parte, había aceptado la cátedra que había dejado vacante Scheler en Colonia. Sin embargo, el 27 de enero de 1926 el Ministro Nacional de Educación, Carl Heinrich Becker, rechazó la candidatura de Heidegger bajo el argumento de que este último todavía no tenía suficientes publicaciones. Después de que recibiera como consejo por parte del decano de la Facultad de Filosofía, Max Deutschbein, que publicara algo rápidamente, Heidegger comenzó a sacar a la luz lo que luego sería *Sein und Zeit*, que llegó a manos del editor Max Niemeyer, nuevamente gracias a la intervención de Husserl (quien luego publicará el libro en su *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VIII). Finalmente, Heidegger no logró suceder a Hartmann ya que, por escrito, el 25 de noviembre de 1926, Becker, luego de haber leído las galeras de *Sein und Zeit*, consideró la obra “inadecuada” y se negó nuevamente a concederle el nombramiento (Husserl, Sheehan, Palmer: 1997, 19-21). El 19 de octubre de 1927, finalmente, Heidegger es nombrado Profesor Ordinario en Marburgo. El año siguiente se marchará a Friburgo para suceder a Husserl y su cargo en Marburgo quedará en manos de Dietrich Mahnke (1884-1939). Para una lectura completa y suficiente de esta etapa en la vida de Heidegger, cfr. Hugo Ott (1988, 131-141) y Rüdiger Safranski (2003, 139-170).

<sup>81</sup> Durante su estada en Marburgo como Profesor (1923-1928), Heidegger dictó los siguientes seminarios (se antepone el volumen de la correspondiente *Gesamtausgabe* antes del nombre de cada curso y se indica luego la edición castellana cuando la hubiera): GA 17. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923/24), trad. por J. J. García Norro (2008); GA 18. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924); GA 19. *Platon: Sophistes* (WS 1924/25); GA 20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (SS 1925), trad. por Jaime Aspiunza (2006); GA 21.

Los primeros días de 1924 y en ocasión del cumpleaños número setenta de Natorp se organizó un homenaje en su honor. En el *Festschrift* dedicado al filósofo de Düsseldorf, Gadamer publicó un artículo cuyo título fue *Zur Systemidee in der Philosophie* (1924a, 55-75) [Sobre la idea de Sistema en la filosofía].<sup>82</sup> En dicho texto se sometía a crítica al pensamiento sistemático en filosofía y, en particular, a “las construcciones sistemáticas de Natorp” (VM2, 379).<sup>83</sup> Grondin destaca que “partiendo del principio (aristotélico) de que todo método debe estar fundado «en la peculiaridad del ser de sus objetos»”, Gadamer cuestiona la idea de sistema en la filosofía al establecer que su idoneidad dependería de que efectivamente “la estructura de los objetos filosóficos sea de carácter sistemático” (Grondin: 2000, 98; Gadamer: 1924a, 55). Por el contrario, Gadamer insistirá desde un principio en el arraigo histórico de las cuestiones filosóficas y, en consecuencia, de la misma idea de sistema, esto es, sobre la “conexión entre la estructura sistemática de la filosofía y su historicidad” (1924a, 56). La idea de sistema sería, según Grondin, “un error de la autocomprensión de la filosofía, e incluso se mostrará como un intento quijotesco de dominar la historicidad humana” (2000, 98), ya que, sostuvo entonces Gadamer, “lo esencial de la posición filosófica” descansa en “[...] soportar el problema en su indecidibilidad y su patente falta de certeza” (Gadamer: 1924a, 57).

Poco después, Gadamer publica en la prestigiosa revista *Logos* (1924b, 340-360)<sup>84</sup> una reseña crítica —remitida desde Friburgo— sobre los *Grundzüge einer Metaphysik*

---

*Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), trad. por Alberto Ciria (2004); GA 22. *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926); GA 23. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (WS 1926/27); GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), trad. por J. J. García Norro (2000). GA 25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927/28); GA 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), trad. por J. J. García Norro (2009).

<sup>82</sup> En este *Festschrift* participaron también Höningwald, Cassirer y Hartmann.

<sup>83</sup> Medio siglo después Gadamer diría del artículo para el *Festschrift* que “fue un trabajo muy pretencioso [*vorlautes*]” (VM2, 379). La palabra “impertinente”, en mi opinión, hace más justicia a la voz alemana *vorlautes*.

<sup>84</sup> El texto se publica en 1924. En ese momento el director de *Logos* era el filósofo neo-hegeliano Richard Kroner, autor del libro *Von Kant bis Hegel* (1921-1924), al que conoció Gadamer por medio de Hartmann en 1923. Kroner era el candidato del mismo Hartmann para su plaza en Marburgo, despreciado por Heidegger. Fue suspendido por el nacionalsocialismo como profesor de la universidad de Kiel por su ascendencia judía, aunque fuera cristiano por adopción, y sustituido en el semestre de verano de 1934 y en el de invierno de 1934/35 por el mismo Gadamer, con quien mantuvo todo el tiempo su amistad (AA, 37, 60). En ese mismo número de *Logos* Gadamer publica también una reseña de la reciente edición de Felix Meiner y Georg Lasson de la *Wissenschaft der Logik* [1812-1816] [Ciencia de la Lógica] de Friedrich Hegel (1770-1831), cfr. *Logos* XII (Gadamer: 1924c, 410-411).

*der Erkenntnis* [Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento]<sup>85</sup> de Hartmann (1921). El paso del proyecto de la reseña a la decisión de escribirla se dio entre 1922 y 1923, como un gesto de gratitud al maestro. Pero para 1924 las perspectivas de Gadamer habían sido dislocadas, en gran parte por el encuentro con Heidegger, tal como se había hecho patente ya en su anterior texto (CPH, 19)<sup>86</sup>. Gadamer no sólo había comenzado a distanciarse de los fundamentos del neokantismo (Di Cesare: 2007, 19) sino también de sus “profesores de Marburgo” (VM2, 379). De hecho, aquella reseña constituía —según el mismo Gadamer— una toma de distancia frente “al objetivismo ingenuo de la investigación categorial de Hartmann” (VM2, 379), cuyo realismo crítico le parecía fenomenológicamente insuficiente (CPH, 19; Gadamer: 2002b, 22-23, 26). Como sea, este distanciamiento —ya inevitable— no implica una abjuración *tout court* del viejo maestro. De hecho, la reseña concluye realzando la ejemplaridad de la honestidad intelectual de Hartmann. Es que ya no se trata de Hartmann, ni tampoco de Heidegger. Di Cesare destaca con precisión una reflexión muchas veces inadvertida, cuya posición en el texto dedicado a uno de sus primeros mentores, no es por sus consecuencias una linterna que ilumine la obra del discípulo desde entonces y en adelante, sino sustrato de un sendero formándose con los primeros pasos de madurez filosófica de Hans-Georg Gadamer: “no hay modo de alcanzar la cosa que no esté determinado en manera decisiva por la peculiaridad de la propia posición” (1924b, 341)<sup>87</sup>. Como afirma la autora, opera aquí ya un pasaje de la teoría del conocimiento a la hermenéutica (CPH, 19). Pero ese pasaje no fue apacible:

Heidegger —lamentablemente, las cartas no se han encontrado hasta ahora— me dio un claro rechazo. Por lo que se refiere a mis primeros pasos, *Sein und Zeit*, o mejor, el enorme ímpetu con el que Heidegger me liberó del neokantismo, fue algo que al principio no pude manejar, y me di por vencido. Heidegger me dijo entonces: “De esto

---

<sup>85</sup> Hay traducción al castellano (1957). Influenciado por la fenomenología, Hartmann se separa en este texto del neokantismo en el que se había iniciado.

<sup>86</sup> Muy significativas son las palabras del propio Gadamer en la entrevista para la *Norddeutscher Rundfunk* con Ralph Ludwig del 9 de febrero de 1995, transcripción, p. 2, que reprodujo Grondin en su biografía: “Pues bien, así conocí a Heidegger. Después, esto se transformó primero en algo muy, muy fecundo. Comprendí tan velozmente la idea fundamental de su nuevo modo de filosofar, que hasta escribí, muy poco después, un trabajo que me trajo más adelante la fama de haberme adelantado a Heidegger. Es que el mismo Heidegger aún no había publicado. Se trató de un libro conmemorativo para Paul Natorp, con ocasión de sus 70 años. Nicolai Hartmann me había insistido en que participara” (Grondin: 2000, 109-110, n. 22). La entrevista es “*Das Gespräch. Der Philosoph Hans-Georg Gadamer. Befragt von Ralph Ludwig*”. Emisión de la *Norddeutschen Rundfunks* del 9.2.1995, *Kulturmagazin*, redacción: Wilhelm Heinrich Pot.

<sup>87</sup> La traducción me pertenece.

no se saca nada”. Sí, bueno, fue una crisis seria para mí. Hartmann había notado las huellas que el pensamiento de Heidegger había dejado en mí. También él compartió la crítica a mis esfuerzos. Para ese momento le había sugerido algo a Heidegger sobre la *hēdoné*. Me dijo entonces: “No funcionará, o simplemente no tendrá el talento necesario para el trabajo filosófico. Debe aprender latín y griego para poder [dedicarse a] enseñar”. Esto fue lo que hice por muchos años, hasta un año después que Heidegger dejara Marburgo (2002b, 28).<sup>88</sup>

Habían comenzado los *años de nadie* [*Niemandsjahre*] (AA, 35).

**c) “Un tal Dr. Gadamer”. Friedländer.**

Si el encuentro con Heidegger de 1922 había sido, por un lado, transformador y fuertemente inspirador, por otro lado, también había resultado para el más joven, según su propia letra, “una verdadera sacudida de mi autoconfianza más que prematura” (AA, 28). Pero dos años después ya no se trataba del primer acercamiento entre un jovencito de veintidós años que recién había obtenido el doctorado y el asistente de Husserl que daba de qué hablar en Marburgo. En 1924 Gadamer era parte del grupo más íntimo de alumnos que seguían a Heidegger, había cursado varios seminarios dictados por este último y había compartido verdaderas aventuras intelectuales como la de la íntima estadía en la *Hütte*. Sin embargo, nada de esto impedirá que Gadamer reciba una carta de su maestro ese mismo año en la que le advirtiera “Si no va a ser suficientemente duro consigo mismo, no será nada de Usted” (Di Cesare: 2007, 20).<sup>89</sup> En otra misiva, ahora del 14 de febrero de 1925, en la que Heidegger le mostraba su descontento sobre las investigaciones en curso de Gadamer sobre la *hēdoné* de cara a su posible habilitación, ya fuera con él o con Hartmann, le dirá en un mismo tono: “Si Usted no puede endurecerse y lograr obtener su trabajo realizado, entonces se equivoca sobre lo que hay en su carrera académica” (Dutt: 2008, 101).<sup>90</sup>

Tal como afirma Di Cesare: “el camino de la filología clásica fue para Gadamer la vía de la emancipación de Heidegger” (2007, 21). Como es posible cotejar en los fragmentos antes reproducidos de la introducción a la primera edición de *Platos dialektische Ethik*, esta emancipación no significaba, en ningún sentido, una ruptura a

---

<sup>88</sup> La traducción me pertenece.

<sup>89</sup> Di Cesare refiere que esta carta de Heidegger se encuentra en el DLA (2007, 20, n. 16).

<sup>90</sup> La traducción me pertenece. Esta carta también se encuentra en el DLA (Dutt: 101, n. 16).

todo nivel. De hecho, Gadamer por ese entonces había ya decidido habilitarse en filosofía con Heidegger y así lo hizo años después. Empero, la filología fue el camino que encontró Gadamer para huir de la identificación a la que iba unida el pensamiento de Heidegger (VM2, 382). Por otro lado, Heidegger, de un momento a otro, se volvía cada vez más exigente y distante (no sólo con Gadamer) (CPH, 33) y seguía viéndolo como un discípulo de Hartmann (y de Natorp) sin talento filosófico en general ni fenomenológico en particular.<sup>91</sup> En una carta a Karl Löwith enviada al día siguiente de la llegada del marburgués a su cabaña de Todtnauberg, se refiere a Gadamer como un *Hartmannschüler* [alumno de Hartmann] que se encontraba buscando algo allí en Friburgo, pero cuya perspectiva era limitada (Heidegger, Löwith, Denker: 2017, 99)<sup>92</sup>. Tres semanas después, en otra carta a Löwith, con fecha del 23 de agosto de 1923, afirmó de Gadamer, que ese día finalmente se marchaba de la *Hütte*:

[...] Frenaré a un discípulo de Hartmann, un tal Dr. Gadamer, que el último semestre estaba aquí y que ahora, junto con su mujer, pasa algunos días con nosotros en la cabaña. Originariamente seguidor de Hönlwald-Natorp; ahora entusiasmado partidario de Hartmann; en este semestre adherido a mí; muy versado; muy enterado de las habladurías académicas; muy impresionable; su padre [Profesor] Ordinario en Marburgo; quiere habilitarse con Hartmann; además trabajar sobre Aristóteles; por ahora no veo nada de positivo en él. Repite conceptos y frases de otros; pero está tan “desamparado” como su maestro. Voy a interponerme absolutamente si obtuviera su habilitación con rapidez. Ahora escribe una reseña sobre la “Metafísica” de Hartmann; las ideas las ha tomado de mí; hasta ahora de filosofía no tiene ni la menor idea (Grondin: 2000, 112, 153).<sup>93</sup>

La emancipación del maestro era, más bien, alcanzar un terreno propio (Di Cesare: 2007, 21; GW 10, 332; HE, 146).<sup>94</sup> Cuando comenzó los cursos de griego y latín de

---

<sup>91</sup> En la transcripción de su conferencia “*Das Sein und das Nichts*” (J. P. Sartre) (GW 10, 110-124), Gadamer comenta: “En cuanto alumno de Heidegger, ciertamente yo no era un seguidor de su pensamiento. Aprendí y asimilé mucho de él, pero solía decir más tarde «¡Usted y su maestro Natorp!» [...] Con ello Heidegger quería decir que yo no me había liberado nunca del todo de mi maestro Natorp. No digo esto para desacreditarme a mí mismo ni para tomarme crédito, sino para definir con precisión cómo éramos nosotros entonces, en una situación formativa” (GW 10, 113). Esta conferencia fue pronunciada en el Congreso Internacional de Sartre del 9 al 12 de julio de 1987 en la Johann Wolfgang Goethe-Universität en Fráncfort del Meno. Fue publicada por primera vez un año después (1988a, 37-52).

<sup>92</sup> Carta del 30 de julio de 1923. A esta carta podría agregarse el comentario a Löwith en otra misiva, del 27 de marzo de 1925, pleno de decepción: “...en el seminario los ayudantes Klein, Gadamer y otros me dejaron abandonado; y entre la gente más joven falta del todo el talento fenomenológico; como también en los antes mencionados [...]” (Heidegger, Löwith, Denker: 2017, 123). La traducción corresponde a Ackermann Pilari, Bernet y Martín-Mora (Grondin: 2000, 161).

<sup>93</sup> Traducción modificada, cfr. Heidegger, Löwith, Denker (2017, 103).

<sup>94</sup> “Fue avasallador. En realidad, estudié filología clásica por esto, porque tenía la sensación de que la superioridad de este pensamiento me asfixiaría si no conquistaba un terreno propio en el que asentarme



algún modo estaba siguiendo las palabras de Heidegger, pero no las que lo conminaban a dedicarse a ser un Profesor de lenguas clásicas: “A esquiar sólo se aprende sobre el terreno y para el terreno” (AA, 252).<sup>95</sup>

Así fue que Gadamer comenzó a frecuentar, primero, las *Graeca* de Bultmann y, luego, las de Paul Friedländer (al cual ya había tenido como profesor en varias ocasiones al menos desde el semestre invernal de 1920/21), así como los seminarios de este último. La participación en el grupo de Bultmann fue muy importante. Gadamer atravesaba una verdadera crisis después del rechazo de Heidegger y la invitación y el trato de Bultmann le devolvieron los bríos para seguir su carrera (Grondin: 2000, 165).<sup>96</sup> También en esos mismos años asistió a las clases del filólogo clásico Ernst Lommatzsch (1871-1949) —Rector de la Universidad entre 1925 y 1926— y del arqueólogo Paul Jacobstahl (1880-1957). Por cierto, Marburgo era un bastión altamente representativo de la filología clásica, por el cual circularon estudiosos de la talla de Ernst Robert Curtius (1886-1956) y Erich Auerbach (1892-1957) (AA, 47).

Si la filología clásica iba a ser el sendero de la emancipación, primero Aristóteles, y luego Platón, iban a ser los destinos desde y hacia donde ese sendero se trazaba. La filosofía platónica había unido a Gadamer con Natorp en la época del doctorado, pero ahora los separaba. A su vez, la inédita lectura fenomenológica de los griegos que había encontrado en Heidegger había cambiado para siempre su modo de hacerse preguntas, y esto supondría luego para Gadamer hacerlo también más allá de

---

quizás con más firmeza que este prodigioso pensador” (HE, 146; GW 10, 332). En la entrevista realizada por Adriano Fabris, Gadamer también hace referencia a cómo sus estudios sobre filología y filosofía platónica formaron parte sustancial de su autonomización de Heidegger: “Para volver a mis años marburgueses, al principio no quería convertirme en filólogo clásico, pero una vez que conocí a Heidegger se hizo evidente para mí que justamente debía hacer esto [...] alcancé así, durante esos años, mi autonomía frente a Heidegger y aprendí en este tema algunas cosas que Heidegger nunca aprendió a ciertos niveles: por ejemplo, he aprendido a comprender aquello que en un diálogo de Platón se puede ver si se tiene el suficiente respeto por lo que dice. Para lograr esto, sin embargo, se debe conocer muy bien el griego: y Heidegger no lo conocía así de bien [...]. [...] Así que cuando me preguntan sobre las interpretaciones heideggerianas no puedo dejar de decir que Heidegger rara vez ha interpretado un texto de manera correcta en términos filológicos” (1982, 173). La traducción me pertenece.

<sup>95</sup> Heidegger era un aficionado al esquí. En una ocasión, en Marburgo, Hartmann salía de su clase cuando inesperadamente se topó con Heidegger, que salía a su vez de la suya, llevando traje de esquiador. Esa tarde Heidegger iba a pronunciar una conferencia sobre esquí como introducción, justamente, a un curso para hacer este deporte en seco. Hartmann, que iba vestido como acostumbraban tradicionalmente los profesores (cuello blanco y levita), increpó a Heidegger por la impertinencia de su atuendo, a lo que éste le respondió sólo con una carcajada (AA, 252).

<sup>96</sup> En la entrevista ya mencionada que le realizó Silvio Vietta, Gadamer reconoció que “[...] justo en el momento en el que Heidegger me dijo: «usted no sirve», Bultmann me invitó a sus *Graeca*. Lo hizo con plena consciencia” (2004, 61).

Heidegger: había encontrado la filosofía (Gadamer: 2002a, 139). Por un lado, Gadamer no admitía la reducción “lógica” de Platón —ni de la teoría de las Ideas— a ser un mero sistema neokantiano, ni tampoco la reducción “mística”, de corte neoplatónico, del Natorp tardío (Girgenti: 2008, 45). Por otro, no encontraba satisfactoria la lectura de Heidegger según la cual Platón “reduciría el ser al ente de la idea” y en la que la teoría de las Ideas sería “responsable del olvido del ser” (Girgenti: 2004, 111; 2008, 43). Gadamer estaba rompiendo, mediante Platón, con sus dos grandes maestros y, como ya lo he anticipado, Paul Friedländer será quien asuma, por un breve tiempo, su guía durante estos *años de nadie*.

Friedländer, que había llegado a Marburgo en 1920 como profesor, no era un representante tradicional de la filología clásica. Fue un destacado discípulo de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff y, a su vez, muy cercano al *Georgekreis*, grupo que rechazaba pública y plenamente el metodologismo canónico de la *Altertumswissenschaft* (GW 10, 403-405).<sup>97</sup> William Musgrave Calder III, fechó simbólicamente el 4 de julio de 1921 como el día del inicio formal de todo un nuevo movimiento de filólogos de fuerte sesgo nietzscheano (1980, 92). Entre ellos se encontraban: Karl Reinhardt, Werner Jaeger —más que nada, por medio de *Die Antike*—, Wolfgang Schadewaldt (1900-1974), el latinista Friedrich Klingner (1894-1968) y, por supuesto, Paul Friedländer.<sup>98</sup> El motivo para que Musgrave Calder haya tomado como referencia ese día y no otro está en que esa fue la fecha de una

---

<sup>97</sup> Sobre los puntos de confrontación entre lo que Robert R. Sullivan llama la “tradición de la *Bildung*” y la *Altertumswissenschaft* como trasfondo filológico de los primeros trabajos de Gadamer, así como el lugar que ocupa en tal disputa el *Georgekreis*, cfr. Sullivan (1989, 17-51). Entre los episodios en los que la enemistad entre George y Wilamowitz tomaron estado público cabe citar varios, pero es posible que la orden dada por Wilamowitz de suspender la entrega del doctorado *honoris causa* a George por parte de la Universidad de Berlín en 1910 sea el más escandaloso de todos ellos. Ulrich Goldsmith cuenta que, en la pared de su casa de Los Ángeles, donde Friedländer pasó sus últimos días, colgaban dos retratos: el de George y el de Wilamowitz (Goldsmith: 1985, 86). Cuando publicó su gran obra sobre Platón, en 1928, Friedländer la dedicó a su maestro con la siguiente inscripción: “UDALRICO DE WILAMOWITZ-MOELLENDORFF ΤΩΙ ΔΑΙΜΟΝΙΩΙ hoc opus manet dedicatum”. En una carta enviada por Friedländer a Gadamer el 27 de septiembre de 1931, le hace saber el impacto que tuvo la muerte de su viejo maestro del siguiente modo: “Estos días para mí se encuentran [sumidos] bajo el impacto de la muerte de Wilamowitz. Su mera existencia significó para mí la llegada de un período espiritual ya pasado. [Un período] Representado por su partidario más poderoso, a quien hoy no tenemos nada que ofrecer en términos de poder. Para mí, una gran parte de la juventud se fue con él”. En la última carta que le envió Friedländer a Gadamer, el 20 de octubre de 1961, aún lo llamará “mi gran maestro Wilamowitz”. Ambas cartas se encuentran en el DLA. La traducción de ambas misivas me pertenece.

<sup>98</sup> La enemistad entre George y Wilamowitz había comenzado cuando el segundo destruyó con su crítica el primer libro de Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872). Hay traducción al castellano (1973).

significativa carta enviada por Friedländer a Wilamowitz, en la que el discípulo le revela al maestro su abierta admiración por Nietzsche y George y donde le manifiesta, no sin expresar su gratitud, afecto y admiración, la batalla que estuvo librando en el último tiempo contra lo que llamó “el Wilamowitz en mí” [*den Wilamowitz in mir*]<sup>99</sup> (Musgrave Calder III: 1980, 94). Esta carta, y no sin motivo, fue considerada por el autor estadounidense como “el credo de una nueva generación de nietzscheanos” (92).

Al regresar definitivamente a Marburgo, a partir de la Pascua de 1925, Gadamer comienza a estudiar filología clásica y retórica —y a profundizar sus estudios sobre la filosofía de Platón y Aristóteles— bajo la dirección de Friedländer (VM2, 382; AA, 48), entonces, aunque distanciado, el discípulo más joven de Wilamowitz. Ese año Gadamer comienza a estudiar el *Protréptico* de Jámblico, sobre todo desde un punto de vista filológico, que lo lleva a regresar sobre diálogos platónicos tales como *Eutidemo* y a delinear su crítica a los estudios “genéticos” sobre Aristóteles de Jaeger, así como a su concepto de “desarrollo”, que operaría subdeterminando la obra por el resultado, sin dejar lugar a que el texto se exprese por sí mismo (CPH, 48-49).

Es importante mencionar que el neokantismo de Marburgo había sido también cuestionado duramente desde Berlín a comienzos de los años '20, tanto por el movimiento *Dritte Humanismus* [Tercer humanismo] como por el afamado mentor de Jaeger y Friedländer. Precisamente, la influyente obra de Jaeger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen* (1933-1947; 3 vol.) [*Paideia, los ideales de la cultura griega*]<sup>100</sup>, cuyo primer volumen apareció en 1933, forma parte, desde un punto de vista político cultural, de la consagración de su polémica con la interpretación liberal-social de Platón realizada por Natorp y el neokantismo en el que Gadamer se formó (Vegetti: 2009, 69).

Wilamowitz, desde la cátedra berlinesa, ciertamente había ya reintroducido desde el inicio del siglo al Platón político en el escenario filosófico con la ferocidad del nacionalismo prusiano y del autoritarismo guillermino. Había retratado al ateniense con intensos rasgos corporativistas y militaristas. Luego de la derrota en la Primera Guerra Mundial, Wilamowitz intensificó esta interpretación de Platón como “restaurador del Estado en la Grecia agitada por las guerras intestinas y el naciente

---

<sup>99</sup> Todas las traducciones de las cartas de Friedländer aparecidas en la compilación de Musgrave Calder III así como de su propio texto me pertenecen.

<sup>100</sup> Hay edición en castellano (2008).

individualismo” (Vegetti: 2009, 71)<sup>101</sup>, en la conferencia *Der griechische und der platonische Staatsgedanke* [Lo griego y el pensamiento platónico sobre el Estado] (1919b). Ese año se publicó el segundo tomo de su *Platon* y el año siguiente la segunda edición del primer tomo, en la que agregó como prefacio la siguiente apostilla escrita en 1918:

Solamente pocas horas después de haber ingresado a la imprenta el prefacio del primer volumen ha acontecido una terrible verdad, que había ya expresado en la Navidad de 1917 sólo como una posibilidad que podía ocurrir más allá de mi vida. He tenido que ver la autodestrucción, la autocastración de mi pueblo. En la oclocracia y entre los aduladores cobardes y venales, que ella encuentra entre todas las clases, no hay lugar para un viejo que no se deja arrancar del corazón —por ningún Dios, ni por ningún hombre— su honor prusiano. No queda sino morir. Pero el *Reich* de las formas eternas que Platón descubrió es indestructible, y nosotros con nuestra ciencia estamos a su servicio: los hedores de la putrefacción no penetrarán en su éter puro; el odio y la envidia permanecerán alejados ἔξω θείου χοροῦ.<sup>102</sup> Combatiré bajo el signo de Platón mientras respire [...] (1920, *Nachwort* del Band II).

Jaeger, sucesor de Wilamowitz en Berlín, y muy influido por la lectura organicista del Estado de Hegel que declaraba la supremacía de éste frente al individuo, retoma los lineamientos de su maestro y con su discurso *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato* [La ética del Estado griego en la época de Platón], pronunciado en 1924, nada menos que en ocasión de una celebración por el aniversario de la fundación del *Reich*, echa las bases para la fundación del *Dritte Humanismus* y su célebre órgano de difusión, la revista *Die Antike* (Vegetti: 2009, 71-72).

Para Gadamer, Jaeger, en este respecto, fue quien ejerció mayor influencia en términos académicos en esos años de posguerra, de “decepción” para la “Alemania política” en su tránsito a un sistema que le resultaba tan extraño como insatisfactorio: el parlamentarismo. La generación de Gadamer, en sus propias palabras, al no dar con una “nueva orientación”, buscaba la *pólis* (2002a, 140). Jaeger logró cautivar la atención de académicos muy respetados por Natorp, Wilamowitz o el mismo Gadamer, como era el caso de Julius Stenzel (1883-1935), apuntalando como modelo el del Estado griego. Sin embargo, más allá de su talento como filólogo, para Gadamer, Jaeger y su *Dritte Humanismus* no lograron evitar

---

<sup>101</sup> La traducción me pertenece.

<sup>102</sup> La traducción me pertenece. La referencia en griego es de *Fedro*, 247a. La frase completa reza “φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται”, “Está lejos la envidia de los coros divinos”, traducción de Lledó Íñigo.

[...] recaer en un humanismo programático, al que correspondía únicamente una pálida realidad formativa. El concepto central que guiaba sus investigaciones, el concepto de *paideia*, de cuya idea y realidad primera fuera culminación el siglo de la sofística, suponía ajustar sistemáticamente la tradición clásica al presente espiritual programáticamente exigido de los griegos (AA, 181).<sup>103</sup>

Como se verá en el capítulo III, es claro que *Plato und die Dichter* constituyó una nueva instancia de un debate teórico ya abierto años antes por Gadamer con Jaeger, Wilamowitz, y la *recaída* de ambos en “valoraciones culturales classicistas” (AA, 181), sin que ello signifique una defensa de la idea socio-pedagógica de Natorp. Tanto a Jaeger como a Wilamowitz les dedicó en 1934 sendos comentarios críticos, no sin abiertas connotaciones políticas, en las notas al pie de su conferencia.<sup>104</sup>

Pasados 70 años de su primer encuentro, Gadamer dirá que “para mis intereses y para mi formación Paul Friedländer era [...] el hombre correcto [*der richtige Mann*]” (GW 10, 403). ¿Pero, correcto para qué? No hay que olvidar que Marburgo era, como

---

<sup>103</sup> Vale aclarar que Jaeger, en un texto conocido y citado por Gadamer, a pesar de su idealización del mundo griego, intentó diferenciarse de un classicismo *naïve*: “La enseñanza de la cultura griega como prototipo de la Occidental no debe entenderse como una explicación de la primera en cuanto la suprema y más perfecta, cuya imitación debe ser vinculante para todos los pueblos. El classicismo, con su doctrina de la imitación, no entendió el problema con suficiente profundidad; tomó la forma solamente desde el lado estilístico y estético y juzgó mal la misteriosa conexión desde la raíz con el genio de los pueblos y su particular individualidad. Afortunadamente, la importancia determinante de la antigüedad para el mayor de sus sucesores ha existido solo en la servil imitación formal. La realización del espíritu de la forma de un pueblo creador de sí mismo es algo que no es recurrente y que sucede solo una vez, lo que nos lleva, en el caso de los griegos, a la verdadera observación del logro de su mundo-histórico: la creación del sistema de la cultura que ha pasado a los pueblos de Europa; esta es una idiosincrasia única e irrepetible, y cuya forma no podría ser acuñada por ningún otro pueblo” (1928, 11). Todas las traducciones de este texto me pertenecen.

<sup>104</sup> Sobre el desacuerdo de Gadamer con las interpretaciones de Jaeger se tiene noticia temprana por medio de la carta a Heidegger del 24 de septiembre de 1925 (CPH, 48-50). Esta discusión se hará pública, como se verá más adelante, en 1927 con la escritura de *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik* (GW 5, 164-185) y continuará con la tesis de habilitación de Gadamer, *Interpretation des Platonischen Philebos* [*Interpretación del Filebo platónico*] escrita en 1928 y, tras una revisión, publicada en 1931 bajo el título *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (GW 5, 3-184). Años más adelante, Gadamer profundizará sus argumentos en la conferencia a cuya interpretación se dedica esta tesis, sobre todo con relación al artículo en tres volúmenes de Werner Jaeger, *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. Ein Entwurf* y al libro de Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen* (1893). Gadamer continuará con esta línea crítica en el artículo *Platos Staat der Erziehung* (GW 5, 249-262). También Heidegger se mostró crítico del neohumanismo en su seminario de 1928/29, *Einleitung in die Philosophie* [*Introducción a la filosofía*]: “[...] no tiene más remedio que suscitar muy serias reservas el que se intente renovar una vez más ese ideal de vida mediante algo así como un neo-humanismo. El intento se queda en un asunto de eruditos que quizás se reúnan en torno a una revista («Antike»), pero tal cosa no basta para llegar a las raíces de nuestro existir actual; al contrario, lo que parece que se intenta con ello es rehuir el carácter abisal de la existencia o Dasein actual, en lugar de escuchar las libres voces que vienen del pasado y resuenan en el presente o de formar el oído para escucharlas” (1999b, 179).

se dijo, un baluarte de la filología y los posibles maestros eran muchos y eminentes. La significatividad de este comentario no puede sino estar dada por cuanto aportó Friedländer en la formación de ese terreno propio desde el cual Gadamer iba a lograr afirmarse por sí mismo. Un principio de respuesta lo proporcionó el mismo Gadamer:

[...] Sobre todo para mí era especialmente importante, pues yo encontré un acceso artístico a los escritos platónicos a través de mi maestro de filología Friedländer, y también de Stefan George y su círculo. [...] Sus argumentaciones eran frecuentemente falsas, pero su sensibilidad estética era grandiosa. A mi trato con él debo buena parte de la apertura escénica de los diálogos platónicos (Gadamer: 2002a, 141).

Cuando Gadamer fue admitido al intenso seminario de Friedländer (al ser sólo tres alumnos, debían preparar cada tres semanas un texto diferente, Grondin: 2000, 166), el discipulo de Wilamowitz estaba trabajando sobre su original libro sobre Platón (1964-1975; 3 vols.), cuyo locuaz subtítulo era *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit* [Verdad del ser y realidad de la vida] (AA, 48). La lectura de Platón propuesta por Friedländer, muy influenciada por Jaspers<sup>105</sup> (y, sobre todo en ese momento, por Nietzsche), ha sido caracterizada como “existencialista y antisistemática” (Girgenti: 2008, 43) e identificada con una visión “holística” del sentido de lo histórico (Sullivan: 1989, 47). En ella, la doctrina de las Ideas no tiene lugar sino como una errónea atribución de sus intérpretes —de Aristóteles a Heidegger— (Girgenti: 2008, 49). *República* es interpretada irónicamente como una crítica ética de la política ateniense; y, por sobre la figura filosófica tradicional, se repone el carácter literario-artístico de Platón (Renaud: 2008, 600-601). En efecto, Friedländer afirmó con respecto a Platón en su obra más importante: “Así es que, aun cuando antes de él, las reflexiones de las conversaciones socráticas ya tomaran forma literaria, puede llamárselo el creador del diálogo filosófico en cuanto obra de arte comparable con la alta tragedia y la alta comedia”<sup>106</sup> (1964, 168). Otro aspecto

---

<sup>105</sup> Con relación a Jaspers, escribe Friedländer en el Band 1 de su *Platon*: “Así pues es el diálogo platónico «existencial» asimismo en un sentido radical como la explicación de existencia, tan valiosa, de Jaspers. Pues lo que Jaspers aporta es descripción, análisis y sistematización de la existencia humana aquí y allí con una palabra para provocar verdadera existencia. El *Fedón*, *El Banquete* y otros diálogos son dramas en los que se representa esa existencia humana. Pero no son, o no son sólo como obras de arte ante las que uno se para extasiado, sino que son vida filosófica que convoca al lector para compartir, para entrar en la conversación a oponerse, a continuarla. No filosofan sobre existencia, sino son ellos existencia —no por todas partes sino a lo lejos—. O, para no usar y abusar siempre del mismo término: son realidad de vida mientras que investigan la verdad del ser” (1989, 225).

<sup>106</sup> La traducción me pertenece. La continuidad de esta lectura en la obra de Gadamer puede verificarse en parte también en su conferencia de 1988 *Plato als Portratist [Platón como retratista]* (GW 7, 228-

importante del legado de Friedländer es su valoración del diálogo como estructura necesaria e indisoluble de la filosofía socrático-platónica, como presupuesto de la dialéctica:

[...] existe aún un último punto de vista desde el cual la forma dialógica llegaría a ser tan evidente como necesaria para Platón, porque la estructura de la visión platónica del mundo parece igual que si repitiera, en gran amplitud asimismo, la estructura socrática. Para Sócrates la respuesta a su pregunta acababa en el no-saber. Para Platón el camino dialéctico conduce hacia arriba, a lo que está “más allá del ser” (1989, 168).

Guiar a la contemplación de la idea y al presentimiento del sumo Bien es la tarea de Platón. Tal vez sea este el verdadero sentido de su poesía dialógica (1964, 68).<sup>107</sup>

Para Gadamer, que en ese entonces a menudo era invitado por Friedländer a discutir sobre los avances de su libro, esta línea interpretativa y el “sentido para el lenguaje” del nuevo maestro (AA, 49), serán un punto de partida de innegable fuerza para sus próximos trabajos.<sup>108</sup> Como veremos “el verdadero sentido” de la “poesía dialógica” platónica será esclarecido y ampliado por Gadamer a la percepción del bien en dirección a la *praxis* y reconducido a la socrática fundación moral de este bien (*Phd.* 99ab).

#### **d) La crítica a la interpretación de Jaeger.**

El 20 de julio de 1927 Gadamer aprobó el *Staatsexamen* en filología (VM2, 384). Ese mismo año, en abril, Heidegger había publicado *Sein und Zeit*. La primera publicación importante de Gadamer, por su lado, llegaría al año siguiente y le valdría

---

257). Ese año la Asociación de Amigos del Museo de Arte Clásico de München adquirió una copia romana en mármol del busto de Platón realizado en bronce por Silanio, uno de los más famosos escultores y retratistas atenienses del siglo 4 a.C. La adquisición de esta obra motivó una ceremonia en la llamada “Gliptoteca” y en ella tuvo lugar la mencionada conferencia. Gadamer caracteriza allí a la propia obra de Platón como un retrato literario de Sócrates, que como tal conduce nada menos que a la creación de la imagen o de varias imágenes del mismo Sócrates. Esa imagen literaria de Sócrates no es otra cosa que el Sócrates que toma lugar en el lenguaje. Donatella Di Cesare ha elegido “*Ein philosophisches Porträt*” [Un retrato filosófico] como subtítulo de la versión en alemán (2009) de su biografía intelectual de Gadamer (lo mismo ha hecho con la versión en inglés del 2013).

<sup>107</sup> La traducción me pertenece. En otro pasaje Friedländer afirma que para Platón “[...] la constrictión íntima al diálogo debe haber sido tan fuerte que venció todas las dudas y se impuso para toda una vida como la única forma” (1964, 176).

<sup>108</sup> También para Friedländer será de importancia el aporte crítico de Gadamer. Testimonio de ello es el prólogo a la primera edición de *Platon*, en el que agradece a Gadamer (junto a Hartmann, Curtius, Bultmann y Heidegger), por sus conversaciones y críticas.

cierto reconocimiento dentro del mundo de la filología. Se trataba de un trabajo que había sido presentado y discutido un año antes en el seminario de Friedländer y que recibió como título *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*<sup>109</sup> [El Protréptico aristotélico desde el punto de vista del desarrollo histórico de la ética aristotélica] (1928a, 138-164; GW 5, 164-185). En este artículo Gadamer pone en discusión la interpretación filológica de Aristóteles que Jaeger había propuesto en su libro de 1923, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*<sup>110</sup> [Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual].

Este trabajo fue el primero de los estudios de Gadamer que logró, y con mucho éxito, cruzar el Atlántico.<sup>111</sup> Ese mismo año, la filóloga Mary Craig Needler, Profesora entonces del muy prestigioso Wellesley College de Massachusetts, nacida en Alemania pero graduada en Estudios Clásicos de la Universidad de Toronto y doctorada por la Universidad de Chicago, a pedido del director de la Revista *Classical Philology*, el eminente filólogo y estudioso de Platón estadounidense Paul Shorey, escribe un artículo (1928) en esa revista destinado a comparar partes de su tesis doctoral, titulada *The Relationship of the Eudemian to the Nichomachean Ethics of Aristotle* [La relación de la Ética Eudemia con la Ética Nicomaquea de Aristóteles]

---

<sup>109</sup> Cfr. también CPH (51). El texto fue originalmente publicado en la revista *Hermes* N° 63, editada entonces por los filólogos Richard Heinze y Alfred Körte. En 1928 se publica también una extensa reseña de Gadamer sobre el libro de Jaeger, cfr. *Logos* XVII (1928b, 132-140), en la que se remite a este artículo, principalmente en lo que hace a la “hipótesis del desarrollo” [*Entwickelunghypothesen*] (*Logos* XVII: 1928b, 136). El único libro que se cita en esa reseña por fuera del de Jaeger, en relación con la ambigüedad de la metafísica aristotélica y su posible formulación desde una investigación ontológica, es *Ser y tiempo* (139). En ese mismo número de la revista *Logos* Gadamer publica también una reseña en la que se hace eco de una nueva edición de la *Metafísica* de Aristóteles, que había sido recientemente publicada en Inglaterra, editada por el escocés William David Ross (1877-1971), cfr. *Logos* XVII (1928c, 130-132). El trabajo crítico de Gadamer recibe una elogiosa recepción en los Estados Unidos, tal como puede apreciarse en la recensión del libro de Jaeger —a partir de la traducción de Ross— realizada por el filólogo clásico y helenista Harold Cherniss (1935, 266), Profesor Asociado de la Johns Hopkins University, quien entre 1927 y 1928, antes de obtener su doctorado (1929), había estudiado en Göttingen y Berlín (Vander Waerdt: 1994, 93). Cherniss fue alumno del reconocido filólogo platonista estadounidense Paul Shorey (1857-1934).

<sup>110</sup> Hay versión en castellano (1946). Esta traducción de José Gaos fue realizada de la versión inglesa, traducida por Richard Robinson y revisada por el mismo Jaeger (1934).

<sup>111</sup> El artículo fue resumido en sus argumentos principales también por Herman Louis Ebeling (1929, 289), filólogo y Profesor de Griego del Goucher College, Baltimore (Maryland). Ebeling fue colega de Edward Finch, único doctorando estadounidense de Wilamowitz (Briggs Jr.: 1994, 153). También fue reseñado en la revista, *The Classical Quarterly*, editada nada menos que por Reginald Hackforth (1887-1957). Allí se le achaca al texto de Gadamer el no poder probar con suficiencia la autenticidad de la *Ética Eudemia* (1929, 121). Esta opinión la compartió unos años después también el filólogo clásico Johannes Geffcken (1932, 404, n. 4). Por último, regresando a Europa, en Francia el filólogo Germaine Rouillard (1888-1946) recoge la aparición del artículo en el “Bulletin Bibliographique” de la *Revue des Études Grecques* (1929, 311).



[1926], con el texto de Gadamer. El estudio de Needler, que no deja de destacar (y complementar) el tratamiento que hace Gadamer allí de la *phrónēsis* en debate con Jaeger, es sumamente elogioso e incluso radicaliza algunas de las tesis del marburgués, presentando ciertos argumentos de Jaeger simplemente como absurdos (1928, 281).

En su artículo, Gadamer cuestiona el lugar que Jaeger, desde una perspectiva que podemos llamar “genético-progresiva”, le daba al *Protréptico* con respecto al *Filebo* platónico, en cuanto el primero de ellos resulta caracterizado como un escrito ético de juventud presuntamente plagado de “idealismo”. Al mismo tiempo, la interpretación de Jaeger obturaría la comprensión de que el *Protréptico* “como sugiere el título —de *protréptein*, “estimular”, “despertar”— no contiene una concesión ética, sino una apelación a la filosofía” (Di Cesare: 2007, 23), que sus argumentos se dirigen, en palabras de Gadamer, hacia “la filosofía teórica y práctica por igual” (GW 5, 173).

Si bien, como ya se ha hecho notar, por un lado, el interés por el tratamiento que Jaeger había dado al *Protréptico* de Aristóteles había suscitado la atención de Gadamer pocos años antes y, por otro lado, ya en su tesis de doctorado el autor había estudiado la obra de Platón, sobre todo con relación a la noción de placer [*Lust*], sin embargo, la publicación de este trabajo inaugura una nueva etapa en la formación y producción teórica de Gadamer, signada por un interés cada vez mayor por el estudio de los clásicos, particularmente de la dialéctica platónica y la experiencia del diálogo. Podemos entrever ya en ello un principio de divergencia, y por qué no de polémica, con su maestro Martin Heidegger, que en *Sein und Zeit* había afirmado que la “dialéctica” —así entrecomillada en el original— “era una auténtica perplejidad filosófica” [*eine echte philosophische Verlegenheit*] (GA 2, 25).<sup>112</sup>

Los puntos de partida para la lectura crítica de Gadamer están conformados por lo que considera los tres principales elementos de la interpretación filosófica de Jaeger: “1) la historia del concepto de *Φρόνησις*; 2) el ideal de una ética exacta; 3) La doctrina de las ideas del *Protréptico*” (GW 5, 171)<sup>113</sup>. Que Aristóteles no era un realista y que su filosofía permanecía “en el suelo del *lógos*” socrático-platónico era algo que Gadamer ya había aprendido de Heidegger en 1923, durante el verano que

---

<sup>112</sup> Sobre la recepción de Platón en Heidegger, cfr. Robert Dostal (1985); Jonathan Barnes (1990); Stanley Rosen (1993); Francisco J. González (2002a, 361-389; 2009); Alejandro Vigo (2008).

<sup>113</sup> Gadamer en su artículo dirige al lector al apartado del primer capítulo del libro de Jaeger, “Der Protreptikos”, (1923, 80-102).

compartieron en Todtnauberg (VM2, 381). En este sentido, la noción de *phrónēsis* — presente con anterioridad a Aristóteles, tanto en la poesía como en la filosofía—, tal como aparece en el *Protréptico*, sería reveladora para Gadamer: ella se mantiene, como se ha indicado en modo más general, en el suelo metafísico platónico. Pero, lo que aquí parece una concesión a Jaeger, es lo que permite su refutación. Antes que nada, para Gadamer, el recurso a la *phrónēsis* en Aristóteles no tiene como horizonte la perfecta congruencia entre el nivel terminológico y la determinación científica, sino que, sobre todo en el *Protréptico*, más bien su significado —hasta aquí definido como razón práctica [*praktisches Vernunft*; GW 5, 171]— debe ser aprehendido en cuanto permite que tenga lugar la función comunicativa del discurso concreto. En este sentido, a Gadamer le resulta claro que el *Protréptico* no tiene como objetivo la fijación terminológica de la *phrónēsis* (GW 5, 172-173).

Por otro lado, tampoco hay un desplazamiento, como infiere Jaeger, desde una afirmación de un modelo o doctrina matemática hacia la formación de un pensador que cada vez se torna más flexible (Sullivan, 64). Una lectura evolutiva como la de Jaeger colisiona, a su vez, con una propuesta y un proyecto hermenéutico como el que está contenido en la afirmación que realiza Gadamer, atenta al uso fáctico del lenguaje. No sólo por la indicación subsiguiente, según la cual el sentido que adopta la *phrónēsis* en *De anima* o en *Metafísica* se encuentra, antes que bajo el influjo de la Academia platónica, más bien cercano al de *epistēmē* y *noûs*, al carácter distintivo del hombre *lato sensu*, a lo que hay en él de divino *stricto sensu*, aunque más no sea tan sólo un toque de ello (GW 5, 172). Además ¿qué posibilidades interpretativas podía abrir la tendencia a que muchas de las nociones éticas y retóricas aristotélicas —como comenta Gadamer en el prefacio a la reimpresión de 1982 de *Platos dialektische Ethik*— aparecieran en los debates académicos sin traducir, tendencia defendida por la escuela berlinesa de Jaeger, impidiendo la verdadera tarea de expresar por los propios medios lingüísticos el modo en que las cosas mismas se presentaban [*die Sachen selbst darstellten*] en el pensamiento griego? (GW 5, 161). ¿O no se trataba acaso de esto el legado de su maestro?:

Después de que conseguí un trato vivo con los clásicos griegos encontré el camino hacia la filosofía. Este camino, que he recorrido, tenía naturalmente también el beneplácito de Heidegger, quien permaneció en lo fundamental como mi modelo, sin que yo fuera su imitador. Lo que se podía aprender de Heidegger, era sobre todo esto: que las palabras

griegas, aun si tienen función conceptual, permanecen como palabras y toman su significado conceptual del lenguaje vivo. Aprendí que uno sólo se puede liberar de todo el eco del Medioevo latinizado en la filosofía, que domina en mayor o menor medida indiscutidamente la construcción de conceptos en nuestro siglo, si uno aprende como los griegos a ganar el sentido conceptual del propio lenguaje hablado vivamente (Gadamer: 2002a, 139).

Para Jaeger, la obra de Aristóteles podía ser reducida, antes que a una unidad sistemática, a una serie de doctrinas que fueron evolucionando desde el platonismo hasta al período del Liceo (CPH, n. 11, 73-74). Jaeger sostenía que, en un extremo, por su adhesión a la doctrina de las ideas, Aristóteles en el *Protréptico* se demostraba un platónico (GW 5, 152). Su punto de partida es el fragmento 55.6-14:

Pero esto no es capaz de hacerlo quien no ha cultivado la filosofía y no ha conocido la verdad. Y, en las demás artes, no alcanzan el saber íntegramente, al no obtener los instrumentos y los razonamientos más exactos de objetos primeros en sí mismos, sino de objetos segundos, terceros o aún más alejados, y extraen sus razonamientos de la experiencia. A diferencia de los demás, solo en el caso del filósofo tiene lugar la imitación a partir de objetos exactos en sí mismos. Pues él los contempla en sí mismos y no sus imitaciones.<sup>114</sup>

Con relación a este pasaje, Jaeger afirmó que

[...] la expresión “primeras cosas” no puede aludir al universal abstracto en el sentido posterior de Aristóteles, porque lo universal abstracto no se pone en contraste con “imitaciones” (μιμήματα) de ninguna especie. “Imitaciones” es de nuevo un término específicamente platónico, que no puede usarse con sentido independiente de la doctrina de que las formas son arquetipos (παράδειγματα) (1946, 111).

Al otro lado de este *continuum*, el Aristóteles maduro de la *Ética a Nicómaco*, tras haber desarrollado conceptos totalmente relacionados con la actividad práctica mundana, habría ya devenido un “realista” (Di Cesare: 2007, 22-23; Sullivan: 1989, 57-58). Gadamer logró demostrar en su artículo que, antes que nada, la correlación entre el *Filebo* platónico y el *Protréptico* aristotélico, continuidad con la que en principio estaría de acuerdo, podría fundarse en la doctrina de las ideas sólo en el caso que se le imputara a Platón como evidente un canon sobre tal doctrina que se sostiene tradicionalmente solamente por la fuerza de una cierta convención académica alemana que deja de lado la reformulación que tuvo lugar en la filosofía platónica de *Fedón* a

---

<sup>114</sup> Trad. Vallejo Campos.

*Filebo* (Sullivan, 58-59, 65). Detrás de Jaeger se encontraba, desde luego, una extensa tradición que había tratado hasta entonces a los diálogos platónicos como meros vehículos de doctrinas. Las consecuencias de adoptar un tratamiento esencialmente dialógico de la filosofía, a partir de los propios diálogos platónicos, comienza a reflejarse en este estudio y a desplegarse, sobre todo, a partir de la tesis de habilitación.

Robert Sullivan, en su libro *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer* (1989), ha destacado no sólo la discusión con Jaeger en relación con la lectura de Aristóteles sino también, en particular, en función de la valoración del *Filebo*. En este sentido, para el autor estadounidense es central para comprender la interpretación gadameriana del esfuerzo más general de la empresa platónica, su recurrencia a la idea de *mezcla* [*Mischung*] y su relación con las nociones de *phrónēsis* y *hēdonē*: en su énfasis sobre la idea de mezcla se encontraría una apuesta de Gadamer por una aproximación dialéctica a Platón y a su pensamiento ético, muy lejana de la lectura de Jaeger, en la que Platón pondría a un mismo nivel, según extrapola el propio Sullivan, tanto la dimensión racional como apetitiva del hombre a la hora de reflexionar sobre el buen vivir (Sullivan, 66). Por ello, Sullivan confiere especial importancia al siguiente pasaje del texto en el que Gadamer se refiere al *Filebo*: “El objetivo de toda la investigación es delimitar la pretensión de la *phrónēsis* y de la *hēdonē* sobre el buen vivir de la fáctica existencia humana. Sólo en una mezcla de ambos se puede buscar este bien en la vida” (GW 5, 177).

Sullivan ha puesto énfasis también en la referida reticencia de Gadamer a considerar en forma determinante el valor terminológico de las nociones aristotélicas, y esto tiene su raíz en la asunción de una correlación entre lenguaje y pensamiento que se desprende del propio análisis de Gadamer (Sullivan, 67). Según Sullivan, Gadamer entiende, no sólo a Platón, sino también a Aristóteles, como un pensador del diálogo. Este pensamiento dialógico, a pesar de la forma continua del discurso aristotélico, sería incompatible con la fijación conceptual de un significado unívoco y determinante para determinadas palabras, que negaría el fundamento dialógico del mismo pensar.

Es cierto que esto último está vinculado con la referencia que Gadamer realiza en el texto a la diferencia entre una era de predominio de la conversación por sobre el discurso escrito (GW 5, 171-172), que Sullivan prefiere llamar “*speaking culture*” (1989, 67-70). En este sentido, en palabras de Gadamer, reducir el texto aristotélico al “discurso terminológico como única actitud comunicativa [*Sprechhaltung*] es, en todo

caso, un absurdo” (GW 5, 172). Las relaciones de sentido [*Bedeutungsbezüge*] resultan definidas, antes que terminológicamente o temáticamente, por la función comunicativa [*Mitteilungsfunktion*] que tiene lugar en el lenguaje concreto [*konkreten Sprechens*] (GW 5, 172). Es elocuente la cita que retoma Sullivan:

En estos argumentos no se habla de una terminología científica unificada. *Por el contrario, vemos cambiar la consistencia terminológica de argumento a argumento.* Además, lo que resulta revelado en todos estos argumentos es el esfuerzo, en la medida de lo posible, para no para cargar con la terminología (GW 5, 178; énfasis original).

Sullivan entiende que la afirmación de Gadamer sobre que Aristóteles no tenía un lenguaje terminológico le permitió indicar que el estagirita “no era el tipo de pensador [monológico] que Jaeger hubiera querido que sea. En suma, era, en cambio, un pensador dialógico” (1989, 68). Finalmente, Sullivan insiste en que la disputa filosófica con Jaeger sobre la tarea filológica, es decir, la afirmación de la primacía cultural del discurso hablado (*speaking culture*) por sobre el escrito (*writing culture*), es el significado más relevante de este texto, en la medida en que, según entiende, preanuncia la primacía fundamental de la pregunta (tema que será retomado en *Wahrheit und Methode*). Traducido y extrapolado por Sullivan en términos sociales esto representaría una defensa de la actitud crítica de la Alemania de Weimar por sobre el espíritu burocratizado y cientificista del *Reich* guillermino (68-69). Por mi parte, respecto de esto último, y sin desmerecer la lectura de Sullivan, prefiero permanecer en el claro de las palabras del propio Gadamer, que se sitúan bajo la potencia poético-política de la Carta VII (*Ep. VII, 344c*) y *Phdr.* (276a), tal como se verá en el próximo capítulo:

[...] Como es bien sabido, contamos sólo con unas pocas piezas fragmentarias que dan testimonio del inicio del pensamiento griego, y éstas están, en última instancia, también sostenidas por el interés que estos comienzos le habían suscitado a Aristóteles, el cual, a través de los siglos de la tradición griega, fue transmitido a la historia de la educación europea. La significancia del inicio es, sin embargo, especial desde el punto de vista hermenéutico. En el sentido estricto de la palabra es un comienzo casi sin palabras [*ein fast sprachloser Anfang*]. Son citas, pues, arrancadas del río del pensamiento, y el contexto en el cual estas oraciones fueron originalmente dichas oralmente ya no está disponible. Son, por tanto, como los problemas de la “Historia de los problemas”<sup>115</sup> y como los “enunciados” de la tradición de la escuela anglosajona. Toda reconstrucción filológica no puede reemplazar lo que el verdadero habla es por mor de su propia naturaleza. Los primeros textos realmente filosóficos de los griegos que poseemos son

---

<sup>115</sup> Cfr. nota 45.

los diálogos platónicos y los así llamados “tratados para la enseñanza” [*Lehrschriften*] de Aristóteles.

Ambos textos nos confrontan inmediatamente con el problema hermenéutico fundamental de la escritura [*Schriftlichkeit*]. Los diálogos de Platón son conversaciones escritas por un gran maestro con arte filosófico y poético y, sin embargo, sabemos por el mismo Platón que no nos legó una presentación escrita de su doctrina [*Lehre*] y que no quiso hacerlo. Esto significa que nos ha confrontado inequívocamente con la necesidad de pasar por una duplicación mimética, es decir, a través de la conversación escrita, [la necesidad] de volver a la conversación originalmente hablada en la que el pensamiento encuentra sus palabras —una tarea que nunca se puede realizar plenamente. Ciertamente, es posible ver a través de los ojos de Aristóteles y leer lo que fue pensado en esa conversación. Pero, desde una nueva mediación, uno lee [sólo] un rastro del discurso hablado en los así llamados “textos” del corpus aristotélico que nos han sido transmitidos (GW 10, 351-352).<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> La traducción me pertenece. Con inserción entre corchetes se han completado las frases allí donde se presentaba alguna dificultad. La cita forma parte de *Mit der Sprache denken*, 1990, (GW 10, 346-353). John J. Cleary, quien fuera su alumno en los cursos que Gadamer impartió el Boston College a fines de los '70, en su artículo “Plato’s Philebus as a Gadamerian Conversation?” (2013, 569, n. 6) sostuvo y refirió que buena parte de esta cita pertenece al texto de Gadamer “On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection” incluido en la compilación *Philosophical Hermeneutics* (PH, 24). Sin embargo, luego de haberla buscado sin éxito alguno en dicho texto, recurrí a otras versiones. “On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection” fue originalmente publicado en alemán bajo el título “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologie-kritik: Metakritische Erörterungen zu *Wahrheit und Methode*” (KS I, 113-130). Luego de su publicación original apareció por primera vez con título en versión inglesa en la revista *Continuum* (1970, 77-95). Después de su publicación en PH, también fue incluido en *Hermeneutics and Modern Philosophy* (1986, 277-299). Más recientemente fue publicado en inglés, pero respetando el título en alemán como “Rhetoric, Hermeneutics, and the Critique of Ideology” (1997c, 313-334). La cita no se encontraba tampoco en ninguna de esas versiones. Finalmente, pude dar con ella gracias a la lectura del décimo tomo de su obra completa, lo que me permitió también realizar una nueva traducción. Merece aclararse también que Friedländer ya había problematizado la cuestión de las dudas de Platón sobre el valor de la escritura, y ponderado el ideal dialógico, así como también su impulso artístico (1964, 118, 125, 177).

## SEGUNDO CAPÍTULO

### ALCANZAR UN TERRENO PROPIO. LAS INQUIETUDES TEÓRICAS DEL JOVEN GADAMER POR LA FILOSOFÍA SOCRÁTICO-PLATÓNICA EN SU OBRA TEMPRANA.

*Fueron solamente las extrañas limitaciones bajo las cuales Heidegger condujo su apropiación de Platón que me empujaron a un camino propio que, en última instancia, me llevó a un permanente diálogo con Platón. La tarea que de tal modo se me presentó fue realmente muy exhaustiva y podía ser llevada adelante únicamente con modestia y hasta un cierto punto: revelar un gran maestro del lenguaje y de la formación poética de hombres tal como lo era Platón, un cierto tipo de anticipación del giro tardío de Aristóteles hacia la filosofía práctica precisamente gracias al estilo ingenioso y divertido de Platón, e ir tras las implicaciones metafísicas de un tal entendimiento (Gadamer: 1997d, 308; la trad. me pertenece).*

#### ***a) Fenomenología del diálogo, doctrina del placer, política filosófica y experiencia antepredicativa: cuatro principios para un comienzo.***

Propongo retomar aquí otras cuestiones tan importantes como las anteriores que nos permitirán recuperar el tono específicamente filosófico-político del texto sobre el *Protréptico*. Esto nos permitirá ingresar de a poco en el terreno en el que la conferencia que analiza la presente tesis se yergue. Para comenzar, tomemos sucintamente la cuestión de la *mezcla* en el tratamiento del *Filebo* dentro del artículo sobre el *Protréptico*. En particular, con relación al planteo más general sobre cómo Platón expondría y adaptaría su concepto de ciencia a la experiencia concreta [*konkrete Erfahrung*] (GW 5, 177). Lo que Aristóteles recuperaría del ateniense, en este sentido, es la disposición a afrontar científicamente al *Dasein* fáctico, presente tanto en el *Político*<sup>117</sup> como en el *Filebo*, formulada en la tarea de alcanzar una mezcla apropiada,

---

<sup>117</sup> Gadamer se refiere al diálogo *Político*, pero, sin embargo, no ahonda en el mismo. Inferimos que podría tratarse de *Plt.* 301e-302a. James Risser en su artículo “Gadamer’s Plato and the Task of Philosophy” (2003) ha sabido señalar, siguiendo la lectura de Gadamer de la filosofía platónica y la cuestión de lo uno y lo múltiple, el problema de *alcanzar una mezcla apropiada*. Risser afirma, comenzado con el *Filebo* (64e), que “[...] aprendemos que lo bueno en la vida humana es aparecer en este ser que es mixto, pero esto significa que éste aparece en relación con la medida (*metrón*). Y para la cuestión del bien, esta medida debe ser a la vez la medida correcta o justa (*metrion*). Es decir, para que la mezcla que es la vida no sea destructiva, debe tener una medida adecuada, una proporcionalidad o una medida de acuerdo a un brebaje de la vida *bien* mezclado. Luego, el bien es precisamente este límite, esta medida decisiva, que en la vida humana se ha refugiado en la naturaleza de lo bello, porque «la medida [*metriotes*] y la proporción [*symmetria*] coinciden en todas partes»”. La traducción me pertenece. Para la traslación de la cita de *Filebo* he utilizado la versión de Durán. En consonancia con lo que sigue, Risser recurre al *Político* para mostrar en qué sentido la tarea de la filosofía puede ser

estimada por medio de una medida, buscando “reconciliar la realidad con el reconocimiento de la «impureza» real del principio de exactitud” (GW 5, 176). Sullivan tiene razón en destacar la noción de mezcla, pues en ella va una gran apuesta interpretativa de Gadamer que está en estrecha relación con la idea de *medida* [*Maß*] en Platón. Mezcla y medida son conceptos paralelos (GW 5, 176). Es constitutiva de la bondad de la mezcla, la pretensión sobre el buen vivir tanto de la *phrónēsis* como de la *hēdonē*, la corrección de esta “impureza” (aunque la noción de medida no sea determinante para sus componentes, ya que ésta se definiría en relación con la mezcla como una totalidad nueva y unitaria y no al revés) (cfr. GW 5, 177).

Pero la medida no es la exactitud. En el *Protréptico* la figura del político, es decir, de quien actúa desde una ciencia de lo ético-político [*ethisch-politische Wissenschaft*], por tomar un caso ejemplar que señala Gadamer, es comparado con el *tektōn* (por caso, un constructor) antes que con el geómetra. Y no en virtud de mostrar a la política tan exacta cómo puede ser una *tékhnē*, lo que —advierte Gadamer— sería contradictorio con lo establecido en *Ética a Nicómaco* A7. Esta comparación no tiene ningún valor sino en la medida en que marque la diferencia sobre cuánto, en realidad, el político necesita saber, a diferencia del constructor con respecto a sus construcciones, en qué se basa la naturaleza misma de la vida en común. La intención, entonces, sería alumbrar su orientación a las cosas mismas y no a la imitación externa y a la comparación: el político debe dirigir la mirada [*Hinsehen*] a la naturaleza misma antes que imitar [*nachahmen*] ciegamente, como los sofistas y rétores, las leyes y constituciones ya existentes (Cfr. GW 5, 174-175). Claramente, cuando Gadamer afirma que “la intuición de la *phýsis* es demandada por la auténtica [*eigentlich*] política filosófica” (GW 5, 175)<sup>118</sup>, está, entonces, teniendo en cuenta todo esto y pensando en el fragmento 55.3 del *Protréptico*, al que, por otro lado, él mismo hace referencia:

Efectivamente, así como en las demás artes productivas los mejores instrumentos se han descubierto a partir de la naturaleza —por ejemplo, en la construcción, la plomada, la regla o el compás, los hemos obtenido de (la observación) del agua, de la luz y de los

---

“encontrar la medida en la mezcla” (2003, 98). De las dos artes de la medida que discuten Sócrates y el extranjero, en la segunda, a la que pertenece el dominio de la política, se trata de medir “en relación con el justo medio, es decir, con lo conveniente [*prépon*], lo oportuno [*kairòn*], lo debido [*déon*] y, en general, todo aquello que se halla situado en el medio, alejado de los extremos” (*Plt.*, 284e). La traducción es de Ma. Isabel Santa Cruz.

<sup>118</sup> A pesar de que sea más beneficioso permitir al texto gadameriano que se exprese con mayor libertad ¿no es, acaso, inevitable oír en esta afirmación el *dictum* heideggeriano: “La comparación y tipificación sincrética de todo no da de suyo un auténtico conocimiento esencial” (2009a, 73; GA 2, 52)?



rayos del sol que nos sirven como criterio para comprobar lo que es suficientemente recto y plano desde el punto de vista perceptivo—, de la misma manera el político también debe estar en posesión de ciertas normas derivadas de la naturaleza en sí misma y de la verdad, en referencia a las cuales juzgue qué es justo, bello y conveniente. Pues igual que allí estos instrumentos superan a todos los demás, también la mejor ley es la que mejor concuerda con la naturaleza.<sup>119</sup>

Muchas de las cuestiones aquí planteadas serán centrales en los análisis posteriores de Gadamer, no sólo en *Plato und die Dichter*, sino también en su tesis de habilitación. Más que ser un filósofo, el político del *Protréptico* aristotélico *debe actuar como un filósofo*. No debe actuar *según una filosofía*, ni debe llevar adelante *una política adecuada a la filosofía*: es su acción la que debe ser filosófica, es decir, dirigida cada vez a la *phýsis*, a la experiencia concreta de la *pólis*, que evidentemente no se corresponde con esta o aquella *pólis*, ni con el conocimiento relativo a la variedad de arreglos institucionales, sino que se presenta como el ámbito donde tienen lugar, fundamentalmente, la existencia fáctica y la tarea de alcanzar una mezcla justa entre *phrónēsis* y *hēdonē* en vistas del buen vivir.<sup>120</sup>

Allí donde el *Protréptico* delinea la imagen del verdadero estadista sabio, [éste aparece] en relación con las realidades políticas, ahí es donde justamente sale afuera, de qué modo este saber debe ser vivo, versátil, superior a los estatutos, orientado según el *καίρως* y las tareas características de la siempre nueva realidad. En contraste, los estatutos y la ley, que son rígidos, son sólo soluciones provisionales en comparación con las tareas políticas reales y fundamentalmente son inadecuados a lo que se demanda en el sentido del verdadero saber (GW 5, 176).

En términos de Gadamer, Aristóteles, en sus referencias a la doctrina de las ideas, trataba de probar la necesidad [*Notwendigkeit*] de la filosofía no para toda política, sino para una política idónea (Cfr. GW 5, 178). Y ello no debe llevar a un pensamiento banal que haga del *Protréptico* un llamado al gobierno por parte de una secta doctrinaria, ni a la filosofía una fuga de la política. Por el contrario, la apelación a la filosofía, a “despertar”, pretende, justamente, interpelar, al modo de la alabanza, al conjunto de una población en su carácter de comunidad y erguir los asuntos de los hombres por medio de una invitación general con una forma popular (Cfr. GW 5, 170). En mi opinión, aunque Gadamer no lo mencione, no es imposible pensar que el

---

<sup>119</sup> Trad. Vallejo Campos.

<sup>120</sup> El carácter decisivo de este planteo se verá más adelante, cuando Gadamer caracterice la decisión platónica por la filosofía en *Plato und die Dichter*.

*Protréptico* proporciona también una nueva manera de comprender la crítica socrático-platónica a la poesía mimética al inicio del libro X de *República* (595a-b) desde una perspectiva que pondera un modo de *poieîn* en el que la dimensión imitativa está siempre supeditada a la intuición de la *phýsis*, igualmente válido para el arte como para la legislación de las ciudades.

Pero hay mucho más para decir con respecto al ensayo sobre el *Protréptico*. Si retomamos el —ya citado más arriba— prefacio de 1982 a la reimpresión de la primera edición de *Platos dialektische Ethik* es posible notar que, más de medio siglo después de su publicación, Gadamer recuerda que este libro, cuyo programa había nacido en 1928 como tesis de habilitación y, por lo tanto, prácticamente junto con el texto sobre el *Protréptico*, o más bien, como consecuencia de esa primera investigación sobre Aristóteles,<sup>121</sup> se inscribía en un marco más amplio que la polémica con Jaeger: se trataba de hacer justicia a la herencia fenomenológica —en particular, a la herencia heideggeriana— y de evitar “los aires doctos aprendidos de la ciencia y la terminología técnica tradicional” para provocar “que las cosas, por así decirlo, entraran al propio cuerpo” (GW 5, 161). Es tentador, en tal caso, ver aquí confirmada, en el artículo sobre el *Protréptico*, la propia lectura de Gadamer, al referirse a los objetivos de su tesis de habilitación: “aclarar la función de la dialéctica platónica desde la fenomenología del diálogo, y a la doctrina del placer y sus formas mediante un análisis fenomenológico de los verdaderos fenómenos de la vida” [*eine phänomenologische Analyse der wirklichen Lebensphänomene*] (VM2, 383/GW 2, 488).<sup>122</sup> A esta conclusión también podemos llegar siguiendo el análisis de Sullivan. Esta actitud fenomenológica, signo

---

<sup>121</sup> En su *Selbstdarstellung* asegura Gadamer que el libro de 1931, procedente de la tesis de habilitación, “fue en realidad un libro abortado sobre Aristóteles. Mi punto de partida fue el doblete de los dos tratados aristotélicos sobre el «placer» (Et. Nic. H 10-13 y K 1-5)” (VM2, 383). Por otro lado, en la carta de Gadamer del 15 de marzo de 1928 dirigida a Heidegger le comenta a este último ciertos detalles acerca de la estructura y contenidos de la versión a ser presentada como tesis de habilitación: “Espero concluir en estos días con el primer capítulo (la dialéctica), que está orientado no tanto a interpretar las diversas fórmulas, para hacerlas armónicas, sino a demostrar que la teoría de la dialéctica, desarrollada en el *Filebo*, pertenece al contexto más amplio en que se basa aquel auténtico λόγος filosófico que tuvo inicio con Sócrates” (CPH, 52). En relación con la cuestión “terminológica” que se desarrolla en este capítulo, Gadamer continúa así: “Tal contexto no se agota, sin embargo, en el concepto de «definición» [*Definition*]. Al contrario, busco mostrar que la «definición» no es por sí misma un fin, sino que constituye, en cambio, aquello que hace cierto el conocimiento de una cosa, en el intento de encontrar la relación justa con ella misma. Me parece que, también con relación a esto, el *Filebo* ofrece la demostración más clara. La división en especies [*Arten*] está al servicio de una justa mezcla [*Mischung*] (por tanto, de una κοινωμία de las especies [*einer spezifischen κοινωμίας*])” (CPH, 52).

<sup>122</sup> Se tomó como punto de partida la traducción de Manuel Olasagasti, pero se realizaron modificaciones en la última parte de la frase.

metodológico inconfundible, involucra también una voluntad de polémica con la filología de Wilamowitz y con el *Dritte Humanismus* de Jaeger. Aunque no exclusivamente. O al menos su reafirmación tanto tiempo después no permite entender su enfatización únicamente de ese modo.

Retomando por un momento la tesis de habilitación, es posible advertir allí una indicación que pone a su lector en el camino de un cuestionamiento de serias implicancias, pues ya en ese texto se expresa una idea central que acompañará luego toda la obra de Gadamer y que es preciso desplegar. Me refiero a que la hermenéutica filosófica no consiste en una técnica de la interpretación orientada a la acuñación de conceptos y fijación de sentidos, sino que su investigación se orienta a la naturaleza de la comprensión en cuanto fenómeno elemental de la existencia humana. A esto se refiere Gadamer en 1931 cuando dice que “la definición, el οἰκεῖος λόγος οὐσίας, no es un fin en sí mismo, sino, en cambio, hace posible un modo científico de lidiar con (o, dependiendo del caso, pensar sobre) una cosa” (GW 5, 79/80). En este sentido es que el carácter dialéctico de la filosofía platónica se encuentra en parte en que “en el concebir [*Begreifen*] se mantiene en camino al concepto [*unterwegs zum Begriff*]” (GW 5, 3/4). Por ello, continúa,

Los temas serios [...] son aquellos que no resultan suficientemente evidentes a partir de la intuición de la experiencia [*aus der Anschauung der Erfahrung*], tales como qué es el verdadero político, el verdadero filósofo, el verdadero orador, es decir, posibilidades de la existencia humana sobre cuyo ser y naturaleza reina la disputa. La clarificación dialéctica de estas posibilidades existenciales, el logro de este οἰκεῖος λόγος, significa dar cuenta de aquello que el hombre pretende ser (GW 5, 80).

Esta cuestión ocupa también un lugar relevante en la obra más reconocida de Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Allí, tres décadas después del texto sobre el *Protréptico*, Gadamer afirmará que “cualquier acuñación de una terminología científica [...] representa una fase [...]” del “proceso iterativo” que comprende una suerte de “metalenguaje”, un “ideal de la Ilustración de los siglos XVIII y XX”, que pretendería sostenerse a sí mismo sólo como un “sistema de símbolos artificiales definidos unívocamente”, un “lenguaje puramente simbólico del cálculo lógico”, un “arte combinatorio de un sistema de signos de matemática” de matriz leibniziana (que bien podría remontarse hasta el lenguaje simbólico que se presenta en la antigüedad por primera vez en los *Primeros analíticos* del *Órganon* aristotélico, 25a ss. y, en la

modernidad, a la cartesiana doble exigencia de claridad y distinción de la primera regla para las representaciones y conceptos del *Discourse de la méthode*), con su consecuente pretensión de *characteristica universalis* (VM, 498-499/GW 1, 392-393). Gadamer repone en *Wahrheit und Methode* (ahora recurriendo explícitamente a Humboldt)<sup>123</sup> exactamente el mismo argumento de 1927/1928 en relación con el empobrecimiento al que son sometidas las relaciones de sentido de una palabra en su exclusiva determinación terminológico-conceptual, no sólo en claro detrimento de su función comunicativa sino, e indisociablemente, bajo la pretensión de la “superación fundamental de la contingencia de las lenguas históricas y de la indeterminación de sus conceptos” (VM, 498/GW 1, 392). Gadamer define allí un término [*Terminus*] como:

Una palabra cuyo significado está delimitado unívocamente en cuanto que se refiere a un concepto definido. Un término siempre es algo artificial, bien porque la palabra misma está formada artificialmente, bien —lo que es más frecuente— porque una palabra usual es extraída de toda la plenitud y anchura de sus relaciones de significado y fijada a un determinado sentido conceptual (VM, 498/GW 1, 392).

Es notorio cómo la temática aquí abordada, aunque en una clave diversa, se vincula directamente con el análisis del enunciado predicativo en el §33 de *Sein und Zeit*. Me refiero particularmente a la crítica que, según se ha demostrado, estaría dirigiendo Gadamer, en un sentido similar al de Heidegger, a la dimensión propia del —en términos de Alejandro Vigo (2008)— “acceso antepredicativo al ente y el mundo”. Esta crítica se haría efectiva en el énfasis que ponen ambos autores sobre la experiencia antepredicativa, distinguiéndose en ello del “contexto de experiencia” husserliano (Vigo, 88). Como bien afirma Di Cesare (2003), la polémica heideggeriana tiene como rival a la “tradición lógica” que sostiene la primacía de la abstracción apofántica del enunciado y busca mostrar, en cambio, su secundariedad, esto es, su carácter derivado (y empobrecido) con respecto a la “hermenéutica” “pre-enunciativa” originaria (2003, 38-39).

---

<sup>123</sup> La referencia es a la novena sección de “*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues: und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*” [1830-1835] de Humboldt (2011). Hay traducción al castellano (1990).

Sobre todo, pareciera haber una especial afinidad en el análisis que permite la segunda y tercera distinción del referido §33.<sup>124</sup> Por un lado, Heidegger demuestra que la *Prädikation* o “determinación” [*Bestimmung*] predicativa es posible por medio de la mostración indicativa (90). Por otro, la tercera distinción de los tres significados del “enunciado” [*Aussage*], es decir, la *Mitteilung* o comunicación (reconstruida interpretativamente por Heidegger —indica Vigo— como *Mit-teilung*) podría ser traducida como “participación comunicativa” (Vigo, 91) y “apunta a la función esencialmente comunicativa del enunciado, tal como éste funciona de hecho en su empleo efectivo dentro del contexto real-pragmático propio del uso habitual del lenguaje” (Vigo, 92). En su función comunicativa, el enunciado predicativo, constituye un modo peculiar de ser, derivado de la interpretación, que presupone al *Dasein* en cuanto *Mitdasein* (92). Como se puede leer en el mismo párrafo de *Sein und Zeit*: “el enunciado no puede negar su origen ontológico en la interpretación comprensora. El «en cuanto» originario de la interpretación circunspectivamente comprensora (*ἐρμηνεία*) será llamado «en cuanto» *hermenéutico-existencial*, a diferencia del «en cuanto» *apofántico* del enunciado” (2009a, 177; GA 2, 158).

En la misma línea, en el §44 Heidegger afirma que

El enunciado y la estructura del enunciado, vale decir, el «en cuanto» apofántico, están fundados en la interpretación y en la estructura de la interpretación, esto es, en el «en cuanto» hermenéutico, y, más originariamente aún, en el comprender y en la aperturidad del *Dasein* (2009a, 239; GA 2, 223).

Aún con mayor claridad se expresó Heidegger en el semestre estival 1928/1929, en su curso *Einleitung in die Philosophie* [*Introducción a la filosofía*] (GA 27). En el §10, titulado “Verdad como verdad del enunciado”, el autor recurre a los tratados aristotélicos *Perì Psychês* (430a 27ss.) y *Perì Hermeneias* (17a 1-4) para indicar el lugar tradicional de la verdad en la filosofía, como verdad del enunciado y la permanencia inmovible de esta determinación (1999b, 57-59). El punto de partida de Heidegger se encuentra en la filosofía antigua, en particular, en la diferencia que hace Aristóteles entre *lógos semantikós* y *lógos apophantikós*, en la medida en que no todo habla es mostrativa, aunque sí significativa (58). Si la verdad se reduce a la verdad

---

<sup>124</sup> Los otros dos sentidos del enunciado son la “mostración indicativa” [*Aufzeigung*] y la “predicación” [*Prädikation*] (Vigo, 89).

del enunciado, entonces la ciencia, comprendida por su meta, no puede ser otra cosa que “un contexto de oraciones verdaderas”, ordenadas unas junto a otras, y que se “fundamentan mutuamente” (59). Como promotores contemporáneos de esta definición de ciencia, Heidegger engloba sin ambigüedades a Husserl tanto como a Cohen (59-60). A partir del §12, el autor inicia su investigación sobre el fundamento de la verdad “en algo más originario que no tiene el carácter del enunciado” como “síntesis predicativa” (77, 88), es decir, el “des-ocultamiento” que conviene al ente, lo primariamente verdadero (113). El nuevo punto de partida, para poder luego dar con el desocultamiento que conviene en cada caso a una forma distinta del ser del ente, esto es, lo *Vorhanden*, lo *Zuhanden* y a la existencia o *Dasein*, será allí el contexto que procura el *sein bei*, el *esse-apud*, el ser-cabe o ser-junto (al ente intramundano) que subyace al enunciado (79), cooriginariamente con el *Miteinandersein* [ser-unos-con-otros] (126). Hacia el final del capítulo recuperaré en parte esta cuestión.

Quien advirtió la importancia de esta distinción, pero también las afinidades y diferencias entre Gadamer y Heidegger, volviendo a pasar por el §33 de *Sein und Zeit* y por Aristóteles, ha sido nuevamente Donatella Di Cesare, en su libro *Utopia del comprendere* [*Utopía del comprender*] (2003)<sup>125</sup>. A diferencia de la lectura propuesta en el presente capítulo de esta tesis, basada en el ensayo gadameriano sobre el *Protréptico*, la autora recurre allí principalmente a un texto de 1972, *Hermeneutik als praktische Philosophie* [*La hermenéutica como filosofía práctica*]<sup>126</sup>, junto al ya citado tratado *Sobre la interpretación*.

Apelando entonces a esta obra de Aristóteles, la autora muestra cómo, si bien es cierto que, para el estagirita, “el pasaje de la experiencia hermenéutica es el pasaje del *lógos semantikós* al *lógos apophantikós*” (2003, 40), el hecho de que todo *lógos* sea semántico, aunque no todo *lógos* sea apofántico significa que no todo discurso cumple una función lógica y comporta un juicio sobre la verdad o falsedad de algo (*Int.* 17a 1-

---

<sup>125</sup> Desde otra perspectiva, Jean Grondin señala la convergencia entre Gadamer y Heidegger en relación con la crítica a la construcción de la lógica de la proposición y asegura que ambos autores habrían aprendido de Agustín de Hipona que “el significado que el lenguaje media no implica «el significado lógico extraíble de la proposición sino, en su lugar, el entrelazamiento (*Verflechtung*) que en él ocurre” (Grondin:1995, 105; GW1, 403/404). Ambas traducciones me pertenecen. Gadamer reenvía en una nota al pie al comentario citado de *Wahrheit und Methode* a Hans Lipps (1938) y a John Langshaw Austin (1962).

<sup>126</sup> Este texto fue primero publicado en una compilación editada por Manfred Riedel (1972) y luego en el libro de Gadamer *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze* (1976). Hay versión en castellano de este último texto (REC).

4)<sup>127</sup>. Esta distinción y puntualización es importante, porque permite tener en cuenta que, por un lado, “el *lógos* apofántico es un caso del *lógos* semántico” (Di Cesare, 41), una determinación, y no su sustituto; y, por otro lado, que el *lógos* apofántico permanece siempre anclado a una referencia ontológica en cuanto ella es criterio necesario de verificación, mientras que el *lógos* semántico ni se reduce al contenido del pensamiento lógico, ni requiere de una tal referencia.

A pesar de las afinidades entre el análisis heideggeriano y gadameriano, insalvable es la diferencia en relación con el carácter originario, que afirma la hermenéutica filosófica, de la *lingüística* (que no debe ser confundida en ningún momento con el lenguaje) de la experiencia del mundo. El enunciado es, en todo caso, la antítesis de la *lingüística* y no de algo situado más allá del enunciado. Este último, en lugar de quedar relegado en los márgenes de la inautenticidad, puede y debe ser abordado, pero *como respuesta a una pregunta motivada que ya es, a su vez, siempre una respuesta motivada* (REC, 75), pues “toda pregunta responde a una solicitud” (Di Cesare: 2003, 43). Este movimiento, “esta lógica de pregunta y respuesta”, es una lógica que bien puede ser llamada dialógica (43).<sup>128</sup>

Para reforzar aquí la idea que propongo sobre que el desarrollo de Gadamer en este ensayo también puede ser leído como una crítica lanzada a la fenomenología de la época desde su propia comprensión de la fenomenología,<sup>129</sup> me permito enfatizar aquí una serie de afirmaciones que, si bien manifestadas más de 60 años después de la

---

<sup>127</sup> Repongo al castellano aquí la traducción que realiza del fragmento la propia Di Cesare: “Todo discurso es, entonces, semántico, no ya a la manera de un instrumento natural, sino [...] por tradición. Apofánticos no son, sin embargo, todos los discursos, sino sólo aquellos en los que subsiste una enunciación verdadera o falsa”. Cfr. con la trad. al castellano de Candel San Martín (1995): “Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento <natural>, sino por convención, como ya se ha dicho; ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino <sólo> aquel en que se da la verdad o la falsedad.”

<sup>128</sup> La tesis de que ningún enunciado puede ser entendido sino como respuesta a una pregunta, había sido ya caracterizada por Gadamer como el “fenómeno hermenéutico originario” [*hermeneutische Urphänomen*] en su texto “Die Universalität des hermeneutischen Problems” publicado primero en *Philosophisches Jahrbuch* 73, (1966b, 215-225), luego en sus *Kleine Schriften I* (KS I, 101-112) y, finalmente, en *Wahrheit und Methode 2* (GW2, 266). Esta tesis es anticipada en los desarrollos de “Der hermeneutische Vorrang der Frage”, en el tercer apartado de la tercera sección de la segunda parte de *Wahrheit und Methode* (GW1, 344-360).

<sup>129</sup> En el cierre de la transcripción de su conferencia de 1983 titulada *Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik* [*Fenomenología, Hermenéutica, Metafísica*] (GW 10, 100-109), Gadamer dirá que “La fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo” (MF, 162). Esta conferencia fue leída el 24 de febrero de 1981 en el auditorio de la Academia Colombiana de Literatura en Bogotá y en mayo de 1983 en el auditorio de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (1983, 9-14). La traducción aquí citada es la de Ramón Rodríguez (MF). Cfr. también Lammi (1991, 492-497).

publicación del artículo sobre el *Protréptico*, podrían justificar mi interpretación. El 30 de septiembre de 1992 Alfons Grieder le realizó a Gadamer una entrevista en la Universidad de Friburgo, en la que el propio Gadamer afirmó en forma de pregunta retórica que su ensayo de 1928 había puesto cabeza abajo al Aristóteles de Jaeger (Gadamer: 1995b, 119). En esa misma entrevista Grieder le preguntó al filósofo alemán si estaba satisfecho con los logros entonces alcanzados por la fenomenología. En respuesta, Gadamer lanzó un primer dardo: la fenomenología es algo sobre lo que se declamaba entonces más de lo que se lo hacía (a excepción de los casos de Max Scheler, Martin Heidegger o Hans Lipps) (124).<sup>130</sup> Luego precisó aún más su cuestionamiento: “En lugar de que los conceptos simplemente sean aplicados a todo tipo de cosas, deberían ser utilizados en movimientos de pensamiento que brotan del espíritu del lenguaje y del poder de la intuición [...]”,<sup>131</sup>

Usted me preguntó si estoy satisfecho con el movimiento fenomenológico. Mi respuesta es la siguiente: no precisamente donde se presenta a sí mismo como un cierto sistema técnico conceptual y se convierte, de tal modo, en escolasticismo. Sin embargo, hasta cierto punto, esto es lo que le sucedió a la fenomenología (124-125).

En síntesis, por medio de la distinción de las tres significaciones del enunciado Heidegger establece que para dar cuenta fenomenológicamente de éste debe ser incorporado “al mismo tiempo” el aspecto intencional-referencial a la estructura lógico-semántica y a la función comunicativa en su facticidad, escapando así al estrechamiento de miras al que llevan los enfoques logicistas.<sup>132</sup> Estos últimos, al desligar al enunciado de su contexto pragmático, dejan de lado su carácter intencional y “la función pragmático-comunicacional del enunciado como tal” (Vigo, 96). Hasta aquí parece innegable la afinidad de estas conclusiones con el análisis que aparece en el texto sobre el *Protréptico*,<sup>133</sup> incluso si se adopta como cierta mi sugerencia de que

---

<sup>130</sup> Un comentario similar introduce en el prefacio a la reimpresión de 1982 de *Platos dialektische Ethik*, aunque con resonancias más contemporáneas: “La fenomenología no es tanto algo sobre lo que se habla (lo que hoy sucede más bien demasiado, antes que demasiado poco) como algo que uno debe practicar y aprender (cosa que acontece, con seguridad, demasiado poco en estos días) (GW 5, 162-163).

<sup>131</sup> Todas las traducciones de esta entrevista me pertenecen.

<sup>132</sup> Por carácter intencional debe entenderse la orientación de la consciencia en dirección a un contenido que le es heterogéneo, independientemente de los elementos constitutivos del acto intencional, partiendo del sentido escolástico de *intentio*, dirección, que recupera primero Franz Brentano (1838-1917) en forma restringida al fenómeno psíquico en Franz Brentano (1874), tan influyente junto con Bernard Bolzano (1781-1848) sobre la fenomenología de Husserl.

<sup>133</sup> También en libro sobre el Filebo habrá una recuperación del problema. Sorprendentemente en ese texto Gadamer tomará incluso el mismo ejemplo que da Heidegger en el §33 de *Sein und Zeit* de un



Gadamer está también criticando un aspecto de la fenomenología, sobre todo el ideal de un lenguaje filosófico puramente conceptual, la mentada “universalidad de la congruencia entre lenguaje y pensamiento” (Husserl: 1929, 22). No porque la intencionalidad no tenga un lugar central para Husserl, sino porque en lugar de ser entendida como la esencia de la conciencia, a partir de la crítica heideggeriana la estructura de la intencionalidad se trastoca en la esencia de todo *Dasein*, se basa ontológicamente en la constitución fundamental del *Dasein* (Heidegger: 2000, 88; GA 24, 82). Empero, no sería inadmisibles conjeturar que el rechazo de Gadamer al concepto de definición [*Definition*] como finalidad, podría encerrar, en su persistencia, un principio de debate también con la fórmula sobre el enunciado introducida por el mismo Heidegger en *Sein und Zeit*, justamente, en su calidad de “definición” [*Definition*] (2009a, 175; GA 2, 156) y, por ello, exhaustiva desde un punto de vista esencialmente indisociable de la ontología (Vigo, 96).

Si asumimos al *ser* y al *lenguaje* como dos polos de la diada interminable de la existencia humana, nos encontraríamos en la necesidad de pensar un término medio que represente el modo de estar propio del ser humano. Como veremos en breve, por medio de sus estudios sobre la filosofía socrático-platónica, Gadamer considera al lenguaje como el término medio común de la existencia y el conocimiento. A propósito de ello, es oportuno citar un agudo y delicado análisis realizado por Di Cesare de la múltiplemente citada frase gadameriana “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” [*El Ser, que puede ser entendido, es lenguaje*]. Allí, polemizando con Gianni Vattimo, demostró el error de interpretar este *dictum* con anteojeras heideggerianas (Di Cesare: 2003, 19-24). El ser en esa afirmación *no es* lenguaje y la comprensión, dentro de la cláusula relativa de este sintagma, tampoco se reduce a ser un elemento suplementario que remarca la comprensibilidad del ser (por medio del lenguaje). Ese quizás sería el error, si se me permite, de leer esta frase, parafraseando al propio Gadamer, “[...] extraída de toda la plenitud y anchura de sus relaciones de significado y fijada a un determinado sentido conceptual” (VM, 498/GW 1, 392). Por el contrario, esta cláusula es fundamental por su rol mediador: *ser* y *lenguaje*, según Gadamer, se relacionan por medio de la comprensión. En este sentido, si bien *ser* y *lenguaje* se encuentran decisivamente vinculados en la filosofía tanto de Heidegger

---

enunciado motivado circunspectivamente, “el martillo es demasiado pesado”. Cfr. GW 5 (22-23) y GA 2 (154-157).

como de Gadamer, no menos cierto es que, para este último, el comprender es el término medio entre ambos, su exclusiva instancia de relación, cuyo movimiento hermenéutico no es impulsado por “la diferencia ontológica como tal [...], sino como escucha y comprensión de la voz del otro que habla desde el pasado de la tradición histórica en un diálogo [...] ininterrumpido” en el que “el ser se manifiesta como en una polifonía” (Di Cesare: 2003, 34).

Pero hay también ya aquí, y es de particular importancia para la presente tesis, un debate muy relevante con Heidegger que tiene en el centro a Platón.<sup>134</sup> Fueron expuestos anteriormente en este capítulo los tonos y los motivos de la crítica de Gadamer a Jaeger. Lo que cabe precisar ahora, de cara a lo que sigue, es que la teoría de Jaeger, que da con un Aristóteles “realista”, crítico del “idealismo platónico” llevaba, a su vez, un tono polémico propio, dirigido al Platón neokantiano de Natorp. Este Platón de Natorp fue, a su vez, blanco de la rehabilitación heideggeriana de la crítica “radical” de Aristóteles a Platón en su seminario sobre el *Sofista* de 1925, como bien señala Robert Dostal (1997, 291-293).<sup>135</sup> En el reflejo de la crítica de Gadamer al Platón de Aristóteles, y a la interpretación de Jaeger del Platón aristotélico y de la doctrina de las Ideas, se deja ver también, sin reponer en su lugar la lectura logicista aprendida de Natorp, una crítica tanto al Aristóteles realista de Hartmann<sup>136</sup> como al

---

<sup>134</sup> Cfr. Manfred Riedel (1990, 96-130); Catherine Zuckert (1996); Robert Dostal (1997); Otto Pöggeler (1997, 241-54); Walter Lammi (1997); Brice R. Wachterhauser (1999, 166-99); Drew Hyland (2004); Franco Trabattoni (2009); Andrew Fuyarchuk (2010); Kristin Gjesdal (2010).

<sup>135</sup> En “Heidegger and the Language of Metaphysics” (1967), Gadamer agrega que “Desde el principio, Platón fue visto bajo una luz crítica en la obra de Heidegger. En ese sentido, Heidegger tomó y transformó la crítica aristotélica de la Idea del Bien y enfatizó especialmente el concepto aristotélico de analogía. Sin embargo, fue Platón quien proveyó el *motto* para *Ser y Tiempo*. Sólo después de la Segunda Guerra Mundial, con la incorporación decisiva de Platón en la historia del Ser, se eliminó la ambigüedad con respecto a Platón” (PH, 230). La traducción me pertenece. Cfr. también el texto de 1976 titulado “Plato”, incluido en *Heideggers Wege*, “En varios aspectos, Aristóteles no sólo fue su contrincante, sino también su cómplice. Lo que Heidegger interpretó de una manera productiva eran sobre todo el rechazo aristotélico de la idea general del bien en Platón, su apelación a la idea de la analogía y su profundización en la esencia de la *physis*, es decir, sobre todo el libro 6 de la *Ética a Nicómaco* y el libro 2 de la *Física*” (CH, 84; GW 3, 239).

<sup>136</sup> Cfr. nota 55. En rigor, Gadamer dirá mucho después que “Este reproche [el de presentar la filosofía de Aristóteles como realista] no se le podría hacer realmente a Nicolai Hartmann. Pero de algún modo él tenía que ver con *clichés* como realismo e idealismo, los cuales me empezaron a ser sospechosos bajo el influjo del pensamiento de Dilthey y de la inclusión de la historicidad por parte de Heidegger” (Gadamer: 2002a, 138). Tampoco Heidegger —Gadamer lo sabía desde 1923 y lo confirmaría con lo sostenido en el sorprendentemente muy elogioso informe de agosto de 1928 sobre su tesis de habilitación— hubiera sostenido un Aristóteles “realista” enfrentado a un Platón “idealista”: “El señor H. G. ve también que, habiéndose liberado de los prejuicios, aún no suficientemente superados, según los cuales, el Platón «idealista», sería idéntico con el Kant en interpretación «neokantiana», y Aristóteles, el «realista», no se diferenciaría de un escolástico medieval, lo esencial no se ha hecho todavía”.

dogmatismo del Platón heideggeriano. Las consecuencias de estas diferentes aproximaciones a Platón (y a su proximidad con Aristóteles) se harán presentes con mayor densidad en la tesis de habilitación de Gadamer (y también luego).<sup>137</sup>

Considerando hasta aquí lo concerniente a *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, no es absurdo sugerir, entonces, que en este ensayo haya más que una discusión metodológica e interpretativa con relación al Aristóteles de Jaeger. Para comenzar, es posible leer allí cómo ha obrado una maduración del pensamiento de Gadamer desde la formulación de la tesis de doctorado, la influencia de Natorp y Hartmann, el determinante encuentro con Heidegger, las nuevas posibilidades que se abrían para interpretar a los griegos, el consiguiente diálogo crítico con sus maestros, primero con Natorp y Hartmann, y luego con Heidegger, y la investigación filológica con Friedländer. Más en particular, es posible señalar, a modo de sumario, que sus argumentos se dirigen a teorizar sobre a)

---

Después de superar esos prejuicios confundidos y generadores de confusión, hay que obtener positivamente, en primer lugar, el centro sistemático de una adecuada interpretación. El autor lo ve con acierto en la «dialéctica» de Platón, y de tal manera, que reconoce también cómo esa dialéctica está vinculada interiormente al concepto del ser y de la verdad de la antigüedad” (Universitätsarchiv de Múnich, Personal Archiv y Deutschesliteraturarchiv de Marbach [sigo la traducción de Grondin: 2000, 188]). Para más detalles sobre la evaluación de Heidegger cfr. nota 141.

<sup>137</sup> En un texto de respuesta a Dostal, Gadamer despejará toda duda al respecto: “[...] No acompañe la insistencia de Heidegger sobre la superioridad de Aristóteles por sobre el modelo platónico. Esta insistencia no puede ser descripta sumariamente y sólo puede ser verificada del todo por medio del acceso a las lecciones tempranas de Heidegger en Friburgo y Marburgo que recientemente se han obtenido. [...] Fueron solamente las extrañas limitaciones bajo las cuales Heidegger condujo su apropiación de Platón que me empujaron a un camino propio que, en última instancia, me llevó a un permanente diálogo con Platón. La tarea que de tal modo se me presentó fue realmente muy exhaustiva y podía ser llevada adelante únicamente con modestia y hasta un cierto punto: revelar un gran maestro del lenguaje y de la formación poética de hombres tal como lo era Platón, un cierto tipo de anticipación del giro tardío de Aristóteles hacia la filosofía práctica precisamente gracias al estilo ingenioso y divertido de Platón, e ir tras las implicaciones metafísicas de un tal entendimiento” (1997, 308). La traducción me pertenece. Contrátese este comentario con la supuesta superación de Aristóteles de esa aporética perplejidad filosófica que para Heidegger constituía la “dialéctica” (GA 2, 25). No sería muy arriesgado aventurar que con “las extrañas limitaciones bajo las cuales Heidegger condujo su apropiación de Platón” Gadamer se refiere a la lectura heideggeriana del ateniense como proyección crítica de la interpretación que hiciera de Platón el tomismo, el neokantismo y la fenomenología husserliana y su reducción a lo que estas interpretaciones extrajeron de su pensamiento. También considérese el siguiente pasaje del prefacio de Gadamer a *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (GW 7, 128-129): “[...] cuando fue interpretada la “idea” como “ley natural”, reuniendo así a Platón y a Galileo, la interpretación neokantiana de Platón, especialmente la de Natorp, procedió demasiado provocativamente con el texto griego, permaneciendo insensible a las diferencias históricas. Si se parte de esta interpretación neokantiana idealista de Platón, entonces la crítica de Aristóteles a Platón sólo puede parecer un absurdo malentendido. Este hecho contribuyó aún más a la dificultad para reconocer el efecto unitario en Platón y Aristóteles, bloqueando así la plena incorporación de la herencia griega en nuestro propio pensamiento filosófico. Estas yuxtaposiciones triviales e ingenuas tales como «Platón, el idealista», versus «Aristóteles, el realista», lograron vigencia universal, aunque en realidad sólo confirmaron la profundidad verdaderamente abismal de los prejuicios en cualquier idealismo de la conciencia”.

la unidad del carácter teórico y práctico del conocimiento; b) la experiencia dialéctica del lenguaje y el pensamiento reunidas en el diálogo; c) cómo las nociones de *phrónēsis* y *hēdonē* se relacionan dialécticamente en la ética platónica; d) a presentar un nuevo significado para la relación entre política y filosofía; e) a analizar la noción de *phrónēsis* como y desde su función comunicativa en la facticidad del lenguaje concreto; f) a desarrollar una crítica, a partir de Sócrates, Platón y Aristóteles, a la fijación conceptual de un significado unívoco y determinante para ciertas palabras; g) a realizar una crítica al “neoescolasticismo” de cuño estrictamente husserliano (y hartmanniano), en una clave similar a la de Heidegger, en relación con el acceso antepredictativo al ente y el mundo; h) a esbozar un principio de debate con la fórmula sobre el enunciado introducida por el propio Heidegger en *Sein und Zeit*; i) a cuestionar la caracterización de Platón realizada por Heidegger a partir de su lectura de Aristóteles. No es poco. Sin exagerar más que un tanto, bien podría tratarse de un programa puesto en marcha, y sujeto a la marcha más que al programa, por los siguientes 74 años.

*El significado de todo mi trabajo —el significado que se extiende a lo largo de mis estudios posteriores también— fue mostrar que, a pesar de todas las críticas de Aristóteles, una oposición de plano entre Platón y Aristóteles no es en absoluto correcta. En aquellos días ya estaba empezando a ver eso: no, aquí hay una conexión mucho más íntima, una conexión que luego pude confirmar bastante bien, incluso con la phrónēsis, que es realmente un concepto platónico*  
(Gadamer: 2002b, 25; la trad. me pertenece).

### **b) El despegue**

1928 fue un año vertiginoso para Gadamer. Luego de una dura convalecencia de un año y medio, el 15 de abril muere su padre, quien siempre había subestimado sus esfuerzos y su interés por la filosofía.<sup>138</sup> En octubre Heidegger parte a Friburgo para

---

<sup>138</sup> Jean Grondin cuenta que, en su lecho de muerte, Johannes Gadamer pidió, preocupado por el futuro de Hans-Georg, que lo visitara Martin Heidegger, quien acudió a la clínica. Al ver al convaleciente padre de su asistente, «le dijo “«Señor consejero privado, ¿qué puedo hacer por usted?» «¡Ay! —dijo este—. ¡Mi hijo me preocupa mucho!» «Pero, ¿por qué? Será muy bueno, tengo muchas esperanzas con respecto a él, le falta un año para obtener el grado de catedrático» «Bueno —suspiró el padre—, ¿usted cree realmente que la filosofía basta como tarea para la vida?»” (2000, 48). La cita textual pertenece a la conversación del 9 de febrero de 1995 con Ralph Ludwig, en la *Norddeutscher Rundfunk*, transcripción, p. 8. Grondin indica que Gadamer supo de esta historia sólo a través de Elfriede Heidegger después de la muerte de su esposo (48, n. 31). En la ya referida entrevista de Silvio Vietta, a sus 101 años, Gadamer

sucedier a Husserl y en breve Gadamer se prepara en soledad para afrontar el examen que le permita obtener la *venia legendi* con la tesis *Interpretation des Platonischen Philebos* [Interpretación del *Filebo* platónico]. En la oposición presentará dicha tesis junto con los textos críticos sobre Hartmann y Natorp antes referidos en el capítulo anterior. Si en 1989 Gadamer recordó el regreso de Heidegger a Friburgo con un “nos dejó en paz, o mejor dicho, libres a los jóvenes docentes de filosofía” (refiriéndose también a Löwith y Krüger), para enseñar cada uno a su modo (Cfr. HE, 147); y si, unos años antes, en su *Selbstdarstellung* de 1975, afirmó que después de la partida de Heidegger, en la década del '40, escribir le resultaba una tortura porque “tenía la impresión de que Heidegger me miraba por encima del hombro” (VM2, 387), ese año de 1928, en cambio, le escribe al filósofo de Meßkirch:

Es como si, con la muerte de mi padre, muchas de las expectativas a las que sentía que debía responder, y que en nuestra relación él mismo me las hacía recordar, se hubieran transferido a Usted, mientras que la consciencia de estar vinculado por medio de estas expectativas representa, por otra parte, ante mis ojos, un apoyo sustancial para mi existencia. Buscaré mantener viva dentro de mí esta consciencia también sin su presencia personal (CPH, 55).<sup>139</sup>

Mientras tanto, las burocráticas gestiones ante el fondo de asistencia de la “Comunidad de emergencia de la ciencia alemana” [*Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft*] no le dan descanso. Gadamer había logrado poco a poco autonomizarse económicamente con el sustento que, en tiempos de inflación, precariedad y sacrificios, le proporcionaban —a él y a sus colegas— las becas (Cfr. Di Cesare: 2007, 21; GW 10, 333; HE, 147; CPH, 35), pero se ve obligado a formular y reformular sus proyectos de investigación para economizar su tiempo y concentrar esfuerzos. Finalmente, logra, no sin ayuda de Heidegger, obtener una beca de estudios bienal,

---

recordaba aún con pesar “[...] mi padre me abandonó como a su criatura fracasada...”, producto de su poco respeto por los intereses humanísticos del joven Hans-Georg (Gadamer: 2004, 79).

<sup>139</sup> Todas las traducciones al castellano del texto introductorio de Di Cesare a la traducción al italiano del intercambio epistolar entre Gadamer y Heidegger entre 1922 y 1929 (CPH), titulado “Alle origini dell’Ermeneutica. La formazione filosofica di Hans-Georg Gadamer” (cfr. CPH, 9-44), así como de las cartas allí incluidas me pertenecen. Cfr. también la carta, recogida por Grondin, que Gadamer escribió a Elfriede Heidegger, dos días después de la muerte de Martin, el 28 de mayo de 1976: “Lo sabe usted, sabe que ningún hombre, ni siquiera mi propio padre, significaba tanto para mí como Martin Heidegger. Desde aquellos años tempranos de la primera inspiración y primera plasmación, la presencia de Martin Heidegger fue para mí una verdadera cuestión de ser o no ser, y pertenece a las grandes riquezas de mi vida el que, al final, entre el alumno admirador y el admirado maestro creciera una distendida amistad” (2000, 176, n. 46).

hasta el 1ro. de abril de 1931, de 250RM mensuales —que luego no será renovada— para “Estudios sobre la filosofía griega de la naturaleza” [*Studien zur griechischen Naturphilosophie*] (Cfr. CPH, 77). Como es posible apreciar la situación económica era muy precaria para él y sus pares:

Cuando miro hacia atrás y pienso en la miserable situación por la que tuvimos que pasar en nuestra formación como científicos, después de la inflación, después de la destrucción del bienestar de la clase media, dependiendo de un sistema de becas que aún no había probado su firme base financiera y de organización y que se llamaba, característicamente, «Asociación provisional de la ciencia alemana». En realidad fue el poder del impulso de Heidegger lo que nos capacitó para hacer acopio de fuerzas, sacrificarnos y concentramos totalmente en el propio trabajo: un estímulo muy poderoso. La amistad mutua, la armonía y la emulación en la convivencia con otros crearon una comunidad de privaciones y riesgos que nos ayudó mucho. Esto es algo que se sobreentiende (HE, 147).

Gadamer también comienza las tratativas con el editor Felix Meiner, que había ya aceptado publicar la tesis de habilitación, para traducir la *Física* de Aristóteles. Esta tarea, cuyos resultados jamás verán la luz, no sólo le permite a Gadamer ganar apenas un poco más de dinero, sino también profundizar sus estudios sobre la ética aristotélica, que “en los contenidos constituyen para mí una unidad” (CPH, 62), le dice en una carta del 2 de octubre a Heidegger.<sup>140</sup>

Además, ese año también conoce fortuitamente a Jaeger en persona, al que logra persuadir, a pesar de su “presencia sacerdotal” y “omnímoda autoridad”, de algunos de los señalamientos que le había realizado en el ensayo sobre el *Protréptico*, indicaciones que el filólogo recibe con cordialidad (CPH, 57; AA, 55-56).

Comienza asimismo a preparar la lectura de Hegel, Kant, Platón y Zenón, en torno a los conceptos de “vida”, “alma” y “espíritu”, de cara a su prueba didáctica, que finalmente tendrá lugar el 16 de febrero del año siguiente, con el tema *Dialéctica hegeliana y dialéctica antigua* [*Hegelsche und Antike Dialektik*] (CPH, 41, 58, 85). El 8 de junio del año anterior había propuesto, junto al tema que finalmente fue elegido por la Facultad en la sesión del 29 de noviembre, *El concepto de nous y el concepto de hombre* [*Der Begriff des Nus und der Begriff des Menschen*] (Grondin: 2000, 194). El 23 de febrero de 1929 da, finalmente, su lección inaugural en Marburgo: *El rol de la amistad en la ética filosófica* [*Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen*

---

<sup>140</sup> En su *Selbstdarstellung* de 1975, Gadamer advertía al lector: “Es posible que publique aún fragmentos de un comentario incompleto a la *Física*” (VM2, 382/GW2, 487).

*Ethik*] (CPH 41, 87). En esa ocasión, el tema alternativo propuesto había sido *La posición de Parménides en la filosofía antigua* [*Die Stellung des Parmenides in der antiken Philosophie*] (Grondin: 2000, 194). Una vez habilitado, con el juicio positivo de Heidegger y Friedländer<sup>141</sup>, aprobada su clase de prueba ante la Facultad, y después de su

---

<sup>141</sup> Reproduzco aquí el veredicto de Friedländer del 25 de octubre de 1928, que se encuentra en el Deutschesliteraturarchiv de Marbach, por constituir un notable y generoso testimonio de los avances que ya había logrado el discípulo en sus estudios: “Después de haber «filosofado» anteriormente en un sentido demasiado restringido y exclusivo, el doctor Gadamer ha obtenido en los últimos años un fundamento de disciplina científica, a saber, un fundamento filológico. Mucho más allá del ámbito filosófico, ha aprendido, por ejemplo, a interpretar la poesía antigua. Él confirma esa capacidad de manera excelente en el presente trabajo”. Sigo aquí la traducción de Grondin (2000, 167, n. 30). A pesar de realizar una breve crítica al tratamiento gadameriano del *Filebo* y una indicación sobre el hecho de que Gadamer no habría logrado penetrar completamente lo que llama “las formas de juego” [*Spielformen*], Friedländer reconoce que no sería justo demandarle a otro lo que él mismo no se siente en condiciones de realizar y agrega: “Admito de buen grado que los análisis del autor me han permitido adelantar considerablemente en mi propio trabajo. Puedo ampliar esto: la colaboración con el doctor G. fue en general un beneficio en muchos sentidos para mí y mi seminario”. La traducción es de Grondin (2000, 167). Más allá de que se trata de registros e instancias distintas, es remarcable como Heidegger ha modificado favorablemente allí su juicio sobre Gadamer en relación con la dura carta de 1923 enviada a Löwith (cfr. pp. 21-22 de esta tesis), al afirmar, contrastantemente, por ejemplo, que “El problema del presente trabajo ocupó al autor ya de cierta manera, aunque un poco «explícitamente», en su disertación «*Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*» (1922), que fue escrita bajo la dirección de Paul Natorp. El Dr. G. fue introducido en su campo particular de investigación, la filosofía antigua, por Hönigswald, Natorp, Nicolai Hartmann, y finalmente por quien escribe, desde ángulos muy diferentes y bajo las más diversas perspectivas sistemáticas. Esto le proporcionó no solo una rica descripción de los problemas más sobresalientes, sino también una gratificante flexibilidad a sus cuestionamientos. De todos sus maestros ha aprendido también que la tradición histórica se abre a partir de una productiva comprensión de los problemas, que es obtenida por ella misma, de modo tal que el Dr. Gadamer buscó continuamente penetrar en los problemas sistemáticos de la filosofía. Sus primeros intentos en esta dirección: «*Metaphysik der Erkenntnis zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann*», Logos XII (1924) – «*Zur Systemidee in der Philosophie. Festschrift zu P. Natorps 70. Geburtstag*», (1924), todavía exhiben la subestimación habitual de las dificultades y, sobre todo, aún se mueven demasiado francamente en vacíos argumentos dialécticos formales”. Heidegger se refiere allí al *Filebo* como al diálogo más difícil de Platón [*den schwierigsten platonischen Dialog*]. Desde luego, esta última crítica debe entenderse como un elogio a los progresos filosóficos realizados por Gadamer en su tesis de habilitación. De hecho, sobre el final de la evaluación Heidegger sostiene que: “Las interpretaciones fenomenológicas del autor son penetrantes y novedosas. Hacen una valiosa contribución a la historia de la doctrina de los afectos [*Affektenlehre*], cuya significación central para la antropología fue mostrada por Dilthey.

El presente trabajo no solo es de gran valor en cuanto interpretación de un diálogo platónico, sino también en relación con la penetración del autor en los principales problemas de la ética de Aristóteles.

Una investigación histórico-sistemática de esta calidad siempre da una cierta confianza en la seriedad y el nivel del filosofar, especialmente cuando se trata de filosofía antigua.

Hasta donde puedo ver a través del desarrollo interno del autor en los últimos cinco años, en cuanto a lo que se puede decir en particular en relación con la «Filosofía», el Dr. G. ya figuraba entre los investigadores más prometedores en el campo de la filosofía antigua.

Su cooperación en la indispensable y difícil introducción a la filosofía antigua es particularmente bienvenida, ya que siempre tomará el camino correcto de la interpretación concreta. Su distinguida y digna naturaleza garantiza con seguridad un eficaz maestro”.

En cuanto a los contenidos, Heidegger hará especial énfasis en que uno de los resultados principales de la interpretación de Gadamer sería que “la ética, la lógica y la metafísica coinciden en una sola, que Platón, así como Aristóteles, siempre filosofa socráticamente a partir del todo y hacia el todo en cada cuestión aparentemente individual”. Estas conclusiones no habrían llevado a Gadamer a una interpretación sistemática ni a una instrumentación, sino, más bien, a la tentativa “de sacar a la luz, por

lección inaugural, da un curso ya como *Privatdozent*, en el verano de ese año, cuyo tema fue *Begriff und Geschichte der Griechischen Ethik* [Concepto e historia de la ética griega], donde trata la *Ética a Nicómaco* (CPH, 64) y clases prácticas específicas sobre esa obra. Durante el semestre de invierno 1929/30 da dos cursos más sobre Aristóteles: *Einführung in das philosophische Studium (anhand der Werke des Aristoteles)* [Introducción al estudio de la filosofía (sobre la base de las obras de Aristóteles)] y *Übungen zur griechischen Philosophie der Natur (Aristoteles' Physik)* [Clases prácticas acerca de la filosofía griega de la naturaleza (*Física* de Aristóteles)]. En los siguientes años se multiplicarán los cursos sobre Aristóteles, siempre en torno a la *Ética* y la *Física* (Grondin: 2000, 461-463).<sup>142</sup>

En 1930 Gadamer participa de un *Festschrift* dedicado a Friedländer por su 50º cumpleaños, con el artículo *Praktisches Wissen*<sup>143</sup> (GW 5, 230-248), no publicado en su momento, cuyo eje es el concepto de *phrónēsis* aristotélico. Di Cesare resume las potentes ideas clave que el texto en sus pocas páginas reúne:

[...] la autonomía y la peculiaridad del obrar práctico, el valor de la *phrónesis*, esto es, de la *Vernünftigkeit* —así la traduce Gadamer—, de la razonabilidad que guía el comportamiento humano, la exigencia de considerar el *ēthos*, o sea el nexo de las relaciones ético-políticas dentro de las cuales el obrar se orienta y, finalmente, la

---

medio de una buena mirada, en los estudios principales de la dialéctica platónica, la conexión interna entre la ontología y la dialéctica. Es importante señalar la conexión esencial entre *synthesis* y *diairesis*; cada justificación cognoscitiva [*Ausweisung*] dialéctica exige ambas. El autor muestra concluyentemente que la idea de *diairesis* no es una teoría de una “*méthexis* descendente”, es decir, no es una teoría de la individuación. Este problema no se plantea en absoluto en las teorías antiguas del *lógos* de la época clásica. El *lógos* no comprende a los seres en su respectivo aislamiento concreto, sino solo en lo que son siempre, en cuanto seres de este tipo”. La traducción me pertenece. Cfr. también nota 136.

<sup>142</sup> Ese año de 1929 aparece en *Logos* una reseña de Gadamer sobre la entonces recientemente publicada tesis de habilitación de su colega Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) [*El individuo en el rol del prójimo*], que había sido dirigida por Martin Heidegger y ofrecía un análisis crítico de las estructuras básicas de la sociabilidad por medio de una discusión desde y contra ciertos conceptos de *Sein und Zeit*. Cfr. *Logos*, Bd. XVIII, H. 3, (1929, 436-441). A este texto le dedicará una nota crítica también en *Platos dialektische Ethik*, cfr. GW 5 (32, n. 7). Un comentario de Gadamer más reciente sobre esta obra de Löwith se encuentra en GW 10 (419-420). La evaluación de Heidegger sobre la tesis de su dirigido puede leerse en el volumen de su correspondencia con Löwith (Heidegger, Löwith, Denker: 2017, 197-200). Para profundizar sobre el pensamiento de Löwith en aquellos años y su relación con Heidegger, recomiendo la lectura de Enrico Donaggio (2004). Hay versión al castellano (2006).

<sup>143</sup> En ese mismo período Gadamer escribió un trabajo para el seminario de Friedländer, aún inédito, sobre el *Clitofón* (GW 10, 404) y otro sobre Píndaro, en alemán, latín y griego, que también se encuentra inédito y cuya publicación fue impulsada, sin éxito, por Glenn Most (Gadamer: 2002b, 31). En el trabajo sobre el *Clitofón*, presumo, Gadamer podría haber discutido sobre la autenticidad del mismo, bajo la postura más general de que se trataba de un verdadero diálogo platónico, una suerte de introducción a *República*. Al menos esta es la apreciación que Gadamer ofreció sucintamente en una nota de su ensayo de 1990 “Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im «Sophistes»” (GW 6, 339, n. 1).



indicación de una vía necesariamente dialéctica de la ética donde la investigación teórica del bien, articulándose en el diálogo con el otro, es ya la realización del bien práctico (2007, 154).

El primer párrafo de este artículo dice ya mucho del tránsito en el que se encuentra Gadamer. Por un lado, retoma una postura típicamente atribuible al filósofo de Meßkirch: “todos nuestros conceptos específicamente morales [...] no tienen ninguna correspondencia real con los de los griegos” (GW 5, 230). Regresa aquí, aunque sólo en parte, el motivo heideggeriano de que

[...] los conceptos de la filosofía moderna estaban penetrados por elementos teológicos que había que destruir y descubrir para abrir un camino a las experiencias originarias de la existencia y el pensamiento. [...] se trataba de purificar la filosofía de sus concepciones teológicas no advertidas [...] (Grondin: 2000, 163).

Empero, por otro lado, Gadamer no tiene interés alguno en “separar la teología misma de su predisposición filosófica impuesta por los conceptos griegos y de mantenerla libre para sus propias tareas como teología cristiana” (Grondin: 2000, 163), sino que su atención se va a fijar en la virtud dianoética de la *phrónēsis*, entendiéndola de una forma distinta a la de la *prudentia* romana o la conciencia moral [*Gewissen; moralischen Bewußtseins*]. Tampoco le dará preminencia, como en cambio sí lo había hecho Heidegger, a su relación con la *sophía*. En última instancia, la conciencia no es el fenómeno del otro, sino un ponerse en relación del *Dasein* con el propio sí mismo.

Como es conocido, este interés por la *phrónēsis* resurgirá años después con renovada fuerza y gravitación en el famoso capítulo nodal de *Wahrheit und Methode*, “Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles” [*La actualidad hermenéutica de Aristóteles*]. Gadamer se distanciará allí explícitamente de las interpretaciones heideggerianas con las que se formó en los tempranos años '20, así como de la acusación de Heidegger a Aristóteles de haber inaugurado la transformación de la filosofía en onto-teología. Tal querrela, ampliará Gadamer, prueba tan solo que Heidegger rechaza la metafísica en favor de una ontologización de la filosofía práctica.<sup>144</sup> En este sentido, Gadamer sostendrá que una apropiación auténtica de la

---

<sup>144</sup> La posición de Heidegger se hizo especialmente manifiesta en su célebre *Brief über den “Humanismus”* [*Carta sobre el “humanismo”*] de 1946 (2001, 291). Para una confrontación entre ambos autores respecto a la cuestión de la ética cfr. apartado “b)”, título “iii” de las Conclusiones de esta tesis.

ética aristotélica no puede tener lugar soslayando el análisis de la íntima relación entre la filosofía teórica y práctica. Si Heidegger pone su interés en el concepto de *sophía*, Gadamer seguirá el camino de la *phrónēsis*, no ya como lo otro de la *sophía*, sino de la *téchnē*, leyendo la ética aristotélica a la luz de la dialéctica platónica y poniendo el acento sobre la unidad de *teoría* y *praxis*.<sup>145</sup>

Este era el sentido de la dialéctica socrática. Tenía su auténtico poder en la demostración de la ignorancia, porque la relación entre el saber y la realidad era inextricable. Aquello que es llamado saber en esta ecuación socrática debe, por tanto, determinarse a partir de la pretendida relación con la realidad de la *praxis* (GW 5, 231).

Gadamer va a postular la *phrónēsis* como un saber práctico, esto es, como un saber ético, a la luz de la dialéctica platónica y en sus características distintivas con respecto a la *téchne*, así como en su íntima relación con la *synesis*, “la comprensión [*Verständnis*] que me permite cuidar al otro en su actuar” (Di Cesare: 2007, 157). Esta “comprensión no es meramente tener un saber práctico, ni siquiera su adquisición, sino la aplicación del propio saber al juicio sobre el caso práctico del otro” (GW 5, 245). En ese sentido, Di Cesare tiene mucha razón en destacar la importancia que asume el saber ético en cuanto conocimiento y cuidado de sí, esto es, como vigilancia [*Wachsamkeit*].<sup>146</sup>

[...] es una sola y ansiosa vigilancia del alma el no dejarse engañar por ninguna ilusión, molestar por ninguna habladuría, y lanzarse a la acción y a la realidad. Ese es el factor decisivo. Aquí es donde empieza el filosofar socrático. Busca ayudar a desplegar esta profunda e inquieta búsqueda de la verdad del alma y hacer que el verdadero uso de su función sea una destrucción dialéctica de toda tranquilidad a través de la opinión y la validez (GW 5, 238).

Efectivamente, “la vigilancia del cuidado de uno mismo, eso es la *phrónesis*” (GW 5, 241). Esta vigilancia no termina en cada individuo (mucho menos es una vigilancia sobre los otros, de tipo policial), porque de hecho tampoco se encuentra, desde el punto

---

<sup>145</sup> En esa clave exegética, Gadamer considera a la *phrónēsis* un conocimiento práctico dirigido a una situación concreta que toma lugar tanto en una dimensión individual como comunitaria (Di Cesare: 2007, 154; Smith: 2003, 169-185). Por otro lado, el análisis del bien práctico se muestra en la fuerza hermenéutica que se expresa a sí misma en el fenómeno fundamental del diálogo, cuya esencia se encuentra en la particular estructura de la virtud dianoética de la *phrónēsis* y no del *mit-sein* [*ser-con*] heideggeriano. Así, el acontecimiento de la comprensión se haría perceptible por medio de una *praxis* común.

<sup>146</sup> Esta disposición será fundamental para comprender más adelante algunos de los planteos centrales de *Plato und die Dichter*.

de vista de sus consecuencias, circunscrita en los límites objetivados de cada agente para sí; tampoco remite a un saber que puede ser acumulado, aprendido o enseñado, sino que apunta en dirección al reconocimiento de que “el hombre está ya siempre en la órbita de aquello para lo cual cuenta la *phrónesis*” (GW 5, 242). Ese *estar* es la situación ética por excelencia del hombre que es su existencia, en la que debe buscar cada vez lo mejor para sí y para los otros.

Aún más, el cuidado de uno mismo presupone ponerse en la posición otra, cuestionar el propio sentido práctico, y disponer la comprensión y el juicio para los otros (GW 5, 245), en beneficio de quien no está presente (GW 5, 232), pues lo beneficioso no es la ventaja que un hombre podría obtener por encima de lo demás sino lo que redundaría en un bien común (GW 5, 234). Quizás no haya palabras más claras que las del propio Gadamer: “si atribuimos al saber el poder del conocimiento de sí, esto significaría conocerse a sí mismo como otro” (GW 5, 236).

Propongo enfatizar aquí la lectura en lo referido exclusivamente a la reflexión filosófico-política sobre el pensamiento platónico que aparece en el artículo, que por supuesto es inseparable de la reflexión sobre Aristóteles. La pregunta que responde Gadamer en este respecto es ¿en qué es política la filosofía de Platón? Como en el texto del *Protréptico*, Gadamer busca establecer nuevamente cuál es la relación entre la filosofía y la política, entre la figura del filósofo y el político. Nuevamente descarta que la filosofía de Platón sea efectivamente política por el hecho de que éste “creía en una síntesis naïve-abstracta del Bien en el cosmos y en el mundo humano” o porque enseñara unos ciertos principios basados en la doctrina de las Ideas (GW 5, 239). Más bien, para Platón, la filosofía y la política se fundan en un mismo conocimiento, en un mismo cuidado [*Sorge*]. Tanto el filósofo como el político

[...] 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).

Allí donde Aristóteles señaló la indiferenciación platónica del concepto del Bien, es donde ha dejado de lado que “Platón sólo puede permitir que se mantenga tal indiferenciación, porque no cree en ningún conocimiento de lo universal que no esté ligado al lugar más propio de uno mismo, al propio saber-se del alma” (GW 5, 239).

También en este ensayo, y en un mismo gesto que recupera dos problemas anteriormente tratados, Gadamer recurre a la *Carta VII*, que por primera vez aparece mencionada en un trabajo suyo, subrayando su valencia política. En primer lugar, en esa mención, Gadamer recupera “el problema hermenéutico fundamental de la escritura” (GW 10, 351) que, como hemos visto, no es para nada menor para sus estudios anteriores (y posteriores). En segundo lugar, la referencia indica en dirección a lo sostenido en el ensayo sobre el *Protréptico*, en relación con el filósofo entendido como aquel estadista sabio, orientado según el *kairós*, en medio de la experiencia concreta de la *pólis*, cuya tarea está por encima de cualquier estatuto tipificado. Su entrada en el texto, nada casual, está marcada por un “hermoso hallazgo” de Platón que, justamente, en tono casi de confesión, *habla* por sí mismo, en un *escrito* que Gadamer no duda en caracterizar ya como político-práctico: “κεῖται δέ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου” (*Ep. VII*, 344c). Son las últimas líneas de la siguiente frase de la Carta platónica:

Precisamente por ello cualquier persona seria se guardará muy mucho de confiar por escrito cuestiones serias, exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de la gente. De ello hay que sacar una simple conclusión: que cuándo se ve una composición escrita de alguien, ya se trate de un legislador sobre leyes, ya sea de cualquier otro tema, el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias, ni él mismo es efectivamente serio, sino que permanecen encerradas en la parte más preciosa de su ser (*Ep. VII*, 344c).<sup>147</sup>

En especial, un pasaje de *Praktisches Wissen* es, por último, reveladoramente elocuente. Por sus ricas implicancias, lo reproduzco aquí. En el siguiente párrafo aparecen argumentos que serán no sólo fundamentales para las argumentaciones de *Plato und die Dichter* y que, como veremos en parte en el próximo capítulo, en parte en las conclusiones, sitúan ya a Gadamer en una comprensión absolutamente diversa de Heidegger con respecto a la ética, la política y la historia, sino que además inaugura con gran potencia ideas centrales de la hermenéutica filosófica.

Esto no significa, por supuesto, que este saber, debido a que se torna nuevo en un instante [*im Augenblick*], no tendría historia. La Φρόνησις es una *hexis* duradera del

---

<sup>147</sup> Traducción de Zaragoza y Gómez Cardó. Es imposible no pensar aquí en *Plt.* 301e-302a: “¿Pueden asombrarnos, entonces, Sócrates, tan tos males como llegan y llegarán a producirse en tales regímenes políticos, dada la base que los sustenta y que deben conducir las acciones con forme a normas escritas y a costumbres y no valiéndose de una ciencia?” Traducción de Ma. Isabel Santa Cruz.

saber práctico. No solo su horizonte, sea deseado o escuchado, se encuentra históricamente predeterminado por el ἔθος y el ἦθος en cuanto precisión y dirección de su voluntad, sino que el nuevo conocimiento del bien, en este horizonte, es eminentemente histórico. La capacidad para juzgar lo particular, con su correspondiente utilidad, y para encontrar los caminos correctos, evidentemente crece con y a partir de las experiencias vitales [*Lebenserfahrung*]. Esto significa, sin embargo, [también] a partir de un saber-previo [*Vorwissen*]. A pesar de ello, en esta perspectiva, la auténtica esencia de la Φρόνησις existe en esta capacidad [que tiene] para el instante, y el efectivo saber-previo, que acompaña a la reflexión concreta, es secundario. (Un incremento de este saber-previo, como, por ejemplo, el que logra una “ética”, solo resulta una mejora de la conciencia práctica, concreta, si termina por ser provechosa en el instante y para el instante) (GW 5, 242).

Gadamer retoma aquí la diferencia clásica entre ἔθος (*éthos*) y ἦθος (*êthos*), planteada tanto por Platón (*Leg.* 792e) como por Aristóteles (*EN*, 1103a). Ambos autores entendían que los hábitos, las costumbres, el *éthos*, son los creadores del carácter, del *êthos*. Pero la originalidad de Gadamer estará en destacar que sólo la *phrónēsis* tiene la capacidad de reunir en lo particular pero común de la vida práctica de la *pólis*, lo heredado y lo anhelado, la tradición del pasado y el proyecto ético. Abre esta posibilidad porque es la capacidad de juzgar en un instante en el que debe tomarse una decisión imprevista sobre cuál es el mejor camino, partiendo de un saber previo, de un pre-saber, de un pre-juzgar, que se alimenta de las experiencias vitales compartidas y se articula dialécticamente por medio del diálogo. Dicho de otro modo, en este saber práctico se actualizan y unifican las dimensiones normativas e históricas de la *pólis*. En cada nueva ocasión, el hombre mediante la *phrónēsis* moldea su capacidad de respuesta, su *responsabilidad*, y lo hace en dirección a lo que se le presenta en forma inesperada y con vistas al mayor beneficio para sí y para los otros. A diferencia de la vida inexamineda, en la que se encuentra constantemente en el peligro de no dar con sí mismo ni con los demás, el *phrónimos* puede experimentarse a sí mismo como otro sin negar que es él mismo quien está involucrado en esta experiencia.

Ese mismo año de 1930, entre el 10 y el 12 de julio, Gadamer asiste al simposio de filólogos sobre lo clásico en Naumburg [*Fachtagung der klassischen Altertumswissenschaft zu Naumburg*] (Gadamer: 1995c, 341-343). Este era el cuarto de estos congresos de especialistas, que habían comenzado en 1924. La edición de 1930 fue convocada por Jaeger y logró consolidar el *Tercer humanismo* en el ámbito académico. Entre los presentes, estuvieron el propio Jaeger, Friedländer, Schadewaldt,

Reinhardt, Kuhn (estos tres luego amigos de Gadamer), Eduard Fraenkel (1888-1970), Richard Harder (1896-1957) y Bruno Snell (1896-1986).

La situación económica, por cierto, no mejoró inmediatamente a partir de su acceso al cargo de *Privatdozent* que, como se sabe, es de una gran precariedad económica, en la medida que hace depender el sueldo de la cantidad de alumnos inscriptos. Entre 1931 y 1933 Gadamer, ya con una hija de 5 años a su cargo, continuará sin recibir beca alguna, a pesar de los atentos, aunque infructuosos, esfuerzos de la Facultad ante el desfinanciado “Ministerio para la ciencia, el arte y la formación del pueblo” para que se le otorgue un cargo docente para ética o estética<sup>148</sup> (en este último caso, acusando la partida de Heinz Heimsoeth a Colonia) (Grondin: 2000, 194-195). Llegado el semestre de verano de 1931, Gadamer da sus primeros dos cursos sobre Platón: uno que lleva por nombre el del filósofo [*Platon*] y otro denominado *Übungen zu Platos Staat* [Clases prácticas sobre la *República* de Platón]. También publica una reseña (1931, 193-199) sobre el libro de Erwin Wolff (1897-1966), *Platos “Apologie”* (1929) [La “Apología” de Platón].

De cara a su publicación ese año bajo el título *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, y aunque inicialmente dedicada al estudio de la ética aristotélica, motivo por el cual Gadamer decidió primero realizar una introducción a la ética platónica contenida en el *Filebo*, su propia tesis de habilitación comienza desde 1929 a ser reelaborada y revisada a partir de los conocimientos que fue adquiriendo y perfeccionando en los seminarios que frecuentó entre 1928 y 1931. La pregunta de este diálogo platónico podría tal vez resumirse así: ¿cuál es el carácter de la mejor vida para el hombre, la vida del pensamiento o la del placer? Sin embargo, aclarará Gadamer años después, no se trata aquí de la confrontación de dos tesis, sino de una oposición de dos concepciones básicas, vitales e inseparables para el hombre de las que no es posible elegir sólo una: “Estamos frente a una oposición que no es tal, y la cuestión es cómo sopesar ambos caminos para vivir una vida definida por su mutua cooperación” (1997e, 434). Este texto platónico es único para Gadamer, ya que, según el autor, “[...] sólo en el *Filebo*, entre toda la literatura de Platón, la definición [*Bestimmung*], la unidad de diálogo y dialéctica se

---

<sup>148</sup> Grondin (2000) ha reproducido el elocuente pedido de la Facultad, (195-196). Gadamer, al igual que Krüger, obtuvo dichos encargos recién el 24 de agosto de 1933 (Universitätsarchiv de Múnich, Personal Archiv, citado en Grondin: 2000, 219).

presenta en su origen [*Herkunft*] y contexto de sentido [*Sinnzusammenhang*]" (GW 5, 11/12; énfasis original).

El objetivo más general del libro, según indica el propio autor, era realzar el horizonte del filosofar platónico, por medio de una explicación conceptual, para lograr un acercamiento a las cosas mismas [*die Sachen Selbst*] tales como aparecían en los discursos platónicos.<sup>149</sup> El vínculo principal de los diálogos con el problema aristotélico de una ciencia de la ética está planteado por medio del contenido específico y la actitud metodológica empleados para analizar dialécticamente la relación entre *epistēmē* y *hēdonē* (GW 5, 6). Para el momento de la publicación del libro, dirá Gadamer muchos años después, “se había tornado evidente para mí la convergencia, al menos en el campo de la filosofía práctica, de las intenciones del pensamiento [*Denkintentionen*] de Platón y las distinciones conceptuales de Aristóteles” (GW 7, 129). En el primer capítulo Gadamer buscó mostrar cómo la dialéctica platónica está a la base de la posibilidad efectiva del diálogo. El segundo capítulo está estructurado, en cambio, por la interrogación sobre cómo la dialéctica platónica puede situar el problema de la ética sin que la posición ontológica más general de Platón, la así llamada “doctrina de las Ideas”<sup>150</sup>, opaque su estudio sobre el problema del bien para la vida humana (GW 5, 6).

---

<sup>149</sup> En un artículo aparecido el 17 de mayo 1989 en el no. 112 de la “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, titulado *Platos dialektische Ethik – beim Wort genommen* [*La ética dialéctica de Platón – tomada al pie de la letra*] y luego publicado en GW 7 (121-127), Gadamer afirma que “La fórmula de la «ética dialéctica» indicaba una intención que ha estado presente a lo largo de toda mi obra posterior. [...] La pregunta que yo mismo me hice fue cómo podría hablar de la aceptación de Platón de la pregunta socrática y de su dialéctica a partir de la ética. [...] el diálogo socrático y la cuestión socrática del bien teñían el mundo de la vida que estaba detrás, desde el que Platón pudo llamar a la filosofía «dialéctica». Intenté hacer hablar nuevamente a este mundo de la vida que estaba detrás en la Alemania de los años veinte” (GW 7, 123). La aceptación de Gadamer de la identificación heideggeriana en su curso sobre el *Sofista* de 1925 entre Sócrates y Platón se torna superflua si no se considera la elaboración del continuo entre diálogo y dialéctica, de cuño propiamente gadameriano. Al respecto de dicha identificación en el curso de Heidegger (y el abandono de dicha identificación en *Was heißt Denken* [GA 8]), cfr. Zuckert (1996, 294, n. 8). Sugiero aquí tomar como punto de partida la influencia que pudo haber hecho mella en Gadamer del planteo de Natorp (cfr. Cap. I de esta tesis).

<sup>150</sup> En el contexto de la respuesta al texto “Gadamer and Plato’s Philebus” de Donald Davidson (1997, 421-432) Gadamer aclara: “[...] creo que podemos entender por qué el *Filebo* ya no habla en ninguna medida de las Formas, sino que, en realidad, habla siempre de la relación entre sí de las Formas” (1997e, 435). Davidson criticó allí la interpretación de Gadamer de los diálogos platónicos entendida como búsqueda común de la comprensión debido, por un lado, a la asimetría que encuentra el estadounidense entre Sócrates y sus interlocutores y, por otro, a la suposición implícita de Platón de que hay una respuesta fija y definitiva a las cuestiones morales que se formulan (Cleary: 2013, 566). Cfr. también Donald Davidson (1985, 15-17). Para una lectura crítica de la comprensión de Davidson del trabajo de Gadamer, cfr. Gjesdal (2010).

La tarea interpretativa no es menos audaz: si para la primera parte se sirve poco o nada de citas textuales, ya que este estudio declaradamente no buscaba confirmaciones por medio de explícitas referencias a los diálogos platónicos, sino más bien realizar un aporte más general a la comprensión de Platón, la segunda parte está en permanente contacto con el *Filebo*, a los fines de evitar recostarse en las interpretaciones más consagradas (GW 5, 158-159). Las pocas y únicas referencias a autores serán a Julius Stenzel, Friedrich Solmsen (1904-1989), Paul Natorp, y Werner Jaeger. La aparición de nuevas bases metodológicas para el estudio de Platón, posteriores a 1928, como las de Friedländer<sup>151</sup>, Reinhardt, Kurt Singer (1886-1962) y, nuevamente, Stenzel, aclara Gadamer, serán reseñadas por el autor en un artículo luego publicado en la revista *Logos* (1933a, 63-79; GW 5, 212-229).<sup>152</sup>

No sólo el *Filebo* como diálogo platónico, sino también el libro de Gadamer es único. Donald Davidson, que dio con *Platos dialektische Ethik* por vez primera en 1938, resumió su originalidad del siguiente modo en un texto de 1997: “No hay, hasta donde yo sé, nada parecido a él; ni en inglés, ni en alemán, ni en francés, hay otro libro sobre el *Filebo*, o una edición o traducción que se concentre en el pensamiento ético, metodológico, y ontológico de este diálogo”<sup>153</sup> (1997, 422).

*El libro de Heidegger no fue un gran evento para nosotros en Marburgo. Durante cinco años de sus conferencias, ya habíamos tenido la oportunidad de seguir la evolución del libro, que dependía de los análisis de la temporalidad. Yo estaba intentando hacer algo diferente en ese momento, algo que Heidegger no podía hacer en absoluto, y esto salió de mi libro, La ética dialéctica de Platón,*

---

<sup>151</sup> La relación con Friedländer se prolongó por más de 30 años luego de la habilitación de Gadamer. Existe una profusa correspondencia, en la que abundan las referencias a textos de la antigüedad, en particular sobre Platón, que se produjo entre 1931 y 1961, disponible en el *Deutsches Literaturarchiv Marbach*. Nótese que ya en la carta del 27 de septiembre de 1931 Friedländer encabeza la misiva con un cariñoso “Liebe Freund Gadamer”. También es remarcable el comentario cómplice que cierra la carta enviada por Friedländer desde Halle: “¿no encuentra que los días pasados únicamente encajan con *Politeia* VIII 565ss.? ¡Todavía nos podemos esperar algunos [días más como estos]!”. La traducción me pertenece.

<sup>152</sup> El año anterior Gadamer publicó tres reseñas de trabajos que versaban sobre filosofía platónica y aristotélica: una primera recensión (1932a) sobre el libro de Günter Rohr, *Platons Stellung zur Geschichte: Eine methodologische Interpretationsstudie* de 1932; una segunda (1932b) sobre el libro de Harald Schilling, *Das Ethos der Mesotes: Eine Studie zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (1930); y una tercera (1932c) sobre el libro de Julius Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, *Handbuch der Philosophie* (1929).

<sup>153</sup> La traducción me pertenece. Distinta suerte corrió el libro en Francia, donde H.-D. Simonin, estudioso de la teoría tomista del amor, aunque consideró que la discusión que plantea el texto fue llevada a cabo a “golpes de originalidad del pensamiento”, puso en cuestión el “modo de comprender a Platón” de este “alumno de Heidegger” (1932, 591). La traducción de estos comentarios me pertenece.



*que sirvió como mi tesis de habilitación. Intentaba llegar a la filosofía por diferentes caminos, específicamente, por el camino del conocimiento práctico. Lo que luego desarrollé en forma de *phronesis* ya estaba tomando forma aquí. Estos ensayos (como, por ejemplo, el ensayo sobre el saber práctico) muestran tanto lo que más tarde desarrollaría con ese concepto y lo que no hice en ese momento. Pero el paso decisivo ya estaba dado en el hecho de que, desde ese momento, incluso si hubiera querido seguir a Heidegger, ya no podría haberme puesto de acuerdo con él (Gadamer: 2002b, 23; la trad. me pertenece).*

*Así que encontré, cada vez más, un punto débil en que Heidegger no veía al otro, e incluso entonces lo dije (Gadamer: 2002b, 25; la trad. me pertenece).*

### **c) El desvío**

Uno de los temas, central para esta tesis, que regresa desde el ensayo sobre el *Protréptico*, pero ahora alumbrando la figura de Platón, es el de la relación de la filosofía con la política. Gadamer decide partir de la *Carta VII* para señalar especialmente que el ideal existencial del filósofo, el de llevar una vida dedicada a la pura teoría, no es ningún sentido extrapolítico [*ausserstaatliches*], ni renuncia en modo alguno a la *praxis*, entendida como la preocupación por las cosas relativas a la *pólis* (GW 5, 6). El testimonio de la *Carta VII* enseña, justamente, que la filosofía platónica deviene política en la medida que su punto de partida es, necesariamente, tanto la relación de Platón con Sócrates como la defección de la *pólis* ateniense con respecto a este último. En este sentido, la filosofía resulta un *desvío* [*Umweg*], un apartarse de los modos en los que la *pólis* ateniense se encamina, pero sin abandonar el camino. Es importante entender que desvío no significa desviación sino cambio en el rumbo, un cambio de dirección tal que modificará el concepto del político y de la [más] auténtica tarea política [*echten politischen Aufgabe*] para Platón, cuyo modelo será, desde entonces, la perturbadora existencia de Sócrates y sus refutaciones (GW 5, 6).

Lo anterior es de importancia capital para asumir otra de las asunciones directrices de Gadamer en sus textos inmediatamente posteriores sobre la “teoría sofística y platónica del Estado” (VM2, 489), me refiero tanto a *Plato und die Dichter* como a *Platos Staat der Erziehung* [1942] (GW 5, 249-262): “República no es un programa de reformas constitucionales entre otros, dirigido a tener un efecto político directo, sino, en cambio, un estado educacional [*Staat der Erziehung*]”<sup>154</sup> (GW 5, 6). Y en tanto

---

<sup>154</sup> Esta frase, que vincula programáticamente las próximas dos intervenciones que Gadamer escribiría sobre filosofía política platónica, confirma el relato autobiográfico que el propio autor realiza décadas después sobre el lugar de *Plato und die Dichter* en su obra: “En 1933 interrumpí por prudencia un

*República* está orientada a encontrar nuevas bases para construir un Estado genuino, cuya característica principal es, desde luego, su función educacional, su objetivo resulta formar a los hombres capaces de encontrar estas bases.

Esta búsqueda política, cuyo fin, formar personas capaces de dar dirección a la *pólis* de un modo tal que no sea contradictorio con la idea de Bien, está comprometida indisociablemente con el desarrollo de la *areté*, entendida, a un mismo tiempo, como “potencialidad e inteligibilidad existenciales y específicamente humanas, disponible y repetible mediante el *concepto*”<sup>155</sup> (GW 5, 6). Para Gadamer, en la filosofía socrático-platónica la existencia humana en su facticidad y el concepto de bien no son tratados *eo ipso* sino en cuanto están determinados y son definidos en relación con una otra cosa.<sup>156</sup> De tal manera, Gadamer llegará, por medio de esta particular noción de *areté*, a una definición de *pólis* cuyo valor, creemos, ha pasado desapercibido para la filosofía política:

La pregunta socrática sobre qué cosa sea la *areté* (o una *areté* específica) está guiada, pues, por un concepto preliminar de *areté*, compartido tanto por quien es interrogado como por quien realiza las preguntas. Todo Dasein vive constantemente en una comprensión de la *areté*. Qué y cómo deba ser el buen ciudadano está ya dicho en una interpretación que domina toda la comprensión pública de la existencia [*das ganze öffentliche Daseinsverständnis beherrschenden Auslegung, der sog.*]. Se trata de la así llamada moral [*Moral*]. El concepto de *areté* es, por lo tanto, un concepto “público”. En él, el ser de los hombres está comprendido como un ser con-otros-en-una-comunidad [*das Sein des Menschen als ein Mit-Anderen-in-einer-Gemeinschaft*] (la *pólis*) [...] Con la pretensión de ser un ciudadano viene dada necesariamente la pretensión aún más amplia de poseer esta *areté*, que hace de uno un ciudadano, es decir, un hombre (GW 5, 39; énfasis original).

---

estudio amplio sobre la teoría sofística y platónica del Estado, del que publiqué sólo dos aspectos parciales: *Plato und die Dichter* [...] (1934) y *Platos Staat der Erziehung* [...] (1942)” (VM2, 384). Trad. modificada, cfr. GW2 (489). La expresión “*erziehenden Staat*” se encuentra también presente en el emblemático libro de Paul Friedländer sobre Platón (1964, 127).

<sup>155</sup> Cuando Gadamer se refiere ahora a la palabra “concepto” no debe caerse en el error de asimilar la valencia apodíctico-aristotélica a la que se está refiriendo, la cual se encuentra aún en el horizonte dialógico que lleva incorporado, con las abstracciones moderno-leibnizianas puramente simbólicas, privadas de función comunicativa, cuyas relaciones de sentido se encuentran cortadas. Es necesario aclarar que si bien Gadamer distingue la filosofía platónica del Platón conceptualizado por la filosofía, achatado unidimensionalmente por Aristóteles, reconoce la imposibilidad de darle un tratamiento filosófico al texto platónico fuera de la matriz conceptual que inaugura el estagirita (Cfr. GW 5, 9-10; GW 7, 388).

<sup>156</sup> En una obra posterior (1974), Gadamer afirmará que: “A diferencia de *República*, el *Filebo* no se pregunta sobre la idea de Bien y su función en cuanto paradigma para la vida humana; más bien, por el contrario, se interroga sobre cómo la vida concreta de los seres humanos en toda su determinación y carácter mixto [*Gemischeit*], y definida como está por los impulsos y los placeres tanto como por el conocimiento y el entendimiento, puede, sin embargo, ser «buena», es decir, puede participar del Bien” (GW 6, 268). La traducción me pertenece. Cfr. “Idee und Wirklichkeit in Platos «Timaios»”, en GW 6 (242-270).

En primer lugar, aquí no se trata de enfrentar a la *areté* con su opuesto: ella está siempre presente; no hay modo de ser humano por fuera de la *areté*, ni hombre que no sea ciudadano, esto es, libre: “Forma parte del ser del hombre el que éste se comprenda a sí mismo en su propia *areté*” (GW 5, 40-42). A esto se refería Gadamer un año antes, en su *Praktisches Wissen* cuando decía que “Uno puede elegir su profesión. No es posible, en cambio, elegir ser humano, se tiene siempre que serlo. [...] Uno no puede retirarse de su existencia como humano” (GW 5, 242). Porque la libertad no es lo opuesto a la sujeción de la *areté*, sino su cuestionamiento, que no puede surgir sin esa sujeción comprensiva que es previa a todo preguntar. La *areté* no es algo que se pueda tener o no tener en sentido posesivo e individual. La posibilidad de “apropiarse” de ella no es la de dirigirla o manipularla sino la de acceder a ella por medio del *lógos* en el que se presenta todo como tal, en su obviedad. Así como no hay extrapoliticidad para el hombre en general, no hay modo de vivir por fuera de la *areté*. Y no la hay para el guerrero ni para el artesano, como tampoco para el filósofo.

En segundo lugar, el carácter dominante de esta *areté* como comprensión pública no tiene nada que ver con que cada uno sepa lo que todos saben o crea lo que todos creen, que cada ciudadano tenga una cuota de un cierto conocimiento que es considerado compartido, una idea de *sentido común*, sino, en cambio, de cómo el *sentido de lo común* mienta cada vez la existencia de cada uno.

Por último, cada hombre se comprende en una *areté* en cuanto forma parte de una *pólis*. El comprender es aquello que lo define como hombre. Esta comprensión implica estar también en condiciones de dar cuenta de las acciones inmediatas que tienen lugar desde aquella otra comprensión más primaria que acontece en el *lógos*, esa que es capaz de hacer presente lo que no aparece de ese modo. Según Gadamer, el descubrimiento de Sócrates fue que esto no sucede naturalmente y que lo que parece obvio en la comprensión media del *Dasein*, lo que es considerado correcto o incorrecto, exige una mediación: “la pregunta socrática sobre qué es la *areté* es una exigencia de un rendimiento de cuentas [*Rechenschaftsgabe*]” (GW 5, 42/43). No es el caso, entonces, de preguntarse o bien sobre la diferencia entre la justicia y la injusticia por sí mismas o bien sobre qué es justo para este o para aquel individuo en función de aquello que le hace experimentar placer sino ¿qué significa justo en este determinado modo de vida en común del cual ya formo parte? ¿quiénes son los justos,

los valientes, los conocedores, los píos en este sentido ya fijado de antemano? (Cfr. GW 5, 40-44).

No es difícil notar nuevamente la influencia de Heidegger. Es banal rechazar las propias palabras de Gadamer, ya mencionadas, que forman parte del prólogo original de ese libro: “Aquello que debo a la enseñanza e investigación de Martin Heidegger se manifiesta en varias referencias, tanto explícitas como tácitas, a su obra *Ser y tiempo*” (GW 5, 159). De hecho, se multiplican las citas a *Sein und Zeit* a lo largo de la primera parte del libro. Un punto de partida, un terreno mínimo en común entre el texto heideggeriano y el gadameriano, es posible ubicarlo incluso ya en el §27 “Caracterización general de la sofística” del curso de verano de 1926, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie [Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua]*: “En la sofística, la meditación se desplaza de la contemplación del mundo a la interpretación del *Dasein*, sus posibilidades de conocer y comportarse moral y políticamente” (2014, 105; GA 22, 83). En principio, la caracterización de la sofística como interpretación del *Dasein* en sus posibilidades de comportarse moral y políticamente no difiere de la tesis gadameriana aquí presentada: la *areté* en la que vive el *Dasein*, que bien puede ser la *areté* sofística, domina la comprensión de las acciones de los miembros de una comunidad.<sup>157</sup>

Por otro lado, la definición de *areté* de Gadamer no puede dejar de ser confrontada con el §27 de *Sein und Zeit*, en el que “la publicidad” [“*die Öffentlichkeit*”] reúne los modos de ser del uno [*das Man*] (distancialidad, medianía y nivelación), regula la interpretación del mundo y del *Dasein* (2009a, 147; GA 2, 127). Su fuerza está, justamente, en que toda cosa por medio de ella se presenta como evidente, pero es justamente esa claridad la que oscurece el carácter encubierto de lo que se presenta como disponible y sabido en la cotidianidad.

---

<sup>157</sup> Gadamer, a diferencia de Heidegger, utiliza el término *Auslegung* y no *Interpretation*. Esto último nos lleva a *Sein und Zeit*. La diferencia en el uso de un término u otro sería indiferente si en el §32 de este libro la *Auslegung* no se diferenciara de la *Interpretation*. Esta última comprende un caso de *Auslegung*, de comprensión de lo ordinario, fundado en esta comprensión y como despliegue de la misma, un desarrollo del proyectarse del comprender y no una interpretación meramente teórica. Sin embargo, hay que recordar que Heidegger había descrito en el curso de 1926 esa *Interpretation* del *Dasein* “en sus posibilidades de comportarse moral y políticamente”, de manera tal que la *Interpretation* es allí también *Auslegung*. Existe además una cierta afinidad metodológica, ya que la *Auslegung* es, a su vez, “sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método” (2009a, 57; GA 2, 37).

En resumen, la *areté* socrático-platónica, según Gadamer, reúne, en los términos de Heidegger, el carácter de *Auslegung* y *Öffentlichkeit*, de la interpretación y la publicidad ¿pero, a pesar de las referencias directas e indirectas, por qué no continuar pensando los términos y los énfasis de Gadamer en cuanto tales en lugar de buscar acercar o asimilar su pensamiento al de su maestro? Igual de trivial que rechazar la influencia de Heidegger sobre Gadamer sería hacer pasar el pensamiento de un autor por el del otro. Desde luego, no es posible proporcionar aquí un análisis detallado y preciso de todos los puntos de contacto entre ambos autores, ni siquiera de aquellos en los que Aristóteles y Platón conforman su centro, pero eso no significa para esta investigación dejar de lado ciertas modulaciones particulares que hacen a una divergencia más general y relevante, reconocida incluso por el propio Gadamer.

Las formulaciones de este último no se limitan a replicar las aserciones de Heidegger ni las trasladan al horizonte de la antigüedad. Esto está claro, por ejemplo, en que si bien Gadamer reconoce que en el discurso, particularmente en la confirmación por parte de otro que supone el consenso, tienen lugar formas insustanciales, caídas o impropias<sup>158</sup> no hay, en cambio, en su propuesta de lectura sobre el paso del diálogo socrático a la dialéctica platónica (y luego a la apodíctica aristotélica), ninguna posibilidad solipsista de dar con lo propio ni tampoco renuncia alguna a la “definición” del *Dasein* como ζῶον λόγον ἔχον. Amerita, por su elocuencia y claridad, reponer los siguientes pasajes:

La filosofía platónica es dialéctica no sólo porque en el concebir [*Begreifen*] se mantiene en camino al concepto [*unterwegs zum Begriff*], sino porque también, al comprender, concibe a los hombres mismos como [entes] *en camino* [*Unterwegs*] y *entre medio* [*Zwischen*] (énfasis propio). [...] De aquí proviene el nombre de la filosofía: no es σοφία, conocimiento que proporciona disposición sobre algo, sino un esfuerzo en esa dirección. [La filosofía] En cuanto tal, es la posibilidad suprema de los hombres. Y si Sócrates es un filósofo, y también Platón en él, entonces la filosofía platónica no se limita a[*l* acto de] concebir tal posibilidad en cuanto la más eminente, sino que comporta el cumplimiento de esa misma posibilidad. Esto significa, sin embargo, que [el hecho de] ser humano [*Menschsein*] implica que los hombres no disponen de sí mismos de forma cerrada, y que la filosofía, en cuanto posibilidad humana que tiene lugar en esta

---

<sup>158</sup> En todo acuerdo sobre lo conocido, dice Gadamer en el cuarto párrafo del primer capítulo (llamado *Verfallsformen des Sprechens* [*Formas caídas del discurso*]), aguarda “[...] para el discurso, en cuanto una de las posibilidades de la existencia humana, una específica posibilidad de ser en modo inauténtico [*Uneigentlichseins*]” (GW 5, 33-35).

cuestionabilidad [*Fraglichkeit*]<sup>159</sup> dialéctica, en el saberse a sí misma humana, también se realiza dialécticamente (GW 5, 3/4).

El discurso, en sentido originario, es parte de un tener que ver *en común* con algo (GW 5, 22/23; énfasis propio).

*Esta* función del otro al interior de la tendencia de la conversación de cara a alcanzar una comprensión objetiva es justamente aquello que constituye la esencia de la dialéctica. Pues la contradicción dialéctica no es simplemente una contra-tesis que alguien opondría como opinión propia frente a una otra opinión manifestada. No está presente oposición dialéctica alguna allí donde se opone opinión a opinión; se encuentra, en cambio, allí donde una misma razón está obligada a reconocer la validez tanto de la opinión como de la contra-opinión. No hay contradicción en sentido dialéctico cuando otro habla en contra, sino cuando *algo* lo hace, y no importa que sea otro o yo mismo quien lo haya afirmado (GW 5, 33-35; énfasis original).

Todo consenso bien podría significar, entonces, la mera imitación de opiniones. Porque ponerse de acuerdo con otros no es equivalente a compartir una opinión o convenir en algo.<sup>160</sup> Por empezar exige un trabajo previo sobre sí mismo,

---

<sup>159</sup> Es notable que este término es ya utilizado tempranamente por Heidegger, indicando la pasión humana del cuestionar, en su curso en Friburgo perteneciente al semestre invernal 1921/1922 sobre la interpretación fenomenológica de Aristóteles: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/22) (GA 61). Sin embargo, la filosofía entendida como posibilidad de la cuestionabilidad no debe entenderse del mismo en el que la recuperará Heidegger en su seminario de 1935, *Einführung in die Metaphysik*, esto es, como la actitud violenta misma del hombre en cuanto creador que se dirige contra la fuerza sometedora [*überwältigende*] del ente. Por el contrario, el filósofo gadameriano es llamado a reconocer los límites que le impone la finitud a sus poderes, a no olvidar el significado de la temporalidad humana. A este respecto es ilustrativa un pasaje ampliamente citado del prólogo a la segunda edición de *Wahrheit und Methode*: “Lo que necesita el hombre no es sólo el imperturbable planteamiento de las cuestiones últimas, sino también un sentido para lo que puede ser templado [*Tunliche*], lo posible, lo que está bien aquí y ahora. El filósofo, creo yo, antes que nada, debe ser consciente de la tensión entre sus propias pretensiones y la realidad en que se encuentra” (GW 2, 448). La traducción me pertenece. En este sentido también es pertinente recuperar aquello que dice Gadamer en *Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik*, “[...] el ser del «ahí» es más que eso. No es únicamente lo que está presente entre el no ser de lo que fue y el no ser de lo que todavía no es presente, y tampoco es únicamente eso que es para sí mismo y que llamamos «autoconciencia». Es también el despertar en el «munda» [*es weltet*] de todas las mañanas. Es el preguntar que pregunta más allá de todo lo presente, abriéndose a lo posible, el decir que busca las palabras para lo que no se puede decir, hasta que «palabrea» [*es wortet*], y es como «respuesta», y es siempre de nuevo la esperanza que sabe del todavía-no y que no es mera expectativa; hablando con Heráclito: solo quien está a la espera de lo inesperado y de lo que no se puede esperar encontrará colmadas sus esperanzas. Un estar a la espera es también aquello que motiva que toda conversación se convierta en lenguaje. Todo hablar dirigido al otro —al presente, ausente, determinado o indeterminado—, sea en forma de pregunta sea en forma de respuesta, es al fin y al cabo consciente de que no ha dicho lo que en realidad hubiera querido decir. Solo en esas ocasiones felices en que se logra verdaderamente una conversación, donde el otro nos sale al encuentro y corresponde realmente, todo intento pasa del fracaso al logro. Esto vale tanto para la conversación del alma consigo mismo, a la cual Platón denominó «pensar», como para cualquier forma de aproximarse a un texto, sea un poema, sea un pensamiento” (MF, 161-162).

<sup>160</sup> En *Wahrheit und Methode* Gadamer dirá: “[...] El ponerse de acuerdo en una conversación implica que los interlocutores están dispuestos a ello y que van a intentar hacer valer en sí mismos lo extraño y adverso. Cuando esto ocurre recíprocamente y cada interlocutor sopesa los contraargumentos al mismo tiempo que mantiene sus razones puede llegarse poco a poco a una transferencia recíproca, imperceptible

principalmente, un examen que, partiendo de las interpretaciones dominantes, dé con el para qué común del hombre y las cosas, esto es, una cierta idea del Bien que sea capaz de proporcionar una medida y dar lugar a una ciencia de la ética capaz de optimizar un modo de vida deseable, un buen vivir.<sup>161</sup> Ese examen de sí no es otra cosa que el rendimiento de cuentas antes referido, el autocomprenderse en una *areté* determinada cada vez de cara al Bien<sup>162</sup> y en vistas a una acción:

[...] Ningún saber individual o habilidad es bueno por sí mismo, sino que requiere una justificación en términos del *por-mor-de* [*Worum-willen*] de la propia existencia. Uno debe poder decir por qué se comporta de una manera determinada, esto es, qué sea el bien en vistas de lo cual se comprende su propio comportamiento. [...] (GW 5, 42/43).

[...] En las refutaciones a las respuestas obtenidas a partir de la interrogación sobre la esencia de la *areté*, Sócrates hace visible en calidad de qué resulta indagada esta última: como conocimiento sobre el Bien. El Bien es objeto del saber. Este es el punto de vista unitario hacia el que todo es relacionado, y en relación con el cual, en particular, la existencia del hombre se comprende a sí misma de manera unificada. El Bien tiene como carácter general el del *por-mor-de* [*Worumwillen*] del ser del hombre mismo. Con esto en vista [*Hinblicknahme*] es que el hombre se comprende a sí mismo en su actuar y ser, lo que debe hacer y ser (GW 5, 46/47).

[...] En la comprensión de la *areté*, se requiere una comprensión unificada del *Dasein* en todas sus posibles formas de ser y comportarse; es decir, una comprensión unitaria en base al *por-mor-de* [*Worumwillen*] del *Dasein* mismo. No hay ningún comportamiento que se justifique en base a algo distinto a este objetivo del Bien en sí (GW 5, 63/64).

---

y no arbitraria de los puntos de vista (lo que llamamos intercambio de pareceres) hacia una lengua común y una sentencia compartida” (VM, 465/GW1, 364).

<sup>161</sup> En el ya mencionado ensayo *Vom Wort zum Begriff, Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie* [*De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía*] de 1995, Gadamer señaló que “Se precisa una capacidad peculiar para hacer un recto uso del saber. Platón, en cierta ocasión —que por cierto no está tan alejada del contexto actual— se planteó la pregunta acerca de qué es lo que constituye al verdadero político. Me atrevo a decir que Platón, al preguntarse esto, no pensaba en el triunfo en las próximas elecciones. Pero debía de tener en su mente algo esencial, un don enteramente determinado, a saber, cierto sentimiento instintivo sobre el equilibrio, sobre las situaciones de equilibrio y las muchas posibilidades para crear y controlar situaciones de equilibrio. En su diálogo acerca del verdadero político, Platón habla en una ocasión extensamente acerca de esa capacidad. Parte de que hay dos posibilidades distintas de medir. Las dos parecen imprescindibles. Una manera de medir es la de llegarse a las cosas con un patrón de medida, para hacerlas disponibles y dominables —del mismo modo que en París se conserva el famoso patrón internacional del metro, con arreglo al cual se hacen todas las mediciones métricas—. En este caso se trata evidentemente del «poson», de la cantidad. La otra manera de medir consiste en que uno mismo dé con la medida acertada en aquello que está midiendo. Eso lo conocemos, por ejemplo, por el prodigio de la armonía de tonos, o por el armónico bienestar al que denominamos salud. En estos casos se trata de lo que los griegos denominan «poion», la cualidad” (A, 140).

<sup>162</sup> Un análisis exhaustivo de la función de la *Rechenschaftsgabe* socrático-platónica puede encontrarse en Pierre Fruchon (1994).

La voluntad socrática de entendimiento mutuo [*Verständigung*] es, justamente, la aceptación más radical de que la tesis propia pueda ser contradicha por otro en vistas a alcanzar un compromiso con la verdad de las cosas. Sin embargo, no se trata de una búsqueda de la verdad por sí misma en términos de *adequatio* o conformidad, de reconciliación entre las palabras y las cosas, sino de un compromiso entre los hombres que supere el simple convencionalismo o la bellaquería de ampararse detrás de las palabras dichas que, en sus ambigüedades, ocultan las cuestiones y frustran la comprensión, dando lugar a que se luzcan los oradores (GW 5, 39).<sup>163</sup> Ponerse de acuerdo con otros exige sostener el acuerdo sólo en los límites de algo sobre lo que se va a discurrir y que no pertenece a nadie, el *lógos*. Empero, esto que no pertenece a nadie, que permanece en el centro, *entre* dos o más, y a partir de lo cual puede o no haber acuerdo, no resulta claro en su carácter inapropiable cuando el discurso se dirige a impresionar al auditorio y a silenciar al otro por medio de un discurso monológico, tal como en el *lógos* sofístico.<sup>164</sup> Los persuasivos caminos de la mera erística (*Phil.* 16e-17a), así como el hedonismo *que mira a la inmediatez desde la inmediatez*, llevan, finalmente, todos al mismo lugar: obtener mero consenso, detener ese diálogo con uno mismo y los otros que es el pensamiento (o si quiera ponerlo jamás en movimiento).<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> “Y el «entendimiento» (*Verständigung*), que se distingue del «acuerdo» (*Einverständnis*), al conducir a la definición, marca un fin que es también el fin del decir y del dialogar. Se pone en juego la apertura hermenéutica” (Di Cesare: 2007, 189).

<sup>164</sup> Es posible advertir aquí las bases para lo que Georgia Warnke llama “la estructura dialógica de la comprensión” (1987), tal como aparecerá muchos años después en *Wahrheit und Methode*. Muy ilustrativos son los siguientes pasajes de esta obra que por su pertinente consonancia decido reproducir aquí: [...] “Llevar una conversación quiere decir ponerse bajo la dirección del tema sobre el que se orientan los interlocutores. Requiere no aplastar al otro con argumentos [...]. [...] Lo que sale en su verdad es el *lógos*, que no es mío ni tuyo, y que por eso rebasa tan ampliamente la opinión subjetiva de los compañeros de diálogo que incluso el que lo conduce queda como el que no sabía. La dialéctica, como el arte de llevar una conversación, es al mismo tiempo el arte de mirar juntos en la unidad de una intención (*synhoran eis hen eidos*), esto es, el arte de formar conceptos como elaboración de lo que se opinaba comúnmente” (VM, 445-446/GW1, 350-351).

[...] La conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. Lo que se trata de recoger es el derecho objetivo de opinión a través del cual podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa” (VM, 463/GW1, 363).

<sup>165</sup> En el ensayo de 1991, “Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im «Sophistes»” [“Dialéctica no es sofística. Teeteto aprende esto en el «Sofista»”.] (GW 7, 338-372), Gadamer dirá que “[...] el sofista difiere del filósofo en que pretende sólo el conocimiento aparente mientras que el otro busca el conocimiento verdadero” (GW 7, 350) y que “[...] La diferencia no yace en los argumentos, sino en la intención del argumento. Sólo en esto los filósofos se pueden distinguir de los sofistas” (GW 7, 365). Walter Lammi (1998) muestra muy bien la complejidad y la gravedad del límite específico entre la filosofía socrática y el movimiento sofístico para la lectura gadameriana.



Todo auténtico diálogo se funda en una ignorancia compartida y en una necesidad compartida de saber. Para que una *pólis* pueda dar con su Bien y con su placer propio, debe partir del presupuesto de que todos los ciudadanos con-forman y com-parten, a un mismo tiempo, una “una comunalidad [*Gemeinsamkeit*] del no-saber y una comunalidad del deber-saber, esto es, un entendimiento de la necesidad de una exigencia de conocimiento auténtica y justificada” que ponga en marcha “una búsqueda conjunta” (GW 5, 46/47). Es, efectivamente, la búsqueda conjunta del Bien la que justifica la propia idea de saber o ciencia: “En la comunalidad de la precomprensión del Bien se basa la posibilidad última del entendimiento” (GW 5, 50/51).

Al ser una búsqueda común y comportar el carácter de un examen, la búsqueda de esa base que implica el dar cuenta de algo se alcanza, fundamentalmente, no porque uno afirma una cosa y espera la confirmación o la contradicción por parte de un otro, sino debido a que ambos examinan el *lógos* partiendo de la base de su posible refutación, así como poniéndose de acuerdo sobre la eventual refutación o confirmación. Todas las formas de examen colocan en “el centro” al objeto a ser examinado, no como algo que uno defiende como cosa propia y el otro lo ataca como cosa de otro. Y la comprensión que de ello resulta, más que una comprensión en virtud del acuerdo con otros, es primariamente una comprensión de sí mismos. Solo aquellos quienes están de acuerdo con sí mismos pueden ponerse de acuerdo con otros (GW 5, 51-52).

El lenguaje no es “una simple *copia* del ente”, sino fundamento de la comprensión y, por lo tanto, de la existencia humana en cuanto modo de ser del ente y de la vida filosófico-política en cuanto su posibilidad más alta (GW 5, 57/58). Para Gadamer, que da especial atención a la famosa “segunda navegación” socrática del *Fedón*, ser y *lógos* en Platón se relacionan de modo tal que, para empezar, el lenguaje resulta un “tener que ver *en común* con algo”, en el sentido de mirar (y escuchar) juntos *algo* y estar comprometidos con *algo* por medio de la palabra, suelo común de la existencia y el conocimiento. En la *pólis*, la “comunalidad de intereses vitales” [*Die Gemeinsamkeit des Lebensinteresses*] (GW 5, 57/58) se despliega a partir de aquella “comunalidad de la precomprensión” del mundo, “en la formación del lenguaje, en la cual se comprenden todos aquellos que previamente lo han acordado y pueden entenderse de manera siempre nueva, ya que lo que es objeto de la dialéctica es lo *amphisbētēsion*, lo que está bajo el ámbito de la disputa (GW 5, 80, n. 20; *Phdr.* 263a). La intersubjetividad [*Intersubjektivitat*] del lenguaje se funda, por lo tanto, sobre una intersubjetividad de la comprensión del mundo [...]” (GW 5, 57/58).

Pero ¿qué significa aquí intersubjetividad? ¿qué implica invocar al sujeto en este contexto? Para comenzar, es necesario aclarar que aquí no se indica un regreso al modelo cognoscitivo moderno, al sujeto cartesiano. Todo lo contrario. La intersubjetividad de la que habla Gadamer no es la unión de dos interioridades inmediatamente dadas y cerradas sobre sí mismas, sino un atributo del lenguaje en cuanto comprensión del mundo. El *inter* no es un puente entre los hombres, no es una herramienta que me permite pasar de un lado al otro, un hilo por el cual una conciencia pasa a la otra, resultando, después de este pasaje, ambos “sujetos” o bien vírgenes de todo cambio ya sucedido su encuentro, iguales a sí mismos, o bien igualados según la capacidad que uno de ellos pueda tener para absorber al otro.

Así como la *Intersubjektivität* no implica un regreso al sujeto, en consecuencia, tampoco es una reposición del objeto y de la objetividad, de una relación especular entre las palabras y las cosas, entre lenguaje y mundo. Gadamer, de hecho, no habla nunca en su tesis de *Objektivität* sino de *Sachlichkeit*, es decir, de una orientación compartida hacia la cosa que viene, en su facticidad, y en su carácter significativo, al lenguaje, que se hace comprensible (GW 5, 29/30).

Este *inter* de la intersubjetividad es, en cambio, en el *entre* que presupone el *lógos*, el lenguaje común de cuya verdad participan los *interlocutores* y que los reúne en una comunalidad. “La *Gemeinsamkeit* —como dirá Gadamer años después en el segundo volumen de *Wahrheit und Methode*—, aquello que ya es tan común que no es ni lo mío ni lo tuyo, no es sino una interpretación común del mundo que hace posible la solidaridad moral y social” (GW 2, 188).<sup>166</sup> Esta noción de subjetividad que presenta Gadamer, creo yo, tiene su fundamento en una recuperación particular de la noción platónica de alma, sobre la que me detendré en los capítulos III y IV de esta tesis. Como sea, entender lo anterior es fundamental para comprender no sólo las implicancias ético-políticas de los fundamentos de la hermenéutica filosófica, sino también el sentido que adoptará para Gadamer su célebre concepto de *Horizontverschmelzung*, *fusión de horizontes* y evitar recaer en instrumentalizaciones impropias del mismo, ya sea o bien desde un punto de vista “metodologizante” o bien desde un relativismo político “consensualista”. Porque la hermenéutica filosófica no es un método ni una excusa para divagar ideológicamente.

---

<sup>166</sup> La traducción me pertenece.

Hasta aquí hemos visto que la filosofía platónica, para Gadamer, es dialéctica porque en la acción de comprender concibe desde el inicio a los hombres como entes *en camino y entre medio* [*Zwischen*], es decir, que como posibilidad más suprema del hombre reconoce, en cuanto tarea, su límite infranqueable de cara a su realización, su pertenencia al dominio plural del hombre, la finitud. Y así como los hombres no disponen de sí de manera definitiva, tampoco disponen del conocimiento ni del discurso: existencia y filosofía se realizan dialécticamente en el terreno intermedio de la cuestionabilidad, en su acontecer en el medio de las cosas, en el espacio entre el saber y la ignorancia en el que la *dóxa*, como facultad intermedia [*metaxú*], “ase lo que erra en el medio”<sup>167</sup> (*Rep.*, 478a-479d), entre el polo de la vida y de la muerte. James Risser, en un texto llamado “Gadamer’s Plato and the Task of Philosophy” (2003) ha sabido exponer esto con exactitud, concluyendo allí que “[...] estar en el medio es tener en vista la mezcla del ser” (96).

Donatella Di Cesare ha demostrado cómo este *entre*, este *a través*, está presente en el prefijo griego *dia* así como la función que desempeña éste en la interpretación gadameriana de la filosofía platónica, tanto en las nociones de *dialéctica*, *diálogo* como de *diaíresis*, cumpliendo siempre un rol de apertura bajo la forma de “la provisoriedad, la indeterminación, lo inacabado. Mientras [la dialéctica] se sabe *finita*, acepta la apertura *infinita*”. En este sentido, “esta dialéctica es dialógica: su «entre» es aquel del *dia-logo*”, que “se desarrolla ejemplarmente a lo largo del hilo conductor del lenguaje”, de los *lógoi* (2007, 177). Platón, al reconocer la estructura del *lógos*, dio lugar a una transformación del concepto de ser, que tuvo lugar en el *Sofista*: el ser es *dynamis* o *posibilidad*, origen de acción o de pasión (*Soph.* 247d8). No sólo todo lo que tiene posibilidad de actuar o padecer existe plenamente: “ser es siempre al mismo tiempo no-ser, esto es, aquello en lo cual se diferencia de todo otro, o: todo lo que no es” (GW 6, 24). La mezcla es (aunque no sólo) “del ser y del no-ser, de lo idéntico y lo diferente”, una de las formas en las que se entrelazan las Ideas (GW 6, 22). Por eso Gadamer dirá en otro texto que “La *dialéctica no piensa al ser (la esencia)* [*das Was-sein*] en el *lógos*, sino más bien al ser mismo como *lógos*” (GW 6, 28; énfasis original). Por último —y en consecuencia— cuando Gadamer afirma en su tesis de habilitación que “toda unificación de lo múltiple mira a la multiplicación de lo uno”

---

<sup>167</sup> Traducción propia de la versión de Barbara Cassin y Charles Baladier (2014, 229).

(GW 5, 33-35) es porque, en su interpretación, Platón encontró en la *diaíresis* el procedimiento dicotómico que permite la superación de todo discurso, “la vuelta [*Wendung*] positiva de la dialéctica [...], la «euporía» después de la «aporía» (*Phil.* 15c)” (GW 6, 23; Di Cesare: 2007, 179-180).

De algún modo, el diálogo que Gadamer plantea a Heidegger pertenece a la misma estirpe del diálogo socrático. No tiene como objetivo la persuasión por sí misma ni tampoco la simple empatía o imitación (y con ello no estoy figurando a Heidegger como al sofista de esta conversación). Propone, en su lugar, un desvío de y desde la analítica del *Dasein*, un despegue posibilitado por el abandono de “la lectura de Platón como precursor de la ontoteología” (VM2, 19). Ese desvío, que lícitamente puede evocar para el lector la auténtica tarea que tiene la filosofía a partir del Platón político, significó para Gadamer “una auténtica desviación del pensamiento heideggeriano [*einer echten Abweichung von Heideggers Denken*]” (VM2, 19/GW 2, 12).<sup>168</sup> Gadamer se proponía algo que Heidegger jamás logró: “[...] hacer hablar a los diálogos platónicos que están permeados de una tonalidad musical distinta [a la del Aristóteles no escolástico]” (Gadamer: 2002a, 141).

Philippe Lacoue-Labarthe afirma que la negación política que se encuentra presente en el discurso heideggeriano es todo lo opuesto al a-politicismo o al anti-politicismo (2007, 98). El sentido del *tá politká* heideggeriano debe ser comprendido, según el autor francés, a partir de su negación de lo político en nombre del origen mismo de lo político (Lacoue-Labarthe: 2002, 27, 29; 2007, 98; 2010, 158). No voy a detenerme aquí sobre la relación entre filosofía y política en el pensamiento de

---

<sup>168</sup> “Llego así al punto de la auténtica desviación respecto al pensamiento de Heidegger, al que dedico buena parte de mi trabajo y especialmente de mis estudios sobre Platón.” (VM2, 19). En nota al pie a esta frase, Gadamer reenvía a los tomos 5, 6 y 7 de su obra reunida, respectivamente llamados “Griechische philosophie I”, “Griechische Philosophie II” y “Griechische Philosophie III. Plato im Dialog”. Es en el primero de ellos que se encuentran los textos trabajados en el presente capítulo. Esta desviación tendrá, en buena parte, como célebre corolario a la hermenéutica filosófica de *Wahrheit und Methode*. Lo anterior puede deducirse del siguiente comentario presente en el ya citado prefacio a *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*: “Los estímulos filosóficos que recibí de Heidegger me llevaron cada vez más al dominio de la dialéctica, tanto de Platón como de Hegel. Dedicué décadas de enseñanza a elaborar y probar lo que he llamado aquí el efecto unitario platónico-aristotélico. Pero en el fondo estaba el continuo desafío que me había planteado el camino que tomó el propio pensamiento de Heidegger, y especialmente su interpretación de Platón como el paso decisivo hacia el olvido del Ser del «pensamiento metafísico». Mi elaboración y proyección de una hermenéutica filosófica en *Wahrheit und Methode* da testimonio de mis esfuerzos para resistir teóricamente este desafío.” (GW 7, 130). Antes, el 5 de abril de 1961, Gadamer le había enviado a Leo Strauss una carta en la que le aseguré “Mi punto de partida no es el olvido del ser, «la noche del ser», sino, en cambio —esto lo digo tanto en contra de Heidegger así como de Buber—la irrealidad de esa afirmación” (1978, 8). La traducción me pertenece.

Heidegger (ni tampoco en la interpretación que ofreció sobre tal cuestión el propio Lacoue-Labarthe),<sup>169</sup> pero sí creo oportuno remarcar que el caso de Gadamer es, en varios sentidos, muy distinto. La *pólis* gadameriana no fue en ningún caso una negación de la política, sino un ensayo de respuesta a una carencia concreta que era percibida y reconocida como tal.<sup>170</sup> El paralelo que realiza en 1930 entre Weimar y Atenas, que en cuanto parangón se inscribe, desde luego, en la historia misma del ligamen que la intelectualidad alemana creyó encontrar, al menos desde el romanticismo, entre Alemania y la Grecia Antigua, señala, en el pensamiento particular de Gadamer, su propia preocupación por la relación entre filosofía y política, la crisis integral de su propia sociedad, en una clave eficaz, que asume las resonancias que podría tener entre los filósofos y filólogos de la época,

La filosofía clásica de los griegos desde Sócrates hasta Aristóteles tuvo lugar en medio de una gran crisis de la cultura. En qué medida busca ser su custodio entre la disolución de lo viejo, y cómo intenta una reconciliación con la realidad de un modo de vida más antiguo en el medio de su desgarramiento; esto es afín y comprensible para nosotros debido al desgarramiento que sufre la posición de nuestra propia conciencia moral (GW 5, 230).<sup>171</sup>

Más allá de los puntos de contacto entre la filosofía de Gadamer de este período y el pensamiento de Heidegger, nadie podrá encontrar en el último una reflexión sobre la *pólis* y la política del modo en que el primero lo aborda en sus tempranas obras y en el preciso momento en que lo hace (y, por qué no destacarlo, en el que deja de hacerlo). Por dar un ejemplo que no carece de dificultades: si bien la definición de Gadamer de *pólis* como “el ser del hombre en cuanto ser-con-otros-en-una-comunidad” [*das Sein des Menschen als ein Mit-Anderen-in-einer-Gemeinschaft*] parece de innegable influencia heideggeriana, en particular con relación al §74 de *Sein und Zeit* en el que Heidegger hace declinar el *Mitsein* [*ser-con*] como *Mitgeschehen* [*co-acontecer*] de una “*Gemeinschaft, des Volkes*” [*comunidad, del pueblo*] (GA 2, 383), es imposible no preguntarse por qué Gadamer desvía el sentido del *Dasein* — asumiendo aquí como válida la tesis interpretativa de Lacoue-Labarthe sobre

---

<sup>169</sup> Un trabajo de este alcance he procurado realizarlo en mi texto “In memoriam: Philippe Lacoue-Labarthe (2007-2017). Filosofía, poesía y política en Martin Heidegger” (2018).

<sup>170</sup> “[...] como lo dijo después Schadewaldt de manera convincente con su entusiasmo ingenuo: nos faltaba la *pólis* —y, entonces, hasta creyó haberla encontrado en lo más terrible, lo que llegó después” (Gadamer: 2002a, 140).

<sup>171</sup> La traducción me pertenece.

Heidegger— y cómo lo hace ¿por qué abandona el callejón de la negación de lo político en nombre del origen de lo político hacia un ideal existencial del filósofo como político, como hombre y ciudadano, como alguien que no renuncia en modo alguno a la preocupación por las cosas relativas a la *pólis*? Un esbozo de respuesta, aunque muy simple, podría ser el siguiente: Sócrates, que no era un profesor de filosofía ni un político profesional, sino un filósofo —en el mismo sentido que Pitágoras dijo serlo ante León, según cuentan Diógenes (I, 12) y Cicerón (*Disp. Tusc.*, V.37.8)—, planteó el problema de la vida justa y de la vida reflexiva para todos los hombres. Gadamer, creo yo, planteó el sentido político de la filosofía a partir de Platón del mismo modo: no se trata de tener una competencia particular que pueda ofrecer respuestas para abordar los problemas de la vida en común, de que los filósofos profesionales sean los más aptos para dirigir al Estado. Cualquier interpretación que vaya en este sentido confunde el saber, el conocimiento, la ciencia [*das Wissen*] con la experticia y, por lo tanto, reducen a Platón a un apologeta de la tecnocracia. En cambio, se trata de que el hombre sea capaz de orientar por medio del pensamiento las preguntas capaces de cuestionar los errores dogmáticos de una comunidad en cuanto ciudadano que, como tal, se encuentra comprendido ya dentro de ella y de sus dogmas. Por ese mismo motivo los modelos paradigmáticos o figuras de la ética-política dialógico-dialéctica de Gadamer, sus “héroes”, no pueden ser ni son las figuras de Sócrates ni de Platón, cada una afincada en un repertorio de dogmas, sino, más bien, el Sócrates platónico y el Platón socrático. A este respecto, es fundamental la siguiente afirmación de Gadamer en la introducción de su *Platos dialektische Ethik*:

Al mismo tiempo, debe considerarse como una premisa que Platón enseña tan poco una ética filosófica como cualquiera otra disciplina filosófica. Esto es precisamente lo que hace a Platón un Socrático y a Sócrates la figura [*Gestalt*] por medio de la cual Platón expresa sus propias intenciones filosóficas, de modo que su obra literaria repite, con la expresividad propia de lo literario, la existencia enteramente no-literaria ni dogmática de Sócrates (GW 5, 5).

Pensar la *pólis*, que no es una cosa, como no la es el *Dasein*, es pensar al *Dasein*. La *pólis* no es sino el modo de ser del hombre “mundano”<sup>172</sup>. En esto seguramente acordarían tanto Gadamer como Heidegger, aunque para el primero la *pólis*, no sea

---

<sup>172</sup> Sobre el concepto de *Mundo* [*Welt*] al que recurre Gadamer, en clara sintonía con la concepción heideggeriana, cfr. GW 5 (16/17).

una instancia, al decir de Lacoue-Labarthe, “archi-política” ni la comunidad, como pueblo, su esencia (2010, 176, 181). En este momento, con el fin de entender aún mejor la particularidad y originalidad del trabajo de Gadamer, me parece de suma importancia reponer aquí algunos de los argumentos esgrimidos en aquellos mismos años por Heidegger, en un seminario que, si bien publicado y traducido, ha sido descuidado, sobre todo desde el punto de vista de su tratamiento de la dimensión política del hombre: *Einleitung in die Philosophie*.<sup>173</sup>

La figura sobre la que nos detendremos aquí por un momento, el *Miteinandersein* o ser-unos-con-otros, había sido ya introducida por Heidegger a partir del §26 de *Sein und Zeit*. Pero, como reconoció Francisco González (2009, 63), en el contexto del curso de 1928/29 su tratamiento resulta más rico. Heidegger inicia el §13 regresando sobre un argumento conocido para el lector de *Sein und Zeit*: los entes que tienen nuestra forma de ser no son otros *Dasein* delante *cabe* nosotros, sino ahí *con* nosotros. El *Dasein* es, respecto a sí, *Mit-dasein*, determinado y definido “por un con-ser, por un *Mit-sein* con los otros” (1999b, 93), para el cual el *con* debe ser entendido como participación [*Teilnahme*] y como denotando comunalidad [*Gemeinsamkeit*], un carácter común [*Gemeinschaftliche*], esto es, que de varios “(pero en común) puede decirse (o vale) algo igual” (94-98).<sup>174</sup> Eso igual no es ni la conducta externa, ni

---

<sup>173</sup> Una notable excepción resulta el “Estudio 9. Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del «nosotros»” presente en el libro antes citado de Alejandro Vigo (2008). Sin embargo, es necesario decir que, al menos en lo que hace a *Einleitung in die Philosophie*, no comparto completamente la tesis de Vigo sobre que si bien el curso de 1928/29 “no se orienta fundamentalmente a partir de la consideración de estructuras dialógicas”, “sin embargo, incluye como uno de sus objetivos básicos la puesta de manifiesto de condiciones estructurales que dan cuenta de la posibilidad de todo diálogo genuino, tal como dichas condiciones han sido relevadas posteriormente por concepciones de orientación esencialmente dialógica” (262). Desde luego, debe tenerse presente lo que el autor antepone a modo de salvedad con relación a las críticas dirigidas a *Sein und Zeit* sobre la problemática de la «intersubjetividad», ya sea que porque en ocasiones se descuida “su orientación metódica básica”, o por el aún más palpable hecho de que “se pretende extraer del texto, por vía de descontextualización, justamente aquello que el texto mismo, de modo declarado, no pretende ni puede ofrecer, esto es, una concepción antropológica o ética, en el sentido habitual de tales términos” (261). Todo ello, considero, no logra cerrar el hiato que intento resaltar, así como sus implicancias políticas, entre las filosofías de Gadamer y Heidegger, entre la ontología del *Dasein* y la estructura dialógica de la comprensión, ya sea en esos años o en los venideros. Espero en este esfuerzo hacer justicia a los textos y a los marcos en los que se insertan. Cabe decir que una investigación aparte merecería el análisis de este seminario con relación a cómo se articulan allí los conceptos de *Wissenschaft* (ciencia), *Führerschaft* (liderazgo, conducción), *Weltanschauung* (cosmovisión) y *Geschichte* (historia). Vigo se ocupa en la misma clave, en el libro mencionado, del seminario del semestre estival de 1934 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje] (GA 38). Respecto a este último curso, recomiendo también la lectura de Luis Rossi (2005, 141-161). Cfr. también sección b) apartado ii. del capítulo IV de esta tesis.

<sup>174</sup> La traducción de Manuel Jiménez Redondo, que he utilizado hasta aquí, traduce *Gemeinsamkeit* por comunidad. Si bien no es posible afirmar que es del todo incorrecto, en el contexto específico del curso

aquello respecto a lo que nos comportamos, sino más bien “una intención dirigida a lo mismo, puesta en lo mismo, el estar ocupado con vistas a lo mismo”, un “haberse de varios acerca de lo mismo”, que, en tanto idéntico, “no excluye el cambio y tampoco la diferencia”, sino todo lo contrario (100-103). En este caso, la mismidad [*Selbigkeit*] de lo mismo se da como tal porque “puede ser aprehendido por varios” (106). Esta mismidad no es sino la comunalidad de la cosa para varios, la cosa y nuestro ser cabe ella (109). A su vez, esa comunalidad no se da en el uso que se hace o se puede hacer de la cosa sino en el compartir [*teilen*] algo, lo que significa “dejarse mutuamente algo para el uso y en el uso”, ya que para poder dejarnos mutuamente lo común, nuestro ser cabe lo común (si se me permite) implica un previo y originario dejar-ser [*Sein-lassen*] que lo posibilite, una cierta indiferencia [*Gleich-gültigkeit*] subyacente respecto a las cosas que les permita aparecer como en lo que en cada caso son (111-112). Pero lo que nos compartimos no son los entes que están-ahí-delante, las cosas, sino su des-ocultamiento, es decir, la verdad que les conviene: “lo común es la verdad del ente” (114), “el ser-unos-con-otros es un compartir la verdad” y esta última un “ingrediente constitutivo de la estructura del ser-unos-con-otros” como forma del *Dasein* (115, 118).

El ser-uno-con-otros no equivale al ser-ahí-fácticamente-con-otros, pues la *Existenz* puede existir sola sin dejar de implicar el ser-unos-con-otros (126-127). Tampoco es un yo que encuentra un tú, un egoísta sujeto cartesiano, una existencia encapsulada junto a otra, proveniente de una fórmula “altruista”, que introduce “una especie de solipsismo en pareja” (131). Y, sin embargo, un sujeto sumido, enfrascado sin reflexión alguna, vuelve posible, paradójicamente, la comunidad [*Gemeinschaft*].

En principio, se podría objetar, no hay lugar para paradoja alguna: Heidegger intenta mostrar la estructura del *Dasein* y el modo en que la comunidad se yergue sobre la base del unos-con-otros [*Miteinander*]. De hecho, no se trata aquí de querer señalar contradicción de ningún tipo. Todo lo contrario. En cambio, se busca evidenciar una diferencia sustancial entre su ontología del *Dasein* y la filosofía dialógica de Gadamer. Si para Heidegger la relación yo-tú presupone su previa determinación por el unos-con-otros, es porque la comunidad está siempre presupuesta, y la reflexión sobre ella misma no da lugar a nada esencial a la

---

de referencia, resulta problemático ya que, en forma explícita, Heidegger hará uso del término *Gemeinschaft*, para el cual no existe otra traducción posible.



comunidad. Con otras palabras, la comunidad está liberada de la reflexión y la experiencia de la finitud queda encerrada en el destino histórico de la facticidad del *Dasein*, encaminado hacia la reapropiación de sí mismo. En sus propios términos: el yo no “irrumpe en el otro” (157). Para el filósofo del inicio el otro no da inicio a nada. Y si bien uno podría decir que el hecho de que la política para Heidegger no sea necesaria para *que haya* comunidad, pareciera dejar a la primera como reserva de un ámbito de plena libertad, en realidad, y en vista del contraste que pretendo enfatizar aquí, debería señalarse que una *pólis* “liberada” de la reflexión y, sobre todo, de la reflexión sobre sí misma, así como un *Dasein* liberado de la irrupción del otro, hace de la política algo innecesario, banal. En una entrevista entre 1999 y 2000 con Ricardo Dottori, Gadamer comentó:

El *Mit-sein* se vuelve realmente sostenible sólo con otro. En cualquier caso, lo que yo he desarrollado gradualmente no es el *Mit-sein* sino el *Miteinander*. *Mit-sein*, para Heidegger, era una concesión que él tenía que hacer, pero que nunca respaldó realmente. De hecho, incluso mientras desarrollaba la idea, realmente no hablaba sobre el otro en absoluto. *Mit-sein* es, por así decirlo, una afirmación sobre el *Dasein*, que naturalmente debe tomar el *Mit-sein* por sentado. [...]. La “cura” [*die Sorge*] es siempre un procurar sobre el propio ser [*ein Besorgtsein*], y el *Mit-sein* es, en verdad, una idea muy débil del otro, más bien un “dejar que los otros sean” [*Den anderen sein lassen*] que un auténtico “estar-interesado-en-ellos” [*Ihm-zugewandt-sein*] (Gadamer: 2002b, 26).<sup>175</sup>

Gadamer comenta que le presentó sus críticas a Heidegger sobre esta ausencia real del otro en su filosofía en su primer encuentro en Marburgo. La reacción de Heidegger habría sido receptiva, al menos en el contexto de aquella charla privada de 1924, aunque no significara eso necesariamente que Heidegger se pudiera entonces interesar por lo que ya no se había interesado antes (Gadamer: 2002b, 27). Luego, explayándose aún más, agregó el marburgués:

Lo que ya había intentado mostrarle a Heidegger en Marburgo y más tarde desarrollé más extensamente en la conferencia de Lisboa [1943] y en otros ensayos fue, como ya se ha dicho, que el significado genuino de nuestra finitud o nuestra “condición de arrojados” [*Geworfenheit*] consiste en el hecho de que nos demos cuenta, no solo de que estamos históricamente condicionados, sino especialmente de que estamos condicionados por el otro. Precisamente en nuestra relación ética con el otro, nos queda claro lo difícil que es hacer justicia a las demandas del otro o incluso simplemente tomar conciencia de ellas. La única forma sabia de no sucumbir a nuestra finitud es abrirse al otro, escuchar al “tú” que está frente a nosotros (2002b, 33).

---

<sup>175</sup> La traducción me pertenece. Cfr. título “iii”, apartado “b)” de la primera sección de las conclusiones de esta tesis.

Si antes afirmamos que el interés de Gadamer por la dialéctica (tanto platónica como hegeliana) mostraba un temprano esbozo de polémica con su maestro, ahora podríamos agregar además que este desvío se acentúa al preguntarse en qué sentido la dialéctica platónica es (o puede ser) ética (Cfr. GW 5, 158). Este cuestionamiento Heidegger no se lo planteó<sup>176</sup>, aunque había sentado las bases en 1929 para pensarlo —como reconoce Trabattini (2009, 133-134)— en un pasaje de *Vom Wesen des Grundes* (GA 9) [*La esencia del fundamento*], al tratar de vincular, por medio de Platón (*Rep.* 509b), el ἀγαθὸν, en cuanto αἰτία (causa teleológica), con la trascendencia del *Dasein* y su capacidad de proyectarse:

Pero ¿se puede interpretar el ἀγαθὸν como trascendencia del *Dasein*? [...] El problema del ἀγαθὸν sólo es el punto culminante de la pregunta central y concreta por la posibilidad fundamental de la *existencia del Dasein* en la “polis”. [...] en cuanto proyecto que desvela el ser, dicha comprensión es la acción originaria de la existencia humana, en la que todo existir tiene que estar arraigado en medio de lo ente. Así pues, el ἀγαθὸν es esa ἐξίς (potencia) que es dueña de la posibilidad (en el sentido de la possibilitación) de la verdad, la comprensión e incluso el ser, y además de los tres a la vez en su unidad (2001, 137-138).

Todo lo anterior se encuentra en consonancia con la caracterización gadameriana en *Platos dialektische Ethik* (GW 5, 47) del Bien como “*Worumwillen* del ser del hombre mismo” y con la afirmación de que el Bien, prerequisite de la comprensión, equivalente a la *areté*, no es un conocimiento que sólo tienen algunos, “por medio del cual sólo los «sabios» se distinguen” sino que, en cuanto la “pretensión de este conocimiento constituye la esencia de la existencia humana”, “todos deben pretender tener[lo] y, por lo tanto, buscarlo continuamente en la medida en que no lo tengan” (GW 5, 40-42).<sup>177</sup> Pero las diferencias con las tesis de Gadamer son ostensibles e

---

<sup>176</sup> El mismo Gadamer reconocerá en 1998, como señala Di Cesare (2007, 154), en el postfacio a su edición y traducción del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, que “claramente Heidegger no estaba motivado, en aquellas lecciones [las del *Sofista* de 1924/25], por un interés por la ética. En cambio, su estudio se orientaba a la comprensión del Ser que fundamenta la filosofía teórica de Aristóteles” (EANEVI, 67).

<sup>177</sup> De nuevo en *Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik*, Gadamer dirá que “La experiencia originaria socrática, que hizo de la filosofía dialéctica (y que a lo mejor antes de Sócrates era ya, sin que se supiese, dialéctica, es decir, diálogo del alma consigo misma) me parece no tanto un paso hacia la metafísica, hacia la «ciencia primera», como una forma de adquirir conciencia acerca de la disposición natural del ser humano para la filosofía. El ser humano no «tiene» únicamente lengua, logos, razón, sino que se encuentra situado en zona abierta, expuesto permanente al poder preguntar y al tener que preguntar, por encima de cualquier respuesta que se pueda obtener. Esto es lo que significa existir, estar-

insalvables. Catherine Zuckert lo reconoció con claridad (1996, 83), por ejemplo, cuando puso el acento en cómo, en esos mismos años, para el filósofo de Meßkirch, el “ἀγαθόν tiene el carácter del ἕξις” (2007, 105). Tal como lo planteó este último en su seminario del semestre de invierno de 1931/32, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [La esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón] (GA 34), la Idea del Bien no puede representar “algo ético o moral” (2007, 101) (ni lógico ni gnoseológico) sino tan sólo el posibilitamiento del ser y del no-ocultamiento. Como hemos visto ya, este carácter posibilitador del ἀγαθόν en la filosofía gadameriana no descuida, sino que refuerza su fuerza ético-política, que no renuncia en momento alguno a su matriz socrático-platónica. Aunque Fred Dallmayr lo haya dicho con respecto a *Plato und die Dichter* y *Platos Staat der Erziehung*, cabe aquí señalar que ya en estos primeros textos “la aproximación de Gadamer [...] tiene el carácter de una hermenéutica política o político-moral (a diferencia de la variante filosófica ontológica)” (1990, 93)<sup>178</sup>, es decir, Heidegger. Yo agregaría también que su carácter es incluso *distinto del de una ontología política*.

Para Gadamer, como indica Di Cesare, “[...] la experiencia de la finitud es el choque [l’urto] del *Dasein* en el límite que, dejando emerger la excentricidad destinal, lo empuja a salir de sí, en el más allá que es siempre el infinito más allá del otro” (2007, 30; cfr. también 2003, 295). El acuerdo, el ponerse bajo la verdad del lenguaje, reúne a los hombres, pero no los amontona ni los aísla sino que los transforma, les procura la posibilidad de darse una identidad, cambiando:

[...] el lenguaje en el que algo echa a hablar no es posesión disponible de uno u otro de los interlocutores. Toda conversación presupone un lenguaje común, o mejor dicho, constituye desde sí un lenguaje común. Como dicen los griegos, algo aparece puesto en medio, y los interlocutores participan de ello y se participan entre sí sobre ello. El acuerdo sobre el tema, que debe llegar a producirse en la conversación, significa necesariamente que en la conversación se elabora un lenguaje común. Este no es un proceso externo de ajustamiento de herramientas, y ni siquiera es correcto decir que los compañeros de diálogo se adaptan unos a otros, sino que ambos van entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la cosa misma, y es ésta la que los reúne

---

ahí” (MF, 160). Cfr. también el ensayo de 1971 “Über die Naturanlage des Menschen zur Philosophie”, publicado en castellano como “Acerca de la disposición natural del hombre para la filosofía” (REC, 83-93).

<sup>178</sup> *Political Hermeneutics* fue el título que recibió un año antes el citado libro sobre la obra temprana de Gadamer de Sullivan (1989).

en una nueva comunalidad. El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común donde ya no se sigue siendo el que se era” (VM, 457-458/GW1, 360; traducción modificada).

En estos primeros trabajos, así como en los textos venideros sobre filosofía política platónica, Gadamer hizo suya la orientación fenomenológica y, aunque abierto a las influencias de sus grandes maestros, sobre todo en términos metodológicos, evitó en lo fundamental la imitación de sus interpretaciones y conclusiones. Con la mirada dirigida intencionalmente a la *phýsis*, a la *pólis* misma, Gadamer respondió a la solicitud de una “auténtica política filosófica”, haciendo honor a su temprana interpretación del *Protréptico*, tanto como fenomenólogo de lo político como en su original interpretación de Platón.

Gadamer, tal como se busca exponer en el siguiente capítulo, siguiendo de cerca a Platón y planteando una original relación entre estética y política, dio diferentes y nuevas respuestas ya a partir de 1933-1934. Estas inquietudes se reflejan claramente en los temas de los cursos que dictó en el semestre invernal 1933/34: *Staat und Kunst (Einführung in die Ästhetik)* [Estado y arte (Introducción a la estética)]<sup>179</sup>; *Übungen zur Ästhetik (Phänomenologische Analysen zum Problem des Kunstwerkes)* [Clases prácticas sobre estética (Análisis fenomenológicos acerca del problema de la obra de arte)]; *Übungen über das Problem der Unsterblichkeit in Platons Phaidon (mit Dr. Kruger)* [Clases prácticas sobre el problema de la inmortalidad en el *Fedón* de Platón (junto con el Dr. Krüger)]. En el caso de Heidegger, habrá que esperar hasta el semestre de invierno del año siguiente para que trate, sin que este tema sea el centro de imputación de sus lecciones, la relación entre poesía y política por medio de la obra de Friedrich Hölderlin, en el seminario *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* [Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El rin”]<sup>180</sup> (GA 39) y a 1935 para que, en la famosa sección de *Einführung in die Metaphysik* [Introducción a la Metafísica] dedicada al coro de Antígona, se ocupe de definir específicamente a la *pólis* (y de un modo ya bastante distinto al de Gadamer, aunque aún compatible con su propia definición de 1927 y 1928/29, en la que, en síntesis, lo político significa

---

<sup>179</sup> Sobre este curso y la comparación que hizo el propio Gadamer con Heidegger ver la segunda sección de la introducción de esta tesis.

<sup>180</sup> Hay versión en castellano (2010).

historicidad)<sup>181</sup>. Para entonces, pero sobre todo luego de la experiencia determinante del Rectorado de Friburgo (1933-1934) y del *Rektorsrede*, las diferencias entre ambos pensadores ya no podrán ser salvadas por sus acuerdos. Y ya nunca más, porque una vez que la política esté en “el centro”, que el *tá politká* se torne la cosa inapropiable, y que sea el mismo *es to mesón* lo que esté amenazado ¿cómo olvidar que “no hay modo de alcanzar la cosa que no esté determinado en manera decisiva por la peculiaridad de la propia posición”?

Fue un shock terrible cuando Heidegger me envió el “Discurso rectoral” con la inscripción “mit deutschem Gruß”. ¡Me dije que había perdido la cabeza! Siempre había concluido sus cartas con “mit herzlichem Gruß”...¡Y de repente estaba escribiendo: “mit deutschem Gruß”!! Fue un shock; Y durante cinco años me negué a verlo. Hasta que yo estuviera seguro de que se había liberado de tal compromiso (Derrida, Gadamer, Lacoue-Labarthe, Calle-Gruber: 2014, 121).<sup>182</sup>

Por supuesto, aquí nadie recuerda esto, pero cuando Heidegger se hizo cargo del rectorado, nos quedamos estupefactos. ¿Se había vuelto loco? Ninguno de mis alumnos pudo comprenderlo, por no mencionar a mis amigos. ¿Cómo podría uno siquiera comenzar a entender esto? Luego fue aún más lejos: además de todo lo demás, Heidegger se convirtió en nazi (Gadamer: 2002b, 127-128).<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> “[...] el lugar, el allí, dentro del cual y en el cual es el ser-allí, la ex-sistencia, entendida como histórica. La πόλις es el lugar de la historia, el allí *en* el cual y *a partir* del cual y *para* el cual acontece la historia” (1999c, 140-141; énfasis original). Sobre la *pólis* heideggeriana cfr. Lacoue-Labarthe (2010, 181; 2007, 75) y Di Cesare (2015, 104-105, 122). Similar es el caso del *ēthos* heideggeriano. Cfr. sección b) del capítulo IV de esta tesis.

<sup>182</sup> La traducción me pertenece. Recientemente he publicado una reseña sobre la edición anglosajona del texto que reúne las sesiones de la Conferencia de Heidelberg (Bey: 2017), oficialmente titulada “*Heidegger: Portée philosophique et politique de sa pensée*”, organizada por Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer y Philippe Lacoue-Labarthe, de donde proviene esta cita (sesión del 6 de febrero de 1988). Días después de la conferencia, una vez que el texto del debate público estaba listo, Derrida, Gadamer, Lacoue-Labarthe —pero también Calle-Gruber, que estaba a cargo de la presentación—, y Reiner Wiehl —presidente de la sesión—, todos ellos, acordaron diferir la publicación. En la reseña me detengo en los principales argumentos de los tres filósofos mencionados. La inscripción “mit deutschem Gruß” (“con un saludo alemán”) era la frase utilizada por los nacionalsocialistas, que sustituyó al habitual “con un cordial saludo”. Cabe destacar que ninguna de las cartas enviadas por Heidegger a Karl Löwith en el mismo período se cierran de dicha manera. Sin embargo, es insoslayable el comentario que Löwith hará a Gadamer en una carta fechada el 9 de septiembre de 1933, que puede consultarse en el Deutschesliteraturarchiv de Marbach: “el carácter evasivo de Heidegger me repugna, aunque no podía esperarse nada distinto” (Di Cesare: 2007, 28, n. 31). En 1936, Gadamer asistió en Fráncfort del Meno a las conferencias sobre *Ursprung des Kunstwerkes* [El origen de la obra de arte], pero no se reunió con Heidegger personalmente. Junto a Bröcker y Krüger lo visitó, finalmente, en la Selva Negra, en abril de 1937. Hoy, luego de las últimas investigaciones de Miriam Wildenauer (octubre 2017), es sabido que Heidegger permaneció ligado al nacionalsocialismo y con un alto nivel de responsabilidad hasta, al menos, 1941.

<sup>183</sup> La traducción me pertenece.

## TERCER CAPÍTULO

### *PLATO UND DIE DICHTER*

*Cuando el sol vespertino se iba poniendo sobre la Pampa y durante unos breves momentos sus últimos rayos cubrían el cielo con un intenso juego de colores hasta que el crepúsculo súbitamente lo envolvió todo en el manto de la noche, la conciencia pensante se veía de pronto angustiante e imperativamente confrontada consigo misma ¿Somos verdaderamente tal como nos hemos presentado en nuestras exposiciones y exámenes en las discusiones filosóficas de los días precedentes? ¿Qué somos, en último término, enfrentados a la prepotencia inmensa y despiadada de la naturaleza? La infinita extensión de aquella tierra que nuestro tren cruzaba rápidamente se nos mostraba como una realidad sin duda superior. Era suficiente con figurarse que uno de los viajeros fuera abandonado inadvertidamente después de apearse en una parada casual en campo abierto. Solo, nunca hubiera podido alcanzar de nuevo los lindes de una morada humana. Es posible que el pensamiento moderno esté en lo cierto cuando nos enseña que el hombre no es otra cosa que sus posibilidades. Pero ¿qué son éstas?  
(AA, 177-178).*

#### 1. POÉTICA Y POLÍTICA: LA EXÉGESIS GADAMERIANA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA PLATÓNICA

La conferencia de Gadamer se divide en dos grandes partes. La primera de ellas está, por un lado, dedicada a analizar el fundamento del criterio platónico para evaluar el valor de la poesía. El autor da allí especial atención al vínculo específico entre *paideía* y política. En la segunda parte, Gadamer profundiza las pretensiones pedagógicas que Platón desvela en los poetas, para luego brindar su interpretación sobre el propósito esencial de los diálogos –particularmente, *República* y *Leyes*– dentro de la empresa intelectual del ateniense.

*Plato und die Dichter* parte de una pregunta que será clave para el sentido de toda la exposición: ¿cuál es el criterio de valoración de la poesía para Platón? La convicción de Gadamer para afrontar esta pregunta en el diálogo platónico está clara desde un principio: la respuesta “debe decirnos algo” [*uns etwas zu sagen hat*] (GW 5, 189). La dificultad de esta tarea no es menor: implica poner un suspenso buena parte de los presupuestos interpretativos dominantes de la tradición filosófica y filológica alemana. Ya en el primer párrafo del texto Gadamer dirá que “comprender en su sentido y razón esa crítica platónica a los poetas es acaso la tarea más difícil que sobreviene del modo más duro a la autoconciencia del espíritu alemán, planteándole la confrontación

[*Auseinandersetzung*] con el espíritu de la antigüedad” (GW 5, 189). A una tarea de tal magnitud le corresponde una auténtica disposición a la comprensión. En un texto llamado *Philosophie und Poesie* [1977], publicado más de cuarenta años después de *Plato und die Dichter*, Gadamer afirmó que “no se puede entender si no se quiere entender, es decir, si uno no quiere dejarse decir algo” (EH, 60). Ese algo que podemos llegar a entender aquí si prestamos rigurosa atención no es sino la decisión [*Entscheidung*] platónica por la filosofía. Pero la decisión de Platón no puede decidirse en forma apresurada: debe ser meditada con mucho cuidado ya que, es mi propuesta de lectura, exige ponerse en el ámbito de un diálogo que ocurre dentro de otro diálogo. La hipótesis más general que busco plantear a partir y más allá de la lectura gadameriana es que el diálogo hacia el cual se ve atraído el diálogo platónico, aquello que damos en llamar su centro, es la reflexión sobre la naturaleza del pensar y el poetizar, su extrema discordia y su posible entendimiento.

En la primera sección del presente capítulo me concentraré especialmente en el análisis de la lectura de la filosofía política platónica que Gadamer efectuó en *Plato und die Dichter*: para ello será fundamental analizar el significado de las nociones de *paideía* y *êthos*. Simplificando bastante los argumentos, podemos resumir el vínculo entre poesía y política en la lectura gadameriana de Platón según el siguiente esquema: un determinado tipo dominante de poesía da lugar a una específica *paideía* que determina un modelo experimental ético-político. Este es un modelo de experimentación del placer y del conocimiento. A su vez, este modelo está directamente relacionado con la estabilidad o inestabilidad política de la *pólis*, en la medida en que tiene un efecto determinante sobre la disonante doble raíz (mansedumbre/ferocidad) del hombre, operando, por ese motivo, tanto a nivel de mayorías políticas y facciones como al nivel singular de los ciudadanos y/o políticos.

Por un lado, la poesía sofística, esencialmente monológica, intenta movilizar ciertas emociones exclusivamente por medio de la dimensión mimética del lenguaje, logrando una absoluta identificación entre los espectadores y los discursos de los personajes de las obras, de modo tal que los primeros siempre se comprenden a sí mismos como alguien que no son. Al mismo tiempo, la poesía sofística busca sólo persuadir y lograr la aprobación de las ideas que presenta sin ninguna intención de revisar argumentos. El efecto socio-pedagógico al que conduce es al de un *êthos* que se enseña a sí mismo la inmediatez como la medida de todo placer. Esta comprensión media hace que la

justicia parezca un obstáculo cada vez que signifique algo distinto de goce instantáneo. Por ello, las necesidades más apremiantes y aquellas otras más superfluas se encuentran confundidas. Un *êthos* para el cual no es posible ya ordenar sus prioridades es presa de los demagogos de turno, dejándose corromper por sus promesas imposibles de cumplir, lo que lleva a incrementar el conflicto político hasta el punto de la guerra civil entre facciones y a dejar a la *pólis* en bancarrota, debilitada ante cualquier poder externo que la quisiera someter.

Por otro lado, la poesía filosófica, de naturaleza dialógica, sin pretender ser inerte ante las emociones humanas, intenta que el espectador/lector pueda reflejar por medio de ella su propia situación, prodigándole una mejor comprensión de sí mismo. En consonancia, no busca encontrar ni instalar una verdad dogmática, sino hacer comprensible a través de otro algo que previamente era desconocido para todos aquellos que se ponen bajo su influjo. El conocimiento de sí que puede procurar no es sólo sobre el conocimiento que cada uno tiene o del que carece sino también el de la posición que ocupa existencialmente ante los otros como miembro de una comunidad. En este caso, el efecto socio-pedagógico al que conduce es al de un *êthos* que, con relación al placer, se enseña a sí mismo una vida feliz en la que el goce sólo es posible gracias a la posibilidad de dar con el límite propio, con la medida justa de lo placentero, obteniendo de todo ello una visión unificada la buena vida. Comprender que el goce, muchas veces, debe ser aplazado para que sea disfrutable significa alcanzar una mezcla perfecta entre placer y justicia y, por lo tanto, la capacidad de determinar prioridades razonables. Un *êthos* que puede entender sus verdaderas necesidades se encuentra a reparo de sus peores políticos y ciudadanos.

En la segunda sección de este capítulo, partiendo de claroscuros conceptuales provenientes del análisis gadameriano, intentaré presentar una interpretación propia sobre aquello que, propongo, pone en común a la poesía con la filosofía. En los diálogos platónicos, tanto el filosofar como el poetizar habilitarían el acceso a un mismo conocimiento, es decir, la comprensión del carácter de la justicia, la dimensión política de la legalidad de la musa poética y, sobre todo, la percepción de lo sagrado como ámbito de reunión entre los hombres y con los dioses, necesidad humana que permanece encubierta hiperbólicamente al modo de lo superfluo. Sobre el final daré especial atención a la noción de *phrónēsis* como requisito para la realización práctica del devenir del ser político y plural del hombre en el Estado. Su importancia, sostendré,



no puede ser separada de las nociones de experiencia y diálogo, tanto en el pensamiento platónico como gadameriano.

*¡Qué fuerte es la pólis, a pesar de su propia naturaleza!*

*Plt. 302a*

(Trad. del griego de H.-G. Gadamer en A, 133 [trad. al castellano de C. Ruíz Garrido]/GW 4, 188)

—*Cuando alguien dice el nombre del hierro o de la plata, ¿no pensamos todos en lo mismo?*

—*En efecto.*

—*¿Y qué pasa cuando se habla de justo y de injusto? ¿No anda cada uno por su lado, y disentimos unos de otros y hasta con nosotros mismos?*

—*Sin duda que sí*

(*Phdr. 263a*. Trad. de Emilio Lledó Íñigo).

### **a) *La ciudad propia y la ciudad terrenal.***

Comenzaré con el que resulta el segundo movimiento argumentativo de Gadamer en *Plato und die Dichter*, dejando la primera formulación de la cuestión de la decisión platónica por la filosofía y el criterio de valoración de la poesía para la segunda sección de este capítulo. Gadamer, ya adentrado en su propia apuesta interpretativa, avanza su análisis sobre las causas del rechazo platónico a Homero para así encaminarse hacia las razones que explicarían la decisión del ateniense a favor de la filosofía. Los motivos que aparecen como más obvios se encuentran contenidos en el libro III de *República*: el retrato pasional y mezquino de dioses y héroes (*Rep.* 388-392) y la imagen lúgubre del Hades que despierta un miedo desmedido a la muerte. Esto parece para Gadamer, en principio, más una crítica al mito homérico que a la poesía en sí misma. ¿Acaso Platón se encuentra al final de la línea de críticas precedentes que habían realizado filósofos como Jenófanes de Colofón (fr. 11-12) o Heráclito (fr. 40, 42, 56, 104, 105)? ¿Forma parte de aquella tradición, la cual se funda a partir de la antigua querrela entre filosofía y poesía, que buscó depurar el carácter antropomórfico de las leyendas mitológicas sobre dioses y héroes?

Para enfrentar estas preguntas podemos servirnos de la indicación más preliminar e indirecta que nos brinda Gadamer. Tanto Platón como Aristófanes trascendieron el problema de la verdad poética y vislumbraron algo más allá: los efectos pedagógicos de la poesía. Efectivamente, en *Ranas* es el personaje de Esquilo el que reprende a Eurípides por no notar la importancia de que los poetas sean como maestros

(διδάσκαλος) (*Ran.* 1009-1012; 1055)<sup>184</sup> para los hombres. A pesar de que Aristófanes y Platón podrían coincidir en esta observación, es justamente lo que el comediógrafo deja de lado en su composición aquello que a Platón no pasa desapercibido.<sup>185</sup>

En *Rep.* 607b se hace mención de la antigua discordia entre filosofía y poesía. Pero, afirmará Gadamer, esta mención sólo tiene como objetivo la ruptura violenta de Platón con la tradición en la que él mismo se inscribe. Minimizando este antagonismo, Platón se radicaliza: su polémica es, en realidad, contra lo sustancial de la cultura griega y su legado. Presentar en esta crítica al metafísico de la doctrina de las ideas que desprecia a la poesía en función de una ontología, sólo puede colaborar en mantener en el ocultamiento el imperativo insoslayable de enfrentar aquello que decide la decisión platónica. Que efectivamente Platón polemice con su contemporaneidad por medio de una crítica a la autoridad de la mitología homérica y de los trágicos áticos puede decir algo más. Comprender la crítica platónica a los poetas, tanto como la decisión por la filosofía, conduce así al lector a interrogar la polémica del ateniense contra la cultura política e intelectual de su tiempo.

No puede dejar de considerarse el hecho de que la crítica más inclemente a los poetas aparezca en el diálogo consagrado al Estado justo, como parte del programa para la educación ejemplar de sus guardianes. En la medida en que se asuma, como se ha dicho, que Platón rompe con la tradición en lo que hace a la antigua enemistad entre la filosofía y la poesía, se debe tener presente que la significación pedagógica de la

---

<sup>184</sup> Vale la pena reponer los siguientes fragmentos de la conversación entre Esquilo y Eurípides, aquí en ese orden, en la comedia de Aristófanes:

—[...] ¿por qué razón hay que admirar a un poeta?

—Por su destreza y su capacidad educadora, y porque hacemos mejores a los hombres en la ciudad.

—¿Y si tú no has hecho eso, sino que como resultado de tus enseñanzas se han hecho unos criminales los que eran nobles y honrados, qué dirías que mereces?

—Morir. No tienes que preguntarlo” (*Ran.* 1009-1012).

Y un poco más adelante, las palabras de Esquilo a Eurípides:

—[...] el poeta debe ocultar la perversidad y no llevarla a escena y sacar enseñanzas de ello, pues a los niños pequeños los educa el maestro y a los hombres en sazón, los poetas. Conque menester es que hablemos sólo de las cosas más nobles” (1055). La traducción es de Luis Miguel Macía Aparicio.

<sup>185</sup> La crítica platónica y la pregunta de Gadamer no se conforman simplemente con tratar el contenido: urge también el problema de la forma más correcta para la narración y del uso del mito en relación al *êthos* representado en toda imitación. Como evidencia Gadamer (GW 5, 191-192), Platón se esforzará en *Rep.* 394a por desechar el elemento fascinante del comienzo de *Ilíada* (a33), cambiando el estilo directo por el indirecto, para poner en tensión a la imitación frente a la narración. Así, Platón da, ante el mito y las fuentes poéticas, un paso nunca dado por los filósofos.

crítica de los fundamentos de la poesía ática se inscribe en el marco del diagnóstico filosófico pesimista sobre la salud del Estado y del *êthos* realmente existentes. La filosofía se nos presenta a un mismo tiempo como el rechazo de ese Estado y ese *êthos*, así como la posibilidad de su refundación en palabras. Esto último proporciona una base para comprender en qué otro sentido la crítica a los poetas y la preocupación por el efecto pedagógico de la poesía expresan la decisión platónica por la filosofía.

Si sólo la filosofía es capaz de poner en orden el Estado, entonces sólo los filósofos están en condiciones de gobernar: esta es la conclusión que aparece tanto en *República* como en la Carta VII. La imagen de un Estado erigido en palabras de la filosofía (GW 5, 196, 194) aparece explícitamente en *República* y *Leyes*. En *Rep.* 472d-e encontramos la siguiente afirmación: “[...] hemos producido en palabras un paradigma del buen Estado”<sup>186</sup>; luego en 592a-b: “[...] “hablas del Estado cuya fundación acabamos de describir, y que se halla sólo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra”<sup>187</sup>; por último, en *Leg.* 702d: “[...] intentemos primero fundar la ciudad con la palabra [...]”<sup>188</sup>. Pero en ese principio de conclusión no termina, sino que empieza el problema de la relación entre filosofía, política y poesía. El Estado de *República* es, por tanto, un Estado que existe en los *lógoi*. Pero, la poesía ática, acaso, ¿no es tal sino sólo en el lenguaje en que se expresa? Lo mismo podría decirse del Estado y del *êthos* con el que polemiza la filosofía platónica. Por lo tanto, el motivo que justifica la refundación filosófica del Estado no puede ser el hecho de que la poesía y la cultura sean incapaces de despertar las fuerzas requeridas para fundar un Estado por medio de la palabra, sino, muy por el contrario, su incapacidad para fundar un Estado *justo*. Este particular será desarrollado en apartados ulteriores.

El lenguaje mimético de la poesía dominante dispondría a los hombres hacia sí mismos de un modo tal que les impediría conocerse, esto es, entrar en diálogo consigo mismos. El lenguaje poético del *êthos* existente tiraniza las almas de los ciudadanos en cuanto refleja un olvido que no los habilitaría para percibir la verdad de la justicia. La posibilidad del Estado justo, entonces, radicaría en ese decir *algo* del diálogo interminable del alma con sí misma. Y si aquello que el alma puede decirse es la posibilidad misma del pensar (*Tht.* 189e7-190a2; *Soph.* 263e3-5, 264a1-2), *República*

---

<sup>186</sup> Traducción de Conrado Eggers Lan.

<sup>187</sup> *Ibid.*

<sup>188</sup> Traducción de Francisco L. Lisi.

no puede ser otra cosa que un Estado en el pensamiento, un modelo para la “ciudad propia” (592a7)<sup>189</sup> y no un reflejo especular que deja a los hombres errando desamparadamente entre las sombras de la contradicción.

Gadamer nos señala el camino del programa educativo platónico para profundizar este desplazamiento de la pregunta por la esencia de la verdadera justicia hacia el terreno del alma. Este movimiento es de suyo evidente sobre el final del libro IX, donde la “ciudad propia” se diferencia de la “patria” (πατρίς) (595a6) o ciudad terrenal cuanto del modelo explicitado en *República*. Así, la ciudad terrenal no sería otra cosa que el corrompido Estado actual. En este marco se inserta una relevante advertencia de Gadamer: sería superficial considerar el programa educacional en su literalidad. En *República*, Platón no estaría proveyendo un diseño de reformas políticas, sino más bien echando luz sobre un modelo para quien desee ordenarse a sí mismo y a su propia constitución. *República* es un *parádeigma* posible en el cielo, no en la tierra; una visión para la “fundación de sí”<sup>190</sup> (ἐαυτὸν κατοικίσειν) (592b3). Quien pueda reconocerse

---

<sup>189</sup> Traducción propia. ἐαυτοῦ πόλει, en la versión de Pabón y Fernández Galiano es traducido por “ciudad interior”. Sugiero permanecer en la órbita más correcta de la traducción de Eggers Lan (1988) (“propio Estado”) ya que la distinción en *Rep.* 592a7-8 entre la “ciudad natal” y la “ciudad que es suya” no necesariamente lleva a una identificación entre mismidad e interioridad tal como la que proponen indirectamente los autores españoles. Este también es el criterio adoptado en alemán por Friedrich Schleiermacher (1965) [1804-1810] (*eigenen Staate*) y Rüdiger Rufener (2000) (*eigenen Stadt*), en inglés por Paul Shorey (1942) (*his own city*) y en italiano por Franco Sartori (2006) (*proprio stato*), a diferencia de Giovanni Reale (2016) que traduce “[la] sua Città <interiore>”. Cabe decir que inmediatamente en 592b3 Eggers Lan traduce ἐαυτὸν κατοικίσειν por “fundar un Estado en su interior”, traducción igual de problemática que la de James Adam (1963, 369, n. 8): “*found a city in himself*”. Esa errónea identificación podría confusamente redundar en una comprensión que haría del cuidado de sí una preocupación por la interioridad y, por lo tanto, una reposición del sujeto que no coincide con el desarrollo del trabajo de Gadamer y su lectura de Platón. Si bien esta última cuestión es discutida en mayor detalle en las conclusiones de la presente tesis, esta aclaración resulta fundamental para comprender la particularidad del trabajo de Gadamer. La idea de la “ciudad propia” como “ciudad interior” en este pasaje del texto platónico había sido tradicionalmente apropiada por los estoicos y los cristianos. Tal como indica Shorey, es el caso de Marco Aurelio, Justino Mártir y, en la Alemania moderna, de Constantin Ackermann (1835). Gadamer rechaza la lectura cristianizante de Platón y, en cambio, insiste en el reconocimiento de la naturaleza utópica de *República*. Sin embargo, esto no lo lleva a respaldar la otra imagen alienada que la metafísica desarrolló de los cielos como un lugar libre de conflictos, como demanda de una teoría pura, atribuido desde antiguo a los presocráticos, tal como cuentan Diógenes Laercio sobre Anaxágoras (II, 7) o el propio Sócrates platónico sobre Tales (*Tht.* 174a). Por otro lado, Gadamer tampoco ensaya una lectura favorable a la exhortación a la acción política directa y programática en la Tierra, tal como plantearía en 1933 Hildebrandt. Sobre las diferencias (y similitudes) entre las interpretaciones de Gadamer y Hildebrandt ver el próximo capítulo de esta tesis, primera sección, apartado b).

<sup>190</sup> La traducción me pertenece, cfr. nota anterior. Una interpretación compatible de esta frase con la de Gadamer es la de la anotación de Bruno Centrone a la traducción de Sartori: “La exhortación más relevante se resume en la expresión final *eauton katoikizein* (592b3), semánticamente densa. *Katoikizein* es el verbo que indica en particular la deducción de una colonia, ya empleado para indicar la fundación de la *pólis* platónica (453b). Continuando con el paralelismo *pólis*-individuo, el hombre debe fundarse

en el *parádeigma*, será también capaz de reconocer lo desviado en la “ciudad propia” y en la ciudad terrenal (GW 5, 194).

Si se asume como tal la preocupación por los efectos pedagógicos de la poesía, pero no se está en condiciones de explicar cuál es la naturaleza de su eficacia, difícilmente se pueda comprender la radicalidad de la crítica platónica. Por un lado, la inscripción de esta crítica y, a su vez, la ruptura que implica con la tradición nos acerca a la pregunta por el criterio del valor de la poesía y, en última instancia, a la meditación sobre el vínculo entre el pensar y el poetizar. Pero, por otro lado, no estamos aún en condiciones de abandonar tan velozmente la interrogación sobre la polémica de Platón con la cultura y la política de su tiempo. Una vez reconocido el propósito del *parádeigma* de *República*, la purificación de la poesía se torna nuevamente significativa, sobre todo ahora que es comprensible lo inadecuado de tomar literalmente el programa educacional platónico.

Siguiendo a Gadamer, Platón entiende que ninguna pedagogía tiene efectos por sí misma, ni la terrena ni la urania. Los efectos pedagógicos de la poesía sólo pueden ser comprendidos poniéndolos en relación con las leyes del Estado existentes. Tales leyes no se acotan a la legislación codificada, sino también a las leyes no escritas, caracterizadas por Gadamer como el *êthos* dominante en la comunidad, que moldea secretamente a los hombres (GW 5, 195). Y si bien Gadamer afirma que en la poesía se encuentra expresado algo del espíritu ético predominante en la comunidad, ese algo evidentemente no puede ser ni la poesía ni el espíritu ético mismo, sino la condición de posibilidad de su efecto pedagógico sobre la comunidad política, su inteligibilidad puesta en juego.

Es posible ampliar esta consideración de Gadamer recurriendo a un pasaje que se encuentra en *Leyes* (793a-b). Allí, lo que habitualmente es denominado “leyes no escritas” (ἄγραφα νόμιμα) (793a9), —explica el ateniense a Clinias— es aquello que mantiene unido al orden político en su totalidad. Las costumbres urden las leyes dadas por escrito y —cuando las primeras están adecuadas a la justicia—, tienen la capacidad de proteger y conservar los cimientos de la legislación promulgada. Pero, en caso contrario, pueden también derrumbar todo el edificio del orden político hacia

---

a sí mismo como una ciudad, basándose en el modelo de la *pólis* del cual proviene y es ciudadano, la *pólis* celeste, el cosmos ideal” (Sartori: 2006, 805, n. 57; énfasis modificado). La traducción de esta cita me pertenece.

al centro de su inconsistencia. Leyes (νόμους), costumbres (ἔθη) y hábitos (ἐπιτηδεύματα) (793d1) deberían ser tan justas como armónicas: de la unión de ellas resultaría posible la estabilidad de la *pólis*. Pero es de la mentada inteligibilidad puesta en juego de la que los poetas hacen usufructo, constituyendo un gobierno invisible de la *pólis* que extrae sus fundamentos de las leyes no escritas (Sullivan: 1989, 140).

Teniendo en cuenta lo que se ha afirmado hasta aquí: ¿cabría exigir a la poesía purificada la creación de un *êthos* virtuoso? ¿Es esta la legítima exigencia de Platón en su crítica a la poesía? Gadamer rechaza la idea de que realmente la poesía pudiera cargar con semejante peso. El punto de vista socrático es que, una vez que la sofística hubiera definido el temperamento ético común, el *êthos* auténtico sólo es hallable en la forma de su privación. No es, en verdad, que la mitología homérica carezca de modelos de virtud heroica: ellos se han vuelto ininteligibles, inaccesibles para los hombres. Se ampliará esta aclaración en lo que sigue.

Según Gadamer, la expresión máxima del dogma de la *paideía* sofística se encuentra representada en *República*, por medio de las opiniones de Trasímaco y Calicles, en lo que hace a la justicia como fundamento de la constitución de la *pólis*. La justicia es entendida por la sofística como el producto de la realización de convenios mutuos, concertados entre los débiles para proteger sus intereses (*Rep.* 359a). Esto implica que el principio que guía el fundamento del Estado, la justicia, no es válido por sí mismo sino como instrumento legal capaz de limitar determinadas acciones. Como es sencillo de advertir, el miedo y la desconfianza están en la base de esta fundamentación, que configura *eo ipso* un modelo sobre el inicio de la política y un orden legal coactivo y vacío. Para la sofística, la vida comunitaria es posible gracias a la vigilancia mutua entre los hombres. Prevalece, en este sentido corrompido de la justicia, la noción de que nadie hace voluntariamente lo justo —o bien, que quien sí, lo hace sólo por falta de oportunidad (366d). A este modo de vida corresponde como espíritu supremo de la ley y esencia de la libertad la hipócrita —aunque potente— fuerza de la obligación por la obligación misma. En el *êthos* donde esta noción de justicia se actualiza como verdad, exclusivamente los arquetipos negativos se hacen audibles para el espectador. Allí, los anillos de la cadena magnética de *Ion* (533e) se

engarzan con la fuerza no ya del entusiasmo, sino de la fascinación cuando el poeta-sofista y el demagogo dicen lo falso como verdadero, lo injusto como justo.<sup>191</sup>

En *República*, asegura Gadamer, toca a Sócrates “cantar los verdaderos encomios de lo justo y lo correcto” (GW 5, 196). Anteriormente se ha afirmado con Platón que aquello que el alma puede decirse en el lenguaje es la posibilidad misma del pensar. Por medio de la llamativa imagen gadameriana de Sócrates como filósofo-poeta es posible sugerir preliminarmente que el pensar y el poetizar comparten algo en su esencia. Por el momento es posible decir que eso que tienen de común es posibilitar al hombre, por medio del lenguaje, el estar en sí y el estar por encima de sí. Aunque esto parezca contradictorio en lo concerniente al poetizar, debe considerarse que la dimensión mimética del lenguaje no agota todas sus posibilidades. En este sentido, la inversión socrática del sentido corrompido de la justicia es tanto un ponerse en diálogo con la propia alma, como un disponerse hacia el otro, una posibilidad de ver en el hombre lo uno y lo múltiple. En consecuencia, el punto de partida filosófico de Sócrates polemiza con la opinión de la sofística: lo justo y lo correcto no se definen en oposición a otro que siempre ya está cerrado sobre sí mismo, sino que cada uno es justo sólo por sí mismo en cuanto se concibe como otro desde el principio. Para que haya justicia, la vigilancia debe ser primariamente vigilancia y guarda de sí, de lo justo y lo correcto en la “ciudad propia” (*Rep.* 367a). Es en este sentido que devenir político significa guardián de sí, devenir templado (σῶφρον) (431b6) y dueño de uno mismo (κρεῖττον αὐτοῦ) (431b7).

Al regresar ahora sobre el vínculo entre poesía y *paideia*, son más claras las razones por las cuales el único Estado en el que podría ser realizable la purificación radical de la poesía sería el Estado fundado en palabras, aquel modelo en el que cada uno puede reconocer lo justo y lo injusto en y para sí mismo. Por lo tanto, el reordenamiento de la educación en el Estado platónico no está dirigido a sancionar cómo debe ser la poesía en el Estado existente, sino –nos dirá Gadamer– consagrado a mostrar y despertar “*las fuerzas mismas que forman el Estado*” (GW 5, 196). Dicho de otro modo: si se considera seriamente lo que se sostiene en el libro VII de *República* (519c-520a), una vez reconocido el paradigma uranio, no sólo la poesía y el *êthos* tradicional deberían

---

<sup>191</sup> Cfr. *Soph.* 268b.

ser dejados de lado en camino de regreso a la acción política,<sup>192</sup> sino incluso el modelo ideal expuesto en *República* (GW 5, 196). La función pedagógica de *República* es formar al hombre político mediante la experiencia de la crítica del *êthos* existente y el reconocimiento de la justicia en el diálogo del alma de cada uno consigo mismo. Platón tiene como propósito, según Gadamer, acercar lo posible concediéndonos una imagen de lo imposible, siendo ejemplarmente lo primero la educación del hombre político y lo segundo una *paideía* cuya capacidad ilimitada se deriva de sí misma y no de un *êthos* ya existente (GW 5, 197).

**b) *El comienzo del ser político del hombre en el Estado: êthos y paideía.***

*La armonía inaparente es mejor que la aparente*  
(Heráclito, fr. 54. Trad. de Hülsz Piccone [2001]).

Para continuar, es preciso seguir aclarando el sentido de la *paideía* platónica para Gadamer. En directa polémica con el *Dritte Humanismus* de Werner Jaeger (GW 5, 197, n. 2)<sup>193</sup>, el filósofo de Marburgo considera a la *paideía* platónica exactamente como lo opuesto a la idea griega tradicional del “desarrollo armónico de la humanidad” (GW 5, 197). Mientras Jaeger afirma que

---

<sup>192</sup> Como es sabido el ascenso del prisionero hacia la luz es de sufrimiento, irritación y desorientación (*Rep.* 515c). Del mismo modo, el descenso de las mejores naturalezas supone, en palabras de Glaucón, un vivir peor (519d). Lo evidente de este empeoramiento de la vida se manifiesta en el ineludible uso de la fuerza para obligar (519c) a los filósofos a descender entre los prisioneros y ofrecer lo que específicamente tengan de útil y ventajoso para la comunidad, tal como lo quiere la ley (519e-520a). Porque, como se admite más adelante en el mismo libro, gobernar no es bello (ni placentero) sino necesario (540b).

<sup>193</sup> Gadamer indica en su trabajo que Jaeger hace algunas de las siguientes afirmaciones en la página 17 de su trabajo de 1928, sin embargo, hay un error en esa indicación que he podido constatar tras acceder al texto de Jaeger en la Biblioteca de la Philipps-Universität Marburg. El texto en cuestión consiste en la transcripción de tres clases públicas que fueron pronunciadas en 1933 por Jaeger en la Universidad de Múnich y luego publicadas en *Die Antike*, del siguiente modo: Tomo IV, Vol. 1, “I. Kulturidee und Griechentum”, 1-13; “II. Der Wandel des Platobildes im Neunzehnten Jahrhundert” (85-98); y “III. Die Platonische Philosophie als Paideia” (162-176). De manera francamente insostenible Teresa Orozco ve en esta crítica a la noción jaegeriana de armonía un paralelo “casi literal” a la crítica de Alfred Bäumler a la personalidad del intelectual. La fallida estratagema de Orozco llega al penoso punto de situar esa comparación en un discurso del “filósofo” y pedagogo nacionalsocialista que sirvió nada menos que de prólogo a la quema de libros en la Plaza de la Ópera de Berlín (2004, 81; Bäumler, 1934). En un pasaje de su libro de 1995, Orozco expone sorpresivamente que para Gadamer la armonía humanista-clasicista de Jaeger debería ser “destruida [*sic!*; *destruiert*] en nombre de los “guardianes del Estado” (62-68).



Cultura, configuración pura de lo “humano” en todas las esferas de la vida, ya sea en el Estado, la religión, el arte o el saber, significa —debe quedar claro— el desarrollo armonioso de la humanidad a expensas de otras potencias que se ponen aquí a su servicio. Todas ellas, al igual que las deidades del Olimpo helénico, se convierten en “antropomórficas” en las manos de los griegos: el Estado es, por así decirlo, entregado a los postulados de la moral pura y de la humanidad, el temor de Dios se convierte en la divinidad de la vida, el arte se convierte predominantemente en una expresión de formación armónica, y la investigación de la verdad se centra en hacer que las personas sean felices y libres en sus vidas (1928, 11).

[...] Esto solo fue posible para una filosofía que era al mismo tiempo arte, es decir, “formación” [*Bildung*], en el sentido más literal y más corpóreo de la palabra. Así como toda la formación griega es originalmente una conformación objetiva y una forma sensual de las normas intuitivamente percibidas por el espíritu, del mismo modo lo es la poesía, y también en este sentido se cumple para Platón esta ley suprema de la *παιδείᾱ* griega en el acto artístico de la nueva visión normativa de las palabras que su *Fedón* expresa: la filosofía es la perfección del arte.

Así, finalmente, la singularidad filosófica y educativa de Platón se decidió en el problema histórico de su forma. Platón ha caracterizado diversamente su manera de filosofar en *República*, así como en la imagen de la creación del mundo del *Timeo*, como *πλάττειν*, como *πλάσμα*, y la designación de los objetos de su investigación como *idéai* está conectada con ella. Sus obras, que son las “imágenes” [*Abbilder*] de esta filosofía, en la cual nuestra palabra formación tiene su origen, han permanecido en el mundo hasta nuestros días como las más elevadas encarnaciones poéticas de esta “formación”, que es la esencia y objetivo helénico: dar forma al hombre moldeando y construyendo un mundo-ideal objetivo y espiritual. Si lo llamamos educación humanística es porque queremos expresar que en su sistema de conocimiento, todo tipo de actividad creativa del hombre, la técnica y el arte, la poesía y la música, la investigación y la especulación, la medicina y la gimnasia se combinan para formar un cosmos educativo universal, para sintetizar las fuerzas históricas de la educación a la luz de la idea de lo más alto, teleológicamente desplegada. Platón entiende este valor supremo como el objetivo de su aspiración, que es inherente al espíritu humano, lo cual sobresale hasta el punto en que es capaz de reconocer el camino para alcanzar esas metas divinas, *φιλοσοφία*; es decir, la cognición y la formación, por lo tanto, son para él la verdadera autorrealización y el amor propio del hombre, el camino a su verdadera naturaleza. Aquí veneramos y admiramos en la fuente de la idea cultural occidental, la idea del humanismo (1928, 173-174).

Gadamer mantendrá, en cambio, que

[...] hay un abismo insalvable entre la *Paideia* platónica y todo lo que antes era educación, a través de las costumbres de los padres, la sabiduría de los poetas, la enseñanza de los sofistas. Para Platón *Paideia* no es la formación tradicional del niño con miras a la habilidad musical y a la destreza corporal, tampoco la elevación entusiástica del ánimo juvenil según los arquetipos heroicos del mito y de la poesía, o la educación para la sabiduría política y de la vida en tal “espejo de la vida humana”, sino la formación del hombre para una armonía “interior” de su alma, una armonía de lo “rudo” y de lo “manso” en él, de la fuerza de voluntad y de lo filosófico (GW 5, 197-198; énfasis propio).

No se trata, entonces, de armonizar alma y cuerpo simplemente como si fueran dos aspectos de la vida humana (*Rep.* 410c, 411e-412a; *Plt.* 306ss.), sino de unificar el cisma originario [*gleichursprüngliche*] en el alma (GW 5, 200) entre los principios de mansedumbre (*πραΐα*) y fogosidad (*θυμός*) (*Rep.* 375c6). Tal como afirma Gadamer, Platón concibe a la armonía como *disonancia* [*Dissonanz*] (GW 5, 198). Esta *disonancia*, en cuanto tonalidad [*Stimmung*], está situada en la propia naturaleza humana. La *paideía* sería entonces el medio para conjugar en un *êthos* unificado aquello originario y doble que se encuentra escindido en el hombre. Y si anteriormente se afirmó al pasar que en *República* la *paideía* es el programa para la educación ejemplar de los guardianes del Estado, entonces la hipótesis gadameriana más relevante para la lectura de la filosofía política platónica, aquella que afirma que la clase de los guardianes es propiamente la clase de todos los hombres, tiene un vigoroso sentido. Si la *paideía* no es un mero manual de instrucciones, entonces la pretensión pedagógica de la filosofía no será tampoco evidente a primera vista.

A este respecto, el conocido mito de *República* de “la ciudad de los cerdos” (369b-374e) tiene por finalidad dar a entender dos cuestiones fundamentales.<sup>194</sup> La primera de ellas es que la justicia en el Estado sólo tiene lugar cuando la injusticia deviene posible, es decir, cuando una sociedad da un paso más allá de la mera organización y regulación de la producción y consumo de lo necesario. Tal como deja en claro Gadamer (GW 5, 198, n. 5), la cuestión de la justicia surge con el deseo de invadir la esfera del otro y sacar ventaja de él (*πλεονεκτεῖν*) (*Rep.* 344a1). La segunda, como consecuencia de la anterior, es que el hombre no es político por naturaleza sino en su potencialidad.<sup>195</sup> En discusión con la lectura de Wilamowitz, Gadamer insiste allí en que el rodeo por medio del relato de la idílica (pero no utópica) “ciudad de los cerdos” es central para esta argumentación. El “descontento humano” [*Ungenügsamkeit des*

---

<sup>194</sup> De la misma manera que el paradigma de *República* y su *paideia* no se corresponden con un manual de instrucciones, cabe comprender que la referencia a la “ciudad de los cerdos” en el texto de Gadamer está orientada sólo a exponer cómo el potencial natural del hombre puede ser conducido hacia la política. Esto no sólo significa que no es una referencia velada a una sociedad históricamente situada, sino incluso el rechazo de esta interpretación, que es justamente la que ofrece Wilamowitz, cuando la identifica con el “*Manchester-liberalismus*” de la democracia parlamentaria y el capitalismo inglés: “*er schweinestaat ist der staat des Manchester-liberalismus*” (1893, 14, n. 6). La descabellada interpretación de Wolin sobre que la “ciudad de los cerdos” tomaría aquí el lugar de una analogía de Gadamer sobre la Weimar contemporánea (2004, 111) es, como es posible advertir, imposible de tomar en serio.

<sup>195</sup> Cfr. para un desarrollo de esta cuestión el apartado b) del próximo capítulo.

*Menschen*] (GW 5, 199), fuente interna de amenaza a la paz social, se figura causa del crecimiento desmesurado de las ciudades. La consecuencia extrema de este crecimiento es la emergencia de la clase guerrera y con ella lo propio y novedoso del hombre: su ser en el Estado, su existencia política.

Llegamos así al punto en el que Gadamer indaga en su conferencia sobre la tarea específica del guerrero. Como se puede suponer, poco tiene ésta que ver con la producción de un bien indispensable o el disponer una mera habilidad. Esencialmente el guerrero es un guardián: su capacidad particular es la de saber distinguir al amigo del enemigo, esto es, tener conocimiento de *cuándo, dónde, para qué y contra quién debe usar o no su destreza* marcial. El ser guardián del guerrero implica un conocer y un discernir que a la vez es guardar de alguien y contra alguien, ejercer poder sobre otro y usarlo *para* y no *contra* él. El guerrero debe encargarse de que ni los enemigos de fuera (ἔξωθεν πολεμίων) ni los amigos de dentro (ἐντὸς φίλων) pongan en riesgo a la *pólis* (*Rep.* 414b3). Esto último supone poder situarse en una comprensión que trascienda el concepto excluyente de ciudadanía, determinado por los límites que le marca el moderno Estado Nación y sus fundamentos territoriales y coactivos.

El conocer, el discernir por medio del juicio y el devenir político del hombre son, por lo tanto, una misma cosa. A partir de la metáfora del perro que utiliza Platón y recoge Gadamer (GW 5, 199), es posible caracterizar con mayor claridad el devenir político del ser del hombre. La risueña comparación del guerrero con el perro tiene como finalidad poner de manifiesto la pertenencia del alma a la disonancia entre fogosidad y filosofía (*Rep.* 375e). El perro es manso con los conocidos (γνωρίμους) y todo lo contrario con los desconocidos (ἀγνώτας), indistintamente del bien o el mal que estos puedan causarle (376a4-5). En esta imagen se evidencia el rasgo verdaderamente filosófico (ἀληθῶς φιλόσοφον) que comparten, irónicamente, hombre y perro: el criterio para poder distinguir (διακρίνω) al amigo (φίλην) del enemigo (ἐχθρὸν) se basa en el conocimiento (376b1-3) y no en el capricho, la utilidad o el linaje. El guardián y el perro son “literalmente” —o mejor aún, deben

ser—, amigos del conocimiento y del aprender, esto es, *philosophos* y *philomathès* y no bestias enceguecidas por el ímpetu.<sup>196</sup>

Los guardianes lo son de la justicia sólo cuando son guardianes de sí mismos y, en consecuencia, de aquellos con los que comparten la vida en común (376c). La verdadera justicia del Estado, por lo tanto, no está fundada en la negatividad de la debilidad de los individuos cuya racionalidad los lleva a consensuar un acuerdo. Por el contrario, el ser del hombre deviene estatal sólo en sentido positivo en cuanto es capaz de ponerse por encima de sí mismo y para otros (GW 5, 200). ¿Pero, dicho esto, cuál sería la relación más fundamental entre el *êthos* existente, la *paideía* y la realización de la potencialidad política inscrita en la disonancia connatural al hombre?

Hasta aquí ha quedado claro que el devenir político del hombre en el Estado, el ser hombre entre los hombres y no un lobo rapaz ni un animal de rebaño (*Rep.* 416a), no se da en la naturaleza sino como potencia. Ante un *êthos* predominante en el que el hombre se encuentra amenazado por la seducción del poder que surge de la adulación, es el camino de la reflexión el único capaz de llevarlo a la distinción entre lo verdadero y lo falso y, en consecuencia, es también aquello que lo habilita auténticamente como ser político (GW 5, 200). En consecuencia, la naturaleza filosófica del hombre (*Rep.* 492a) debe recibir una instrucción adecuada, ya que aún las almas más dispuestas a la naturaleza filosófica pueden ser corrompidas cuando reciben una mala educación (491e).

Cuando anteriormente se hizo referencia a la polémica entre Sócrates y los sofistas en relación con la pedagogía sofística y sus efectos en el *êthos*, se sugirió preliminarmente que la importancia de estos efectos radica en que su alcance estaría más allá del mero intercambio de argumentos puertas adentro del registro filosófico. Efectivamente, el problema de la *paideía* sofística no se reduce a las aisladas opiniones de Trasímaco. Solamente a la ingenuidad de “los muchos” (πολλοί), puede resultarle verosímil que la corrupción de los jóvenes sea responsabilidad de tal o cual sofista particular (σοφιστὰς ἰδιωτικούς) (492a7). Por el contrario, son los *polloí* mismos en sus reuniones públicas (asambleas, tribunales, teatros) los que moldean, por medio del estruendo (θορύβου) exagerado de sus aprobaciones y desaprobaciones (ψόγου

---

<sup>196</sup> Debe considerarse que en *República* se da, por un lado, una secuencia semántica invariable entre φίλην, οἰκείους y γνωρίμους y, por otro, entre ἐχθράν, ἀγνώτα y πολεμίων (470b).

καί επαίνου) (492c2), el carácter de las almas más jóvenes. Aunque no sea evidente para los *polloi*, esencialmente no hay diferencia entre los principios de la mayoría congregada (πολλῶν δόγματα) (493a8) y los de los llamados sofistas (como no la hay entre los poetas tradicionales y todos aquellos que practican la imitación, ἄλλους ἅπαντας τοὺς μιμητικούς, *Rep.* 595b4-5). Más adelante profundizaremos el contenido de este carácter, ya que lo que se quiere señalar aquí es el modo en que el *êthos* se funda, ahora que ya hemos examinado la naturaleza del hombre y su potencial co-originario con su ser en el Estado.

Los efectos pedagógicos del *êthos* sofístico se presentan en *República* como irreversibles (492e-493a). La exigencia de aprobación o desaprobación de los *polloi* es como una cárcel para el hombre. Basta recordar el irónico comentario de Sócrates a Calicles en *Gorgias*, en el que apela a la retórica para subvertir el sentido convencional de la política (tal como lo hace con la retórica misma en cuanto *téchnē* en *Gorg.* 463b3; 462e-466a y 517a5).<sup>197</sup> Tras haber afirmado poco antes en ese diálogo “No soy un político”<sup>198</sup> (*Gorg.* 473e6), Sócrates dirá luego de sí mismo, frente a la posibilidad de tener que enfrentar un tribunal y defenderse:

Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política [ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ] y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, si no que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal (*Gorg.* 521d).<sup>199</sup>

El placer (ἡδονή), puesto en el lugar de la reflexión (φρόνησις), es el principio por medio del cual se disponen los muchos para juzgar lo que se expone ante ellos (493d, 505b5-6). Por lo tanto, no hay aspecto de la vida que no se vea constreñido por esta fuerza, ni el arte ni la política. La naturaleza filosófica del hombre no encuentra fácilmente el modo de escapar de la necesidad de presentarse ante los otros a través de un criterio que le es ajeno (492e-495a), a no ser por intervención de la providencia divina (θεοῦ μοίρα) (493a1-2). Inevitablemente, nos encontramos de regreso al

---

<sup>197</sup> Este movimiento lo demuestra con claridad François Renaud (2017, 99).

<sup>198</sup> Traducción propia [οὐκ εἰμι τῶν πολιτικῶν].

<sup>199</sup> Traducción de Julio Calonge Ruiz.

argumento de *Ion* (534c): cuando el hombre hace lo que le es propio, cuando es justo, es dirigido por el influjo divino y cohabita en lo sagrado con los dioses.

Si la *paideía* es aquello que puede producir la unificación de la tensión originaria entre la fuerza de la fogosidad y el amor del conocimiento (GW 5, 199-200), entonces el criterio del valor de la poesía no puede ser otro que el de si tiene o no la capacidad para dar a lugar a esa unificación, siendo de ninguna importancia la “veracidad” de los mitos que trate, pero sí, en cambio, que proclame toda la verdad que el *êthos* injusto encubre sobre la naturaleza humana (GW 5, 200). El estado educacional platónico no nos enseña cómo debe ser la ciudad terrenal, sino la armónica disonancia del ser del hombre y cómo éste cisma natural puede disponerse hacia la formación del Estado, recurriendo cuando fuera menester a los mitos, en particular, en aquellos momentos en que pudieran tener una productividad ético-política de cara al mejor modo de vida posible. Como advierte Gadamer (GW 5, 201), en abierta polémica con la ilustración sofística y su confianza en la instrucción puramente racional del hombre, la crítica de Platón a los poetas debe redundar en un modelo de poesía adecuado a la justicia, es decir, al conocimiento y al cuidado de sí.

### c) *La pretensión pedagógica de los poetas y el problema de la justicia.*

Si Gadamer al inicio de *Plato und die Dichter* deja de lado el libro X de *República*, este mismo será el punto de partida de la segunda parte de su conferencia. La hipótesis que guía el inicio de esta sección es que la crítica a la poesía es también una justificación de la propia obra platónica. Sin embargo, sólo sobre el final del texto podremos comprender con rigurosidad esta afirmación.

Cuando Sócrates da comienzo al diálogo que inaugura el libro X, lo hace declarando que toda poesía mimética es inadmisibles (*Rep.* 595a-b). Asimismo, distingue con sarcasmo a los imitadores (*μιμητῆς*) de los artesanos (*δημιουργοί*) (597e2): éstos últimos, si bien carecen de un conocimiento de lo bello y de lo humano, al menos saben cómo hacer correctamente aquello en lo que pretenden ser entendidos. En la primera parte de la conferencia Gadamer analiza cómo el *êthos* sofístico mantiene sometida la naturaleza filosófica del hombre en el dominio de los *polloí*, sin que esto pueda ser advertido por quien se encuentra ya dispuesto ante los otros en el modo de la

enajenación. Para profundizar estas conclusiones debemos superar aún el rodeo que realiza Sócrates al inicio del libro X, en su crítica a la pintura como arte mimética. Gadamer nos advierte que esta crítica no tiene como objetivo establecer una teoría de las artes plásticas, sino más bien iluminar el carácter poiético de la poesía y, por lo tanto, del lenguaje. En este sentido, lo que el poeta forma no es una imagen que le es externa por medio de un conocimiento técnico aprendido, sino que, mediante la palabra, él mismo en cuanto hombre es tomado como herramienta y obra. En la medida en que en este fenómeno se asienta la pretensión pedagógica del poeta, ésta última debe ser puesta en cuestión por la filosofía (GW 5, 202). Sócrates con su discurso nos desvela las formas inhóspitas de eticidad (o moral) [*Sittlichkeit*] que se ocultan detrás del lenguaje ornamental dirigido a la muchedumbre (GW 5, 203).

El problema de la poesía se define en este momento de la conferencia con relación a si ella es un medio o un fin en sí mismo. De un lado se encuentran los poetas que pueden comprender el valor de la *paideía* y la *areté*, y son guiados por estos criterios en sus composiciones. Del otro, quienes muestran las cosas como bellas según cuanto aparecen placenteras para los *polloí*, contentándose con los estruendos de la adulación de aquellos cuyo criterio medio es el placer inmediato y no el conocimiento de la belleza ni del hombre. Según Gadamer, el juego de la poesía para Platón está auténticamente habilitado para los primeros, quienes la desprecian como una finalidad y comprenden la importancia de su carácter poiético.

Gadamer advierte entonces un segundo quiebre radical de Platón, ahora con la tradición educacional que se nutría de los modelos heroicos homéricos para presentar y representar verdades éticas. Este quiebre está dado por el objeto de la crítica platónica: la situación de la eticidad contemporánea y su *paideía*, las cuales, basadas en las formulaciones poéticas de la antigua eticidad, se encuentran indefensas contra las perversiones del mentado *êthos* sofístico (GW 5, 203-204).

Aquí se disipa el tono irónico de Sócrates. Al comienzo de la conferencia Gadamer deja en suspenso la paradoja socrática del “sí y no” sobre la posibilidad de que los poetas digan alguna cosa verdadera. Propongo entonces retomar este problema aquí. Por lo verdadero en el decir poético entiendo la capacidad de expresar lo que el *êthos* sofístico deja encubierto para el poeta y el espectador, aquello insoslayable para el filósofo que, sostengo, puede ser resumido como la naturaleza sagrada del poetizar que

comunica a los hombres con lo divino. Y si bien es ineludible estudiar el peso del “no”, oportunamente debe meditarse también el “sí”.

En una nota al pie (GW 5, 203, n. 7) en la que polemiza con su mentor Paul Friedländer,<sup>200</sup> Gadamer postula que el tono de la crítica platónica no se acota a la pintura y poesía de su tiempo, sino que nos remite al contenido ético del arte, tanto antiguo como contemporáneo a Platón mismo. Gadamer acuerda esta vez con lo afirmado por Werner Jaeger en su recién publicado libro *Paideia*: Homero resulta objeto de la crítica platónica fundamentalmente por su transfiguración de la *areté*.<sup>201</sup> En este sentido, toda *areté* sin mediación de la *phronēsis* sería de origen homérico. Esta *areté* homérica habría tenido un impacto paradigmático en la vida política griega. La hipótesis aquí propuesta por Gadamer es que la crítica socrático-platónica de este ideal de *areté*, es una apología de la justicia por medio de la *phronēsis* (*Rep.* 621c). Es cierto que la argumentación en torno a la *dikaiosynēn metὰ phronēseōs* aparece en *República* al momento en que Sócrates rechaza el ideal sofístico de la justicia (591b). Pero, nos advierte Gadamer, más significativo aún es el lugar que ocupa esta defensa como corolario del mito de Er (614b-621b). Este mito cuenta que estando en el Hades las almas, se les dio la posibilidad de elegir libremente un nuevo género de vida. Aquella que fue beneficiada con la posibilidad de ser la primera en elegir, optó, decepcionantemente, por la mayor tiranía. Paradójicamente, en su vida anterior esta alma había vivido en un Estado ordenado (ἐν τεταγμένῃ πολιτείᾳ) (619c6-7), e incluso había correspondido a un ciudadano virtuoso. Pero esta virtud había sido tal por mor del hábito y no de la filosofía (ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετεληφότα) (619c7-d1). Es fácil advertir que la opción por la mayor tiranía como sinónimo de felicidad está en la línea de las opiniones de Trasímaco (344b-c). De hecho, este relato, que retoma el motivo más general de *República* sobre la elección entre distintos géneros de vida, entre distintas posibilidades del hombre, se corresponde perfectamente con el ideal sofístico que entiende que quien hace lo justo, lo hace sólo por falta de oportunidad (366d). En el mito de Er, la necesidad ya no es,

---

<sup>200</sup> Cfr. Nuevamente es errónea la referencia que Gadamer procura en la versión impresa de su conferencia [Friedländer (1928: 138ss)]. El pasaje con el que discute Gadamer corresponde a las páginas 126-127 del libro de Friedländer (1964) [1928].

<sup>201</sup> El primer tomo del libro de Jaeger *Paideia* había sido editado muy pocos meses antes de que Gadamer pronunciara su conferencia (octubre de 1933). La primera edición de los tomos 2 y 3 data de 1944 y 1947 respectivamente.



como había sido para la tradición griega precedente, la fuerza violenta del destino ante la que el hombre padece sino la percepción y conducción de las potencias del alma en la que se decide un modo de vida que supone conscientemente un destino individual y colectivo, la elección del propio *daimon* (617e). El acento de Gadamer estará puesto sobre cómo este mito repone el movimiento dialéctico que se iniciaría en *Fedón* — donde se afirma que en el Hades las almas de los ciudadanos virtuosos por costumbre, pero no por filosofía ni razón, no son recibidas por los dioses (82a-c)— y concluiría con *República*, por medio de la crítica a los poetas. La lección es clara: una generación de ciudadanos virtuosos por hábito no puede garantizar ni en un mínimo la cura del bien común en el futuro, cuando las costumbres o las coyunturas cambien y los viejos valores y temperamentos sean reemplazados por otros.

En relación con este paradigma homérico de la virtud y la justicia daré ahora un nuevo paso sobre los efectos del *êthos* sofístico en y por medio de la poética y la política. En *Leyes*, la figura del ateniense confirma a Clinias algunas de las cosas que ocupan el estudio de la primera parte: el criterio de los *polloí* para juzgar la música (y por extensión, la poesía) es la pura *ήδονή* (*Leg.* 658e5). Sin embargo, este complacerse no es lo mismo para éstos que para aquellos que han recibido una instrucción correcta (*βελτίστους καὶ ἱκανῶς πεπαιδευμένους*) (658e7). A diferencia de lo que sucede con los *polloí*, a los mejor educados, por intervención divina de la Musa, les está dado gozar de la poesía sin que habite en ellos una falsa contraposición entre virtud y felicidad. Durante los certámenes, tal debe ser el caso del verdadero juez (*ἀληθῆ κριτῆν*), quien debe abstraerse del alboroto (*θόρυβος*) (659a4) absorbente de la platea. Por este motivo, quien juzga de acuerdo a virtud requiere de la reflexión (*φρόνησις*) tanto como de la valentía (*ἀνδρείας*) al momento de juzgar (*κρίνειν*) (659a3-4), para no ceder ante la pretensión pedagógica de los espectadores (659b).

Nos dice Platón que esto era aún posible cuando en los certámenes imperaban las antiguas leyes griegas (*παλαιῶ τε καὶ Ἑλληνικῶ νόμῳ*) (659b).<sup>202</sup> Pero con la vigencia de las leyes sicilianas e itálicas (*Σικελικός τε καὶ Ἰταλικὸς νόμος*)

---

<sup>202</sup> Aquí debe reconsiderarse lo que se afirmó sobre la relación entre las leyes escritas y no escritas, esto es, que las segundas tienen la capacidad de moldear secretamente a los hombres y proteger o destruir los cimientos de la legislación codificada.

(659b4-5) resultó que, por un lado, la muchedumbre, con sus manos alzadas, gritos y aplausos, comenzó a juzgar quién era el más excelso artista y, por el otro, que los poetas empezaron a componer según el grosero placer de los nuevos jueces y sus espectadores. En la época de las antiguas leyes atenienses, la máxima autoridad (κῦρος) juzgaba según su conocimiento (γνόντα δικάσαι) (700c2); más importante aún es que la multitud misma libremente se sometía a sus propias leyes (700a). Según continúa el diálogo, pasado un cierto tiempo, los poetas se dejaron llevar por su propio goce, mezclaron todos los estilos entre sí, establecieron que en la música no había corrección alguna y que, por lo tanto, la misma debía ser juzgada según el placer de quien la goza (700e). Entonces, la muchedumbre osó juzgar ella misma por medio del tumulto (κρίνειν διὰ θορύβου) (700d), luego de que los poetas hubieran sido quienes instalaron, efectivamente como maestros, la *paranomía* en su propio arte (παρανομίας ποιηταὶ ἐγίγνοντο) (700d3), inculcándola a la multitud (700e).

Como consecuencia del juego encantador de los poetas —continúa el ateniense—, la aristocracia musical fue reemplazada por una malvada teatrocracia (θεατροκρατία) (701a2). No obstante,

[...] y si hubiera sido sólo en la música donde se hubiese producido una cierta democracia de hombres libres, no hubiera sido el hecho tan terrible, pero lo cierto es que a partir de ella empezó para nosotros la opinión de que todo el mundo lo sabía todo y estaba sobre la ley, con lo cual vino la libertad. Quedaron sin miedo como gente entendida, y esta falta de temor engendró la desvergüenza; pues el no temer, por la confianza en sí mismo, la opinión del más calificado es en sustancia la perversa desvergüenza, a la que abre el camino una libertad excesivamente osada [...] (*Leg.* 701a-b)<sup>203</sup>

[...] A continuación de esta libertad surgiría la de no querer servir a los magistrados y, siguiendo a ésta, la de evitar el servicio y la amonestación del padre, la madre y los mayores, y cuando están cerca del final, la de intentar no ser obedientes a las leyes. Ya en el final mismo, la de no preocuparse ni de los juramentos y garantías ni en absoluto de los dioses, cuando muestran e imitan la llamada antigua índole titánica [...] (*Leg.* 701b-c)<sup>204</sup>

[¿...] que la raza de los poetas no es del todo capaz de conocer bien lo que es bueno y lo que no lo es [?] Cuando, en el texto o en la música, un poeta se equivoca en eso y

---

<sup>203</sup> Traducción de Pabón y Fernández Galiano. Prefiero aquí esta traducción a la de Lisi por tener una redacción más clara.

<sup>204</sup> Traducción de Lisi.

compone plegarias erradas, hará quizás que, en los asuntos más importantes, los ciudadanos pidan totalmente lo contrario a lo que nosotros ordenamos. (*Leg.* 801c)<sup>205</sup>

Platón lleva así a primer plano al carácter poiético de la poesía, que es estético, ético-educativo y político al mismo tiempo. No se trata simplemente de que el contenido esté dispuesto a la exacerbación de las pasiones de las multitudes reunidas, sino también de cómo —mediante el engaño— ésta es capaz de coadyuvar a la legitimación del *êthos* sofístico en su distorsionar las dimensiones de lo justo y, por lo tanto, de la libertad, en cuya imperceptible ausencia esta última es imitada y reemplazada por la vileza que, fuera de todo límite y medida, se apodera de los hombres y los hace esclavos cuando actúan. En este sentido, la defensa platónica de la libertad no se funda en una visión conservadora del mundo, sino en una reconducción al recuerdo, en sentido no conmemorativo, del origen de lo político, que no proviene del ámbito de la coacción de lo elemental sino del trato con lo libre en el hombre. Así, la *eticidad* y su *paideía* son moldeadas por el espíritu sofístico en todos los ámbitos de la vida en común, comenzando por el más primario: el lenguaje. La afirmación de la poesía como un fin en sí mismo resulta una transfiguración ética de la justicia y la virtud. Allí donde virtud y placer se oponen, se dejan de lado la templanza y el dominio de sí para dar lugar al señorío transformador de las pasiones, tanto en el alma como en la ciudad (*Rep.* 431b-d). Como es ostensible, no hay aquí una apología de la autoridad del conocimiento, sino una crítica del poder de la ignorancia. Además, antes de sostener lo opuesto, debería esclarecerse en qué consiste ese conocimiento que proporciona el juzgar.

Sin embargo, hubo un tiempo en que los poetas no practicaban ni enseñaban la ilegalidad en los teatros. En ese entonces eran tomados por la divinidad para ponerse en contacto con ella, no eran “ignorantes de la justicia y la legalidad de la Musa”<sup>206</sup> (*ἀγνώμονες δὲ περὶ τὸ δίκαιον τῆς Μούσης καὶ τὸ νόμιμον*) (*Leg.* 700d4). Efectivamente, los poetas, los hombres divinos y sagrados, en un tiempo anterior estuvieron más cerca de los dioses y su ley, esto es, de sí mismos y, por lo tanto, de los otros. Comprender la lejanía en la que se hallan los poetas en su contemporaneidad respecto de lo divino exige desvelar lo que el *êthos* sofístico oculta. En otras palabras,

---

<sup>205</sup> *Ibid.*

<sup>206</sup> *Ibid.*

me permito afirmar, la lejanía entre hombres y dioses es la privación misma de lo sagrado. Si antes mantuve que la *paideía* platónica se dirige a la esencial disonancia del hombre y no tan solo a la educación de la clase de los guardianes, ahora podría agregar que la privación de lo sagrado no se agota en la distancia que aleja a los poetas de los dioses sino a los hombres entre ellos mismos en sus comunidades políticas de pertenencia. Pues, entre los hombres, lo sagrado es efectivamente ese mismo “entre”, ese cohabitar que se eleva por encima de la necesidad y se torna, al mismo tiempo, lo más imperioso y fundamental. Lo encubierto en la afirmación de la poesía como un fin no puede ser desvelado por quien se encuentra dispuesto ante los otros como uno distinto de sí mismo, educado según los principios de la *paideía* del *êthos* sofístico. Para que lo insoslayable se manifieste como necesidad debe conocerse primero la injusticia en la propia alma, así como en el *êthos* predominante, la naturaleza del hombre en su *disonancia* originaria y la *paideía* que puede conjugar su unificación para dar lugar al ser político del hombre en el Estado. Todo lo último queda oculto por y para los poetas tradicionales. Ignoran qué es la belleza, la justicia y el bien (*Leg.* 801c), pero sobre todo aquello que no deberían ignorar: la legalidad divina y lo sagrado en ellos mismos. La decisión platónica *a favor* de la filosofía no es *contra* la poesía, sino *contra* una eticidad en la que el pensar y el poetizar no pueden ser oídos en su revelar al alma que la felicidad reside en la justicia. Esto significa también que para Platón no se trata exclusivamente de señalar en dirección a los creadores de relatos cuando se comportan como fraudes ni a sus oyentes cuando actúan como una multitud irreflexiva, sino que es ineludible reconocer que es en “el *ethos* dominante en la comunidad política, dentro del cual, en secreto, tiene lugar la oculta formación humana” (GW 5, 194-195) y que, a partir de este *êthos*, es más o menos posible que surja la demanda de una poesía adecuada al modo de vida filosófico. Seguir el sendero sagrado de la poesía puede ser aquello que nos permita ponernos en diálogo con nosotros mismos y con los otros.

## 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 surge<sup>207</sup> 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

---

<sup>207</sup> 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).<sup>208</sup>

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)<sup>209</sup>

[...] 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)<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> “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.

<sup>209</sup> Traducción de Lisi.

<sup>210</sup> 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”<sup>211</sup> (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”<sup>212</sup> (*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).

---

<sup>211</sup> Traducción de Lledó Íñigo.

<sup>212</sup> 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 ἢ σεκινεῖ) (*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 ἐξαιρούμενος 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 [...]”<sup>213</sup> (*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 (θείους) 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,

---

<sup>213</sup> 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).<sup>214</sup>

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

---

<sup>214</sup> 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 (*echthrán, agnôta* o *polemiôn*).<sup>215</sup> 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

---

<sup>215</sup> 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*.<sup>216</sup> 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).<sup>217</sup>

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* (ἀναμνήσκεσθαι) (*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).<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup> 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).

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

<sup>218</sup> 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 *mimesis*, 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).<sup>219</sup> 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

---

<sup>219</sup> 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 (ἃ 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”<sup>220</sup> (δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ

---

<sup>220</sup> 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.”<sup>221</sup> 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).

<sup>221</sup> 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”.<sup>222</sup>

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).<sup>223</sup>

---

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

<sup>223</sup> 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 Alcibíades en *Banquete* (*Symp.* 221c3 ss.), en abierta discusión con la semblanza del Sócrates de Erwin Wolff (1929),<sup>224</sup> 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).<sup>225</sup> 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).<sup>226</sup> 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.

<sup>224</sup> 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.

<sup>225</sup> 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).

<sup>226</sup> 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”<sup>227</sup> (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

---

<sup>227</sup> 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).<sup>228</sup>

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).<sup>229</sup> 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).<sup>230</sup>

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

---

<sup>228</sup> *Ibid.*

<sup>229</sup> Traducción de Pabón y Fernández Galiano.

<sup>230</sup> 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 (ἔξιτιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν) capaces de proporcionar una vida feliz (βίον εὐδαίμονα) a todos los hombres”<sup>231</sup> (*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 (μεμνήσθαι) (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

---

<sup>231</sup> 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).<sup>232</sup>

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*.<sup>233</sup>

---

<sup>232</sup> Traducción de Lisi.

<sup>233</sup> 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).<sup>234</sup> 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.<sup>235</sup> 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*.

<sup>234</sup> 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.

<sup>235</sup> 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 βροτοῦς 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.<sup>236</sup>

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 omita 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

---

<sup>236</sup> 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 *díkē*. 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.<sup>237</sup> Por tanto, poco interesa

---

<sup>237</sup> 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*,<sup>238</sup> 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).

<sup>238</sup> 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).<sup>239</sup> 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 rija (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 *phrónēsis* en la filosofía política platónica debe ser reconsiderado. Por un lado, el juzgar reflexivamente

---

<sup>239</sup> 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 (ἄνδρεία) y la “suave y blanda” medida (κόσμιος), pues la educación es, precisamente, el arte inspirado por la musa regia (βασιλικῆς μουσῆς) de “combinarlas y entrelazarlas” (συνδεῖν καὶ συμπλέκειν), propio de los verdaderos políticos y buenos legisladores (*Plt.* 309b-d).<sup>240</sup>

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

---

<sup>240</sup> 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* sofisticada 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).<sup>241</sup>

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

---

<sup>241</sup> 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).<sup>242</sup>

[...] 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,

---

<sup>242</sup> *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).<sup>243</sup>

—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).<sup>244</sup>

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:

---

<sup>243</sup> *Ibid.*

<sup>244</sup> *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).

## CONCLUSIONES

### ACTUALIDAD DE *PLATO UND DIE DICHTER*

*Vi mi trabajo como Profesor en el fortalecimiento del coraje de los jóvenes académicos alemanes para pensar por sí mismos y fortalecer su propio sentido del juicio. Esto significa, antes que nada, comprometerse con la primacía del diálogo en la teoría y práctica de la enseñanza. De esta manera es que nosotros, investigadores, tenemos que obedecer la ley del largo plazo en el campo de la política (Gadamer: 1997a, 258).*

#### 1. *PLATO UND DIE DICHTER* EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA: UNA DISCUSIÓN.

##### a) *Robert R. Sullivan: ¿qué significa pensar una hermenéutica política?*

Robert R. Sullivan, en su ya referido *Political Hermeneutics* (1989), propuso leer, cuando nadie lo había hecho antes, por un lado, al Gadamer temprano como un pensador político y, por otro, a los textos de este período en forma autónoma a su obra más reconocida: *Wahrheit und Methode* (1989: 8). Su libro da un excelente marco general para acercarse a los argumentos expuestos por Gadamer, así como al contexto académico y político de producción de *Plato und die Dichter*, sobre todo en la polémica que sus trabajos entablaron con la *Altertumswissenschaft* y el *Dritte Humanismus*. En esta clave, Sullivan fue el primero en destacar que *Plato und die Dichter* es un texto cuyo eje no era la filosofía del arte sino la filosofía política, por ejemplo, en su crítica a la consciencia estética como modo fallido de apreciación de la “irreductible dimensión ética de la *pólis*” (137-138).

Sin embargo, es casi imposible estar de acuerdo con una de las ideas básicas de su investigación: “[...] el desarrollo del pensamiento político de Gadamer nació muerto. Es por este motivo que corresponde a nosotros completarlo” (164). Ni el pensamiento político de Gadamer fue abortado después de *Platos Staat der Erziehung*, ni puede afirmarse con tal liviandad que, aunque tenga un gran interés específico, éste pueda ser reducido a sus importantes estudios sobre Platón y Aristóteles entre 1928 y 1942. Pues, como es sabido, no sólo la preocupación por los problemas políticos (incluso a escala global) —aunque seguramente bajo una lógica menos “temática”— continuó en la obra de Gadamer hasta el momento de su muerte, sino también que el marburgués siguió trabajando en su madurez

sobre cuestiones abiertas en sus años de juventud en torno al pensamiento filosófico-político y ético de Aristóteles y Platón. Mucho menos, es mi opinión, existe el mandato de completar el pensamiento político de Gadamer, precepto hermenéutico imposible *per definitum*, sino más bien, de continuar haciendo nuestro mejor esfuerzo por comprenderlo, desde el inicio.

De ese esfuerzo no puede decirse que Sullivan no haya participado. Uno de los puntos más altos de su trabajo es la centralidad que le reconoció al lenguaje y a su relación con la política como tema dominante en *Plato und die Dichter* (1989, 140, 151). Otro notable hallazgo de Sullivan fue el temprano rol central del concepto de juego [*Spiel*], el cual había ya comenzado a ser estructurado por Gadamer en su tesis de habilitación (152) y que acompañará a su pensamiento en las siguientes décadas, no sólo al reflexionar sobre el lenguaje sino también sobre el movimiento propio de la obra de arte.

A pesar de esta recuperación, sin embargo, considero que la investigación de Sullivan no es lo suficientemente exhaustiva en lo referente a la conferencia de nuestro interés, ni en lo que hace al análisis de las fuentes griegas, ni a la comprensión de sus nociones centrales. Algunos de mis desacuerdos con su interpretación los he señalado ya *in extenso* en el apartado “d)” del capítulo I de esta tesis. Pero además de ello, a mi criterio, Sullivan exagera desproporcionadamente en varias ocasiones la influencia que el *Georgekreis* podría haber tenido sobre el trabajo de Gadamer, por ejemplo, al caracterizar a *Plato und die Dichter* como una *Gestaltsbiographie* fallida de Sócrates y el Estado platónico (138-139). Tampoco me parece sólida la comparación implícita que habría hecho Gadamer en *Plato und die Dichter*, según Sullivan, entre los cambios en la cultura ateniense y el repetido tópico instalado en la academia alemana del pasaje de la *Gesellschaft* [comunidad] a la *Gemeinschaft* [sociedad] (141).

Sullivan tiene sólo dos indicios para formular esta última lectura, cuya íntima relación argumentativa es de difícil justificación. El primero de ellos es un comentario de Gadamer sobre la pérdida de cohesión social que habría advertido Platón en su Atenas contemporánea: “La comprensión [*Einischt*] del Platón socrático era que, desde que la sofística determinaba el espíritu de la educación, ya no existía un ethos político vinculante que pudiera asegurar a la poesía su efecto e interpretación más rectos” (GW 5, 195). El segundo elemento tomado en consideración es la crítica de la teoría sofística de la justicia, entendida como vigilancia y desconfianza mutua, donde el que no obra injustamente lo hace sólo por falta de oportunidad, teoría ya presentada y discutida en el capítulo anterior. No injustificadamente, Sullivan, ahora en un artículo de 1997, llama “hobbesiana” a esta teoría de la justicia (240-

241), ya que reproduce algunas características básicas de la antropología postulada en el estado de naturaleza del *Leviathan* [1651]. Sin embargo, es evidente, que estos dos elementos son absolutamente insuficientes para plantear que aquí obra en forma encubierta el parangón de un pasaje desde la apacible e idílica *comunidad* a la conflictiva y atomizada *sociedad*, a pesar de que, como he afirmado en la segunda sección de la introducción de esta tesis, Gadamer haya participado de comparaciones entre Weimar y Atenas que, lejos de ser productivas en términos filosóficos y políticos, se sumaban a una intelectualista y generalizada subestimación de la importancia de los acontecimientos que estaban desplegándose entre fines de la década de 1920 y los tempranos años '30. Por otro lado, Sullivan ni siquiera toma en cuenta esta comparación para su hipótesis. Cabe recordar que en esa comparación de 1930 el eje está puesto en la filosofía alemana y griega, que parecen hermanadas en el esfuerzo de lograr un diálogo entre “la disolución de lo viejo” y la “reconciliación con la realidad” en medio de “una gran crisis de la cultura” (GW 5, 230). Dicho esto, se plantean al menos dos grandes obstáculos para poder dar crédito al argumento de Sullivan.

El primero de ellos es que lo viejo que se disuelve ni para Gadamer ni para Platón resultan órdenes deseables, ni su eventual restauración se encuentra en manos de los hombres. En la filosofía platónica ningún pasado idílico o histórico es apetecible, aunque en él hubieran dominado las costumbres cívicas más rectas, ya que, en tal caso, se habría tratado de hábitos dulcificados por la inconstante e incapaz mano de la contingencia y el dogma (o incluso de una vida, como diría Gadamer, *vegetativa*), no del conocimiento de sí y de los otros. La propuesta platónica es, justamente, todo lo contrario de una nostalgia de la simplicidad de una vida elemental, vida a la que además Atenas tampoco estaba en condiciones de retroceder bajo ningún aspecto.

En segundo lugar, ¿qué significa asociar esa crisis de Weimar señalada en el texto de Gadamer con la ética del individualismo liberal?<sup>245</sup> Por empezar, el propio Gadamer se consideró en aquel momento un liberal. Ciertamente, no en el sentido de un credo progresista o nacional-liberal —tal como quiso decretar Richard Wolin, tomando la opción política de Max Weber como parámetro de toda posible identidad liberal en la Alemania de posguerra y con el único objetivo de señalar contradicciones que son de su agregado (2000, 40; 2004,

---

<sup>245</sup> Merece ser aclarado que en ningún momento Sullivan está sugiriendo que el pensamiento de Gadamer pueda ser caracterizado como antiliberal (1997, 253).

105)— pero sí antidictatorial y no racista. En una entrevista realizada en julio de 1986 en Heidelberg, Gadamer recordó:

[...] cuando hablé de mí como un liberal, lo que quise decir de mi parte fue que mis amigos y yo nos opusimos a un movimiento reaccionario, decepcionado y resentido presente en amplios círculos de la población alemana. Nos sentimos completamente distanciados de ellos. No es que hayamos hecho causa común con los grandes periódicos y publicaciones liberales, lo que quiero decir es que simplemente nos sentíamos mucho más a gusto con la *Ópera de tres centavos* de lo que lo podíamos hacerlo, digamos, con una figura del romanticismo y del ala derecha nacionalista como Hans Freyer (1992, 143).<sup>246</sup>

En el único caso en que Gadamer se identificó con la posición liberal de Max Weber (1864-1920) fue en su rechazo conjunto del establishment prusiano y de los nuevos conservadores radicales antirrepublicanos (Gadamer: 1992, 139-140). También se manifestó lejano políticamente de Ernst Jünger (1895-1998) y Carl Schmitt, incluso desde antes de la llegada del NSDAP al poder. Para Gadamer, la filosofía de Jünger, “era un romanticismo salvaje sobre la tecnología. Gente como él celebraba su violencia más propia como si ésta tuviera algo de mágico. Nosotros éramos liberales. Pero gente como Jünger nunca captó cuan formativa fue la Ilustración para cualquier romanticismo moderno” (Gadamer: 1992, 146). Esta mención del romanticismo es interesante porque, como bien recuerda Warnke (2001, 72), en *Wahrheit und Methode* Gadamer no se había expresado sobre este movimiento con la parcialidad con la que Wolin insiste, en cuanto “corrección de la Ilustración” (VM, 349), sino que en su argumentación Gadamer agregó que “en la realidad el presupuesto de la misteriosa

---

<sup>246</sup> Todas las traducciones de esta entrevista y los otros textos incluidos en este libro (Gadamer: 1992) me pertenecen. En la entrevista de 1990 titulada “... *die wirklichen Nazis hattendoch überhaupt kein Interesse an uns*” [“...los verdaderos nazis no estaban interesados en absoluto en nosotros”] Gadamer define a Hans Freyer (1887-1969) como el “el líder intelectual de estos conservadores de derecha” (1990a, 544). Las distancias ya señaladas por Gadamer no le impedirán decir en esa misma entrevista que hasta un cierto momento consideraba a Freyer “el tipo más noble de revolucionario de derecha” y, por eso mismo motivo, le resultó inexplicable su compromiso cada vez mayor con el régimen (no se había afiliado al NSDAP, pero comenzó a aceptar cargos públicos de alta relevancia) y su partida hacia Budapest (545), donde interrumpidamente entre 1935 y 1944 dirigió primero el *Deutschen Kulturinstituts* [Instituto de Cultura Alemana], luego fue Profesor de la Universidad de Budapest y desde 1941 presidió el *Deutschen Wissenschaftlichen Instituts* [Instituto Científico Alemán]. Para Gadamer, fueron gestos como los de Freyer los que comprometieron el desarrollo de los acontecimientos ulteriores: “Todo nuestro futuro posterior dependía del hecho de que muchas personas se habían ido al Partido y habían ocupado posiciones de liderazgo, personas que hasta entonces eran absolutamente honorables y sensatas, y que ahora usaban su influencia para llevar a cabo políticas culturales a su favor. Freyer fue uno de ellos” (548). La traducción me pertenece. Para ampliar sobre la relación que estableció Freyer con el nazismo y, en particular, sobre su actividad en Budapest, cfr. Muller (1987, 243-244, 309, 313).

oscuridad en la que vive una conciencia colectiva mítica anterior a todo pensar es tan abstracto y tan dogmático como el de un estado perfecto de ilustración total o de saber absoluto” (VM, 341). Por un lado, recupera Warnke, Gadamer entendía que “la razón sólo existe como real e histórica” (VM, 343) y, por otro, que

la fe romántica en las “tradiciones que nos han llegado”, ante las que debería callar toda razón, es en el fondo igual de prejuiciosa e ilustrada. Aún la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación [...] Sin embargo, la conservación es un acto de la razón (VM, 349).

En el caso de Schmitt, Gadamer no dudará en calificarlo sin rodeos de “sofista”, en particular por su distinción amigo-enemigo, central para su concepto de lo político. En la misma entrevista en la que se refirió a Jünger, Gadamer agregó sobre Schmitt lo siguiente: “[...] conoces su definición de lo «político» meramente en términos de enemigos y amigos como opuestos (*Gegensatz*) conceptuales. Esta es más que nada la posición de un sofista” (1992, 148). Este término adquiere aquí un interés fundamental, en la medida en que Gadamer reconoció que su utilización del término “sofista” contenía entonces una verdadera alusión política a su contemporaneidad. Sin embargo, no estaba dirigido a descalificar la resistencia y oposición al fascismo como intentó determinar Teresa Orozco en su lectura, al decir que en *Plato und die Dichter* operaba “bajo el *topos* de lo «sofístico»” una estigmatización de “todas las formas posibles de resistencia y oposición a las posiciones fascistas. «Sofista» era el lugar común que valía tanto para el liberalismo, el pacifismo, el materialismo, el pluralismo o el marxismo” (2004a, 73, n. 37; Wolin: 2000, 41-42; 2004, 111). Por el contrario, luego de referirse a Schmitt en esos términos, Gadamer agregó

[...] siempre creí que fui un liberal. Es verdad: yo no hablaba de esas cosas durante el Tercer Reich. No había necesidad, ni para mí ni para mis amigos, de reportarle directamente al verdugo que éramos parte de la oposición. Así fue que comencé a escribir sobre filosofía griega, antes de 1933, de un modo eminentemente político, por ejemplo, sobre los sofistas. [...] Tuve que abstenerme de todo esto, así que solo publiqué *Platón y los poetas* (1992, 148).

Por otra parte, continuando con la línea de interpretación de Wolin, es improbable que Gadamer se refiera en 1930 con “gran crisis de la cultura” exclusivamente a los avatares

políticos a la orden del día. Seguramente tiene razón el estadounidense al pensar que esta cuestión pone al texto de Gadamer de cara a la entera modernidad política, pero los matices que se perfilan con el deslizamiento hacia la particularidad del caso alemán son delicados. El mismo Friedrich Nietzsche abría, casi sesenta años antes, el primer volumen de sus *Unzeitgemäße Betrachtungen* [1873] [*Consideraciones intempestivas*] hablando de una profunda crisis de la cultura alemana (1994). De hecho, el propio Gadamer, a modo de respuesta a Sullivan, precisó que *Plato und die Dichter* estaba anclado como texto e intervención, antes que en una visión apocalíptica o decadentista, en una “fe en la cultura o en las esperanzas culturales de la clase intelectual de la República de Weimar”, en el mejoramiento continuo de la democracia, y buscaba despertar para esa *pólis* una consciencia “sobre el arte y la poesía como generadores de nuevas experiencias”, “fundamentalmente en el esfuerzo de dejar cuestiones abiertas” (Gadamer: 1997a, 256-257). Pronto esas esperanzas, fundadas en una trágica ingenuidad política, aunque inscritas en un horizonte filosófico socrático, se vieron frustradas. Gadamer fue un testimonio, justamente, de los deslizamientos que se vieron imprevisiblemente implicados en esa condescendiente ingenuidad y distancia con la que él y otros se situaron con respecto a la comprensión del fenómeno del hitlerismo en su complejidad:

Mi creencia fue que era absolutamente imposible que Hitler demostrara ser una figura significativa. Esta fue la convicción general de los intelectuales liberales en Alemania. Ahora bien, es cierto que había otros, la gente que ahora llamamos conservadores, pero lo que he estado tratando de decirles es el punto de vista de un joven intelectual liberal en el círculo al que pertenecía. Y debe comprender, como dije, los confinamientos y restricciones de la experiencia de un joven estudiante que emprende un trabajo académico en condiciones de vida que a menudo se ven amenazadas por el hambre. Vi cómo las fraternidades estudiantiles se volvían cada vez más nacionalistas y, como otros, me limité a negar con la cabeza. Tiene que entender cuán lejos nos sentimos los jóvenes liberales de la *intelligentsia* con respecto a todos estos acontecimientos (Gadamer: 1992, 142).

¿Qué puede significar que en la obra temprana de Gadamer subyaga una “hermenéutica política” además de una hermenéutica filosófica? Aunque el término pertenece a Sullivan, en mi opinión, su significado debe aún esclarecerse. Para el autor estadounidense significa que no sólo constituye un “aparato reflexivo” sino que está



“orientada a la acción” (2001, 64).<sup>247</sup> La formulación es, lamentablemente, vaga y funcional a la confusión. De esa confusión se ha aprovechado Orozco para presentar su “*politische Hermeneutik*” (1995a), una hermenéutica que “hace política” en su sentido más prosaico. Ambas propuestas me parecen insuficientes, pero sería demasiado pretencioso proponer una alternativa en esta tesis. Me permitiré sólo sugerir sus tonos básicos.

La idea de una hermenéutica política, por empezar, no debería recaer en el presupuesto metafísico de una separación entre *teoría* y *praxis*. Creo que este problema está presente en la definición de Sullivan. Y creo también que se deriva de su separación entre el Gadamer filósofo y el Gadamer ciudadano. Más allá si tal distinción tiene sentido, una cierta separación interpretativa entre la hermenéutica y Gadamer mismo se vuelve imperativa e inevitable si queremos evitar convertirnos en dogmógrafos (que no es —*nota bene*— para nada el caso de Sullivan). La hermenéutica filosófica se mueve, sin dudas, por un camino eminentemente dialéctico y, por lo tanto, antifundacional, hacia la naturaleza misma de la vida en común. Es un camino de comprensión y no una teoría de la interpretación. Esa comprensión primera es una forma de comprensión de sí, de la propia posición del hombre en el mundo al que pertenece y en el que obra como si le perteneciera. La particularidad del tipo de saber que hace accesible al hombre es que la clarificación de sus posibilidades existenciales siempre se produce como un movimiento alotrópico. La hermenéutica reconduce, dentro de los márgenes de la finitud humana, todo defecto o exceso interpretativo a sus límites concretos esenciales: la alteridad esencial que le corresponde a todo saber de sí, del lugar propio, y del decir propio. La hermenéutica no es política porque guíe la acción o funde un orden, sino porque su modo de reflexionar es un estar dirigido reflexivamente hacia la experiencia de desvelar lo común entre los hombres que es, a un mismo tiempo, comprensible e incomprensible, extraño y obvio. Sólo es posible reconocer su efecto allí donde no está presente la intención de sustraer al otro, ni por medio de las violencias de una absorción empática o del ensimismamiento solipsista, ni por el olvido de la libertad humana que subyace en toda idea de dominación monológica basada en un saber técnico o en un dogma ideológico.

---

<sup>247</sup> La traducción me pertenece.

Sería una paradoja filosófica que al final del día nos encontremos “imitando a Gadamer”, construyendo una escolástica movida dogmáticamente por el *pathos* de la terminología. Participar de la hermenéutica filosófica significa regresar a ella, pero sobre todo conmovérla. Así, el mandato imposible de completar el pensamiento de Gadamer no nos exige de ser sus herederos. Aunque lo haya dicho en función del legado de Heidegger, el cual es inconmensurable *tout court* con el de Gadamer, vale lo mismo aquí lo que afirmó hace poco tiempo Di Cesare, porque la proyección de esta reflexión tiene un alcance que incumbe a la tarea misma del pensar, a cómo nos relacionamos en filosofía con las tradiciones y con la idea de una tradición: “una herencia no es nunca algo que pueda ser o bien plenamente recibido o bien, por el contrario, totalmente refutado” (2015, 33). Somos herederos, querámoslo o no; eso significa tener que aprender a ser contemporáneamente fieles e infieles (2015, 33-34).

**b) Fred Dallmayr: la hermenéutica, una nueva experiencia de la justicia.**

Uno de los estudios más interesantes sobre *Plato und die Dichter*, tras la publicación del libro de Sullivan, fue el artículo de Fred Dallmayr *Hermeneutics as Justice* (1990). El punto de partida en aquella intervención no fue el de la simple reposición y presentación del texto gadameriano sino el de seguir de cerca ciertas implicancias significativas que en la obra posterior del autor no parecieron ocupar explícitamente un rol de tanta relevancia para el propio filósofo de Marburgo pero que sí despertaron poderosamente el interés de Dallmayr (1990, 90).

Si bien Dallmayr dedicó buena parte de su propia obra a estudiar lo que llamó la “textura política” (1990, 92) de la hermenéutica filosófica, accesible para el autor en la crítica presente en *Wahrheit und Methode* al subjetivismo estético, “en la reivindicación de la tradición del «sentido común», en la estructura dialógica de la interpretación y en la relación de tensión entre las creencias comunes (*doxa*) y el juicio crítico” (1990, 92), uno de los méritos de este artículo fue, justamente, llamar la atención sobre cómo trabajos como *Plato und die Dichter* y *Platos Staat der Erziehung* no sólo no constituyen dentro del *corpus* gadameriano un mero preámbulo o prolegómeno a *Wahrheit und Methode*, sino que “exigen una atención independiente” (1990, 93).

A los ojos del autor, hay al menos cuatro rasgos que le dan a los estudios mencionados su peculiaridad: para comenzar, estos trabajos se distinguen por tratarse de comentarios exegéticos a una obra canónica de la filosofía política tal como es *República*. Como es sabido, Gadamer no repetirá un trabajo de este tipo en los años siguientes (a excepción del libro de 1978 *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* y del ensayo *Platos Denken in Utopien*, publicado medio siglo después), ya sea desde el punto de vista de su interrogación de la dimensión política de un texto filosófico, así como desde el de la elección de un texto considerado eminentemente político por la tradición.

En segundo lugar, porque, según entiende Dallmayr, el mismo texto gadameriano toma “el carácter de una hermenéutica política o político-moral” (1990, 93), es decir, se perfila como una intervención filosófico-política.

En tercer lugar, porque *Plato und die Dichter* está en condiciones de decir algo a la tematización contemporánea de la relación entre filosofía y poesía, en la medida en que “plantea una importante advertencia —un recordatorio enteramente connotado de consideraciones sobre la virtud política o la *pólis* virtuosa y, en última instancia, arraigado en la competencia entre la acción ético-política y la reproducción «mimética»” (1990, 94).

Por último, porque el texto, parece tomar una fuerza política, que fue hasta entonces infravalorada, y que provendría del contexto histórico de ascenso y consolidación del nazismo en Alemania. Sobre esta última cuestión, y sobre todo en relación a la interpretación de Dallmayr, Sullivan y Zuckert, me he detenido ya en detalle en la segunda sección de la introducción, por lo que no me explayaré ahora demasiado sobre cuestiones ya tratadas.

## **i. Platón político**

[...] sería una larga historia mostrar cómo se ha desarrollado el interés en Platón político durante la República de Weimar. Eso no tuvo nada que ver con los nazis, sino que el interés en el Platón político era la necesidad de representarse, por medio de un modelo, un Estado en el que todavía existía una actitud estatal. Porque eso no sucedió en la República de Weimar (Gadamer: 1990a, 549).

Dallmayr destaca cómo el Platón político de Gadamer se distingue del de Leo Strauss (y yo agrego aquí, por las mismas razones, del de Hannah Arendt): el Platón straussiano inauguraría, para la tradición occidental, la tendencia general a la fuga, por

medio de la filosofía, de la política. Esta evasión intelectual de la *pólis* impura sería la consecuencia de la declaración de la insalvable brecha que separaría a la filosofía de la política (Strauss: 1959).<sup>248</sup> Sin embargo, la recuperación del Gadamer que pondera intencionalmente los diálogos platónicos como modos eminentes de una acción política mediada reflexivamente, en medio de un mundo público corrompido, para el cual el dogmatismo o la ingenuidad se revelan insuficientes, exige tomar decisiones interpretativas que bien podrían estar contrapuestas. Por ejemplo, ver en Gadamer un autor que instrumentaliza a Platón contra la situación política vigente o que se dirige contra esa misma instrumentalización que opera ya en el *êthos* de Weimar. Para esto basta pensar en las versiones nacionalsocialistas de Platón en boga en esos años, como el libro del racista y “eugenista” Hans Friedrich Karl Günther *Platon als Hüter des Lebens* (1928) [*Platón como custodio de la vida*], el libro de Joachim Bannes *Hitlers Kampf und Platons Staat* (1933) [*La lucha de Hitler y el Estado de Platón*] o el de Kurt Hildebrandt *Platon, Der Kampf des Geistes um die Macht* (1933) [*Platón, la lucha por el espíritu y el poder*]<sup>249</sup>, que presenta un Platón irracionalista, heroico y caudillesco (Vegetti: 2009, 79).

Sobre este último libro Gadamer escribió una reseña, publicada en 1935, donde opone, de forma muy cautelosa, ciertos reparos metodológicos con respecto a la interpretación del autor, aunque celebrando la recuperación política de la filosofía y figura del ateniense (1935, 4-13; GW 5, 331-338). Luego de hacer una meticulosa descripción del libro, que es introducido en la primera línea como una representación que “quiere interpretar a Platón como el creador [*Schöpfer*]<sup>250</sup> y líder [*Führer*] de la era mundial, en la cual todavía nos encontramos” (GW 5, 331), Gadamer rescata la apuesta del libro por “enfaticar la conexión interna entre la existencia política de Platón y su eros filosófico” y complementar “la obra de Platón, que es forzada por la tradición filosófica occidental a formas de interpretación rígidas, [para] realizar la visión de su

---

<sup>248</sup> La polémica con Leo Strauss y Allan Bloom se hará efectivamente explícita en su ya mencionado *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*; Para Arendt, cfr. “History and Inmortality” (1957); *The Human Condition* (1998a). Hay versiones al castellano: (2005a, 47-73) y (2009) correspondientemente; Cfr. también Fred Dallmayr (1984, 15-46).

<sup>249</sup> Según Vegetti (2009, 80), en su *Introducción a Der Staat [República]* de 1933, Hildebrandt parangona las vidas de Platón y de Hitler (xi) y en las *Anmerkungen [notas]* (364) de la edición de 1935 afirma que “[...] para aquello que hoy llamamos «el Estado total» no hay figuración más perfecta que la *Politeia* de Platón”. Estas afirmaciones y otras que involucran del mismo modo su simpatía por el nacionalsocialismo fueron eliminadas o modificadas en las ediciones de posguerra de su trabajo.

<sup>250</sup> El término tiene evidentes reminiscencias nietzscheanas.

sentido [de lo] político-estatal [*staatlichen*]” (GW 5, 338). En líneas generales, Gadamer parece aprobar el libro, sobre todo en oposición a la inmovilidad y pasividad del Platón natorpiano, del Platón “idealista” jaegeriano o del Platón cristianizado.

Existen, no obstante, algunas ambigüedades en el juicio de Gadamer sobre el libro que podrían ser leídas como críticas, con implicancias filosófico-políticas, y que pueden ubicarse en tres momentos.<sup>251</sup> En primer lugar, Gadamer le resta una importancia fundamental a los aspectos de la biografía política de Platón que Hildebrandt exagera y distorsiona. Esto podría tener cierta importancia porque toda la construcción del libro puede ser entendida como una alegoría, hasta un cierto punto, de la biografía de Hitler (Vegetti, 80). En segundo lugar, porque a propósito de aquella reconstrucción “histórico-biográfica”, Gadamer se confiesa “incapaz de seguir en detalle esta interpretación de los escritos platónicos” (GW 5, 337) —aunque reconoce que podría aportar un tono más vívido a la comprensión del destino político de Platón— y, en cambio, decide poner su atención en la experiencia de la ironía socrática y en cómo debe leerse el destino político del ateniense bajo el efecto creativo del apremio de la pregunta socrática y no según los prejuicios de la tradición filosófica. En tercer lugar, existe un irreconciliable desacuerdo, no explicitado adversativamente, en función de un tema para nada menor: la naturaleza utópica de *República*.

Hildebrandt emprende una batalla abierta con la lectura cristianizante de Platón, no sólo con respecto a *República* sino también a *Gorgias* y *Fedón*. Pero, en particular, el carácter utópico de *República* se le revela indeseable,<sup>252</sup> pues para el autor el “¡El reino de Platón [*Das platonische Reich*] es de este mundo!” (1933, 131). Según resume Gadamer, en la imagen de Hildebrandt,

El reino platónico es, como con énfasis dice, “de este mundo”; debía modernizar las fuerzas estatales básicas de la cultura griega a partir de la filosofía socrática, y dar lugar a la organización política de la unidad nacional-helénica; buscaba combinar la religiosidad estatal del período antiguo con una nueva fe moral-religiosa (GW 5, 331).

Esta última cuestión es quizá la más importante porque, tal como destaca Dallmayr —pese a que este autor no recurrió en su estudio a lecturas como la de Hildebrandt—, si bien Gadamer en sus trabajos, aunque de un modo distinto y acotado a la

---

<sup>251</sup> Las consideraciones de Orozco sobre esta reseña adolecen de una lectura francamente abarcadora del texto (2004a, 76).

<sup>252</sup> Cfr. nota 249.

autopresentación de la Carta VII, enfatizó aspectos biográficos de Platón, en ningún momento “intentó reivindicar la inmediata relevancia práctica de *República* o su pronta adaptabilidad a las condiciones atenienses” (1990, 95). Por el contrario, mientras que la idea de acción política, sobre todo en los años '30, podía ser entendida, como exhortación a la acción directa y programática, para el filósofo marburgués, *República* había sido en la filosofía platónica un “Estado en palabras” (GW 5, 196; *Rep.* 592b; *Leg.* 702d), un

[...] Estado en el pensamiento, no un Estado en la tierra [*Dieser Staat ist ein Staat in Gedanken, kein Staat auf der Erde*]. Es decir, su propósito es iluminar algo y no proveer un plan de acción para un orden mejorado en la vida política real. El Estado de Platón es una imagen originaria en los cielos [*Urbild in Himmel*]<sup>253</sup> para cualquiera que desee ordenarse a sí mismo y a su constitución interna. Su único objetivo es permitir el reconocimiento de sí en la imagen originaria. Quien se reconoce a sí mismo en ello no lo hace, sin embargo, como [un ente] aislado sin Estado. Reconoce en sí mismo el fundamento sobre el cual la realidad del Estado está construida a pesar de cuán degenerado y deformado pueda encontrarse el Estado real en el que vive (GW 5, 194).

## ii. ¿Una justicia? ¿un alma? Sobre la antropología platónica

En relación directa con el estatuto y función del paradigma uránico, Dallmayr realiza un señalamiento vinculado a la concepción del reconocimiento al que allí se hace referencia y que luego se desarrollará en tres niveles argumentales de distinta importancia.

El tipo de saber que resulta de este reconocimiento, en primer lugar, no le pertenece a cada hombre en particular, no puede ser objeto de un sujeto posesivo. Es más bien un saber al que cada uno pertenece. Ese saber es un saberse el hombre un ser político.

Tampoco ese saber es accesible en soledad, sino en una comunidad de investigación que no puede ser ajena al Estado sino más bien un Estado educacional por sí misma, una comunidad pedagógica de experiencia cuyo fundamento es el cuestionar:

En el trasfondo de ese escrito sobre el Estado se encuentra un Estado real de la educación, la comunidad de la Academia platónica, cuyo significado se muestra en que esa comunidad de trabajo riguroso en matemática y dialéctica no es una comunidad de investigadores ajena al Estado, que ese trabajo más bien debe conducir a donde no llega

---

<sup>253</sup> El término *Urbild* es habitualmente traducido como arquetipo. He decidido traducirlo literalmente a los fines de enfatizar el valor visual de la idealidad paradigmática y desincentivar una lectura que suponga que para Platón el *eidos* es un preexistente que viene a moldear la sustancia plástica de lo humano. En la noción de *Urbild* no está supuesta preeminencia ontológica o gnoseológica alguna.

la usual *Paideia* sofisticada con su instrucción enciclopédica y sus arbitrarias moralizaciones del material formativo de la poesía antigua: a un nuevo descubrimiento de lo justo en la propia alma y, por lo tanto, a la educación del hombre político (GW 5, 197; énfasis propio).

Esta experiencia conjunta del cuestionar no es nada si no pone en jaque el “mundo heredado de la representación ética”, es decir, sino se realiza como “experiencia de la justicia” (GW 5, 197). Y esto justamente toca, según Dallmayr, el nodo principal de *República*: “la centralidad de la justicia o *dikaíosýne* como virtud política primaria” (1990, 96), como fundamento de la comunidad; se trata del correcto modo de ser cívico al que se puede acceder por medio de la educación filosófica y que si distingue del tradicionalismo retributivo (Simónides, Céfalo, Polemarco) y de las distorsiones sofisticadas que la reducen ora a un derecho a ser utilizado como ventaja contra otro miembro de la comunidad (Trasímaco), ora a meras máximas de prudencia para la supervivencia (convencionalismo pragmático, Glaucón); tanto como de una desconfianza y vigilancia constante entre los ciudadanos (que instala un régimen de temor mutuo), cuanto de las connotaciones distributivas de la *Gerechtigkeit* alemana o la *iustitia* latina.<sup>254</sup>

Dallmayr insiste en particular sobre el contraste entre esta forma de entender la *dikaíosýne* y el mundo kantiano interior y moral de bondad incondicional, tomando esta contraposición de la propia letra de Gadamer. El eje central de esta antítesis se encuentra en cómo el cuidado de sí en la lectura gadameriana de Platón no es “una preocupación por la interioridad” (1990, 97). Y aunque Dallmayr lo hace en buena parte recurriendo al texto de Gadamer de 1942 sobre la *República* de Platón (GW 5, 256), la apelación a dicho contraste, que no aparece en forma explícita en el texto de 1934, tiene importancia porque nos lleva a una de las cuestiones más fecundas de *Plato und die Dichter*, esto es, qué tipo de subjetividad supone allí el alma humana en su correlación con la *pólis* y cómo el alma constituye una instancia de fertilidad política que se manifiesta en la *práxis*.

En relación con el primer tema, es decir, el de la relación entre subjetividad e interioridad, me detendré también en el próximo apartado, cuando recupere la interpretación de Dennis J. Schmidt, por permitir ese trabajo, a partir de la cuestión del

---

<sup>254</sup> Justicia en este sentido sería com-partir y no re-partir (en alemán podría decirse, que *dikaíosýne* significa *Teilen* pero no *Austeilen*). Cfr. también GW 5 (252).

lenguaje, extraer consecuencias más específicas a este respecto. En cambio, es oportuno marcar en el texto de Dallmayr un grave malentendido que atañe propiamente a una de las facetas más originales del trabajo de Gadamer, lo que podríamos llamar su descubrimiento de la centralidad de la antropología que está incluida en *República*.

Aunque Gadamer no remita en ningún momento a Friedrich Hegel, es cierto que la noción de *Sittlichkeit*, de la que explícitamente se sirve, retiene en *Plato und die Dichter* su connotación hegeliana (Hegel: 2000), que en castellano traducimos por “eticidad” o “moral”, y que se entiende habitualmente en filosofía como la expresión efectiva de la vida comunitaria de un pueblo y su código normativo operante. Más que oponerse a la *Moralität* kantiana, es decir, a los aspectos formales y subjetivos de la moral, la *Sittlichkeit* se distingue de ella presuponiéndola en la unidad de subjetividad y objetividad de la vida social concreta en la que un individuo ejercita su moralidad.

Si bien Dallmayr advierte en el recurso a la *Sittlichkeit* esta connotación hegeliana, aunque matizada, al mismo tiempo ve en ella más que nada lo que considera la versión aristotélica de la noción de *éthos*, que prodigaría al texto de un “marco ontológico que refuerza allí la noción de hombre en cuanto «animal político»” (1990, 98). En mi opinión todo esto sólo puede traer confusión. Dallmayr en parte tiene razón en señalar en dirección al *éthos* aristotélico, pero sólo en relación a la relación que puede establecer con el *lógos*. Debemos partir de que Gadamer, conocedor de la diferencia entre *éthos* y *êthos*, en *Plato und die Dichter* siempre que recurre a la idea de ética lo hará en el sentido de carácter o temperamento, que es la connotación que adquiere en *República*. El *êthos* filosófico al que hemos hecho referencia sobre todo en el capítulo anterior, parece obvio, no se resume en costumbres y hábitos (*éthos*) teóricos ni funda la *praxis* en forma apriorística. Todo lo contrario. Sería un absurdo afirmar que la ética dialéctica platónica equivale a reglas de conducta para obrar filosóficamente (*Cīvēs, habēte colloquium!*). Por otro lado, las normas escritas y no escritas tienen la capacidad de moldear en una cierta dirección los caracteres de los hombres, pueden hacerlos precariamente virtuosos o corruptos —como reconocieron Platón y Aristóteles—, pero de ningún modo estas normas por sí mismas equivalen a un camino de conocimiento de sí y de los otros. En todo caso, la cuestión del bien se define en el diálogo entre el conocimiento de esas costumbres y normas compartidas y el saber práctico que abre en cada ocasión distintas posibilidades hermenéuticas a los hombres, esto es, de



comprenderse mutuamente y de actuar en función de un juicio que busque lo más factible y beneficioso desde un base común.

Para señalar esta aparente afinidad entre la antropología platónica gadameriana y el animal político aristotélico, Dallmayr parte de una cita en la que el marburgués define a la existencia de la “idea” de la justicia en el alma de los ciudadanos como la condición de posibilidad para la existencia propia del Estado. Empero, si hay en el texto de Gadamer un intento de recomposición de la respuesta platónica a la pregunta “¿qué es el hombre?” va en un sentido opuesto a la que proveyó Aristóteles y esto sucede sin tirar por la borda los presupuestos existenciales del hombre y la *pólis* que estructuran la interpretación del autor de Marburgo.

Tal como hemos visto en el capítulo precedente, uno de los núcleos conceptuales centrales que Gadamer enfatiza en *Plato und die Dichter* es que el hombre no es político por naturaleza sino en su potencialidad. Ese potencial natural puede (y debe) ser conducido hacia la política: la política es una posibilidad del hombre, pero no una entra otras, sino la más eminente. Por esto mismo, la naturaleza filosófica del hombre (*Rep.* 492a) necesita de una especial instrucción y el hecho de que en el *êthos* sofístico se mantenga oculta la naturaleza filosófica del hombre —y que esto no pueda ser advertido por quien se encuentra absorbido dentro de ese mismo *êthos* predominante— justifica doblemente la empresa platónica. Por un lado, porque la injusticia en la propia alma y la corrupción de los Estados devienen, como una unidad, el punto de partida de la filosofía misma. En segundo lugar, porque la *paideía* adquiere de ese modo su rol político fundamental: conjugar la unificación de la disonancia humana originaria para dar lugar al ser del hombre en la *pólis*, es decir, en esa esfera comunitaria de experiencia compartida, finita y trascendente a un mismo tiempo.

Las diferencias con el *zôion politikón* aristotélicos son evidentes. Es difícil de comprender por qué Dallmayr realiza un parangón tan inadecuado si luego reconoce en el mismo texto que, ciertamente, por razón de la disonancia originaria es que el Estado platónico es fundamentalmente educacional, que los guardianes, que han asumido el cuidado de sí y de los otros, son parte constitutiva de la *Bildung* armonizadora (Dallmayr: 1990, 102).

Aquello que el hombre político platónico es depende absolutamente de sí mismo. Si en algo se diferencian los hombres de las bestias y de los dioses es, justamente, en que los ciudadanos y las *pólis* no son por naturaleza. Si bien para el Platón

gadameriano la auténtica existencia está constituida por el ser político-estatal del hombre esto no implica de suyo que esa determinación de la constitución del hombre desde un punto de vista analítico conlleve una teleología ántropo-política. El hombre político es su propia obra. En este sentido, la antropología del Platón gadameriano se acerca a la del Sófocles de Cornelius Castoriadis (1922-1977), incluso en la contraposición con Aristóteles:

El hombre es el ser más terrible porque nada de lo que hace [...] puede atribuirse a un don “natural”. El *ti estin* del hombre, que se expresa y se despliega a través de sus distintos atributos, es obra del hombre mismo. En términos filosóficos: el hombre se pone a sí mismo, la esencia del hombre es autocreación, y esta frase puede entenderse en dos sentidos: el hombre crea su esencia, y esta esencia es creación y autocreación. El hombre se crea a sí mismo como creador [...] (Castoriadis: 1999, 31).

Aristóteles, un siglo después, definirá al hombre como *zoón logón echon* y como *zoón politikón* (“animal provisto de *lógos*” y “animal político”). Me atrevo a decir que el poeta es aquí más profundo, por ser más radical, que el muy profundo filósofo. El hombre no “posee” el *lógos* como una facultad “natural” ni como un don —y su ser político tampoco se le ha dado simplemente ni lo ha adquirido de una vez por todas (1999, 32; énfasis propio).

El hombre político platónico es el poema de la educación, y la filosofía la posibilidad que lo pone de frente a lo otro y en camino a lo que está más allá. Esto significa, por lo tanto, que el filósofo es creador de otros hombres (tanto como lo puede ser el sofista). El hombre político resulta, a ojos de Gadamer, a un mismo tiempo, poema y poeta:

Pues la exigencia de la poesía es suprema. La poesía no es un arte figurativo, es decir, ella no crea su imagen a partir de formas y colores de cosas sobre una tela extraña. El poeta mismo se convierte en la herramienta de su creación: [da] forma al hablar. Pero lo que forma de esta manera es, antes que todas las formas de las cosas, el hombre mismo, que se expresa en su existencia: tal como se conoce a sí mismo actuando y padeciendo (GW 5, 202).

Antes que animal político por naturaleza, el hombre político y filosófico es poema del lenguaje que habla la *paideía*. Pues debe decirse que, para ser aún más precisos, más que del filósofo o del sofista en cuanto figuras, se trata de un modo de ser que le da su impronta a la unificación educativa de alma y *pólis* en un mismo *êthos* (ora filosófico, ora sofístico):

El efecto educativo más importante no se produce nunca mediante la instrucción expresa sino a través de las “leyes del Estado”, sobre todo por medio de aquellas no escritas, por el *ethos* dominante en la comunidad política, dentro del cual, en secreto, tiene lugar la oculta formación humana (GW 5, 194-195; énfasis propio).

El hombre político platónico es un mortal que puede reconocer la justicia en la propia alma mirando el paradigma ejemplar. No lo hace como este hombre particular, no como “yo” ni como “tú”, sino como aquel que es sólo en comunidad, que piensa y habla con otros, que escucha. Para ser tal, tiene que oír lo que en sus conciudadanos se dice y cómo él es dicho por los otros. Este último punto merece una especial atención considerando lo atinado de entender, como propone Dallmayr, que “la doctrina platónica del alma no es parte de una psicología empírica sino una teoría eminentemente ética y política” (1990, 102). La *psýche* platónica resulta determinada como una idealidad (en sentido hegeliano), en la medida en que la voz filosófica del pensamiento, de su diálogo consigo misma, nunca es una voz que se identifica en forma definitiva con esta o aquella persona ni con un argumento determinado, porque no es a sí misma tampoco a quien oye ni su ser se detiene ante la palabra escrita o el cuerpo fallecido. Es cierto, entonces, como dice Dallmayr, que el ser del Estado está anclado en el alma de los ciudadanos, aunque difícilmente pueda hablarse del alma humana como una unidad idéntica, compacta y sin contradicciones.

Lo anterior significa también que hay distintas ideas de justicia en disputa (Simónides, Polemarco, Céfalo, Trasímaco, Glaucón, Homero) y no una sola, modélica y virtuosa. Dallmayr reconoce que *República*, en la lectura Gadameriana, debe ser considerada un nuevo género literario, un nuevo tipo de poesía, esto es, un himno o encomio a la justicia. Esto viene sólo a confirmar que para Platón la justicia se dice de muchas maneras y que, por ello mismo, es necesario abandonar tanto los dogmatismos que se han hecho respetables por la fuerza de la tradición cuanto aquellos que comienzan a ganar terreno en la vida social por su valor pragmático y, en su lugar, experimentar una nueva justicia. La educación política platónica es, según el propio Gadamer,

[...] cualquier cosa menos una psicogogía fantásticamente poderosa, dirigida a un fin determinado. En su cuestionar por detrás el imaginario ético tradicional, es ciertamente una nueva experiencia de la justicia. Propiamente, no es una educación autoritativa por

la fuerza de una organización ideal, sino que se torna viva sólo en el preguntar (GW 5, 197).<sup>255</sup>

### iii. *Seinlassen*, *êthos* y ética

En un pasaje de su artículo, del cual el propio Dallmayr manifestó sus reservas,<sup>256</sup> el autor atribuye al movimiento del *eros* en el filósofo platónico las características del *dejar-ser*, del *Seinlassen* heideggeriano. Según Dallmayr, “al preservar la intersección del sí mismo y el otro, el amor, así como la reflexión filosófica, respeta también la correlación entre conocimiento e ignorancia —al nunca aseverar conocimiento absoluto o perfecto (de sí o del otro)” (1990, 103). Empero, como hemos visto en el segundo capítulo de esta tesis, el *Seinlassen* heideggeriano libera al *Dasein* de la irrupción del otro y esto no sólo da a la noción de *pólis* heideggeriana un sentido muy distinto del que adquiere para Gadamer, sino también al concepto de *êthos* y a la propia idea de una ética.

El problema del *dejar-ser* heideggeriano plantea, indudablemente, el problema de la ética. Tal como Di Cesare señaló inequívocamente “ha sido mérito de [Giorgio] Agamben haber reconocido en el amor la apertura originaria del *Dasein* y haber entendido sobre todo el nexo entre amor y evento, entre *Liebe* y *Ereignis*” (2015, 111; Agamben: 2007, 369-407, 403-404). Sin embargo, la autora italiana ha encontrado en lo que ha llamado la “teología política” heideggeriana sobre todo obstáculos para la naturaleza mesiánica del amor. Si “el carácter mesiánico del amor provoca un éxtasis, un salir de sí, un excéntrico exponerse al otro, en cuya alteridad el sí choca, y la asume, por este motivo, en su intangible inapropiabilidad” en la tesis agustiniana sobre el amor preferida de Heidegger, en el *motto* “*volo ut sis*”<sup>257</sup>, el advenimiento del otro pierde toda su potencia mesiánica (2015, 111, 74). En el “«quiero que tú seas», parece

---

<sup>255</sup> Resulta absolutamente injustificado el forzamiento de la traducción de Dallmayr de la primera línea de esta cita, vg. “*ist alles andere als eine phantastisch-mächtige Psychagogie zu vorbestimmtem Ziel*”, que el autor traduce por “[is] anything but indoctrination in a finished or predetermined ideology” (Dallmayr: 1990, 103).

<sup>256</sup> En la nota 17 del texto, Dallmayr escribió “En lo anterior he insertado algunas nociones o consideraciones heideggerianas por cuenta de Gadamer” (1990, 109).

<sup>257</sup> Heidegger le ha dedicado por correspondencia esta frase de Agustín de Hipona sea a Hannah Arendt como a Elisabeth Blochmann. Cfr. en Arendt-Heidegger la carta 15 del 13 de mayo de 1925 (2000, 31) y Heidegger-Blochmann (1991, 46). Tal como aclara Di Cesare “la cita de Agustín no es documentable, pero una fuente podría ser *Sermo Lambot* 27, 3” (2015, 140). Cfr. también Agustín de Hipona (PCC., col. 832-834; col. 833).

resumirse esta visión del *Seinlassen* aparentemente respetuosa, pero en rigor resignada, entregada a la renuncia de un abandono” recíproco (2015, 112):

Después del impacto con el otro, con su alteridad, el yo retorna a sí mismo en un movimiento de reapropiación, nunca completado del todo, de lo propio. Por supuesto, no se ha apropiado del otro, no lo ha asimilado, o fagocitado —lo ha dejado ser en lo que tenía que ser (Di Cesare: 2015, 112).<sup>258</sup>

Por su lado, en un sentido más bien general, por ética Gadamer no entiende una ética fundada filosóficamente sino una concreta comprensión pública de la existencia. Ahora bien, más en particular, en su lectura de Platón, la situación ética (ahora como *êthos*) es el punto de partida, por medio del diálogo con otro, de la dialéctica. A su vez, en su investigación teórica del bien, la dialéctica destruye la paz de los cementerios que instalan, por medio de la habituación, los dogmas normativos y prodiga una comprensión reflexiva de los hombres como entes que no disponen de sí mismos de forma definitiva y cuya posibilidad más alta se encuentra siempre en la experiencia de la finitud, en el límite que no es obstáculo sino posibilidad de emergencia de uno mismo como otro y del otro con uno en cuanto parte de una única *pólis*. En este último sentido la dialéctica es ética y, en consecuencia, como diría Sullivan “también es política” (1989, 143). La *paideía*, por su parte, siempre cumple su rol de unificación de la disonancia originaria no sobre este o aquel individuo sino sobre un temperamento compartido y en confrontación con las limitaciones histórico-normativas de una sociedad dada, mientras que, por otra parte, la *phrónēsis* no propone una ética, sino que clarifica sus contenidos (Bernstein: 1983, 264).

Así como en 1935 la *pólis* heideggeriana se resumía en el *Da* del *Dasein*, se reducía a ser “el lugar de la historia” (Heidegger: 1999c, 140-141), en la célebre *Brief über den “Humanismus”* de 1946 el *êthos* para Heidegger significa *Aufenthalt*, “morada”, “estancia”, según la sentencia del fr. B119 de Heráclito.<sup>259</sup> Para Heidegger, no son las

---

<sup>258</sup> Cfr. también la sección d) de este capítulo.

<sup>259</sup> “El carácter es para el hombre su destino” [ἦθος ἀνθρώπου δαίμων] (fr. B119). La traducción es de Enrique Hülsz Piccone (2011, 268). Según el destacado trabajo de Hülsz, el término ἦθος aparece por primera vez en filosofía en los fragmentos de Heráclito y allí toma el sentido de carácter, modo de ser, naturaleza. “El punto de partida —afirma el autor mexicano— es, en cualquier interpretación, la afirmación inequívoca de carácter y «destino». Lo que Heráclito parece decir primariamente aquí es que el ser del hombre consiste en una unidad, compuesta de *ethos* y *daimon*. Pero la dualidad es también significativa: el ser humano no es puro carácter, ni tampoco resultado de una ciega fatalidad externa. La paradoja en que reside la originalidad heraclitiana es la inmanencia del destino en el carácter” (268). La interpretación heideggeriana, que sustituye carácter por morada, es discutida por el autor y descartada

lecciones de Aristóteles sobre “ética”, sino las tragedias del poeta Sófocles las que dicen este morar (2001, 289-291). Pero el habitar de la “ética originaria” no da lugar al hombre, sino a la ontología. La ética heideggeriana, es cierto, se sustrae del dominio de las normas, pero se detiene ante la verdad del ser y allí se demora solitariamente. Di Cesare ha notado con claridad que,

No cabe duda de que *Ser y Tiempo* tiene un carácter performativo, que sugiere, que incluso exhorta al *Dasein* a alejarse de la inautenticidad, para devenir auténtico, para reunirse, a pesar de la dispersión. La conducta que indica —porque se trata de un conducirse— se resume en una emergencia heroica de la motilidad abismal de la caída. Este es el deber ético del *Dasein*. Pero incumbe sólo al *Dasein* (2015, 114; énfasis propio).

En los *Schwartzte Hefte* [*Cuadernos negros*] de posguerra [1942-1948], Heidegger dirá “Piden una «ética» y no ven que la temida «teoría» aún está aquí. Se cree que la filosofía sólo es verdadera «filosofía» si se torna «popular». «Ética» es la «técnica» de las normas; son inexpertos en el ἦθος”<sup>260</sup> (GA 97, 86). La “ética originaria” heideggeriana, más allá del impulso que le ha intentado dar Jean-Luc Nancy<sup>261</sup>, resulta, en paralelo a lo que sucede con la política, una suerte de archi-ética, una nueva negación en nombre del origen mismo del origen. Trágicamente, es también lo opuesto de una ausencia absoluta de pensamiento sobre la vida en común y, sobre todo, nada de esto puede encontrarse en la textualidad de Gadamer ni en su interpretación de Platón. Más bien, ha sido el mismo Gadamer el que no ha dudado en afirmar, como hemos hecho notar en el capítulo II, que

*Mit-sein* es, por así decirlo, una afirmación sobre el *Dasein*, que naturalmente debe tomar el *Mit-sein* por sentado. [...]. La “cura” [*die Sorge*] es siempre un preocuparse [*ein Besorgtsein*] sobre el propio ser, y el *Mit-sein* es, en verdad, una idea muy débil del otro, más bien un “dejar que los otros sean” [*Den anderen sein lassen*] que un auténtico “estar-interesado-en-ellos” [*Ihm-zugewandt-sein*] (Gadamer: 2002b, 26).<sup>262</sup>

---

por implausible (268, n. 59). Para una crítica más detallada a la interpretación heideggeriana de Heráclito, cfr. también otro trabajo de Hülsz Piccone (2009) y los recientes estudios críticos y traducciones de Andrei Lebedev (2014). Agradezco al Prof. Néstor Cordero por haberme hecho llegar los trabajos de ambos especialistas.

<sup>260</sup> La traducción me pertenece.

<sup>261</sup> Di Cesare hace referencia a Jean-Luc Nancy “L’«ética originaria» di Heidegger” (2005), cfr. también *La pensée dérobée* (2001).

<sup>262</sup> La traducción me pertenece. Cfr. apartado “c)” del Cap. II.

c) *Dennis Schmidt: Wozu Heidegger? Lenguaje, poesía y política.*

En el inicio de su artículo, Dennis Schmidt afirma que las indicaciones sobre el lenguaje en la obra de Heidegger están orientadas a pensarlo como una forma de “entre” o “en-medio que constituye la *pólis* y las posibilidades de la *práxis* en la *pólis*” (1990, 213). Sin embargo, advierte el autor, Heidegger se ha negado persistentemente a expresarse sobre “las posibilidades políticas y prácticas” de este mundo intermedio del lenguaje. Así, en su “Poetry and the Political: Gadamer, Plato, and Heidegger on the Politics of Language”, la contribución de Gadamer vendría a responder solícitamente este desafío con forma de enigma silencioso.

La primera duda que surge al leer el texto de Schmidt es ¿Gadamer responde esa cuestión como él mismo o como lo no-pensado en Heidegger, aunque *pensado como Heidegger*? En la introducción de esta tesis he dejado clara mi postura en torno a la caracterización de Jürgen Habermas de la filosofía de Hans-Georg Gadamer como “urbanización de la provincia heideggeriana”. Tanto en el segundo capítulo como en el apartado anterior intenté resaltar las divergencias filosófico-políticas más críticas entre ambos autores, no sólo por insalvables sino también en el esfuerzo de mostrar la originalidad del trabajo del marburgués. No me abocaré ahora a ello con el mismo énfasis, pero en la medida en que en el caso de Schmidt este sesgo interpretativo no se limita a una calificación aislada en su artículo sobre *Plato und die Dichter*, sino que tiene consecuencias que se manifestarán a lo largo del texto, haré lo posible en este apartado para distinguir el pensamiento de ambos filósofos en las zonas más ensombrecidas conceptualmente, aun cuando existan, como es evidente, puntos de contacto indiscutibles. Pero reconocer esto último no implica, en ningún caso, compartir la opinión del autor estadounidense, para quien la caracterización habermasiana

[...] suena tan verdadera porque el sello característico de Gadamer en este y otros ensayos es desarrollar lo que siempre permanece como una laguna en la propia obra de Heidegger; esto es, el poder real y efectivo del lenguaje puesto en obra en la práctica y cultura política (1990, 210).

Por supuesto, el texto de Schmidt no se reduce a ser una mera asimilación de la filosofía gadameriana a la de Heidegger. Trataré también destacar sus puntos interpretativos más altos, que son de gran interés.

### **i. El lenguaje como punto de partida y la laguna heideggeriana**

Dennis Schmidt parte del supuesto de que aquello que subyace a *Plato und die Dichter* es la pregunta por “la relación entre lenguaje y práctica política dentro de una cultura” (210). Su propuesta es renovar la pregunta de Gadamer, tanto a la luz de su propia obra como de otros autores que le siguieron, con la intención última de interrogar qué es posible decir en la actualidad sobre las posibilidades de la *praxis* tal como estas se realizan en la *pólis*, un mundo cuyas bases no son las de “la ilusión burguesa de sujetos libres y jurídicamente iguales, nacidos con derechos que son más bien innatos que adquiridos” (210). Siguiendo la lectura gadameriana de Platón, aunque inicialmente en evidente clave arendtiana, Schmidt intentará recuperar la acción y el discurso como los elementos fundamentales de la incertidumbre propia de lo político, como “el asunto real y fenoménico de toda *pólis*” (210).<sup>263</sup>

Schmidt destaca que el trabajo de Gadamer sobre la filosofía platónica, al poner en relación a la poesía con la política, logra explicitar que el punto de partida más sólido para pensar la práctica política es el lenguaje antes que la poderosa noción moderna de sujeto ya sea ésta última en su versión violento-hobbesiana o empático-fichteana. Según Schmidt, *Plato und die Dichter* “...provee un auténtico punto de vista sobre cómo podemos pensar la extraña relación entre el lenguaje poético y la idea de comunidad”<sup>264</sup> (2005, 20). En cuanto reconocimiento contemporáneo de la originalidad de *Plato und die Dichter*, esta quizás sea la contribución más rica de Schmidt sobre el trabajo de Gadamer. Pero ¿en qué sentido el lenguaje es el comienzo más válido para reflexionar sobre la *praxis* común? La

---

<sup>263</sup> Una de las asunciones explícitas de Schmidt es que vivimos en un mundo poblado, como lo definió Hannah Arendt, de cosas materiales y artefactos humanos que cumplen una función estabilizadora, en cuya ausencia sólo estaríamos de frente a los ciclos de la naturaleza. Pero, existe otro mundo, no menos real, que se encuentra “revestido con un en-medio [*in-between*] [...] que consiste en hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a la acción de los hombres y a su hablarle directamente *al otro*” (Arendt: 1998a, 183; énfasis original). La traducción me pertenece. La versión de Gil Novales no me parece satisfactoria: “[...] sobrecrecido [*overgrown*] por otro *en medio* de absolutamente distinto, formado por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos *para* otros” (Arendt: 2009, 207). Para Schmidt, la tarea teórico-práctica más eminente consiste en, precisamente, “hablar de este en-medio” (1990, 210).

<sup>264</sup> La traducción me pertenece.



respuesta se encontraría en la propia naturaleza de ese *in-between* o “en-medio” que, a un mismo tiempo, separa y une a los hombres, ese centro que gira siguiendo el movimiento del eje del lenguaje, como le hará decir Schmidt a Gadamer (212).

Una vez más la frase de Gadamer “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” sirve para un equívoco, aunque matizado, acercamiento a Heidegger.<sup>265</sup> Disruptivo en su textualidad, “el peculiar y turbador tema del artículo de Gadamer sobre Platón: la poesía y lo político” (213) se inscribe, según Schmidt, también en la línea de las reflexiones de Michel Foucault (1926-1984) sobre el discurso y el sujeto,<sup>266</sup> en particular, en su aparente coincidencia sobre la idea de que “el lenguaje —múltiple en sus gramáticas, espontáneo en su alcance, pobre para articularse— rechaza ser repatriado en cualquier sentido de la interioridad del sujeto” (212). En virtud de ello, Schmidt advierte que gracias al reconocimiento filosófico de la preeminencia de la palabra por sobre el pensamiento, “cuando reflexionamos sobre el lenguaje encontramos que este no se encuentra sujeto al sujeto que nosotros mismos nos consideramos, sino que, en cambio, nosotros estamos sujetos a él” (212). Este paso por Foucault, sobre todo en relación a la cuestión de la interioridad, a mi criterio más interesante por sí mismo que como circunvalación a Heidegger, le permite decir a Schmidt que la frase de Gadamer significa lo que el filósofo de Meßkirch entendía cuando dijo que “*Die Sprache spricht*”, “el lenguaje habla”.<sup>267</sup> Sin embargo, sin por eso despreciar el valor de estas reflexiones para deconstruir una figura de la interioridad en la filosofía gadameriana, a mi juicio, estas comparaciones no hacen más que confundir inútilmente el *Zwischen* gadameriano con el *Mitwelt* [*mundo en común*] de Heidegger, yerro que comienza un poco antes en el texto cuando ambos conceptos, a su vez, son parangonados con el *in-between* de Hannah Arendt.

---

<sup>265</sup> Cfr. Cap. II, apartado “a)” de esta tesis.

<sup>266</sup> La referencia de Schmidt es a *La pensée du dehors* (1986). Hay versión en castellano (2004). Schmidt cita el siguiente pasaje del texto: “[...] el «hablo» funciona como a contrapelo del «pienso». Éste conducía en efecto a la certidumbre indudable del Yo y de su existencia; aquel, por el contrario, aleja, dispersa, borra esta existencia y no conserva de ella más que su emplazamiento vacío. El pensamiento del pensamiento [...] nos ha enseñado que nos conducía a la interioridad más profunda. La palabra de la palabra nos conduce por la literatura, pero quizás también por otros caminos, a ese afuera donde desaparece el sujeto que habla. Sin duda es por esta razón por lo que la reflexión occidental no se ha decidido durante tanto tiempo a pensar el ser del lenguaje: como si presintiera el peligro que haría correr a la evidencia del «existo» la experiencia desnuda del lenguaje” (2004, 13-14).

<sup>267</sup> La referencia pertenece a la lección titulada “*Die Sprache*” del 7 de octubre de 1950, pronunciada en Bühlerhöhe en memoria de Max Kommerell (fallecido en 1944) y luego incluida en *Unterwegs zur Sprache* (1959). Finalmente fue republicada en 1985 en el doceavo tomo de su *Gesamtausgabe* (GA 12). Hay versión al castellano (2002b).

Como es sabido, en *Sein und Zeit* el *Mitwelt* apunta a la realidad originaria compartida del *Dasein*. Allí coexiste con otros y comparece ante ellos, a la manera del *das Man* [el uno]. Tal como hemos sugerido en el segundo capítulo de esta tesis, para el *Dasein* la comunidad está existencialmente presupuesta en cuanto historicidad y a él cabe encaminarse desde las formas impropias e inmediatas de la facticidad hacia la reapropiación de sí mismo. Desde luego, la noción básica y estructural del mundo como espacio de coexistencia se encuentra presente tanto en las raíces de los primeros trabajos de relevancia de Gadamer como de Arendt, pero también es cierto que desde el punto de vista ético-político la idea de que la indiferencia implicada en el *Seinlassen* es la actitud fundamental de los hombres para que se les des-oculte lo común fue contestada y formulada en términos radicalmente alternativos.

En el caso de la fenomenología política de Arendt es prácticamente imposible reducir su noción de *in-between* a un presupuesto existencial. Mucho menos es posible banalizar la instancia fundacional de la política y el orden ético-normativo que establece y en el que se establece. El “en-medio” arendtiano no es sólo la condición de la pluralidad y reconocimiento entre los hombres en cuanto tales sino un acontecimiento histórico-político que surge a partir de la mediación del discurso y la acción humana, y por ese motivo comparte las cualidades y características de esta última. Este espacio intersticial, que es también un espacio de normatividad, debe ser protegido para mantenerse abierto. Cómo mantener a salvo la inestable esfera de la acción, cómo estabilizar su fragilidad intrínseca sin amenazar la libertad, es la más grande preocupación común que, según la propia autora, deben afrontar los hombres.<sup>268</sup> La obra de Arendt no nos deja dudas: esta preocupación debe ser, sobre todo, el *interés* fundamental de toda teoría política.

Los intereses en este contexto no tienen ninguna connotación de necesidades materiales o ambiciones, sino literalmente el *inter-esse*, aquello que es[tá] entre los hombres. Este *en-medio* [*in-between*], común a todos y por lo tanto de incumbencia para cada uno, es el espacio en el que la vida política tiene lugar (2007, 722-723).<sup>269</sup>

---

<sup>268</sup> Cfr. Hannah Arendt, *On revolution* (1963); *The human condition* (1998a); *The promise of politics* (2005); *Denktagebuch* (2002); “The great tradition: I. Law and power” (2007). Hay versiones al castellano: *Sobre la revolución* (1998b); *La condición humana* (2009); *La promesa de la política* (2008); *Diario filosófico* (2006); “Hannah Arendt: La gran tradición (1953). La tensión entre acción y derecho en Hannah Arendt” (2014).

<sup>269</sup> La traducción me pertenece.

La mención de Arendt, por tanto, resulta útil, paradójicamente, para ver qué es lo que no tienen en común su teoría política y la filosofía de Heidegger. En buena parte se trata de lo mismo que no comparte la filosofía de este último con la hermenéutica ni los desarrollos estrictamente filosófico-políticos de Gadamer, tal como hemos podido apreciar más en detalle en el capítulo II de esta tesis y en este capítulo final de conclusiones. Claro, para esto no era necesario recurrir al *in-between* arendtiano: la idea platónica que recupera y potencia Gadamer, desde 1931, del hombre como ente *en camino* [*Unterwegs*] y *entre medio* [*Zwischen*] ya decía lo esencial (GW 5, 3/3).

## ii. El origen metafórico de la *pólis*

Como hemos visto en el capítulo anterior, Gadamer ha encontrado que en la mención por parte de Platón de la antigua discordia entre filosofía y poesía en *República* se encuentra un gesto de ruptura violenta del ateniense con la tradición en la que él mismo parece incluirse: su polémica efectiva no es allí con la poesía sino con la autoridad de la mitología homérica y de los trágicos áticos en la cultura griega, las pretensiones pedagógicas de los poetas y su secreta fuerza plástica que, mediante la palabra, produce y transforma las formas dominantes de la eticidad. Schmidt retoma la cuestión de esta referencia del libro X para marcar cómo allí Platón “cambia el *locus* de esta antigua querrela, ya que la contribución platónica decisiva estriba en el foco puesto sobre la contienda entre las posibilidades del lenguaje y la acción política” (1990, 215).

Según Schmidt, el problema de Platón con los poetas sería que, desde el punto de vista específico de la *alētheia* y la *dikē*, los segundos son unos hipócritas políticamente irresponsables. Lo que resulta imperdonable de los poetas es que juegan con la parte del lenguaje correspondiente a lo irracional del alma, a lo *álogon*, lo inefable. Esta dimensión mimética del lenguaje —continúa el autor— reviste una enorme amenaza por dos motivos. En primer lugar, porque, a un mismo tiempo, su empleo encubre y duplica aquello que debería ser armonizado (aunque en ningún momento Schmidt dirá que aquello que debería ser armonizado es la naturaleza disonante del hombre ni tampoco que esta es la misión de la *paideía*). En segundo lugar, la peligrosidad del poder mimético del lenguaje estaría en su ubicuidad, su presencia en cada lugar donde la comunidad se entrelaza. Sin embargo, no queda del todo clara la insistencia de Schmidt sobre que la dimensión mimética sea ella misma un instrumento, sobre todo cuando él mismo asumirá más adelante en el texto que

no se trata tanto de que “la poesía pueda quedar a disposición de un uso peligroso, sino más bien que su mismísima posibilidad es hostil para los ideales de seguridad de cualquier estado” (217). Si se asume que esta dimensión del lenguaje puede ser utilizada por los poetas (o por cualquier otro) entonces no podría sino admitirse que su carácter esencial es más bien metafórico antes que instrumental, pues la utilidad no podría ser una cualidad intrínseca del lenguaje sino un modo específico de vincularse con él, así como la más absoluta literalidad no podría tener jamás potencial semántico alguno, siendo que éste último se deriva sólo de las posibilidades que habilita la ambigüedad misma del lenguaje.

Quizás esta confusa caracterización provenga de un presupuesto que expresa Schmidt páginas antes cuando recupera la frase de Jorge Luis Borges: “la censura es la madre de la metáfora”, asociada por el estadounidense exclusivamente al acontecimiento de las detenciones de poetas y escritores en tiempos de represión. Sin dudas, la censura, ella misma aquí origen metaforizado, es un fenómeno que se ve exasperado por las políticas represivas de los gobiernos, pero la metáfora, precede a todo autoritarismo institucionalmente organizado y aun los gobiernos más autoritarios provocan las expresiones artísticas más literales y directas, tanto en términos de sus proyectos de dominación como cuando son atacados por los defensores de la libertad. Poner la interpretación de Gadamer en otros términos nos obligaría a prescindir de las conocidas palabras del gran filósofo de la metáfora, Friedrich Nietzsche, sobre el origen del lenguaje: “ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo” (2012, 34). Este pensamiento nietzscheano, que encuentra en el concepto no más “que el residuo de una metáfora” (29), sin duda obraba detrás de la afirmación gadameriana de que “sólo cuando la palabra arraiga en su uso metafórico y ha perdido el carácter de recepción y de transferencia, empieza a desarrollar su significado como «propio»” (VM2, 173).

La asunción básica de la interpretación de Schmidt sobre relación ente poesía y política en la filosofía platónica sigue de cerca un presupuesto difícilmente refutable: que el orden y estabilidad de la *pólis* se encuentran en peligro frente a ciertas formas de poesía y que, por lo tanto, la *pólis* debe, para mantenerse estable, tomar precauciones sobre las condiciones que dan lugar a tal actividad mimética (1990, 217). Pero Schmidt hace permanecer a la lectura de Gadamer de Platón dentro un marco gnoseológico. Esto lo llevará a afirmar que “el lenguaje de la verdad, la filosofía, no sólo no es mimético, sino que es *antimimético*” (216; énfasis original). Por el contrario, *República* es la prueba misma de que

Platón tenía muy claro que, sin dejar de lado lo que Gadamer recuperará como “el problema hermenéutico fundamental de la escritura” (GW 10, 351), no existe un lenguaje filosófico por fuera del lenguaje, ni una filosofía por fuera de la *pólis*. Pues, al final, si bien es verdad, como sostiene Schmidt, que en el análisis de Gadamer interviene la distinción socrático-platónica entre *diégēsis* y *mímēsis*, lo hace poniéndose en marcha a partir de un elemento que el estadounidense desatiende, esto es, la temprana noción gadameriana de *juego* [*Spiel*] en *Plato und die Dichter*:

Sólo el poeta que fuera un verdadero educador y formador [*Gestalter*] de la realidad humana podría jugar el juego de la poesía a partir de un conocimiento real. Sólo pueden ser tomados en serio aquellos poetas que no consideran definitivo su poetizar (GW 5, 202).

Sus diálogos no son otra cosa que leves alusiones, que dicen algo sólo a quien recibe de ellos más que lo literal y deja que tenga efecto en sí (GW 5, 210).

El problema de la dimensión mimética del lenguaje comprende tanto al poeta (aunque en la primera cita Gadamer pareciera, en realidad, estar hablando de Sócrates) como al filósofo. Ambos están en riesgo, en cuanto hombres, de no poder distinguir, al actuar como escritores, lectores u oyentes, lo literal de lo metafórico o, como diría Di Cesare (ver próximo apartado), de no lograr transformar la *atopía* en *u-topía*, perdiéndose así la posibilidad de desplazar un lugar extraño hacia otro más familiar y de dislocar lo obvio hasta hacerlo extraño para sí, ya que

La trasposición de un ámbito a otro no sólo posee una función lógica, sino que se corresponde con el metaforismo fundamental del lenguaje mismo. La conocida figura estilística de la metáfora no es más que la aplicación retórica de este principio general de formación, que es al mismo tiempo lingüístico y lógico (VM, 516).

### iii. ¿Quién es el filósofo-gobernante de Platón?

En el capítulo anterior hemos planteado, siguiendo a Gadamer, un modelo platónico de ciudadano y magistrado capaz de llevar adelante un modo de vida filosófico, un *phrónimos* consciente de la inestabilidad de los asuntos humanos y de la necesidad de dar, mediante la dialéctica, una respuesta razonable en y para cada ocasión. Si mi caracterización, que prueba no apartarse del propio Gadamer, corre el riesgo de ser tachada de aristotelizante, la de Schmidt, por su parte, sigue un camino distinto, aunque no menos discutible: nuevamente hace caer a la interpretación gadameriana en un *locus communis*, ahora por medio de la

figura del filósofo-rey. Por su capacidad de estabilizar (y, por lo tanto, de planificar) la *pólis* mediante las habilidades regias que detentaría, el filósofo se presenta como la antítesis del poeta, cuya fuerza sería, por el contrario, subversiva. Estas características propias de la filosofía como de la poesía no se encontrarían en su relación con el poder, sino con el tiempo. Tanto la filosofía como la poesía estarían desplazadas en su posición temporal: mientras la primera tendría siempre un carácter retrospectivo, re-flexivo [*afterthought; nachdenken*], la segunda, en cambio, “tiende a proyectarse” (218) y tener un impacto en un tiempo otro. La filosofía, para Platón, tendría la misión de “controlar y estabilizar” aquel impacto del discurso poético en un momento histórico tal en el que su efecto podría ser irreversiblemente revolucionario. A diferencia de Aristóteles —continúa el estadounidense—, Platón creía —y probablemente Gadamer sí compartiera esto último— que la dimensión mimética del lenguaje era capaz de “crear y transformar lo que nombraba”, “desplegándose ante la presencia de la nada”, dirigiéndose hacia lo *alogon*, es decir, sobrepasando “los márgenes del *lógos* que definen las fronteras de lo que puede ser pensado y los límites gobernables de la *pólis*” (218-219).

La caracterización de Schmidt de la temporalidad propia del discurso poético tiene cierto interés para comprender mejor el texto de Gadamer, en primer lugar, porque implica destacar la consciencia de Platón sobre el hecho de que una obra de arte que se sirve de la dimensión mimética del lenguaje puede movilizar a sus audiencias en contra del *status quo*, interrumpiendo e instalando nuevos sentidos comunes, aunque quizás lo haga pasando inadvertida durante extensos momentos históricos. En segundo lugar, porque el reconocer lo anterior generó en el ateniense un interés tal como para intentar encontrar una explicación de ese fenómeno y dar una respuesta adecuada. Pero, desafortunadamente, el argumento de la temporalidad propia de cada tipo de discurso no puede explicar por qué el arte puede también sumir a las mayorías en la apatía o en el conformismo más doloso, negándole, a su vez, a la filosofía y al filósofo, por un lado, el carácter cuestionador que han tenido justamente a partir de Sócrates y, por otro lado, su fuerza u-tópica.

Schmidt va un paso más adelante y, en consonancia con su caracterización de la temporalidad propia del discurso filosófico y poético, ofrece, en mi opinión, una polémica y poco defendible personificación del filósofo:

[...] mientras que el filósofo-rey es el experto, aquel que tiene el *know-how* (la *téchnē*) para asegurar los puntos de amarre reales del saber y el actuar, el poeta, por el contrario, tiene la capacidad de quitar estos puntos de amarre de su estabilidad (1990, 217)

Si, como dice Gadamer, el arte regio es algo más que una réplica de Platón a la ignorancia y corrupción de los políticos que habían hundido a Atenas ¿ese algo más puede ser el ideal de una *téchnē*? (1966b, 578). Parece difícil asentir y validar la postura de Schmidt. Cuando Gadamer en su *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* afirma que en la demanda platónica de la paradójica figura del filósofo-gobernante ve “la institución de la burocracia profesional moderna y el ideal de honestidad en los funcionarios públicos” (GW 7, 167) no se refiere a que éste sea el equivalente a un tecnócrata, a un experto, como dice Schmidt. Por empezar el político o gobernante filósofo ya desde su figuración cumple una segunda función en el diálogo: desvela un problema ante el cual están especialmente expuestos quienes viven en una *pólis* totalmente corrompida y que para Schmidt parece secundario, esto es, el de la atracción del poder. Por ese motivo es que “[...] la educación de los guardianes tiene el propósito de hacerlos inmunes a esta seducción” (GW 7, 167). Un gobernante-filósofo no es sino una mezcla equilibrada de una disposición, por un lado, al interés por los asuntos públicos y, por otro, de una cierta indiferencia ante el poder por sí mismo. Para quienes se vinculan con el poder de tal forma, las magistraturas son instancias para llevar adelante una responsabilidad compartida sobre asuntos comunes. “El hombre —dice Gadamer en *Plato und die Dichter*— deviene político solo en la medida en que rehúsa la seducción del poder mediante halagos” (GW 5, 200). El experto es, justamente, el revés del filósofo, es decir, no quien va tras el saber, sometiéndose a sí mismo a examen, sino un timador lenguaraz que necesita de la ignorancia, la molicie y la apatía de los ciudadanos y los políticos sobre los asuntos públicos para sostenerse él mismo en el poder, apelando, hipócrita e irresponsablemente, a la aparente posesión de un conocimiento especializado.

Por otro lado, recuperando el problema de la temporalidad y acercándolo nuevamente al del experto, la imagen del filósofo platónico planificador, que ordena la *pólis* mediante un saber estabilizador, carece de sustento. Gadamer vio esto con lucidez en las sardónicas palabras de las musas que vienen a confirmar en *República* la férrea ley platónica de la corrupción de todo lo generado (*Rep.* 546a). Luego de un hilarante cálculo en el que las musas revelan el “número geométrico total” —cuya “resolución” no ha alcanzado entre los estudiosos de Platón un consenso unívoco—, éstas sentencian que los guardianes no “lograrán controlar la fecundidad y la esterilidad por medio del cálculo acompañado de percepción sensible, sino que les pasarán inadvertidas, y procrearán en momentos no

propicios”<sup>270</sup> (546d). El relato platónico advierte sobre el error que cometieron aún sabios gobernantes al calcular en forma equivocada el número perfecto de años que debían pasar para que se produzcan matrimonios cuya descendencia fuera bien constituida y afortunada. Esto último dio lugar a la ubicua presencia en la tierra de la llamada “genealogía de la discordia”<sup>271</sup> (547a), la irreversible disposición entre los hombres a la guerra y al faccionalismo, al nacimiento de la política y los distintos regímenes posibles que adoptarán los gobiernos sin que nunca éstos puedan, desde entonces, evadir su destino fallido. Nada aquí parece alimentar la idea de Schmidt de que, para Platón, “su sentido de la *pólis* era el de un lugar estable y racional” (1990, 222). Iluminadoramente dice Gadamer al respecto de este pasaje,

Es una obra maestra del humor literario. Son las Musas (de Homero y Hesíodo) las que hablan aquí y explican la diferencia ontológica entre la racionalidad de las matemáticas y el reino del *κίνησις*, es decir, la realidad. La naturaleza misteriosa y divertida de esta idea me parece simbólicamente representada en este gracioso desacierto de una cómica institución, por la cual ningún sistema de orden social humano, pensado o planificado, puede durar permanentemente. Aquello que sólo puede lograrse a través de artefactos ingeniosamente concebidos será finalmente destruido por su propia naturaleza artificial. Esa es la idea que Platón transmite aquí. El cálculo exitoso de las parejas, que asegura la existencia continuada de la *pólis* ideal, no falla por causa de la malevolencia o por fuerzas externas, sino por su propia complejidad. [...] Debido a que somos seres humanos, y no a que hayamos planeado mal algo, al final, una recta organización ideal para la conservación terminará hundiéndose en la continuidad de la fluctuante vida histórica. Con ello no resulta revocada, en cuanto tal, la tarea de la razón, esto es, la de darle su impronta al actuar. El libro VIII de *Politeia* se propone mostrar que la sabiduría y la razón no sólo están a sus anchas en el juego de la utopía. Para la vida histórica “real” la previsión y la visión también son alcanzables dentro de ciertos límites. La doctrina del ciclo de constituciones estatales, que se presenta en el libro IX, este ingenioso ejemplo de una mutua imbricación espiritual de los procesos históricos, da testimonio de que la razón humana no está confinada al dominio de la utopía y del estricto orden ideal, sino que puede extenderse hasta bien dentro del mundo histórico de regularidades inciertas. El desorden de las cosas humanas nunca es el caos total. Al final, forma los bordes de un universo ordenado, lleno de sentido, que bajo cualquier circunstancia tendría sus “márgenes” (GW 7, 168-169).

**d) Donatella Di Cesare: Gadamer y el pensar en utopías.**

Donatella Di Cesare, aunque desde otra perspectiva, también plantea en su *Gadamer* (2007) que *Plato und die Dichter* constituye un texto fundamental para comprender la

---

<sup>270</sup> Traducción de Eggers Lan.

<sup>271</sup> *Ibid.*



reflexión ético-política de Gadamer surgida en los años '30 a través de su confrontación con el pensamiento platónico. La originalidad del planteo de Di Cesare reside en su propuesta interpretativa: para comprender el tratamiento del pensamiento político platónico en la obra de Gadamer, desde *Plato und die Dichter* hasta *Platos Denken in Utopien*, es preciso reponer el lugar teórico central del concepto de utopía en la obra del filósofo de Marburg. Aún más, es necesario situar la obra de Platón dentro del género literario griego de la utopía.

Para Di Cesare, por lo tanto, la utopía no sólo se trata de una noción fundamental del pensamiento político platónico, sino también de la ética-política de la hermenéutica filosófica, que es definida por la autora, ahora desde una perspectiva deudora del todo del propio Gadamer, como una filosofía política, desde el momento en que la misma “surge de la *pólis* y siempre vuelve a dirigirse a ella”, tal como un “pensar en *utopías*” (2011, 565). El modo de ser, el *bíos* que surge y se puede entrever a partir de la hermenéutica filosófica, es con anterioridad ya un *bíos politikós*, y no (o al menos no sólo) porque se haya fraguado al lento pero infernal calor de la Alemania nazi. En este sentido Di Cesare plantea la necesidad de interrogar la definición gadameriana de la utopía como “alusión a la distancia” [*Anzüglichkeit aus der Ferne*] (GW 5, 251), caracterización operatoria que Gadamer realiza en el texto que retoma en 1942 los argumentos de *Plato und die Dichter: Platos Staat der Erziehung*.<sup>272</sup>

La utopía platónica no buscaría instalar un orden jurídico, sino fundar la posibilidad de la experiencia que comporta, en cuanto construcción pedagógica, el pensar la naturaleza del Estado y de la “facultad humana” [*menschlichen Kraft*], es decir, del fundamento cívico de la comunidad en el Estado, la *dikaiosýne*. Esto último abrió para Gadamer un surco en el desierto totalitario, en el que el otro fue semilla de la libertad, alejado de la ontología heideggeriana del *Dasein*, que “preocupándose por sus propios modos de ser, sin necesitar de nada más, está encerrado en su «Da», sin escapatoria” (Di Cesare: 2011, 565). Aún con mayor claridad, Di Cesare agrega: “[...] para Gadamer la experiencia de la finitud es el choque del *Dasein* en el límite que, dejando emerger la excentricidad destinal, lo empuja a salir de sí, en el más allá que es siempre el infinito más allá del otro” (2007, 30).<sup>273</sup>

---

<sup>272</sup> Particularmente crítico de la lectura utópica de Gadamer en *Plato und die Dichter* es Mario Vegetti, quien no duda en afirmar que para que la interpretación del marburgués no incurra en un sinsentido se debió encontrar “[...] obligado a ignorar numerosos pasajes en los que Platón niega al diseño de *República* el carácter de *euché*, «voto» o «deseo pío», que haría ridículo (*geloion*) todo el discurso (v 450d, vi 499c, vii 540d)” (2009, 130). La traducción me pertenece.

<sup>273</sup> El punto de partida de Di Cesare es una explícita y atinada refutación del carácter apolítico de *Plato und die Dichter*, interpretado así por Jean Grondin como consecuencia en la medida en que Gadamer

La noción gadameriana de choque [*Anstoß*] se torna fundamental para profundizar esta lectura de Di Cesare sobre este otro aspecto de la contribución de la hermenéutica filosófica a la reflexión sobre la comprensión. En este concepto, como remarca la autora, y tal como hemos intentado mostrar en apartados anteriores, Gadamer se distancia de Heidegger. El choque, antes que nada, es choque con lo desconocido y con el desconocido, “es otro modo de decir interrupción” (2003, 296). Tal como recoge Di Cesare, Gadamer sostendrá en su ensayo de 1970 “*Sprache und Verstehen*” [Lenguaje y comprensión] que

Los griegos utilizaban una palabra muy bella para expresar lo que paraliza nuestra comprensión: el *átoton*. Significa algo a-tópico, ilocalizado, algo que no encaja en los esquemas de nuestra expectativa de comprensión y que por eso nos desconcierta. La célebre teoría platónica según la cual la filosofía empieza con el asombro hace referencia a este desconcierto, a esta incompatibilidad con las expectativas pre-esquemáticas de nuestra orientación en el mundo, que da qué pensar (VM2, 182).

¿Quién es el *sin lugar* o *fuera de lugar*, justamente, dirá la autora italiana, sino el filósofo, Sócrates mismo? “[...] aquel que se sorprende y que despierta estupor, que se sitúa en el umbral, en el intermedio, y por eso mismo, sin formar parte ni de una cosa ni de otra, está fuera, está sin lugar, *átotos*” (2003, 296). El ex-céntrico Sócrates saca a la filosofía de lugar, desafía sus límites, redefine los contornos del pensar mismo y lo lleva a cada rincón de la *pólis*. El filósofo es —continúa— “*ápolis*, el apátrida por excelencia, expatriado en la patria, el que está fuera de casa [estando] en casa, el *outsider* y el *outlaw*, el disidente, el discrepante, que diverge, desvía, transgrede” (299). El filósofo de Di Cesare no es, por tanto, cualquier filósofo, aunque pudiéramos ingenuamente confundirlo sin más con Sócrates: a él la filosofía lo excede. Tampoco es el filósofo como figura genérica el centro del problema de la comprensión, ni se encuentra la filosofía por principio enfrentada de modo automático a la política: los viejos presocráticos y sus contemporáneos sofistas proveían también un modelo de filosofía y de filósofo en sus esfuerzos por comprender la naturaleza y el lenguaje sin que por ello su vida se viera amenazada en lo más mínimo. La filosofía que inicia Sócrates, el conflicto que ésta funda, se revela en su indicación en dirección a la atopía, a un lugar otro que se reivindica como heterotopía, poniendo en cuestión el orden, que “lo hace ser uno entre otros posibles”. Este orden heterotópico “desvelando en el choque contra la

---

niega allí que “Platón, con su construcción ideal, se refiera a un diseño real de Estado” (Grondin: 2000, 215). Tampoco el autor de esta tesis, como ya se ha podido apreciar en los capítulos anteriores, así como los trabajos de otros autores presentados en este capítulo, pero que anteceden al de Grondin, comparte la hipótesis del filósofo canadiense en este respecto.

topía la apertura del más allá del límite en el cual es anticipado el lugar por venir, se revela *utopía*” (300).

Sin duda, Gadamer ha elegido ingresar en el diálogo platónico sobre el Estado a través de un ángulo tan complejo como iluminador, evitando los lugares comunes del reduccionismo ontológico-gnoseológico. La condena a los poetas es abordada, en el contexto de la crítica a la poesía ateniense, desde el punto de vista de su rol educativo y, por lo tanto, de sus efectos pedagógicos sobre el *êthos* y su correspondiente idea dominante de justicia, que resulta prevalentemente de matriz sofística. Di Cesare reconoce en la lectura gadameriana la identificación de dos objetivos de la condena de la poesía. El primero, el de desarrollar “una crítica de la conciencia estética” (GW 5, 206), tema sobre el que me he detenido en el precedente capítulo. El segundo objetivo, menos evidente, sería el de “proponer con la utopía de un «estado interior» un nuevo modelo educativo que sea el preludio de un renacimiento de la *pólis*” (Di Cesare: 2007, 163).<sup>274</sup> La idea que aparece en *Plato und die Dichter* del hombre como un “ser para los otros” [*für andere zu sein*] (GW 5, 200), donde la justicia tiene su raíz en la vigilancia de sí, estructura la respuesta polémica de Platón dirigida desde la filosofía a un *êthos* sofístico en el que la noción de justicia ha sido pervertida y resignificada como el derecho del más fuerte.

Esto significa que el pensamiento utópico de *República* (y *Leyes*) adquirirá un original sentido en cuanto debe a lo político como potencialidad inscrita en el ser del hombre, aunque ininteligible por fuera de los caminos del cuidado filosófico, de la interrogación dialéctica, conduciéndonos inevitablemente a repensar la relación entre naturaleza y convención (*phýsis* y *nomos*), filosofía y política. Lejos de ser propuestas de reformas de cara a la instrumentación de proyectos de acción, tal como lo malentendieron Aristóteles (*Política*, B 1) o Karl Popper (2006), el modo en el que estos diálogos opera es el de la crítica irónica del presente. Así, la utopía platónica “adquiere un significado *político y filosófico* ulterior” (Di Cesare: 2007, 164).

Este carácter ulterior del pensamiento político deviene, según Di Cesare, la cifra “del pensamiento *tout court*”, que surge siempre sobre la *pólis* y en la *pólis*, cuya verdad reside en el permanecer abierto siempre a un más allá “que sólo el otro puede ofrecer”. En la interpretación de Di Cesare, el Platón gadameriano, ha realizado su más grande empresa justamente al haber transformado la marginal y cerrada *atopía* socrática en *u-topía*, al haber

---

<sup>274</sup> Cfr. notas 189 y 190 de esta tesis.

proyectado, por medio del arco policromático de la alusión, aún desde el margen y la lejanía, un lugar que *se hace* cada vez tal por medio del diálogo. Ya en *Plato und die Dichter* Gadamer había dicho, como se ha mencionado, que los diálogos platónicos “no son otra cosa que leves alusiones, que dicen algo sólo a quien recibe de ellos más que lo literal y deja que tengan efecto en sí” (GW 5, 210), que obren en ellos. Una vez más, como es ostensible, es preciso despojarse de un obtuso reduccionismo ontológico que haría de la utopía sólo vana irrealdad.

La articulación “práctica” entre ética y política, Di Cesare la encuentra no en la literalidad de la utopía entendida como expresión de deseo de un programa de reformas sino en el recurso gadameriano a la noción de *proairesis*, de cuño aristotélico, como fundamento de la reflexión crítica, es decir, en la elección de lo mejor como “auto-proyección hacia posibilidades futuras que definen nuestro ser” y para la que “la decisión nunca es abstracta y aislada; por el contrario implica consultar con los otros, deliberar con ellos” (2011, 568). En este sentido, Di Cesare nos permite pensar que, por medio de su noción de utopía, Gadamer posibilita, realiza y recompone el nexo indisoluble que Heidegger vislumbró parcialmente en *Einleitung in die Philosophie* entre *bíos* y *proairesis*, en el contexto de su indagación del *bíos theoretikós*.

Según Heidegger, al *Dasein* le corresponden distintas orientaciones básicas y a cada una de ellas “una posibilidad de elección entre esas diversas actitudes u orientaciones básicas” (Heidegger: 1999b, 180). Gadamer, en cambio, le habría restaurado a la deliberación con otros, a la dimensión política de la vida comunitaria, no el lugar neutral que le da el filósofo de Meßkirch, el de ser una posibilidad entre otras, sino su carácter esencial.<sup>275</sup> La filosofía, había sostenido Heidegger en su seminario de 1928/29, es una de esas posibilidades, una *en* la que los hombres están, se manifieste o no como tal. *Qua* posibilidad exige de ellos que la tomen en libertad, que despierten en sí mismos el filosofar y lo conviertan en la “íntima necesidad” de su “ser más propio”, a partir de la situación que “determina primaria y esencialmente el existir de nuestra existencia, es decir, nuestro elegir, nuestro querer, hacer y omitir”, y que como “decisión relativa a nuestro existir es siempre un irrumpir en el futuro de nuestra existencia” (1999b, 18-21). Diversamente, la u-topía gadameriana, “lo posible en la figura de lo imposible” (GW 5, 197),

---

<sup>275</sup> Sobre la no necesaria co-incidencia de política y comunidad en Heidegger, cfr. Cap. II, *in fine*.

El *ou-tópos*, el “no-lugar” resulta interpretado como el lugar otro y más allá, que no está aún, pero estará —y a partir del cual se puede repensar la *pólis*. Por este motivo su capacidad para llevar más allá en el diálogo, al más allá del otro, la utopía, que se revela un “concepto dialéctico”, deviene para la hermenéutica “modo de pensar” (Di Cesare: 2007, 165).

La fundación de la “ciudad propia” no es ni el relato inverificable de un hecho sucedido en un pasado muy lejano ni el discurso constatable de una realidad actual. Tampoco es un proyecto intelectualmente concluido del cual se espera su cumplimiento efectivo. La imitación fiel de la ciudad ideal sería tan peligrosa para el filósofo y para la *pólis* como el tigre de la leyenda china que refiere el poeta y cineasta Jean Cocteau (1889-1963): “La mala semejanza inspira en los chinos una leyenda reveladora. Un pintor —cuentan— pasa toda su vida trabajando en la figura de un tigre, llega a ser tan perfecto que sale del lienzo y lo mata” (2015, 12). Esta fundación es, en cambio, discurso presente y determinado, dirigido a un lugar otro y a un hablar otro, ausente e indeterminado, en el que la utopía espera ser dicha fortuitamente.

## 2. EL DEBATE SOBRE *PLATO UND DIE DICHTER* Y SU INSCRIPCIÓN EN EL CONTEXTO DE LA ALEMANIA NACIONALSOCIALISTA EN LA TEORÍA POLÍTICA RECIENTE

### a) *Teresa Orozco: el arte de la violencia interpretativa.*

A mediados de los años '90 la autora mexicana Teresa Orozco publicó su tesis doctoral (Freies Universität Berlin), que llevaba por título *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit* (1995a) [Violencia platónica. La política hermenéutica de Gadamer durante el Nacionalsocialismo]. Ese mismo año publicó también un artículo titulado *Die Kunst der Anspielung. Hans-Georg Gadamer's philosophische Interventionen im NS* (1995b) [El arte de la insinuación. Las intervenciones filosóficas de Hans-Georg Gadamer en el nacionalsocialismo].<sup>276</sup> El eje “argumentativo” del libro, que le reserva un lugar privilegiado a *Plato und die Dichter*, se encuentra sintetizado en el artículo y conviene, por tanto, reponerlo con sus propias palabras:

La construcción completa de la interpretación de Gadamer, tal como se muestra en una lectura más detallada, presenta un horizonte hermenéutico que es congruente con la autocomprensión ideal del nacionalsocialismo como “decisión política” para la “renovación del Estado” tras la ruina de la República de Weimar: así sería comprensible la expulsión de los poetas como decisión y medida política para la nueva fundación del Estado (2004, 79).

El artículo de Orozco busca convencer al lector, por medio de una combinación superficial de declaraciones y recortes antojadizos del texto gadameriano, de que Gadamer mediante sus intervenciones teóricas ambiguas se puso al servicio del nacionalsocialismo y lo hizo, además, con cierta simpatía, al menos en sus inicios.<sup>277</sup> Los problemas del texto de Orozco son infranqueables. Justifica sus lecturas en alocuciones y textos de otros autores, la mayoría de ellos nazis consagrados (incluso criminales de guerra). No analiza las fuentes primarias en lo más mínimo, ni demuestra conocer (ni tiene la intención de hacerlo) los diálogos platónicos y, en consecuencia, sus argumentos. Mucho menos se interesa por distinguir la heterogeneidad de enfoques “politizantes” de Platón, por así llamarlos, en esos años. Sólo animada por el interés de la mera polémica, imputa a motivos psicológicos y sociológicos decisiones interpretativas de Gadamer, hasta las más insignificantes. Entre

---

<sup>276</sup> El artículo fue rápidamente traducido al inglés (1996) y, algunos años después, al castellano (2004).

<sup>277</sup> Algunos de sus argumentos ya han sido puestos en cuestión en otros lugares de esta tesis, por ejemplo, en el apartado “a)” de la primera sección de este capítulo.

otras cosas, llega al límite de recriminar a Gadamer el no haber criticado en forma manifiesta y directa al nacionalsocialismo en el texto, lo que seguramente hubiera implicado para el marburgués la separación de la Universidad, el confinamiento y, eventualmente, la muerte.<sup>278</sup> Es cierto que Gadamer no fue un valiente mártir, pero quizás para Orozco signifique muy poco en términos políticos que se haya casado con una mujer que pasó un año en prisión por haber lamentado públicamente que el atentado a Hitler de julio de 1944 haya fallado. Esa mujer era por entonces su asistente: Käte Lekebusch (1921-2006). Al final del texto no hay contribución filosófica alguna.

Toda la argumentación de Orozco se basa en una idea que desafía el esfuerzo de la autora hasta sus fundamentos: “el texto de la conferencia está atravesado por una compleja red de resonancias interdiscursivas a las que el lector actual no tiene acceso” (80). Claro, salvo Orozco. Como sucedáneo del “concepto de contexto” la autora presenta en su trabajo lo que entiende como un instrumento portador de un “mayor grado de precisión”: el de “relaciones de resonancia” (73).<sup>279</sup> Los momentos más determinantes del texto donde pone en juego esta idea son dos: en primer lugar, en la buena recepción que tuvo *Plato und die Dichter* entre las glosas publicadas en 1934 como protocolos de la revista *Das Humanistische Gymnasium*, de las que destaca la autora en particular una que comenta, en algún momento indeterminado de la nota, que “el nuevo hombre será creado de la nada para el nuevo Estado” (Orozco: 2004a, 80), intentando demostrar allí la indiscutible afinidad de la textualidad gadameriana con la de este lector inidentificado.<sup>280</sup> Una de las “resonancias” que a Orozco se le escapa de las manos es la que tiene a *Plato und die Dichter* no como estímulo sino como consecuencia: la formación académica de Gadamer y todos sus estudios previos sobre filosofía antigua desde 1922. Quizás el “contexto” de la obra del propio autor no llegue a ser un “concepto” con las expectativas de precisión que buscó formular Orozco, pero tampoco es un guiñapo.

En segundo lugar, la autora recurre al informe favorable de la Universidad de Leipzig, con relación al requerimiento de Gadamer para ejercer la docencia (por lo tanto, *circa* 1938;

---

<sup>278</sup> Según cuenta Richard E. Palmer Gadamer “no respondió al libro de Orozco, me dijo en 1996, porque no le daría una publicidad que no merecía. Simplemente lo ignoró. Dijo que este tema ya había sido discutido abiertamente en varias entrevistas que eran parte del registro público” (2002a, 228). La traducción me pertenece.

<sup>279</sup> El acceso privilegiado de Orozco se debe, según justifica, a su recurso a la armazón teórica del análisis interdiscursivo según el modelo del teórico althusseriano Michel Pêcheux (1938-1983).

<sup>280</sup> Orozco refiere que se encuentra en la página 100 de ese ejemplar, pero lamentablemente no cuento con mayores datos bibliográficos para poder acceder al texto completo.

Di Cesare: 2007, 35), que reza que *Plato und die Dichter* mostraría “una interpretación completamente original de la doctrina del Estado de Platón, que gana una nueva actualidad con la comprensión de que el lugar de soldados y guardianes es en el Estado platónico el lugar del hombre” (Orozco: 2004a, 82).<sup>281</sup>

En los dos casos citados, como es evidente, la “resonancia” del texto está fuera del control de Gadamer y no puede imputársele al autor la interpretación tergiversada de sus receptores o clasificarla con ligereza como compatible con el discurso nazi. Un absurdo tal nos obligaría a convocar al estrado también a Platón, por los mismos motivos. Si, como reconoció la autora, Platón fue utilizado por interpretaciones fascistas “en el ámbito lingüístico germánico”, ¿por qué la interpretación de Gadamer estaría menos expuesta a este riesgo? Esa reapropiación fascista de Gadamer, que no puede achacársele como una responsabilidad propia en el marco notoriamente represivo de un régimen dictatorial, evidentemente existió entre sus lectores y evaluadores, tanto como en la actualidad en Orozco, sin que él ni nadie pudiera hacer algo al respecto para evitarlo.

Pero existen otras “resonancias interdiscursivas” que Orozco no ha tomado en consideración y que, si bien por los mismos motivos no pueden generar nada distinto que las precedentes, colaboran al menos en percibir la heterogeneidad de su recepción. Por lo menos cuatro reseñas se publicaron sobre el texto de Gadamer, la mayoría de ellas distantes de las presiones de la dictadura nazi o de cualquier simpatía por ella, pero, al mismo tiempo, muy cercanas en términos cronológicos. Más precisamente se trata de los trabajos críticos del renombrado especialista estadounidense en filosofía clásica Harold Cherniss (1936), del escocés Jonathan Tate (1936), del irlandés William Bedell Stanford (1937), y del prolífico filólogo clásico y filósofo alemán Kurt von Fritz (1936), quien fuera asistente del célebre teólogo Karl Barth (1886-1968), el único profesor universitario en Alemania que había rechazado en 1934 el juramento de servicio a Adolf Hitler y, por ese motivo, puesto en retiro obligatorio.<sup>282</sup>

---

<sup>281</sup> Según refiere Orozco el citado informe se encuentra en el Archivo de la Universidad de Leipzig, documento 41 (2004a, 82, n. 64).

<sup>282</sup> Von Fritz (1900-1985) se exilió primero en Oxford en 1936 —desde donde escribió la reseña— en el Corpus Christi College, y luego en los Estados Unidos, para volver a Alemania recién en 1954, donde enseñó en la Freies Universität Berlin y en la Universität München. Von Fritz se encontraba indirectamente ligado a la organización de resistencia al nazismo *Weißer Rose* [Rosa blanca]: en 1931 se casó con Luise Eickemeyer, hermana del arquitecto Manfred Eickemeyer, quien les alquiló en el verano de 1942 a los miembros de la organización el departamento donde harían sus primeras reuniones. En 1943 Manfred Eickemeyer fue juzgado, pero finalmente logró ser absuelto por falta de pruebas. Como es sabido, la mayoría de los miembros tuvieron otro destino: los hermanos Hans y Sophie Scholl, Christoph Probst, Kurt Huber, Willi Graf y Alexander Schmorell fueron guillotinado y otras once personas fueron sentenciadas a prisión.



El entonces Profesor Asociado de la Johns Hopkins University (Vander Waerdt: 1994, 93), Harold Cherniss (1904-1987), que ya estaba familiarizado con los estudios de Gadamer sobre Aristóteles, no encontró particularmente novedoso el trabajo sobre Platón. A pesar de ello, abre su reseña diciendo que “si aún existen intérpretes que podrían emprender una «disculpa» al ataque de Platón a la poesía como una mera crítica de lo que él pudo haber percibido como arte degenerado en sus días, van a aprovechar esta conferencia”<sup>283</sup> (1936, 229-230), sugiriendo desde el inicio que *Plato und die Dichter* se sitúa fuera de esa tendencia interpretativa. La reseña, muy breve, asiente por tradicionales algunas de las hipótesis de Gadamer y sólo destaca “que al subrayar la importancia que Platón vio en el poder de la «imitación» para alterar el carácter del imitador, el Profesor Gadamer se acerca a decir algo que debería haber sido notado un largo tiempo atrás” (230).

Jonathan Tate, por su parte, ya en dos artículos previos a la reseña de *Plato und die Dichter* (1928, 1932) había buscado reconciliar y unificar el tratamiento platónico de la *mímēsis* en los libros III y X de *República*, atribuyéndole al ateniense la distinción entre sentidos buenos y malos, o tipos, de imitación. Esta perspectiva se encuentra obrando de fondo en su recepción del trabajo de Gadamer, cuando afirma que Gadamer debería tener más presente “[...] que la oposición de la filosofía a la poesía en Platón no aplica a la poesía *qua* poesía” pues “hay una variedad de «imitación» que Platón aprueba completamente. Es aquella practicada por los artistas y poetas que «hacen uso del paradigma divino» (*Rep.* 500d, etc.)” (1936, 147). Aunque el filólogo de la University of St. Andrews va a criticar a Gadamer por no admitir que “el tratamiento de Platón de la poesía es una deducción de su posición filosófica general, en particular, de la distinción entre conocimiento y opinión” (147), al final de la breve reseña dirá que “Entretanto, uno debe felicitarlo [a Gadamer] por [...] su tratamiento de los mitos platónicos en cuanto no [constituyen] mitos (en ningún sentido) ni poesía, y su comprensión de pasajes tales como *Leyes* 817 (las buenas leyes son genuina poesía)” (147).

Stanford (1910-1984) le asigna un lugar especial a la conferencia por poner en el centro de la atención un tema sensible para la tradición académica alemana, sobre todo para el clasicismo: “La cuestión [de las razones de la prohibición platónica de toda poesía a excepción de los himnos a los dioses, héroes y ciudadanos virtuosos] es de especial interés para los estudiantes alemanes de literatura, en la medida en que la prohibición de Platón es

---

<sup>283</sup> Las traducciones de los fragmentos citados de esta y las restantes reseñas me pertenecen.

un desafío a la admiración clásica y romántica alemana de la poesía griega” (1937, 233). Sin embargo, no sin ironía, destaca que la consideración de Gadamer sobre Platón como “una de las más grandes encarnaciones del genio poético de los griegos” (GW 5, 187) le da a la crítica hostil del ateniense un tono paradójal (Stanford: 1937, 234).

El punto específicamente político del análisis del catedrático del Trinity College se da en un pasaje en el que entiende que existe una temporalidad particular para el poeta y para el filósofo en la interpretación de Gadamer: “los poetas defienden el pasado, con todos sus encantadores vicios, su noble salvajismo. Platón miraba en dirección al futuro” (234). Inmediatamente da un paso en el que acusa a Gadamer, desde una postura que quizás quepa caracterizar como liberal, de permanecer callado, en el contexto de su conferencia, sobre la censura existente en Europa, refiriéndose seguramente no sólo al nacionalsocialismo alemán sino al fascismo italiano y al stalinismo (en la URSS fue el año de la llamada “Gran Purga”), movimientos políticos para entonces consolidados en el poder, cuyos proyectos se fundaban en la inauguración de una nueva era que barriera con la cultura precedente (liberal, burguesa o reaccionaria):

Homero tenía tan poco sitio en el Estado Ideal como lo tendría Tennyson en una Inglaterra Soviética. Uno no podría permitirle sobrevivir a los propagandistas (conscientes e inconscientes) de un *ancient régime* en el Estado Nuevo. El Sr. Gadamer no se ocupa de citar ningún ejemplo de censura política en la Europa contemporánea (Stanford: 1937, 234).

La crítica (mas no acusación) que formula Stanford a Gadamer, entonces, es la de proporcionar una lectura de Platón en la que se conjuga una visión para la fundación de un nuevo orden estatal y, en ese terreno, se alude a quienes ya no serían tolerados en él, sin que medie una palabra que impida una interpretación funcional al autoritarismo. Este llamado de atención a Gadamer se emplaza en la incompreensión de Stanford de uno de los argumentos centrales del texto, esto es, que *República* es un “Estado en palabras” cuya finalidad no es la de “proveer un plan de acción para un orden mejorado en la vida política real” (GW 5, 196). Esta confusión no necesariamente implica sugerir que cabe retirar el reproche político que hace pesar Stanford sobre el marburgués, pero sí merece esclarecerse que tal amonestación no puede derivarse del fondo de su elaboración teórica.

Del mismo modo, Stanford parece no haber comprendido del todo la idea de “poesía dialógica” a la cual asimila con “la forma dialogada” platónica. Esta última, entendida

desde su naturaleza formal, es considerada por el autor como simplemente más valiosa y útil en términos prácticos para Platón que los versos de los poetas tradicionales en el contexto de las *pólis* realmente existentes. Finalmente, Stanford cierra su reseña sin dureza (¿quizás con sarcasmo?): “Aunque el Sr. Gadamer tiene poco de nuevo para decir, reúne sus hechos y señalamientos convincentemente. Debe haber sido una conferencia excelente” (Stanford: 1997, 234).

El caso de von Fritz es, quizás, el más particular. Por empezar, por ser no sólo un miembro de la academia alemana y un conocedor de sus discusiones más actuales sobre Platón, sino también por ser un exiliado político. A diferencia de los restantes autores que ofrecieron muy breves análisis del trabajo de Gadamer, von Fritz escribió desde Oxford cuatro meticulosas páginas que publicó nada menos que en *Gnomon*, revista dirigida por Werner Jaeger, quien en el mismo año de la publicación del texto se encontraba ya exiliado en los Estados Unidos, donde fue acogido por la Universidad de Chicago.

La reseña de von Fritz es la más lúcida y precisa de todas. Resume extraordinariamente bien los principales momentos del texto y las hipótesis de Gadamer, con una precisión que aún hoy debería proporcionarle un lugar destacado entre quienes se interesen por entender *Plato und die Dichter*. Von Fritz comienza celebrando el texto de Gadamer por considerar que su investigación sobre la expulsión de los poetas en el Estado platónico, lejos de permanecer en el terreno de la explicación psicológica o histórica, se toma en serio sus propósitos aunando esfuerzos filológicos y filosóficos para “entender las cosas desde su raíz, sin imponerles de inmediato criterios que le son extraños, para ocuparse de ellas de manera libre e independiente” (1936, 251). Así, tras reconocer la orientación fenomenológica de Gadamer (y no la manipulación ideológica), von Fritz le da su atención antes que nada al carácter radical y novedoso que tendría la crítica platónica y que, según Gadamer, distancia al ateniense, en las exigencias de su querrela a la poesía, de una tradición en la que se podrían mencionar los nombres de Jenófanes, Heráclito, Pitágoras y Anaxágoras (252). El punto crucial que destaca von Fritz es que, partiendo de la interpretación gadameriana de que la *paideía* platónica está orientada a despertar las fuerzas que forman el Estado, *República* está destinada a fundar aquello para lo cual la poesía tradicional resulta impotente, esto es, ese Estado en palabras que es de cada uno y en el que cada uno se considera parte de una unidad con los otros. En este sentido, señalará

con agudeza, un Estado sano en cuanto orden humano sólo puede crecer como “un lento desarrollo de dentro hacia afuera”, donde “no tiene validez ninguna prohibición impuesta” ni hay lugar para que éste sea establecido por medio de una violencia exterior organizada (254). El trabajo de Gadamer es finalmente considerado por von Fritz

una expresión de un genuino esfuerzo por no descartar las cosas con explicaciones bien definidas que buscan eliminar lo cuestionable y ocultar las profundas tensiones dentro de la cultura griega en favor de un hermoso humanismo colorido. En todas partes, intenta implacablemente penetrar en el corazón de la cuestión, ya que ésta por sí sola puede proporcionar la base para un examen fructífero de la antigüedad en el presente (255).

Por último, aunque no se trate de una reseña, cabe también mencionar la recepción que tuvo *Plato und die Dichter*, a diez años de su publicación, en un trabajo del filólogo neerlandés Willem Jacob Verdenius (1913-1998). En su *Platon et la poesie* [Platón y la poesía], Verdenius tomará el texto de Gadamer para hacer un comentario, que por su significatividad reproduzco aquí:

Esto significa que no debemos considerar a la *República* de Platón como un ideal que debemos esforzarnos por alcanzar, ni como un objetivo al que debe tender nuestra educación y organización política, sino como un espejo en el que podemos reconocer nuestro interior, como una piedra de toque para medir el propio conocimiento de uno mismo (1944, 131).<sup>284</sup>

Como se puede apreciar, las “resonancias interdiscursivas” no pueden ser reducidas sólo a aquellas interpretaciones que se ponen al servicio de Orozco, para quien “[...] el texto está construido de tal modo que en el horizonte histórico de la comprensión del medio culto humanista se carga de significado fascista” (2004a, 80). Su recepción en su contexto histórico inmediato ha sido variada y con distinta suerte, tanto en términos teóricos como políticos. Esto no significa que la conferencia *Plato und die Dichter* no fue ocasionalmente apropiada ideológicamente por el discurso oficial de la dictadura nazi y sus instituciones educativas —aunque con una repercusión bastante restringida a las glosas aisladas de un círculo de estudios y a la evaluación interna de sus antecedentes para el puesto docente en Leipzig—, sino que no estaba determinada a ser instrumentalizada eminentemente de ese modo como resultado de un abyecto plan, ni entonces, ni ahora.

---

<sup>284</sup> La traducción me pertenece.

**b) *Quandoque bonus dormitat Homerus!***

Orozco publica también en su artículo que Gadamer se había asociado, sucesivamente, a la *Nationalsozialistischer Lehrerbund* [Liga Nacional de Profesores Nacionalsocialistas] (NSLB), a la organización de asistencia social *Nationalsozialistische Volkswohlfahrt* [Bienestar Popular Nacionalsocialista] (NSV) (cuyos beneficiarios eran obviamente sólo los niños, madres, empleados públicos, enfermos y ancianos considerados “arios” por el Estado) y a la organización deportiva *Nationalsozialistischer Reichsbund für Leibesübungen* [Liga Nacionalsocialista del Reich para el Ejercicio Físico] (DRL). Sin embargo, olvida decir que en ningún momento Gadamer se afilió al NSDAP, lo cual podría haberle costado la vida (Di Cesare: 2007, 27). Su caso era bien distinto del de alguien cuyo compromiso innegable le aseguraba protección a pesar de no pertenecer al Partido (como fue el caso de Hans Freyer).

La autora tampoco menciona que para 1935 el nombramiento de Gadamer como Profesor no se producía, como destacó Grondin, por

[...] la oposición de la dirección del cuerpo docente [*Dozentbund*] [...]. Fue en nombre de esta organización que el entonces decano de la Facultad de Filosofía, el profesor [Friedrich] Wachtsmuth, escribió el 27 de abril de 1935 lo siguiente: “La dirección del cuerpo docente rechaza de momento el nombramiento del doctor Gadamer como catedrático supernumerario por una serie de razones que han sido dadas a conocer al decano por medio del abajo firmante, y al propio señor Gadamer por medio de la dirección. A ello hay que añadir que la habilitación del señor Gadamer sólo tuvo lugar el 23 de febrero de 1929, de modo que justo se han cumplido los seis años reglamentarios” (2000, 241-242).

Los motivos por los que se rechazaba el nombramiento de Gadamer como catedrático se explicaban al margen del dictamen como sigue: «No se ha esforzado lo suficiente en integrarse en el cuerpo docente. Aún tiene que demostrar que posee un espíritu comunitario» (2000, 242). Ni *Plato und die Dichter* ni la falta de compromiso de Gadamer con los docentes nacionalsocialistas fueron en esta importante ocasión interpretados con complicidad y simpatía en “el horizonte histórico de la comprensión del medio culto humanista” cargado “de significado fascista” al que pertenecía el decano Wachtsmuth (1883-1975), historiador del arte y nacionalsocialista convencido. Fue

entonces, continúa Grondin, que decidió inscribirse voluntariamente, como Gadamer reconoció en varias ocasiones, “en un campamento de rehabilitación político [*Rehabilitierungslager*] para docentes en Weichselmünde, cerca de Danzig” (2000, 242), entendiendo que sería la única manera de no renunciar a la carrera académica, de algún día dejar de ser *Privatdozent* sin por ello comprometerse con el Partido.<sup>285</sup>

Pero lo que Orozco sobre todo no menciona es algo que podría ser favorable a su propio argumento. Hasta donde me consta fue Geoffrey Waite el primero en mencionarlo en un artículo, aunque de un modo absolutamente desvirtuado (2004, 273). Pero en realidad el hecho fue documentado mucho antes por George Leaman, en el año 1993 (40-41). En su libro Leaman publicó datos que recopiló en toda Alemania a partir de los archivos del NSDAP, el *Amt Rosenberg*, el Ministerio de Educación del Reich, el *NS-Lehrerbund*, las SS y la Gestapo. Lo que Leaman hace público en su libro *Heidegger im Kontext Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen* [Heidegger en contexto. Imagen de conjunto del compromiso nacionalsocialista de los filósofos universitarios] como evidencia de la persecución ejercida por el régimen nazi, Waite lo recicla como acusación. Una acusación que, paradójicamente, ya era tal, que se duplica. “Gadamer también —nos cuenta Waite— había sido un seguidor o adherente (*Anhänger*) del ultraderechista y racista Partido Nacional del Pueblo Alemán (DNVP)”<sup>286</sup> (2004, 273). El estadounidense deja a su lector en una atmósfera de estupor. El *Deutschnationale Volkspartei* había sido un partido sin dudas *völkisch*, con un discurso antisemita y Gadamer había sido su seguidor. Lo que no nos dice Waite también es digno de estupor, no nos dice su fuente. O en realidad sí, nos dice que su fuente es Leaman. Pero no nos dice quién es la fuente de Leaman... Friedrich Wachtsmuth, otra vez.

En 1944, Käte Lekebusch, futura esposa de Gadamer y amiga de la hija del complotista conservador Carl Friedrich Goerdeler (1884-1945), tuvo el coraje de decir en público, luego del intento frustrado de Claus von Stauffenberg (1907-1944) de asesinar a Hitler, “¿Es tan difícil acabar con un hombre?”. Alguien la denunció y fue arrestada. Tanto Stauffenberg como Goerdeler fueron ejecutados. También el hermano de Carl, Fritz Goerdeler, que formaba parte del movimiento de resistencia, fue ahorcado en la prisión de Plötzensee el 1º de marzo de 1945. Lekebusch fue juzgada

---

<sup>285</sup> Los agregados entre corchetes me pertenecen. Cfr. también Di Cesare (2007, 34-35).

<sup>286</sup> La traducción me pertenece.

y encarcelada por el *Volksgesichtshof* [Tribunal del Pueblo] que presidía el infame y sanguinario Juez Roland Freisler (1893-1945), quien había tenido a su cargo el proceso de los Goerdeler y, años antes, el de los miembros de la *Weißer Rose*. Marianne Goerdeler (1919-2011), hija de Carl, tras el intento de asesinato fue detenida junto con otros miembros de su familia e internada en los campos de concentración de Stutthof, Buchenwald y Dachau. También ella había sido alumna de Gadamer (Gadamer: 1990a, 549-550). Tanto Käte como Marianne eran, a su vez, compañeras de Margarethe Bothe (1919-1945), a quien habían conocido en los grupos de estudiantes secretos de la resistencia. Bothe también fue denunciada y detenida, en este caso por contrabando de información política para la resistencia, procesada y, finalmente, enviada al campo de Leipzig-Lindenthal, donde fue ejecutada de un disparo en la nuca en 1945. Ese mismo año, poco antes de que pudiera ser deportada al campo de concentración de Ravensbrück, Lekebusch fue liberada por las tropas aliadas. Gadamer, que había conocido a Lekebusch en 1944 como estudiante y asistente suya, se casó con ella el 8 de julio de 1950 (Palmer: 2002b, 475; Nixon: 2017, 9-10).

El marburgués, seguramente sin estar para nada al tanto del complot, reconoció a Goerdeler como amigo suyo (2002b, 123). De hecho, en su autobiografía Gadamer mismo comentó que en una reunión en 1944 en casa del político, en Leipzig, pronunció una conferencia sobre *República*, en medio de una atmósfera que, si bien no podría ser llamada de “complotismo” sí podría ser justamente llamada de oposición a un ciclo insostenible que, después de Stalingrado (1943), parecía en franca debacle (AA, 140). Platón de por medio. Su relación con Goerdeler y su entorno debió haber sido estrecha, quizás intensificada por intermedio de Lekebusch (y Marianne):

La noticia de la invasión de Normandía me fue murmurada al oído por la hija de Goerdeler delante del edificio de la biblioteca. Luego se produjo el fallido atentado del 20 de julio, al que siguió una nueva ola de terror que nos quitó el aliento a todos (AA, 144).

Es evidente que Gadamer tenía motivos para temer ser identificado como parte del grupo de complotistas.

Volviendo a Waite, a unos pequeños detalles que omitió junto con el del nombre del decano Wachsmuth: en 1933 el DNVP se disolvió y fue absorbido por el NSDAP. Uno de sus líderes era, curiosamente, Goerdeler, conservador y monarquista. Pero

desde 1931 Goerdeler comenzó a tomar distancia del DNVP justamente por el acercamiento que estaba practicando, de la mano del empresario antisemita Alfred Hugenberg, hacia el NSDAP y que, en 1933, fue decisivo para la llegada de Hitler no sólo al poder, sino al poder absoluto. Los miembros del DNVP que no aceptaron su disolución y el liderazgo absoluto de Hitler fueron hostigados y perseguidos. Goerdeler, sin embargo, no se alejó de la política y, aunque muchas veces desafiante, intentó ingenuamente y sin éxito domar al NSDAP y mantenerse independiente, sobre todo en sus puntos de vista sobre la política económica y las persecuciones a los judíos de la ciudad de Leipzig, de la que fue Alcalde desde 1930 hasta 1937, fecha en la que renunció a su cargo. Por estos motivos fue visto por la dictadura nazi con una desconfianza cada vez mayor y fue paulatinamente aislado en términos políticos. En 1940 comenzó definitivamente a liderar en la clandestinidad un círculo conservador de la resistencia dispuesto a complotar contra el gobierno de Hitler.

El tercer detalle que omitió Waite es la fecha y contenido de la denuncia de Wachsmuth: 25 de diciembre de 1935. Habían pasado 8 meses de la negativa al nombramiento de Gadamer por motivos políticos y más de dos años desde la disolución del DNVP. Es evidente que a este punto ser tildado de seguidor del DNVP no significaba estricta adhesión a la propaganda antisemita del período de Hugenberg sino reprobación por los motivos por los cuales los que habían sido sus antiguos miembros no pasaron a engrosar las filas del NSDAP. Este es el texto original, presente en el *Bundesarchiv-Dokumentationszentrale* de Berlín: Gadamer “sigue incluso hoy cultivando la ciencia noble en continuación de su esteticismo anterior” (Leaman: 1993, 40-41).<sup>287</sup> No parece ser una felicitación. El cultivo de la “ciencia noble” y su “esteticismo anterior” parecen hacer de Gadamer un docente políticamente neutral y su *Plato und die Dichter* una pieza ideológicamente inútil y poco en sintonía con las expectativas de la Facultad de Filosofía de la Marburgo Nacionalsocialista.

**c) Richard Wolin: “...das andere Mal als Farce”.**

---

<sup>287</sup> *Ibid.*



*Untruth and Method: Nazism and the Complicities of Hans-Georg Gadamer* [Falsedad y método: nazismo y complicidades de Hans-Georg Gadamer] de Richard Wolin no tiene ni siquiera el mérito de la originalidad. El artículo, aparecido en 2000 en *The New Republic*, luego ligeramente ampliado y publicado como capítulo de su libro *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism* (2004, 89-128) [La seducción de la insensatez: el romance intelectual con el fascismo de Nietzsche al Posmodernismo],<sup>288</sup> es prácticamente una duplicación del trabajo de Orozco, con algunos agregados insignificantes y parroquiales, como, por ejemplo, el ataque gratuito a Richard Rorty (luego eliminado en la versión de 2004).

Para Wolin, *Plato und die Dichter* es “una poderosa vindicación de la decisión de Platón de expulsar a los poetas”<sup>289</sup> (2000, 40). El objetivo de la conferencia, según el autor, “era retratar la intolerancia antigua de manera tal que fuera compatible con las necesidades del «espíritu alemán» contemporáneo” (41). No hay mucho más para decir: Wolin ni siquiera se tomó en lo más mínimo el trabajo de analizar en su artículo el contenido de la conferencia, mucho menos el de seguir los argumentos platónicos allí expuestos. Como vislumbró con claridad Di Cesare, es evidente que tanto Wolin como Orozco, más allá de Gadamer, “tenían en su mira a la hermenéutica” (2007, 26), pero en el caso particular de Wolin “por la ausencia de contenidos, —continúa la autora— este ensayo termina desafortunadamente por ser una denigración de Gadame[r]” (26). Basta recordar el descomedido nombre que el texto recibió en su libro de 2004: “*Fascism and Hermeneutics*” [Fascismo y hermenéutica].

En el año 2001 la revista *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, en un volumen titulado *Hermeneutik und Politik in Deutschland vor und nach 1933* [Hermenéutica y política en Alemania antes y después de 1933] recogió varias intervenciones que tuvieron como objetivo apoyar y responder a los textos de Orozco y, sobre todo, a Wolin. Entre sus autores se encuentran Georgia Warnke, Richard Sullivan y Gabriel Motzkin, cuya intervención quizás sea la más interesante (2001, 78-85). Al año

---

<sup>288</sup> El término inglés *Unreason* es utilizado en el título con una ambigüedad tal que permite ser traducido por “insensatez”, aunque también esté remitiendo a “irracionalidad”. Sin embargo, el tono polémico busca sólo cargar las tintas sobre lo carente de razón en el sentido de la salud mental, y no a cuestionamientos filosóficos de la Razón que, de ningún modo, pueden ser reducidos a una apología de la más llana locura.

<sup>289</sup> Todas las traducciones del artículo de Wolin me pertenecen.

siguiente se publicó un artículo de Richard E. Palmer (2002b) que definitivamente mostró con claridad la numerosa serie de inconsistencias, errores y omisiones de Wolin, algunas de las cuales provenían de su reproducción del texto de Orozco. En 2004 un texto de Catherine Zuckert corrigió muchas de las inexactitudes de la lectura de la autora mexicana.<sup>290</sup>

En su artículo, Motzkin señaló que si hay algo que le escapó a la comprensión de Wolin fue que Gadamer siempre fue irónico consigo mismo en sus memorias, en su forma de lidiar con el pasado (2001, 81). Pero no sólo en ese sentido la ironía está presente en sus textos. Di Cesare (2007, 26) ha notado la importancia de seguir otra interesante pregunta que pone Motzkin a la obra de Gadamer: ¿cuál es el juego posible entre autoridad e ironía, entre tradición y subversión? (Motzkin: 2001, 81).

No puedo ofrecer aquí un principio de respuesta a esta interesante pregunta. Pero sí, en cambio, me gustaría dejar planteada una observación. Las acusaciones de Orozco y Sullivan tienen un eje común: Gadamer habría contribuido con o sido cómplice del nacionalsocialismo y lo hizo, justamente, gracias a su poco compromiso con el nacionalsocialismo. La misteriosa ambigüedad de sus textos reflejaría una estrategia aviesa y la ausencia de críticas dirigidas a la dictadura nazi en los dos textos que publicó en esos años desmentirían cualquier posibilidad de desacuerdo con los acontecimientos en curso. El *double bind* del argumento podría resumirse del siguiente modo: Gadamer es culpable de no haber sido un héroe o un mártir de la resistencia antifascista —aunque Orozco se empeñe en negar esta pretensión (2004b, 245)—, pero también es culpable de no haber sido un nazi comprometido con la causa del NSDAP. Orozco incluso se permite citar la desafortunada y trágicamente inexacta frase de la socióloga francesa Isabelle Kalinowski: “el odio al Estado de derecho de Weimar desplegó, sin duda, en los comentarios de Gadamer a Platón una forma más profunda de efectividad que el compromiso directo de Heidegger, quien paradójicamente demuestra una mayor ingenuidad política” (Orozco: 2004a, 86-87; Kalinowski: 1997,

---

<sup>290</sup> En ese mismo texto Zuckert inició un debate con Geoffrey Waite que tuvo también a la hermenéutica filosófica y su relación con la política en el centro. Sobre las consideraciones críticas de este último en torno a las supuestas repercusiones políticas de un nietszcheanismo subyacente y encubierto de Gadamer cfr. Waite (2004, 169-211, 256-306). He decidido no reponer aquí este debate por no ser de sumo interés para esta tesis.

14).<sup>291</sup> El irónico romántico, el descomprementido Gadamer parece perfectamente descrito en los términos de Orozco y Wolin en las siguientes líneas:

El romántico se sustrae irónicamente a la objetividad opresiva y se guarda de comprometerse a cualquier cosa; en la ironía se encuentra la reserva de todas las posibilidades infinitas. Así se preserva su genial libertad interior, la cual consiste en no renunciar a ninguna posibilidad (2000, 134).

Estas inconfundibles palabras pertenecen a Carl Schmitt ¿Debería hablarse entonces de un secreto (e irónico) schmittianismo en el subtexto de los trabajos de Orozco y Wolin? Seguramente sería necio hacer algo así. Pero eso no implica dejar de subrayar cuánto sus mecanismos de acusación se nutren de argumentaciones que seguramente

---

<sup>291</sup> La publicación de los *Schwartzte Hefte* vino a desvanecer el silencio de Heidegger sobre el nacionalsocialismo. Los *Schwartzte Hefte*, que cubren el período 1930-1970, pertenecen a los volúmenes 94 a 102 de la *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger, quien solicitó que fueran publicados al final de su obra completa. Los primeros cuatro volúmenes han sido difundidos por la editorial Vittorio Klostermann (Frankfurt) entre 2014 y 2015, al cuidado de Peter Trawny. Entre el 8 de noviembre de 2011 y el 30 marzo de 2015, Donatella Di Cesare ocupó el cargo de *Stellvertreter* (vicepresidente) de la *Heidegger-Gesellschaft*. Su empeño por fomentar el debate sobre los *Schwartzte Hefte* —una vez que se tuvo noticia de ellos— así como por abrir los archivos, enfrentándose con el poder del *Kuratorium* (compuesto por Hermann Heidegger, Friedrich-Wilhelm von Herrmann y François Fédier), decidió su renuncia (junto con la de otros miembros, entre ellos, Vittorio Klostermann). Afirmó la autora en su último libro sobre los *Schwartzte Hefte*: “He dejado la *Heidegger-Gesellschaft*, pero no he renegado jamás de la herencia filosófica, no he abandonado, ni entonces, ni ahora, el legado que me viene de Heidegger. Fue tempestuoso, por este motivo, mi ajuste de cuentas con él y su pensamiento en mi libro *Heidegger e gli ebrei*” (Di Cesare: 2015, 35). En sus *Heidegger e gli ebrei. I “Quaderni neri”* (2014) y *Heidegger & sons* (2015), la autora italiana propone, atenta a la lectura de los *Schwartzte Hefte*, enfrentar el virulento antisemitismo de Heidegger y comprenderlo desde su dimensión metafísica. En esta difícil empresa interpretativa de los *Cuadernos negros*, Di Cesare analiza figuras filosóficas que son esenciales a lo que la autora entiende por *antisemitismo metafísico* en la obra de Heidegger. El 23 de abril de 1934, Heidegger renunció, después de diez meses, al rectorado de la Universidad de Friburgo. Esa misma primavera es designado como miembro de la *Kommission für die Rechtsphilosophie* [Comisión de Filosofía del Derecho], de la que también formaba parte Carl Schmitt y que era presidida por el jurista Hans Frank, conocido como “El carnicero de Polonia”. Frank fue ejecutado en 1946 por habérselo encontrado culpable de crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad cometidos durante el período en el que sirvió a Hitler como gobernador general de ese territorio ocupado, poniendo en marcha en 1941 las primeras cámaras de gas en Auschwitz (septiembre) y Chelmno (diciembre). Heidegger habría permanecido en aquella comisión por al menos dos años, es decir, hasta 1936. Estos hechos son conocidos. La *Kommission* tenía como objetivo fundamentar el “derecho nazi” por medio de “las figuras de la raza y el pueblo alemán” [*Rassen- und Volkscharakter*]. Esa *Kommission* fue el marco donde se elaboraron las leyes de Núremberg en 1935, preludio necesario de la *Shoah*. Bajo la dirección de Frank, la *Kommission* continuó trabajando hasta al menos julio de 1942. Martin Heidegger —esta es la novedad que descubrió Miriam Wildenauer— en 1941 todavía estaba allí, con el mismo rango que Alfred Rosenberg y Schmitt. Dicho de otro modo, el *antisemitismo filosófico* de Heidegger, ahora conocido gracias a los *Schwartzte Hefte*, lo reinscribe en la metafísica occidental que él mismo denuncia, en su necesidad de dar con la esencia del *judío* como figura. Su filosofía no puede, sin embargo, ser reducida ni a un caso aislado ni al mero biologicismo, así como tampoco es posible excluir un criminal connubio entre su documentada adhesión plena al *antisemitismo de Estado* y su participación en la Solución Final y un antisemitismo de tipo metafísico. Aunque muchos de estos hechos aún no se conocían en 1995, existían ya elementos suficientes para que las comparaciones con Gadamer sean inaceptables.

a estos autores no les enorgullecería mucho vindicar. En todo caso, me permito tan sólo recordar que lo que revive aquí es una contradicción que marcó con lucidez Karl Löwith en 1935 sobre el decisionismo schmittiano (2006, 43-89): el reproche a Gadamer, la imputación de haberse negado a tomar una decisión clara y manifiesta en términos políticos, su supuesta ambigüedad ocasionalista, resulta (volver a) tomar el tono, por parte de los acusadores, de un culto por la *decisividad*, cuyo contenido no parece ser más sólido que la *occasio* de sus *agendas*.

## 1. Bibliografía completa y 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 1* (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 & Dünnhaupt", 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 Klostermann.

### 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*. Trad. 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 Platonic*, 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 Breeur, 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-Il 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 Gadamers*, 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.