

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1128>

Language, Courage and Utopia: A Comment and
Discussion of the Contemporary Readings of
Gadamer's *Plato und die Dichter*

Lenguaje, coraje y utopía: comentario y discusión
de las lecturas contemporáneas de *Plato und die
Dichter* de Gadamer

Facundo Bey

Instituto de Filosofía "Ezequiel de Olaso" - Centro
de Investigaciones Filosóficas / Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
Universidad del Salvador
Argentina
facundo.bey@conicet.gov.ar
<https://orcid.org/0000-0002-9449-0463>

Recibido: 19 – 12 – 2018.

Aceptado: 24 – 04 – 2019.

Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In 1934 Gadamer delivered the lecture *Plato und die Dichter*. Its central topic was the relationship between poetry, philosophy and politics in Plato's thought. Gadamer developed an original phenomenological investigation on Plato's ethical-political philosophy and the role that art played in it, in which the dimension of language and the meaning of utopia are structural for his arguments. This article aims, in the first place, to elucidate some political dimensions of *Plato und die Dichter*. In order to do this, I will carry out a critical review of Donatella Di Cesare's and Dennis Schmidt's contemporary readings of these aspects. In the conclusions, after briefly analysing in the third section the relationship between *phrónēsis*, *areté* and *andreía* in the Platonic dialogues, I will try to demonstrate how these notions illuminate the question of the seduction of power (neglected by Schmidt in his reading of Gadamer's Plato), as well as the inseparability of this problem with respect to the dialectical conception of utopia. It will be suggested that it is possible, from and beyond the Gadamerian reading of Plato, to rethink the idea of civil disobedience and the political value of the myth from standpoint of utopia.

Keywords: Plato; politics; utopia; language; courage; Philosophical Hermeneutics.

Resumen

En 1934 Gadamer pronunció la conferencia *Plato und die Dichter*, cuyo tema central era la relación entre poesía, filosofía y política en el pensamiento platónico. Allí desarrolló una original investigación fenomenológica sobre la filosofía ético-política de Platón y el lugar que el arte ocupaba en ella, en la que la dimensión del lenguaje y el significado de la utopía son estructurales para sus argumentaciones. El presente artículo se propone, en primer lugar, elucidar algunos aspectos de la dimensión política de *Plato und die Dichter*. Para ello, se realizará una revisión crítica de las lecturas contemporáneas de estos aspectos por parte de Donatella Di Cesare y Dennis Schmidt. En las conclusiones, tras analizar brevemente en el tercer apartado la relación entre *phrónēsis*, *areté* y *andreía* en los diálogos platónicos, intentaré demostrar cómo estas nociones alumbran la cuestión de la seducción del poder (descuidada por Schmidt en su lectura del Platón gadameriano), así como la inseparabilidad de este problema con respecto a la concepción dialéctica de la utopía. A partir de esto último se sugerirá que es posible, a partir y más allá de la lectura gadameriana de Platón, repensar la idea de "desobediencia civil" y el valor político del mito desde el punto de vista de la utopía.

Palabras clave: Platón; política; utopía; lenguaje; coraje; hermenéutica filosófica.

Plato und die Dichter fue pronunciada como conferencia por Hans-Georg Gadamer (quien nació en 1900 y falleció en el 2002) el 24 de enero de 1934 en la *Gesellschaft der Freunde des humanistischen Gymnasiums* por invitación de su presidente, el teólogo Rudolf Bultmann, en el Gymnasium Philipinum de Marburgo. El texto había sido presentado por su autor en 1933 a Vittorio Klostermann, editor de su amigo Max Kommerell, y debió ser modificado luego del dictamen negativo de Walter F. Otto. A partir de ello, Gadamer reestructuró el trabajo e hizo de él una nueva versión cuya extensión se redujo a menos de la mitad del original y que es la que hoy conocemos.

Robert R. Sullivan, en su libro *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer* (1989), fue el primer autor que propuso, por un lado, leer a Hans-Georg Gadamer como pensador político y, por otro, recuperar su producción más temprana, estudiándola de forma autónoma con respecto a su obra más reconocida: *Wahrheit und Methode*. El libro de Sullivan prodigó, en general, un excelente marco para acercarse a los argumentos expuestos por Gadamer en sus pocos conocidos trabajos de fines de la década de 1920 e inicios del siguiente decenio, así como, en particular, al contexto académico y político de producción de *Plato und die Dichter*, sobre todo con relación a las polémicas que entabló esa conferencia con la *Altertumswissenschaft* y el *Dritte Humanismus*.

Sullivan fue también el primero en demarcar que *Plato und die Dichter* es un texto cuyo eje no es exclusivamente la filosofía del arte, sino que allí la filosofía política cumplía un papel fundamental, principalmente en lo que hace a la crítica a la consciencia estética, caracterizada esta última como modo fallido de apreciación de la “irreductible dimensión ética de la *pólis*” (Sullivan, 1989, pp. 137-138).¹

Sin embargo, y a pesar de sus méritos, es imposible estar de acuerdo con una de las ideas básicas de la investigación de Sullivan, aquella que afirma que “[...] el desarrollo del pensamiento político de Gadamer nació muerto. Es por este motivo que corresponde a nosotros completarlo” (p. 164). Ni la dimensión política del pensamiento de Gadamer se desvaneció después

¹ Todas las traducciones citadas en este artículo me pertenecen salvo cuando se indique lo contrario mencionando la correspondiente edición al castellano. Cuando los términos en griego transliterados se encuentren dentro de una cita de Gadamer, se respetará la grafía empleada por el autor.

de *Platos Staat der Erziehung* (de 1942), ni puede afirmarse con tal liviandad que, aunque tenga un gran interés específico, esta dimensión se ve reducida únicamente a sus importantes estudios sobre Platón y Aristóteles (realizados entre 1928 y 1942).

Por un lado, como es sabido, el marburgués siguió trabajando en su madurez en cuestiones abiertas durante sus años de juventud en torno al pensamiento filosófico-político y ético de Aristóteles y Platón.²

Por otro lado, tampoco es posible mantener sin forzamientos que Gadamer haya sido un filósofo político; esto a pesar de su tratamiento teórico de textos eminentes para esa tradición, como *República*, *Leyes* y *Ética nicomaquea*, y de su preocupación intelectual por los problemas globales del mundo contemporáneo, sobre todo durante sus últimos veinte años de vida.

Pero sobre lo que no hay duda alguna es que realmente exista y sea legítimo el mandato de “completar el pensamiento político de Gadamer”, precepto hermenéutico imposible *per definitorem*. En todo caso, y este artículo se inscribe en un proyecto tal, podría aspirarse a continuar haciendo nuestro mejor esfuerzo por comprender ese potencial político desde el inicio.

De aquel esfuerzo no puede decirse que Sullivan no haya participado. Uno de los puntos más altos de su trabajo quizá sea la centralidad que le reconoció al lenguaje y a su relación con la política como tema dominante en *Plato und die Dichter* (cfr. Sullivan. 1989, pp. 140 y 151). Otro notable hallazgo de Sullivan fue el de haber advertido el temprano rol central que desarrolló la noción de juego (*Spiel*) en dicha conferencia, la cual ya había comenzado a estructurarse en la tesis de habilitación de Gadamer (cfr. p. 152) y luego lo acompañará durante el desarrollo de su pensamiento en las siguientes décadas al reflexionar sobre el movimiento propio de la obra de arte.

¿Pero, es posible pensar una hermenéutica política a partir de *Plato und die Dichter*? ¿Qué significaría esto? Para el autor estadounidense la filosofía gadameriana no sólo constituye un “aparato reflexivo”, sino que está “orientada a la acción” (cfr. 2001, p. 64). La formulación es, lamentablemente, vaga y confusa. De esa confusión se ha aprovechado hace varias décadas Teresa Orozco para presentar su caricaturesca *politische Hermeneutik* (1995, p. 2004), una hermenéutica que «hace política» en su sentido más prosaico. En los primeros tres apartados de este artículo se intentará avanzar en dirección a otras preguntas y a otras respuestas posibles sobre la dimensión política de las reflexiones

² Necesariamente deben considerarse *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978) y *Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen* (1983).

gadamerianas sobre Platón; lo anterior a partir de la interrogación de trabajos especializados de Donatella Di Cesare y Dennis Schmidt.

En el primer apartado se presentará la caracterización dialéctica de la utopía platónica en la filosofía gadameriana propuesta por Di Cesare. En particular se insistirá en los motivos por los cuales *Plato und die Dichter* constituye para la filósofa italiana un trabajo nodal para aproximarse a la dimensión ético-política del pensamiento de Gadamer, indisoluble de su concepción del lenguaje. Serán centrales en este apartado las nociones de *Anstoß* (“choque”) y *atopía*. A su vez, siguiendo la referencia de Di Cesare sobre la importancia del concepto (aristotélico) de *proairesis*, se indagará cómo la idea gadameriana de utopía posibilita, realiza y recompone el nexo indisoluble con el *bíos*, punto que Heidegger vislumbró desde una postura solipsista en *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29).

En el segundo apartado se continuará desarrollando el vínculo entre lenguaje, poesía y política, pero recuperando ahora los aportes del análisis de *Plato und die Dichter* realizado por Dennis Schmidt (1990, 2005). En esa sección se discutirá la asimilación inadvertida entre Gadamer y Heidegger resultante en los trabajos de Schmidt, así como las dificultades que surgen al tratar de emparentar estas dos filosofías con la teoría política arendtiana.

En el tercer apartado nuevamente se recurrirá a la lectura de Schmidt, pero para señalar el problema del carácter metafórico del lenguaje y de la política, así como su descripción de la figura del filósofo-gobernante de Platón. Se intentará demostrar que Schmidt hace permanecer a la lectura de Gadamer de Platón dentro un marco gnoseológico que no se deduce de su propuesta original. Por otro lado, Schmidt ofrece una personificación del filósofo-rey asociado al experto, en consonancia con su caracterización de la temporalidad propia del discurso filosófico y poético que, se sostiene en este artículo, contradice absolutamente la interpretación gadameriana y oculta una cuestión central de la filosofía política platónica que recuperó el marburgués en distintos pasajes de su obra: la atracción del poder.

La recepción que tuvo *Plato und die Dichter* en los diversos trabajos de Sullivan, Di Cesare y Schmidt resulta inestimable como punto de partida para acercarse a los fundamentos y tensiones de la parte menos estudiada del pensamiento de Gadamer. Sin embargo, con sus virtudes y defectos, estas interpretaciones contemporáneas de la conferencia de 1934 han prestado poca o ninguna atención al problema de la seducción del poder en la temprana interpretación gadameriana de Platón. En el cuarto apartado se plantea que la posición de este problema es

determinante para una adecuada comprensión de muchas de las nociones centrales que Gadamer interrogará de modo peculiar a lo largo de sus trabajos sobre ética y política socrático-platónicas. Intentaré demostrar, recurriendo principalmente a *Plato und die Dichter*, un nuevo potencial del análisis gadameriano de la filosofía política platónica. Para ello, considero que entre las nociones que alumbran la cuestión de la seducción del poder deben estudiarse principalmente tres: *phrónēsis*, *areté* y *andreía*. Desde luego no es posible realizar en este artículo un análisis pormenorizado de cada uno de estos conceptos, ni siquiera dentro de los estrechos márgenes del problema que se busca señalar. Me limitaré a indicar los trazos más amplios que justifican mi propuesta de lectura recurriendo a diversos pasajes de los diálogos platónicos —especialmente a *Político*, *Leyes* y *República*— y a *Plato und die Dichter* junto con textos posteriores de Gadamer sobre filosofía platónica.

Por último, en las conclusiones, retomando lo afirmado en el apartado anterior se tratará de exponer cómo el problema del poder es, a su vez, inseparable de la concepción dialéctica de la utopía, buscando ir más allá de Gadamer y de la recepción contemporánea de su obra, en función de explorar un remanente potencial filosófico-político del pensamiento del marburgués para pensar hoy la desobediencia civil —a partir de lo que se propone indicativamente como dos modelos de desobediencia— y el valor político del mito.

1. Gadamer y el pensar en utopías

La hermenéutica filosófica se mueve, sin duda, por un camino eminentemente dialéctico (y, por lo tanto, antifundacional) en dirección a 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. El tipo de saber particular 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: 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, pero puede serlo 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, ni a través de argucias erísticas que instrumentalizan el lenguaje, ni por el ensimismamiento solipsista, ni por el olvido de la libertad humana que subyace en toda idea de dominación basada en un saber técnico o en un dogma ideológico.

En consonancia con esta formulación, Donatella Di Cesare planteó, en su excepcional *Gadamer* (2007), que *Plato und die Dichter* constituye un texto fundamental para comprender la reflexión ético-política de este filósofo, surgida en los años treinta a través de su confrontación con el pensamiento platónico. La originalidad del plantemiento 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 Marburgo.

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 ésta “surge de la *pólis* y siempre vuelve a dirigirse a ella”, tal como un “pensar en *utopías*” (2011, p. 565).³ 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

³ 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 (cfr. 2000, p. 215). Aunque no comparto todas las conclusiones que deriva de esta cuestión, cfr. también la postura de Ronald Beiner (2014, pp. 122-134). Una mención especial merece el artículo de Antoine Pageau St-Hilaire (2019) sobre lo *ἄπολις* entendido como impolítico en Gadamer y su interpretación de la filosofía platónica y aristotélica.

retoma en 1942 sus argumentos de 1934, *Platos Staat der Erziehung*,⁴ y que recuperará en sus últimos años cuando se refiera a *República y Leyes* como ejercicios reflexivos de “crítica del presente, no un plan de acción” (1995, p. 73). La utopía platónica no sueña quimeras, ni padece la nostalgia de lo mejor, ni tampoco se mantiene expectante en la promesa. El “Estado en palabras” no tiene la pretensión de crear, ni de regular, ni de ordenar, ni de vigilar: éste es creado y ejecutado performativamente sólo en el diálogo.

La utopía platónica no buscaría instalar un orden jurídico-legal, sino fundar la posibilidad de la experiencia que comporta, en cuanto construcción pedagógica, el pensar la naturaleza del Estado y del fundamento cívico de la comunidad, la *dikaíosýne*. Esta lectura habría abierto 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*, la cual, “preocupándose por sus propios modos de ser, sin necesitar de nada más, está encerrado en su ‘Da’, sin escapatoria” (Di Cesare, 2011, p. 565).

La noción gadameriana de choque (*Anstoß*) se torna fundamental para profundizar en la interpretación de Di Cesare sobre este otro aspecto de la contribución de la hermenéutica filosófica a la reflexión sobre la comprensión. Por medio de este concepto, como remarca la autora, 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” (Di Cesare, 2003, p. 296). Tal como recoge la autora, Gadamer sostendrá en su ensayo de 1970, *Sprache und Verstehen*, que:

Los griegos utilizaban una palabra muy bella para expresar lo que paraliza nuestra comprensión: el átapon. 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 (2015, p. 182).

⁴ Particularmente crítico de la lectura utópica de Gadamer en *Plato und die Dichter* fue Mario Vegetti (cfr. 2009, p. 130).

¿Quién es el “sin lugar” o “fuera de lugar”, justamente, dirá la autora italiana, sino el filósofo, Sócrates mismo? Esto es, “[...] 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, *átopos*” (2003, p. 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” (p. 299).⁵

Considero, por mi lado, que el filósofo al que se refiere Di Cesare tiene su modelo en una imagen discursiva platónica sin principio, sin final y sin lugar, en un —si se me permite la expresión— “an-arquetipo”: Eros. O, más bien, el Eros de Diotima.⁶ Hijo de Penia y Poros, de la pobreza y de la disponibilidad de recursos, la penuria del filósofo socrático-platónico lo sustrae de lo que resulta indispensable para la mera supervivencia y su dureza lo temple para atravesar descalzo la *pólis* y cuestionarlo todo. Ernst Bloch describió este tránsito de un modo preciso: “la enseñanza platónica sobre el eros se extiende mucho más allá del movimiento en cuanto un cambio visible de lugar” (1970, p. 113).

Eros es el “sin casa” (*áoikos*) (*Symp.* 203d1) por definición;⁷ duerme echado en los umbrales, que lo hospedan, y sus puertas (*thýrais*) le abren caminos (*hodoís*) (cfr. *Symp.* 203d2), que recorre sin descanso, en lugar de cómodos lares. A la intemperie (*hupaíthrios*) vive, de día y de noche, desprotegido, expuesto, sin lugar propio, con los ojos puestos sobre el manto que cubre el cielo y con el cuerpo sobre la tierra. Cohabita (*sýnoikos*) con la indigencia (*éndeia*) (cfr. *Symp.* 203d3), la cual lo pone al reparo de lo superfluo. Tiene en mira todo lo bello y lo bueno (*epíboulós esti toís kaloís kai toís agathoís*) (cfr. *Symp.* 203d3-4). Es valiente (*andreíos*),

⁵ Di Cesare ha profundizado en estas ideas con enorme claridad, especialmente en su último libro (2018). También la figura de Sócrates es recuperada en términos similares en su *Stranieri residenti: Una filosofia della migrazione* (2017).

⁶ El paralelo entre Eros y Sócrates ha sido propuesto, primero, por Jacques Derrida (cfr. 1972, pp. 134-136), aunque aquí se hará énfasis en otros aspectos, complementarios, con respecto a los señalados entonces por el filósofo francés.

⁷ Kurt von Hildebrandt, en su influyente traducción del *Banquete* (1912), traducirá *áoikos* como *heimatlos*.

listo para la acción (*ítēs/itamós*) y altivo (*sýntonos*) (cfr. *Symp.* 203d4). Un hábil cazador (*thēreutēs deinós*) (cfr. *Symp.* 203d4) que nunca abandona su presa. Cuando parece descansar está, en realidad, urdiendo algún dispositivo (*mēchané*). Es deseoso y aquello que desea es la sabiduría (*phronéseōs epithymētēs*) (cfr. *Symp.* 203d5). Aunque necesitado, es rico en recursos (*pórimos*) (cfr. *Symp.* 203d5), y así honra en su doble naturaleza a sus progenitores. Pasa sus días filosofando, amante de la sabiduría, durante toda su vida (*philosophōn dià pantòs tou bíou*) (cfr. *Symp.* 203d6).

Eros es también un habilidoso invocador (*deinòs góēs*)⁸ (cfr. *Symp.* 203d6), uno tal que, con sus palabras, encanta.⁹ Hechicero (*pharmakeüs*) (cfr. *Symp.* 203d6), prepara cuidados brebajes policromáticos que dan, una y otra vez, vida y muerte, inicio y fin: podría decirse que es, al igual que Sócrates, un *epōidós*, un conjurador (cfr. *Phd.* 78a) que se dirige a la *psýche* (cfr. *Chrm.* 156d-157c). Es también a su modo un sofista (*sophistés*) (cfr. *Symp.* 203d6), pero uno muy particular, pues sólo irónicamente puede hablarse de un sofista de noble estirpe (*génei gennaía sophistiké*) (cfr. *Soph.* 231b): no se trata de un lobo salvaje (*ágrios lýkos*) (cfr. *Soph.* 231a), sino más bien de un sofista domado, de un perro guardián (cfr. *Rep.* 375e). Por último, y sobre todo, se mantiene a mitad de camino entre la sabiduría y la ignorancia (*sophías te aû kai amathías en mésōi estín*) (cfr. *Symp.* 203e4).¹⁰

El centro del problema de la comprensión no es el filósofo como figura genérica, ni tampoco se encuentra la filosofía por principio enfrentada sin más 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 gravemente amenazada. La filosofía que inicia Sócrates, el conflicto que ésta funda, se revela en su indicación en dirección a la

⁸ Considérese también la definición del *góēs* del Sofista: “*góeta mèn dè kai mimētèn ára thetèon autòn tina*” (*Soph.* 235a).

⁹ Téngase en cuenta la superioridad retórica de Sócrates frente a un orador y político tan eminente como Pericles (cfr. *Symp.* 215e).

¹⁰ En este sentido también los filósofos son *erōtikōi* (cfr. *Rep.* 474d-475d) que van apasionadamente buscando una visión de la verdad (cfr. 475e), de lo bello en sí (cfr. 480a), pero la creación que ellos “dan a luz” es de una especie más precaria y frágil que las creaciones escritas de los poetas en sentido estricto (Homero, Hesíodo) y que las de los grandes legisladores (Licurgo, Solón) (cfr. *Symp.* 209d).

atopía, a un lugar otro que se reivindica como heterotopía, poniendo en cuestión el orden, que “lo hace ser uno entre otros posibles” (Di Cesare, 2003, p. 300). Como bien sintetiza la autora italiana, este orden heterotópico “desvelando en el choque contra la topía, la apertura del más allá del límite en el cual es anticipado el lugar por venir, se revela *utopía*” (2003, p. 300).

Sin duda Gadamer eligió 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 tradicional. En su *Plato und die Dichter*, la condena a los poetas es abordada, en el contexto de la crítica a la poesía ateniense, desde el punto de vista de su papel educativo y, por lo tanto, de sus efectos pedagógicos sobre el *ēthos* y su correspondiente idea dominante de justicia, la cual resulta prevalentemente de matriz sofística. A su vez, la enunciación del mito y la importancia de su efecto en la recepción es parte del juego del *lógos*, cuya dimensión mimética queda exaltada en la poesía por su fuerza educativa.

Di Cesare reconoció en la lectura gadameriana la identificación de dos objetivos de la condena de la poesía. El primero fue el de desarrollar “una crítica de la consciencia estética” (GW 5, 206). El segundo, menos evidente, habría sido el de “proponer con la utopía de un ‘estado interior’ un nuevo modelo educativo que sea el prelude de un renacimiento de la *pólis*” (Di Cesare, 2007, p. 163). La idea que aparece en *Plato und die Dichter* del hombre como un “ser para los otros” (*für andere zu sein*) (GW 5, 200), en la cual la *dikaíosýnē* tiene su raíz en el disponerse a reconocer y confrontarse con la *adikía* por medio de la vigilancia de sí, entendida en sentido amplio como rendimiento de cuentas, estructura la respuesta polémica de Platón, dirigida desde la filosofía a un *ēthos* sofístico en el que la noción de “justicia” ha sido reformulada “técnicamente” (y no simplemente acompañando el peso inercial de los valores tradicionales dominantes) como el derecho del más fuerte.

Esto significa que el pensamiento utópico de *República* (y *Leyes*) adquirió para Gadamer un original sentido en cuanto debele a lo político como potencialidad inscrita en el ser del hombre, aunque ininteligible por fuera de los caminos del cuidado filosófico, del “laborioso juego” (cfr. *Parm.* 137b) de la interrogación dialéctica, conduciendo 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 soberanos, tal como lo malentendieron

Aristóteles (cfr. *Política*, B 1) o Karl Popper (2006), el modo más obvio en el que estos diálogos operan es el de la crítica irónica —y hasta grotesca— del presente. Así, la utopía platónica “adquiere un significado *político y filosófico* ulterior” (Di Cesare, 2007, p. 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” (p. 164). 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 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.

En *Plato und die Dichter* Gadamer afirmaba 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), afirmación que, como se verá más adelante, se vincula también a la naturaleza metafórica de la palabra. Una vez más, como es ostensible, es preciso despojarse de un obtuso reduccionismo ontológico que haría de la utopía sólo vana irrealdad. Como bien diría Margherita Isnardi Parente: “la no realizabilidad es algo bien distinto que la quimeridad” (1987, p. 137).

La articulación “práctica” entre ética y política la encuentra Di Cesare, desde luego, no en la literalidad de la utopía entendida como expresión de deseo de un programa radical de reformas, sino en el recurso gadameriano a la noción de *proairesis*, de cuño aristotélico (cfr. *EN* III 2), que el Estagirita diferencia enfáticamente, como fundamento de la reflexión crítica, de la *boulesis* o voluntad; 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” (Di Cesare, 2011, p. 568). En este sentido, la autora nos permite pensar que, por medio de su noción de “utopía”, Gadamer posibilita, realiza y recompone el nexo indisociable, que Heidegger vislumbró parcialmente en *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29), entre esta noción de “decisión” y la de *bíos* en el contexto de su indagación más general 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, 1999, p. 180). Gadamer, por su parte, le habría restaurado a la deliberación con otros, a la dimensión política de la vida comunitaria, no el lugar trascendental que le da el filósofo de Meßkirch, sino su carácter esencial. Es cierto que la filosofía, había sostenido Heidegger en su seminario invernal, es una de esas posibilidades, una con un rango especial *en* la que los hombres ya 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” (1999, pp. 18-21). Pero la irrupción resolutiva de la decisión heideggeriana presupone la relación yo-tú por medio de su previa determinación por el “ser-unos-con-otros” (*Miteinandersein*) (p. 126). En este sentido, podría decirse que para Heidegger la comunidad está siempre presupuesta. En contraposición, como afirmó Di Cesare, “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, p. 30). Así, en ese *Da* del *Dasein* que resulta extrañado, en la u-topía gadameriana, en “lo posible en la figura de lo imposible” (GW 5, 197):

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, p. 165).

La fundación de la “ciudad propia” no es ni el relato inverificable de un hecho sucedido en un pasado ni un proyecto intelectualmente concluido del cual se espera su cumplimiento efectivo, ni un nosotros que ignora el singular que sólo puede dar lugar a un tú (Gadamer, 1995, p. 39). 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. Wozu Heidegger? Lenguaje, poesía y política

Al inicio de su artículo *Poetry and the Political: Gadamer, Plato, and Heidegger on the Politics of Language*, Dennis Schmidt afirmó 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, p. 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 (cfr. p. 213). Así, para Schmidt, la contribución de Gadamer —*Plato und die Dichter* es un ejemplo eminente— vendría a responder solícitamente a este desafío con forma de enigma silencioso.

La primera duda que surge al leer el texto de Schmidt es ¿Gadamer responde a esa cuestión como él mismo o como lo no-pensado en Heidegger, aunque “pensado como Heidegger”? Schmidt se encuentra en su trabajo bajo el encantamiento de la perniciosa y difundida fórmula habermasiana de la “urbanización de la provincia heideggeriana” (Habermas, 1979, p. 13), sesgo interpretativo que no se limita a una calificación aislada en su artículo sobre la conferencia de 1934, sino que tiene mayores consecuencias que se manifiestan a lo largo del texto, principalmente la de no lograr reconocer que el más profundo quiebre teórico entre Gadamer y Heidegger, a fines de los años veinte, tuvo como centro a la interpretación de Platón en general y a las nociones de *phrónēsis*, *ēthos* y *tó agathón* en particular.

Por este motivo es importante destacar que saber reconocer la influencia de Heidegger sobre Gadamer no implica, en ningún caso, tener que compartir la opinión del autor estadounidense, para quien la caracterización habermasiana parece atinada en la medida en que el marburgués habría desarrollado en su obra una laguna heideggeriana: “el poder real y efectivo del lenguaje puesto en obra en la práctica y cultura política” (1990, p. 210).

Por el contrario, como aprecia Di Cesare:

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 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 (2007, p. 117).

Por supuesto, el texto de Schmidt no se reduce a hacer de la filosofía gadameriana una mera asimilación de Martin Heidegger. Sus puntos interpretativos más altos son de gran interés y merecen ser destacados.

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” (1990, p. 210). Su propuesta teórica era renovar la pregunta de Gadamer, tanto a la luz de su propia obra como a la de otros autores que le siguieron, con la intención última de interrogar qué es posible decir en la actualidad sobre las posibilidades de la *práxis* tal como éstas 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” (p. 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*” (p. 210).¹¹

Schmidt destaca que el trabajo de Gadamer sobre la filosofía platónica, al poner en relación 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 esta 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” (2005, p.

¹¹ 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, 1998, p. 183; énfasis original). Para Schmidt, la tarea teórico-práctica más eminente consiste en, precisamente, “hablar de este en-medio” (1990, p. 210).

20). ¿Pero en qué sentido el lenguaje poético es el comienzo más válido para reflexionar sobre la *praxis* común? La 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 (cfr. 1990, p. 212).

La frase de Gadamer “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” (“el ser que puede ser comprendido, es lenguaje”) (GW 1, 478) sirve para un equívoco, aunque matizado, acercamiento a Heidegger. Disruptivo en su textualidad, “el peculiar y turbador tema del artículo de Gadamer sobre Platón: la poesía y lo político” (1990, p. 213) se inscribe, según Schmidt, también en la línea de las reflexiones de Michel Foucault sobre el discurso y el sujeto,¹² en particular en la de 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” (p. 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” (p. 212). Este paso por Foucault, sobre todo en relación con la cuestión de la interioridad, 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 sostuvo que “*Die Sprache spricht*” (GA 12, 10), “el lenguaje habla”.¹³ Sin embargo, sin por eso despreciar el valor de estas reflexiones para deconstruir una figura de la interioridad en la filosofía gadameriana, estas comparaciones no hacen más que confundir inútilmente el *Zwischen* gadameriano con el *Mitwelt* 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.

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*. Al *Dasein* le cabe encaminarse desde

¹² La referencia de Schmidt es a *La pensée du dehors* (1986).

¹³ La referencia pertenece a la lección titulada *Die Sprache* del 7 de octubre de 1950, pronunciada en Bühlerhöhe en memoria de Max Kommerell, luego incluida en *Unterwegs zur Sprache* (1959), y finalmente republicada en 1985 en el doceavo tomo de su *Gesamtausgabe* (GA 12).

las formas impropias e inmediatas de la facticidad hacia la reapropiación de sí mismo, una marcha que no tiene nada de circular. 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 cuestionada 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. Esta preocupación debe ser entonces el “interés” fundamental de toda teoría política: “[...] 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” (Arendt, 2007, pp. 722-723).

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 ni con la hermenéutica filosófica ni con la dimensión política del pensamiento de Gadamer. Sin embargo, para ello 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, 6), por medio de la modulación platónica entre dialéctica y diálogo, donde el vivir comunitario resulta un nosotros que tiene lugar

en el lenguaje, que existe únicamente como tal “en el diálogo” (Gadamer, 1995, p. 36).

3. Tiempo y poder

En este apartado me gustaría presentar y discutir dos líneas argumentales de Schmidt, una que apunta erróneamente en dirección al origen metafórico de la *pólis* y otra que delinea incorrectamente al filósofo-gobernante de Platón en la lectura del marburgués.

Gadamer encontró 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 sería 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 los modos dominantes de la eticidad. Schmidt retoma la cuestión de esta referencia al 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, p. 215).

Según Schmidt, el problema de Platón con los poetas era que, desde el punto de vista específico de la *alétheia* y la *díkē*, los segundos serían unos hipócritas políticamente irresponsables. Lo que resultaría imperdonable de los poetas es que ellos 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— revestiría 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 ésta es la misión de la *paideía*, argumento central de *Plato und die Dichter*).

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 en 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” (p. 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 puesto que este último se deriva sólo de las posibilidades que habilita la ambigüedad misma del lenguaje.

La asunción básica de la interpretación de Schmidt sobre la 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, por lo tanto, la *pólis* debe, para mantenerse estable, tomar precauciones sobre las condiciones que dan lugar a tal actividad mimética (cfr. 1990, p. 217). El mismo Sócrates platónico señala hiperbólicamente en dirección a la audacia que comporta todo trato con el lenguaje, sobre todo aquel que pareciera establecer una relación instrumental con lo que se pretende expresar y que no es consciente de los potenciales peligros que de ello se derivan (cfr. *Rep.* 414d1-2). 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*” (p. 216; énfasis original).

Por el contrario, para Gadamer era evidente que *República* es la prueba misma de que Platón tenía muy claro que no existe un lenguaje filosófico por fuera del *lógos*, ni una filosofía por fuera de la *pólis*. Como dirá el propio autor: “[...] Platón [...] ha elegido la forma literaria de la mimesis. Lo que se exige aquí es: uno se debe involucrar en el pensar” (GW 7, 289), una exigencia que tenía presente el ateniense y que plantea un doble problema: por un lado, la impotencia dialéctica de la escritura pura y, por otro lado, el poder del *lógos*. Para Gadamer, Platón, “un gran maestro con arte filosófico y poético”, desheredará a sus lectores de una doctrina escrita:

[...] 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 (GW 10, 351-352).

En 1930, en su ensayo *Praktisches Wissen*, Gadamer no había dudado en caracterizar como un texto político-práctico a la *Carta VII*, donde se encuentra lo que llama un “hermoso hallazgo” (GW 5, 239) de Platón: “κεῖται δέ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου” (*Ep. VII*, 344c), las últimas líneas de la siguiente frase de la misiva platónica:

Quando 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).¹⁴

Si bien es verdad, como sostiene Schmidt, que en el análisis de Gadamer interviene la distinción socrático-platónica entre *diégēsis* y *mímēsis*, lo hace partiendo 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).

Esta afirmación de Gadamer, que recuerda sin duda lo que Sócrates sostiene con respecto (al juego de) la escritura en *Fedro* (cfr. 276d-278a), está sin dudas vinculada con dos pasajes de *Leyes* citados para el final de *Plato und die Dichter*. En el primero se explicita cuán poco el personaje del ateniense requiere de modelos tradicionales para la educación de los jóvenes (cfr. 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” (cfr. *Leg.* 811c7).¹⁵ Allí, el diálogo del que el ateniense ha sido protagonista, espectador y juez resulta ser la poesía más sensata (cfr. 811d3) y placentera (cfr.

¹⁴ Traducción de Zaragoza y Gómez Cardó.

¹⁵ Traducción de Lisi.

811d1) que él jamás haya escuchado, un placer que no está reñido con la sensatez, logro que, mediante el juego entre *mýthos* y *lógos*, remite inequívocamente a Sócrates (cfr. *Phd.* 110b y *Prot.* 320b-c). Esta poesía merecería ser dada al guardián de la ley y educador para que por su intermedio sean instruidos los jóvenes (cfr. *Leg.* 811d-e).

En la segunda cita el ateniense da un paso todavía 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 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).¹⁶

Gadamer insiste en que Platón en su crítica a los poetas buscaba exponer una y otra vez que estos últimos se tomaban en serio aquello que no lo amerita. La única tarea sería del poeta y filósofo sería, en cambio, la de guiar a los hombres hacia sí mismos en su constitución singular y plural, hacia la esfera común en la que se ponen en relación, por encima de la inmediatez, consigo mismos y entre sí.

Para el marburgués, como diría en 1933, Platón se esconde en la poesía: ésta sería la seriedad de su ironía. Y lo hace “para ser ilocalizable desde la apresurada conclusión [*schnellfertige*] de las contradicciones y las difamaciones” (GW 5, 227). Y esto no porque Platón buscara exclusivamente llegar a un público cerrado, a un auditorio más refinado y víctima en menor medida del “*pathos* de la literalidad” (p. 227), sino

¹⁶ *Ibid.*

porque es el medio por el cual logró conciliar la ironía de la oralidad socrática con la pesada seriedad de la palabra escrita.

El problema de la dimensión mimética del lenguaje, por lo tanto, comprende tanto al poeta 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, 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 (Gadamer, 2017, p. 516).

En el *Plato und die Dichter* de Gadamer es posible encontrar una imagen de un 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. Esta caracterización, que corre el riesgo de ser tachada de “aristotelizante”, choca con la de Schmidt, quien, 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 presentaría como la antítesis del poeta, cuya fuerza sería, por el contrario, subversiva.

Estas características, propias tanto 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” (Schmidt, 1990, p. 218) y a tener un impacto en un tiempo otro. La filosofía, para Platón, tendría así la misión de “controlar y estabilizar” aquel impacto del discurso poético en un momento histórico en el que su efecto podría ser irreversiblemente revolucionario. A diferencia de Aristóteles —continúa el estadounidense—, Platón creía

que la dimensión mimética del *lógos* 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*” (pp. 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 o un texto filosófico 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 períodos históricos.

Basta pensar en una de las escenas más cómicas de *República*, la resolución sobre la necesidad de expulsar a los mayores de diez años como modo más eficiente y seguro de establecer y organizar la *pólis* (cfr. *Rep.* 540e-541a). “Los márgenes del *lógos*”, por recuperar el sintagma de Schmidt, aparecen ahora ya sobrepasados en la ironía platónica, que diseña, en el discurso, una ciudad infantil: esta imagen parece decirnos, en realidad, que la filosofía puede no tener un auditorio propio en el presente, pero en el futuro sus poderes persuasivos podrían desplegarse sobre las nuevas generaciones (cfr. *Rep.* 415d).

En segundo lugar, porque el reconocer lo anterior habría generado en el ateniense un interés tal como para intentar encontrar una explicación de ese fenómeno y dar una respuesta adecuada. Para Gadamer, la “lógica” dialéctica no podría ser reducida a todo lo que cabe en el *lógos*, sino que este último desde sí supera sus propios límites en el movimiento hacia lo que resulta de la interrupción o suspensión de “una” (y tan sólo una) relación cognoscitiva.

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 una polémica y poco defendible personificación del filósofo, persuasor y dominador infalible: “[...] 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, p. 217).

Si, como afirmó Gadamer, el arte regio es algo más que una réplica de Platón a la obtusidad y corrupción de los políticos que habían hundido a Atenas, ¿ese algo más puede ser el ideal de una *téchnē*? (cfr. 1966, p. 578). Parece difícil asentir y validar la postura de Schmidt. Cuando Gadamer en su *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* sostuvo 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 refería a que éste sea el equivalente a un tecnócrata, a un experto, como dice Schmidt. Para 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. Dice Gadamer en *Plato und die Dichter*: "El hombre 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 (cfr. 1995, pp. 71-72 y GW 2, 155-173).

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 (cfr. *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” (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”¹⁷ (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:

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 desierto 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 (GW 7, 168).

¹⁷ *Ibid.*

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, p. 222), si por racional se entiende un orden alcanzado según cálculos organizadores que permitan una vida política planificada, lista para ser definitivamente administrada.

4. Resituando el problema del poder: aclaraciones sobre la *areté*

Como se ha mencionado en la introducción, la recepción que tuvo *Plato und die Dichter* desde el comienzo de la última década del siglo pasado, aunque valiosísima, ha descuidado el lugar que Gadamer le ha conferido al problema de la seducción del poder en la filosofía política platónica. La discusión que se ha planteado en las secciones anteriores sobre los argumentos de Schmidt será complementada en estas dos últimas secciones con el objetivo de mostrar que el problema del poder sería inseparable de la concepción dialéctica de la utopía.

Si bien este carácter dialéctico de la utopía se ha caracterizado con mayor detalle en el primer apartado, a partir de la perspectiva de Di Cesare, en la sección de conclusiones se retomará alumbrando su aspecto mítico. Mi hipótesis sobre el vínculo entre el problema del poder y la función mítico-dialéctica de la utopía apunta a habilitar un nuevo potencial de la lectura gadameriana de la filosofía política platónica y, en cierta medida, de la proyección política de esta última sobre su pensamiento *in toto*, incluso como una posibilidad no desarrollada a fondo por el filósofo de Marburgo dentro de su obra, pero que, paradójicamente, pretende iluminar en otra dirección, y más allá de Gadamer, su estudio de los diálogos platónicos. Mi propuesta, en este sentido, como punto de partida preliminar para profundizar en futuras investigaciones, es actualizar la interpretación de Gadamer, pero poniendo énfasis en el papel que ésta podría desempeñar para pensar la desobediencia civil y el valor político del mito.

Antes de retomar el problema del poder, comenzaré por recuperar los vínculos fundamentales entre *phrónēsis*, *areté* y *andreía*. De *Laques* y *Protágoras* a *Leyes*, la *andreía* platónica se encuentra ligada a la *phrónēsis* (cfr. *Lach.* 197bc): tal como nota Nicias en el primero de estos diálogos, sólo los sensatos (*phrónimos*) merecen ser llamados valientes. No obstante, como se verá, aunque muy significativa, ésta no es la única afirmación que habría puesto en jaque la concepción tradicional del coraje entendido como temeridad y pura fuerza física superior, noción

actualizada por la sofística, como en el caso de la posición asumida por Trasímaco en *República* (cfr. 338c).¹⁸

A costa de la estupefacción de Laques, se describe en ese diálogo temprano al coraje no sólo como parte de la *areté* sino como un cierto tipo de *sophía*. ¿Pero de qué tipo de saber se podría tratar y cuál sería su objeto? ¿En qué modo participaría la valentía de la virtud? ¿Y en qué sentido la *areté* sería *sophía*? Para responder estas preguntas habrá que atravesar aun la caracterización que aparece al final de *Protágoras*, donde la *andreía* es también llamada *sophía* (cfr. 360d) —como sucede luego en *República* (cfr. 441c-d)— e incluso *epistēmē* (cfr. *Prot.* 361b). Allí se establece que el coraje es “saber de lo temible y de lo no temible” (360d4).¹⁹ Para Gadamer, en su obra *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, esta última definición, aún dentro del ámbito de la polémica apropiación socrática de las *aretai* tradicionales (a las que les impone la exigencia del rendimiento de cuentas, del conocimiento de lo uno y lo múltiple), plantea en Platón el problema ulterior de establecer qué debe comprenderse dentro del *tō deinōn*. Antes de analizar su respuesta, como primer paso, es necesario aclarar, aunque sea sucintamente, cómo recupera Gadamer la noción de *areté* y qué relación podría tener ésta con la *phronēsis*.

¿Qué es en concreto para Gadamer la *areté* socrático-platónica? El gesto teórico del marburgués, aunque de modo implícito, arrebató la *areté* de su tradicional apropiación latina como *virtus* y su posterior determinación cristiano-escolástica y humanista. En su libro de 1931, *Platos dialektische Ethik*, Gadamer la caracterizó como el modo público y originario de autocomprensión y existencia del *Dasein* (cfr. GW 5, 39). Cuando Gadamer afirmó que “con la pretensión de ser un ciudadano viene dada necesariamente la pretensión aún más amplia de poseer esta *arete*, que hace de uno un ciudadano, es decir, un hombre” (GW 5, 40), entendía que la posibilidad de “apropiarse” de ella no es la de dirigirla o manipularla, como lo haría el sofista antiguo o el “experto” moderno, sino, en todo caso, la de acceder a la misma por medio del *lógos* en el que lo que es comparece en su aparente obviedad: “la pretensión” de poseer la *areté* refiere inequívocamente a esta participación. En su libro de 1978,

¹⁸ Aunque Trasímaco se refiere a la justicia, como se puede apreciar en *Rep.* 441c-d, ésta es indisociable de la sabiduría y de la valentía y de todo aquello que hace a la *areté*.

¹⁹ Traducción de García Gual.

Gadamer agregaría que la *areté* “es algo que, en cierto sentido, se conoce y se debe siempre ya conocer. Dicho con una palabra hoy de moda, ésta exige una autocomprensión, cuya ausencia en sus propios interlocutores era demostrada por Sócrates” (GW 7, 151). Esta autocomprensión habilita la clarificación dialéctica de las posibilidades existenciales, “de aquello que el hombre pretende ser” (GW 5, 73), y da un sentido ulterior a dicha participación.

Gadamer esencialmente se aleja aquí de lecturas que podríamos llamar “moralistas”, de teorías del valer de los valores como las de Lotze (1843), de la *areté* platónica y de sostener una estricta separación, a partir de la diferenciación aristotélica, entre virtudes éticas y dianoéticas. En su lugar, se aproxima, inadvertidamente, más como fenomenólogo que como filólogo (y ésta es la segunda indicación que propongo) a la densa raíz etimológica de la *areté*, es decir, tanto a su valencia tradicional, marcial y masculina (que migró a la raíz *vir* en la palabra latina *virtus*) como a su carácter de rendimiento de cuentas, tan caro al pensamiento socrático.

Lo primero quizás sea bastante trivial: como es sabido, el término *areté* está vinculado etimológicamente al dios de la guerra, *Ares*, y, en consecuencia, a la destreza en el campo de batalla, a la superación del enemigo y de los obstáculos que plantea el enfrentamiento, a la supervivencia. Si se sigue este sentido tradicional de *areté* no es difícil deducir que lo que haría excelente a un hombre es su potencial guerrero, y la valentía no sería sino la expresión máxima de este potencial. En este sentido, *areté* y *andreía* parecen confluír semánticamente. Esto, que resulta evidente para el lector contemporáneo, sin lugar a duda lo era también tanto para los protagonistas de los diálogos platónicos como para Gadamer.

Sin embargo, dice el autor alemán, “la pregunta socrática sobre qué es la *areté* es una exigencia de un rendimiento de cuentas [*Rechenschaftsgabe*]” (GW 5, 40). El Sócrates platónico, como hemos visto, encontraba insuficiente a la temeridad del heroísmo homérico como ejemplo del coraje excelente,²⁰ así como podría ser escasa por sí misma la técnica estratégica de la guerra. El modo pleno de participación de

²⁰ Tal como afirma Angela Hobbs, “el simple hecho de que la *psuche* en Homero no se presenta como tripartita muestra que el *thumos* de República no puede ser precisamente la misma concepción [que la de Homero] [...]. [El *thýmos* en Homero] Tal vez se visualiza mejor como la fuerza vital, y de ella surge la

los hombres en la *areté*, para el ateniense, estaría ligado a un saber (cfr. *Meno*. 89a) que no es ni técnico ni teórico: es una razonabilidad práctica, que tampoco es un instrumento ni una facultad sino una disposición existencial, que supone ya al coraje, orientada al *tó agathón* (cfr. GW 5, 246). Esta interpretación fue sostenida por Gadamer al menos durante el periodo que va desde 1928 hasta 1931, es decir, entre su *Habilitationsschrift* y la publicación de la reelaboración que dará lugar a su primer libro.

La etimología podría reforzar también en buena parte la interpretación gadameriana. Aunque nuestro autor en ningún momento lo menciona, la palabra griega *areté* deriva de la raíz protoindoeuropea **h₂reh* (**h₂rh₁-téh₂*). Sin embargo, el vocablo alemán *Tugend*, virtud, no tiene ningún vínculo con esta raíz sino con el germánico **dugunþi-*, vinculado a la utilidad, la idoneidad y la fuerza; quizás, en cuanto destreza para alcanzar un fin, más allá de su bondad o maldad, no sería absurdo compararlo con lo que Aristóteles llama *deinótēs* (cfr. EN 1144a23). A la raíz **h₂reh* pertenece, en cambio, el protogermánico *raþjō*, del que, a su vez, se deriva en alemán moderno no sólo el verbo *Reden* (“hablar”, “conversar”, “discurrir”; cognado con el latín *ratio*) sino también *Rechenschaft*: “rendir cuentas”, “dar una explicación”, “estimar”. *Areté* era posiblemente ya para los antiguos, y no sólo a partir de la interpretación gadameriana, la acción de la autocomprensión por medio del razonamiento dialógico que debe llevarse a cabo con coraje y razonabilidad. El coraje sería, a su vez, como se ha visto, un saber determinar *tō deinōn*. No parece aventurado entonces suponer que el peligro que debe ser comprendido en cuanto tal es aquél que amenaza la posibilidad de toda rendición de cuentas por medio del auténtico diálogo.

En la investigación socrática del bien, la dialéctica se perfila como la fuerza capaz de destruir los dogmas tradicionales, aquéllos que pueden ser aprendidos y enseñados, y es capaz de habilitar, en cambio, el conocimiento del carácter de la propia situación, de la propia ignorancia, de la injusticia, en el alma —en lo particular de cada uno— y en la *pólis* —en lo común de cada uno con los otros—. Las formas de la frustración, la eminente experiencia de la decepción de las expectativas que se encuentra en el momento inicial de la acción “virtuosa”, así como la fuerza destructiva de la dialéctica, parecen recoger algo de ese antiguo

fiereza y la energía (*menos*), la audacia y el coraje (*tharsos*) y la ira (*cholos*)” (2006, pp. 7-8).

trasfondo bélico y agonal de la *areté* pero a través de su reconfiguración “symphronética”.

Sugiero entonces repasar algunos pasajes de relevancia de *Político*, *República* y *Leyes*, nodales para la argumentación general de *Plato und die Dichter*, que harán más comprensible la interpretación preliminar que se propone aquí. Para ello será necesario recuperar sólo por un momento el papel de la educación. En *Plato und die Dichter*, en el contexto de una discusión teórica con Werner Jaeger, Gadamer había afirmado que la *paideía* platónica consiste en “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 original). La *paideía* platónica apuntaría a mostrar el cisma originario (*gleichursprüngliche*) en el alma (cfr. GW 5, 200) entre los principios de mansedumbre (*prâos*) y fogosidad (*thymós*) (cfr. *Rep.* 375ac). Tal como afirmó Gadamer, Platón concebiría así a la armonía como una cierta “disonancia” (*Dissonanz*) (cfr. GW 5, 198).

En consecuencia, la efectiva unión de los hombres en el Estado (*syndesmon tês póleōs*), el devenir político de su ser en la *pólis*, es fundamentalmente re-unión. La preposición *syn* en *syndesmon* nos recuerda —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 (cfr. 419b-c). La posibilidad efectiva de esa reunión está representada por una *paideía* orientada a unificar, primero que nada, las tendencias opuestas en el hombre, a mezclar mutuamente (*symmeixis*) la “sólida” o “rígida” (*stereós*) valentía (*andreía*) y la “suave” o “blanda” (*malakós*) medida (*kósmios*), pues la educación es, precisamente, el arte inspirado por la musa regia (*basilikês mou̓sēi*) de “combinarlas (*syndéomai*) y entrelazarlas (*symplékō*)”, accesible a los verdaderos políticos y buenos legisladores (*Plt.* 309b-d).

¿Pero por qué es necesario no prescindir ni de la valentía y la fogosidad ni de la medida y la mansedumbre en la “poesía dialógica” (*Dialogdichtung*) (GW 5, 188) sobre el Estado educativo? En primer lugar, porque, ciertamente, significaría prescindir del hombre mismo. En segundo lugar, porque, como se dice en *República*, la valentía no es sólo saber qué es lo temible, sino poder preservar (*sōtēria*) en la opinión alcanzada sobre lo temible aún en circunstancias donde el placer, el dolor, el miedo y el deseo indiquen algo distinto al guardián (cfr. 429a-430c y 442b11-c3). Y esa opinión o creencia infundida por la *paideía* filosófica, desde el momento en que esta última no debe ser entendida como un

dogmático programa educativo, sino como una orientación anímica para la unificación de la valentía y la medida, gana su fuerza propia y se aleja tanto de los valores tradicionales como del esfuerzo sofisticado por reemplazarlos con argucias técnicas propias de la erística, apelando a sus auditorios cual “mercenarios de la opinión pública” y cediendo en sus argumentos conforme a las exigencias que se le presenten (GW 7, 154). Este tipo de valentía es llamada por Platón *andreían politikén* (*Rep.* 430c2-3), “coraje político”. Por eso mismo leemos en *Leyes* que quien actúe virtuosamente requiere de la reflexión (*phrónēsis*) no menos que de la valentía (*andreía*) en el instante en que juzgue (*krínō*) (cfr. 659a3-4) cada caso particular para no ceder ante la amenaza de la pretensión pedagógica de la multitud (cfr. 659b).

La *paideía* sería entonces el medio paradigmático para conjugar en un *ēthos* ultraauránico aquello originario y doble que se encuentra escindido en el hombre; un medio que, en cualquier caso, no es más que una alusión mimética que nos regresa a la imposibilidad de desembarazarnos de la naturaleza humana, del peso de la tradición, de sus normas y hábitos y de la demanda urgente de un criterio para el caso práctico. En este sentido, la “poesía dialógica” del Estado educacional platónico pone al hombre en relación con su ser y le hace perceptible su naturaleza como disonancia y potencia y, por lo tanto, lo que hay en él de excelente y de peligroso. 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, pues no hay ni buenas ni malas naturalezas que resistan los embates determinantes de la *paideía* (cfr. *Rep.* 491e). Así como los *prooimia* disponen el alma a la música, los diálogos platónicos son también una suerte de “mitos antepuestos a la ley” (*prò tou nómou mýthōi*) (*Leg.* 927c). Por ese motivo afirmó Gadamer en *Plato und die Dichter* que “[...] el diálogo platónico es el canto de esa alabanza, 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).

5. Conclusiones. Coraje y desobediencia: del mito dialéctico a la utopía

El enigma de *tō deinōn* comienza ahora a clarificarse. El coraje ya no puede ser, a ciencia cierta, *mimesis*, imitación del heroísmo tradicional. El juez o el guerrero, citados como figuras del criterio y de la valentía, y

no por sí mismas, están llamados por igual, a partir de la exigencia de rendimiento de cuentas, a determinar lo temible. Algo distinto sucede con la figura del poeta, que devela el poder formador y conformador del lenguaje y no, como podría pensarse, “su” propio poder soberano y conformador. El filósofo, en este caso, es quien reconoce lo que el poeta deja de lado, lo que ignora y abandona: lo temible del *lógos*.

Antes que animal político por naturaleza, el hombre político y filosófico “que se expresa en su existencia: tal como se conoce a sí mismo actuando y padeciendo” (GW 5, 202) es poema del discurso que enuncia 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 *ēthos*.

Lo temible no se muestra siempre y por ello exige un saber que lo esponga, que transfigure el juicio y el coraje por medio de la *phrónēsis*. Porque en la *pólis* no son siempre las leyes visibles del Estado aquéllas que es necesario revisar y combatir, sino las *ágrapha nómina*, las leyes políticas no escritas “[d]el *ethos* dominante en la comunidad política”, el efecto pedagógico de las costumbres arcaicas y de las opiniones ancestrales que mantienen unido “en secreto” al orden en su totalidad y que, en realidad, urden las leyes dadas por escrito y forman a los hombres (GW 5, 194-195). Estas leyes no escritas tienen la capacidad de proteger y conservar los cimientos de la legislación promulgada; no obstante, cuando en ellas habita la injusticia pueden también derrumbar todo el edificio del orden político hacia al centro de su inconsistencia (cfr. *Leg.* 793a).

De lo anterior podría deducirse otro movimiento fundamental del pensamiento platónico, el cual lo acerca y aleja del poeta Sófocles al revelar una cierta dimensión de los versos de *Antígona*. En esta célebre tragedia, Antígona desobedece los decretos de Creonte alegando que son injustos porque contradicen “las leyes no escritas” (v. 454).²¹ Ahora bien, estas leyes no escritas no son las costumbres (mutables, aunque persistentes) que configuran y forman las leyes escritas, como en el diálogo platónico, sino las eternas leyes “inquebrantables de los dioses” (v. 455). La rebelión en la tragedia de Sófocles pretende ser un acto de piedad.

²¹ Las traducciones de Antígona, a menos que se indique lo contrario, pertenecen a Alamillo.

Antígona, como puede advertirse, es el exacto opuesto del Sócrates platónico: desobedece a la ley de la *pólis* para someterse a la ley no escrita de los dioses. El filósofo, en cambio, acusado de impiedad, desobedece a la ley no escrita del *étos* para someterse a la ley de la *pólis*, aceptando su proceso y su condena y rechazando fugarse.²²

¿No hay también leyes injustas, que sirven sólo para afianzar la ventaja de uno sobre los otros, dando lugar efectivamente a un también injusto orden comunitario, como se da a entender en *República* al tratar la apología sofística del poder y de la fuerza (338c)? ¿No debería entenderse que es siempre posible subvertir la ley si se lo hace con conocimiento —y no simplemente reemplazando unas leyes por otras—, es decir, por medio de una mediación práctica que no es ni mera espontaneidad impulsiva, ni exclusivamente un saber técnico, ni tampoco la salvación que podría prometer una monarquía organizadora de la vida socioproductiva cuyo modelo metafórico sea el gobierno de las abejas (*Plt.* 300a y ss.)?

A menudo cuando se analiza el pasaje de *Político* 300b-e suele pasarse por alto una cuestión fundamental en torno al problema de la obediencia a la que la ley vincularía, y esto en especial cuando se subraya excesivamente la indicación de que las muchedumbres ignorantes no son aptas para gobernar y legislar, ya que ellas tomarían de manera inmediata sus modelos miméticos sin poseer referencias propias de conocimiento alguno y que, en cambio, deberían limitarse a obedecer toda ley emanada por quienes detentan el poder, siempre bajo el presupuesto de que estos últimos tendrían a su disposición una “ciencia política”, una *tékhne* regia. Sin embargo, lo que se señala en el pasaje citado es mucho más que eso: no sólo la inconveniencia de que desobedezcan las leyes en tal caso, o la incapacidad técnica de toda muchedumbre, rica o pobre, sino también la improcedencia de que esas multitudes obedezcan cuando los gobernantes sean los verdaderos ignorantes, sean éstos tiranos o asambleas. De este modo, quedan siempre sin considerar dos posibilidades: a) la desobediencia de los ciudadanos capaces de conocimiento ante la ley de los tiranos o de las asambleas ignorantes; y b) la facultad de hacer y deshacer leyes de los gobernantes sapientes, sin estar estos últimos atados ni a las leyes escritas, ni a las costumbres, ni a las presiones de las muchedumbres. La filosofía socrático-platónica

²² Una visión diametralmente opuesta de la comparación aquí presentada entre Sócrates y Antígona fue sugerida por James A. Colaiaco (2001).

no puede ser reducida a una *laudate dominium*, a una simple apología del poder.

Como es sabido, Sócrates se negó a arrestar a León de Salamina, desobedeciendo la orden ilegal de los Treinta Tiranos, así como antes, cuando ejercía la pritanía, se había opuesto a la decisión mayoritaria de la asamblea en el proceso de los generales de las Islas Arginusas (cfr. *Ap.* 32b-d) a sabiendas de que enfrentaba posiblemente la cárcel o la muerte y a pesar de ese temor (cfr. *Ap.* 32c). En su defensa argumentó que su preocupación en ambos actos de desobediencia era no cometer actos injustos e impíos (cfr. *Ap.* 32d), pues las órdenes que entonces había recibido o las decisiones en las que trataban de comprometerlo colectivamente eran a su criterio contrarias a la ley existente (nunca afirmó, en cambio, que fueran contrarias a otra ley, de naturaleza divina). Parece exagerado afirmar que Sócrates desobedecía órdenes meramente en defensa de las leyes escritas. ¿Pero por qué sucedía esto? ¿Qué es lo que realmente estaba en juego en cada uno de estos casos? ¿Es Sócrates el paradójico *asebés* que no quiere ser *anósios*, un piadoso irreverente, un justo impío, que se opone a toda orden o consenso que amenace la posibilidad de un *bíos philosophikos*, lo que equivaldría a la clausura de la vida política?

Estos dos modelos de desobediencia definen en última instancia, desde mi punto de vista, la diferencia entre audacia y coraje y tienen una amplia proyección sobre la efectualidad histórica de la relación entre filosofía y política.

En verdad, hay un punto en común entre Sófocles y Platón: como notó con enorme claridad Castoriadis, el tema de Antígona era “la *hybris*, el acto cometido *tólmas chárin*” (1999, p. 27), es decir, por culpa de la audacia (cfr. v. 370), y no de la valentía. Antígona y Creonte se convierten en *hybristés* y *ápolis* (cfr. v. 371) por ser incapaces de entretejer (*pareírō*) (cfr. v. 365) las leyes escritas y las leyes no escritas (leyes divinas en este caso). Ambos personajes, como destaca Castoriadis, quedan afuera de la comunidad, del íson *phroneîn* (cfr. v. 374), porque creen ser los únicos “que puede[n] juzgar (*autòs è phroneîn mónos dokeî*), o [...] tener un espíritu o razones que nadie tiene” (vv. 707-709).²³ En este sentido, el hombre “monophronético” y monológico, una caracterización tan

²³ Traducción de Castoriadis.

absurda como irónica, es la manifestación de la arrogancia exaltada, porque ignora la propia ignorancia y no teme a su propia peligrosidad.²⁴

Dejando de lado ahora la lectura de Castoriadis de Antígona y volviendo a Platón resulta mucho más claro lo planteado al inicio de este apartado, recuperado del *Laques*: una *andreía* que no es a su vez *phrónēsis* y que, por lo tanto, no interroga dialécticamente el lenguaje, es decir, que no participa plenamente de un modo de existencia común, se repliega sobre una vida aislada propia “de la brutalidad, de la audacia y de la temeridad” (*thrasýtētos dē kai tólmēs kai tou aphóbou*) (*Lach.* 197b).²⁵ Esta audacia, para Platón, es la que hace al hombre un esclavo de la placentera seducción del poder, de los caminos del abuso y de la corrupción adulatoria. En el *Fedro*, por tomar un ejemplo, la *hýbris* es, por un lado, sinónimo del predominio de un deseo que, conformando una opinión con capacidad orientadora, arrastra al hombre irracionalmente hacia el placer, dominándolo y, por otro lado, antónimo de la *sophrosýne* (cfr. *Phdr.* 237e-238a).

No debe olvidarse que no es en absoluto casual que en *Gorgias* el filósofo sea caracterizado adversativamente por el sofista Calicles como ándros (cfr. *Gorg.* 485d) y que los moderados (*sôphronas*) sean equiparados a los estúpidos (*ēlithios*) (cfr. 491e). Este movimiento inversor de los sofistas del que participa Calicles tiene un trasfondo socio-pedagógico más amplio, que opera desde luego a nivel anímico, y para el que la *hýbris*, en cambio, es considerada nada menos que “buena

²⁴ El suicidio de Antígona y el duro golpe para Creonte de un final análogo para Hemón y Eurídice confirma la idea de que la *phrónēsis* “es el primer paso de la felicidad” (v. 1348) y su ausencia el desastre que el destino provee a los arrogantes y jactanciosos. Para Creonte, sin embargo, nos advierten los últimos versos de la tragedia, aún queda una mínima esperanza: que las consecuencias de sus acciones y palabras inmoderadas le enseñen en la vejez la cordura (*gērāi tò phronēm edídaxan*) (v. 1353). Este pasaje recuerda al lector los famosos versos 176-178 del Agamenón de Esquilo, en particular el *páthei máthos* (v. 177) que aguarda, por obra de Zeus, y con fuerza de ley (v. 178), en el camino propio de los mortales, sendero del saber (v. 176) y como realización de la justicia (v. 251). En el caso de Sócrates, la necesidad de una experiencia de la negatividad, como lo son las humillaciones que sufren los arrogantes interlocutores del ateniense cuando se topan con su dominio del *elenchos*, constituye un elemento crucial del carácter dialógico (y, valga la redundancia, experimental) del juicio reflexivo.

²⁵ Traducción de García Gual.

educación” o *eupaideusia* (*Rep.* 560e) y la cínica *anaídeia*, la impúdica soberbia, *andreía* (cfr. 561a).

Por todo ello, en *República* “el alma más vigorosa y más sabia” (*andriotátēn kai phronimōtátēn*) —nuevamente encontramos a la *andreía* junto a la *phrónēsis*— resulta “la que menos puede ser perturbada o modificada por cualquier factor externo” (381a). “Coraje —afirmará Gadamer en 1978— es resistirse a la seducción de preferir lo agradable” (GW 7, 163; cfr. 285). Así, la valentía deviene, en palabras del marburgués, “coraje cívico” (*Zivildourage*) (GW 7, 163) antes que marcial dureza física espartana o ascetismo: lucha contra el peligro del conformismo, abatimiento de lo familiar, desobediencia civil.

El anticonformismo del filósofo, este referido coraje cívico, de rango ético, reclama un lugar inexistente, aún no advenido, con la mirada puesta sobre las dominantes leyes no escritas que forman, en secreto, al hombre mismo y a las leyes positivas de la *pólis*, las cuales no pueden tener jamás la última palabra sobre cada conflicto. No le bastan los modelos ni su imitación. La interpretación que propone que *República* pudiera ser comprendida como un programa de reformas y no como una crítica del presente, rechazada en diversas ocasiones por Gadamer, se vuelve simplemente absurda: son los programas de reformas los que hacen a la *pólis* histórica. El pasaje a lo nuevo que reclama la resistencia anticonformista de la filosofía necesita abrirse paso para que ésta no permanezca encerrada en la sofocante trampa de la separación irreconciliable entre filosofía y política. La fuerza utópica de *República*, dirá Gadamer, es justamente esta: *República* es un “gran mito dialéctico” (*großen (...) dialektischen Mythos*) (GW 7, 167) que permite confrontar provocativamente la frustración de los abusos, criticar el presente *e contrario*. En esta oposición subyace un procedimiento dicotómico, pero no dualista, que fractura la *aporía* y se configura como desvío, como *Umweg*: un apartarse de los modos en los que la *pólis* se pone en marcha pero sin abandonar el camino de la *praxis*, aunque sea al modo de una referencia indirecta que demanda encontrar aquello sobre lo que es preciso reflexionar. Por eso Gadamer considera que las instituciones y estructuras de la *pólis* ideal no son sino “metáforas dialécticas” (GW 7, 167). Este desvío es un cambio en el rumbo, una variación de dirección y de sentido. Una subversión permanente de la obviedad.

La utopía platónica para Gadamer no es un puente hacia un futuro, sino “una forma de la mordacidad desde la lejanía” (1981, p. 51), orientada a la realización del deseo irrealizable de la solidaridad y

la comunidad, a la superación de los programas factibles que ofrecen soluciones como si la política se tratase de recetas. Porque lo que es irrealizable para Gadamer es que dichas solidaridades sean el efecto de una voluntad filosófica y política soberana. La utopía, ese lugar ausente, en lugar de ser un programa es una proyección de uno sobre sí mismo y con los demás. En el proyectarse sobre sí mismo y los otros, el hombre se torna capaz de romper su aislamiento, desvelar las solidaridades opacadas ya existentes y descubrir conscientemente, por un lado, un saber que no es un arte teórico superior para tener razón y usar a voluntad y, por otro lado, un poder-hacer que es un ser-con-otros, una *héxis* individual y colectiva. Ante el riesgo del conformismo, del “mero” solidarismo burgués, la filosofía sortea la trampa trillada del anticonformismo entendido como mera resistencia violenta ante la limitación, como simple negatividad incapaz de obtener una visión propia y general.

República y *Leyes* son, para Gadamer, “textos que nos impulsan realmente a volver a pensar, a reflexionar sobre nuestras circunstancias; basta con que comprendamos cómo leer. No actúan como invocaciones para hacer aquí y ahora esto o aquello” (1995, p. 74). Hoy quizás parezca aventurado pensar del mismo modo a la hermenéutica filosófica. Pero su fuerza utópica, en un mundo cerrado sobre sí mismo, requiere que tal vez sea considerada también ella misma un mito dialéctico de la comprensión de sí y de los otros, si no se la quiere reducir a un lejano y consumado episodio de la historia de la filosofía, a un banal programa metodológico (como han intentado con descarada violencia las ciencias sociales) o a un proyecto político que haría del diálogo y la comprensión mutua una débil, vetusta, ingenua e inútil excusa para legitimar el *status quo*.

El mandato imposible de completar el pensamiento de Gadamer no nos exime, ciertamente, de reconocernos herederos de la tradición dialéctico-dialogica de la hermenéutica filosófica y de la filosofía platónica, así como de problematizar su dimensión política. Recuperando las claras palabras del marburgués: “[...] la tradición no es algo que se agota en lo que uno sabe en cuanto origen [*Herkunft*] propio y acepta o rechaza en cuanto tal” (1995, p. 21). Los textos aquí presentados se tensan ante nuestros esfuerzos interpretativos gracias a la intensidad que “juega entre la extrañeza [*Fremdheit*] y [la] familiaridad [*Vertrautheit*] que la tradición tiene para nosotros, entre la objetualidad [*Gegenständlichkeit*] distante, históricamente mentada, y la pertenencia a

una tradición" (GW 1, 300). Éste es el terreno en movimiento en el que la hermenéutica filosófica puede ser recibida, éste es su espacio. "En este en medio [Zwischen] se encuentra el lugar real de la hermenéutica" (GW 1, 300).

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. The University of Chicago Press.
- ____ (2007). The Great Tradition. I. Law and Power. *Social Research. An International Quarterly*, 74(3), 713-726.
- Aristóteles. (1894). *Ethica Nicomachea*. (J. Bywater, ed.). Clarendon Press.
- Beiner, R. (2014). *Political Philosophy. What It Is and Why It Matters*. Cambridge University Press.
- Bloch, E. (1970). *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Suhrkamp.
- Castoriadis, C. (1999). *Figuras de lo pensable*. Cátedra.
- Colaiaco, J. (2001). *Socrates Against Athens. Philosophy on Trial*. Routledge.
- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. Éditions du Seuil.
- Di Cesare, D. (2003). *Utopia del comprendere*. Il Nuovo Melangolo.
- ____ (2007). *Gadamer*. Il Mulino.
- ____ (2011). Thinking in Utopias: Hermeneutics as Political Philosophy. En Andrzej Wierciński (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation. International Studies in Hermeneutics and Phenomenology*. Vol. 2. LIT Verlag.
- ____ (2017). *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*. Bollati Boringhieri.
- ____ (2018). *Sulla vocazione politica della filosofia*. Bollati Boringhieri.
- Esquilo. (1926). *Aeschylus in Two Volumes. II. Agamemnon. Libation-Bearers. Eumenides. Fragments*. Harvard University Press-William Heinemann.
- Gadamer, H.-G. (1966). Notes on Planning for the Future. *Daedalus*, 95(2), 572-589.
- ____ (1981). *La razón en la época de la ciencia*. Alfa.
- ____ (1985-1995). *Gesammelte Werke*. Mohr Siebeck.
- ____ (1985). *Gesammelte Werke. Band 5: Griechische philosophie I*. Mohr Siebeck.
- ____ (1986). *Gesammelte Werke. Band 1: Hermeneutik 1: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck.
- ____ (1986). *Gesammelte Werke. Band 2: Hermeneutik 2: Wahrheit und Methode: Ergänzungen. Register*. Mohr Siebeck

- ____ (1991). *Gesammelte Werke. Band 7: Griechische Philosophie III* (Plato im Dialog). Mohr Siebeck.
- ____ (1995a). *Hans-Georg Gadamer im Gespräch. Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*. (C. Dutt, ed.). Universitätsverlag Winter.
- ____ (1995b). *Gesammelte Werke. Band 10: Hermeneutik im Rückblick*. Mohr Siebeck
- ____ (2015). *Verdad y método II*. (Manuel Olasagasti, trad.). Sígueme.
- ____ (2017). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. (A. Agud y R. de Agapito, trads.). Sígueme.
- Grondin, J. (2000). *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Herder.
- Habermas, J. (1979). Urbanisierung der Heideggerschen Provinz. En J. Habermas y H.-G. Gadamer (eds.), *Das Erbe Hegels: zwei Reden aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1979 der Stadt Stuttgart an Hans-Georg Gadamer am 13.6.1979*. (pp. 9-31). Surkhamp.
- Heidegger, M. (1985). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 12. Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*. (F.-W. von Herrmann, ed.). Vittorio Klostermann.
- ____ (1999). *Introducción a la filosofía*. (M. Jiménez Arredondo, trad.). Frónesis-Cátedra.
- Hobbs, A. (2006). *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge University Press.
- Isnardi Parente, M. (1987). Motivi utopistici - ma non utopia - in Platone. En R. Uglione (ed.), *Atti del Convegno nazionale di studi su la città ideale nella tradizione classica e biblico cristiana*. Torino 2-3-4 Maggio 1985. (pp. 137-154). Associazione Italiana di Cultura Classica.
- Lotze, H. (1843). *Logik*. Weidmann.
- Orozco, T. (1995). *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*. Argument.
- ____ (2004). El arte de la insinuación. Las intervenciones filosóficas de Hans-Georg Gadamer en el Nacionalsocialismo. *Laguna: Revista de Filosofía*, 14, 65-88.
- Pageau St-Hilaire, A. (2019). Philosophy and Politics in Gadamer's Interpretation of Plato's Republic. *Ethics & Politics*, 21(3), 169-200.
- Platón. (1912). *Gastmahl*. (K. Hildebrandt, trad.). Felix Meiner.
- ____ (1967a). *Platonis Opera*. Vol. I. (J. Burnet, ed.). Clarendon Press.
- ____ (1967b). *Platonis Opera*. Vol. II. (J. Burnet, ed.). Clarendon Press.
- ____ (1967c). *Platonis Opera*. Vol. IV. (J. Burnet, ed.). Clarendon Press.
- ____ (1968). *Platonis Opera*. Vol. III. (J. Burnet, ed.). Clarendon Press.

- ____ (1985a). Laques. En *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Hipias Menor, Hipias Mayor, Ion, Lisis, Cármides, Laques, Protágoras*. (pp. 443-485). (C. García Gual, trad.). Gredos.
- ____ (1985b). Protágoras. En *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Hipias Menor, Hipias Mayor, Ion, Lisis, Cármides, Laques, Protágoras*. (pp. 487-589). (C. García Gual, trad.). Gredos.
- ____ (1988a). Banquete. En *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. (pp. 143-287). (M. Martínez Hernández, trad.). Gredos.
- ____ (1988b). *Diálogos IV. República*. (C. Eggers Lan, trad.). Gredos.
- ____ (1988c). Fedro. En *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. (pp. 289-413). (E. Lledó Íñigo, trad.). Gredos.
- ____ (1992). Carta VII. En *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. (485-532). (J. Zaragoza y P. Gómez Cardó, trads.). Gredos.
- ____ (1999a). *Diálogos IX. Leyes VII-XII*. (F. Lisi, trad.). Gredos.
- ____ (1999b). *Diálogos VIII. Leyes I-VI*. (F. Lisi, trad.). Gredos.
- Schmidt, D. (1990). Poetry and the Political: Plato and Heidegger and the Politics of Language. En K. Wright (ed.), *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. (pp. 209-228). State University of New York Press.
- ____ (2005). Wozu Hermeneutik? On Poetry and the Political. En *Lyrical and Ethical Subjects. Essays on the Periphery of the Word, Freedom and History*. (pp. 19-32). State University New York Press.
- Sófocles. (1912). *Volume I. Oedipus the King. Oedipus at Colonus. Antigone*. (F. Storr, trad.). William Heinemann-The Macmillan Company.
- ____ (1981). *Tragedias*. (A. Alamillo, trad.). Gredos.
- Sullivan, R. (1989). *The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*. Pennsylvania State University Press.
- ____ (2001). Gadamer and National Socialism: A Response to Richard Wolin. *Internationale Zeitschrift für Philosophie. Schwerpunktthema: Hermeneutik und Politik in Deutschland vor und nach 1933*, 9, 55-65.
- Vegetti, M. (2009). *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento*. Carocci.