

**LA TÉCNICA Y LA POLÍTICA  
PERSPECTIVAS DESDE AMÉRICA  
LATINA**



2022

La técnica y la política.  
Perspectivas desde América Latina

Facundo Bey  
Iván Cadena  
Mariana Chendo  
Ruth Gordillo  
Jorge Martín  
Pablo Mériguet  
Federico Mitidieri  
Martín Prestía  
Ana Zagari

Primera edición en español  
© 2022 Pontificia Universidad Católica del Ecuador  
© 2022 Facundo Bey, Iván Cadena, Mariana Chendo, Ruth Gordillo,  
Jorge Martín, Pablo Mériguet, Federico Mitidieri, Martín Prestía,  
Ana Zagari

Centro de Publicaciones PUCE  
www.edipuce.edu.ec  
Quito, Av. 12 de Octubre y Robles  
Apartado n.º 17-01-2184  
Télf.: (593) (02) 2991 700, ext.: 1711  
publicaciones@puce.edu.ec

Dr. Fernando Ponce, S. J.  
Rector

Mtr. Santiago Vizcaíno Armijos  
Director del Centro de Publicaciones

Dr. Carlos Ignacio Man Ging, S.J.  
Decano de la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas

Diseño de portada: Santiago Ocaña  
Diagramación: Santiago Ocaña  
Corrección: Silvia Gordillo R.

ISBN: 978-9978-77-627-8

Impreso en Quito, Ecuador. Prohibida la reproducción de este libro,  
por cualquier medio, sin la previa autorización por escrito de los  
propietarios del Copyright

**LA TÉCNICA Y LA POLÍTICA  
PERSPECTIVAS DESDE AMÉRICA  
LATINA**

**FACUNDO BEY  
IVÁN CADENA  
MARIANA CHENDO  
RUTH GORDILLO  
JORGE MARTIN  
PABLO MÉRIGUET  
FEDERICO MITIDIERI  
MARTÍN PRESTÍA  
ANA ZAGARI**



2022

# Coraje político y mito dialéctico. Pensar la *areté* y la utopía a partir y más allá de Hans-Georg Gadamer

Facundo Bey

## Introducción

El presente capítulo se propone, en primer lugar, elucidar algunos aspectos de la dimensión política de *Plato und die Dichter* [1934], *Plato Staat der Erziehung* [1942] y el más tardío *Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* [1978]. Para ello se realizará una revisión crítica de una de las lecturas contemporáneas de estos aspectos, aquella realizada por Dennis Schmidt (1990). En las conclusiones, tras analizar 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, desde 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.

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 en forma autónoma con respecto a su obra más reconocida: *Wahrheit und Methode* [1960]. El libro de Sullivan prodigó, en general, un excelente marco para acercarse a los argumentos expuestos por Gadamer en sus poco 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 en relación con las polémicas que el marburgués entabló en esa conferencia con la *Altertumswissenschaft*, el *Dritte Humanismus* y el Platón del *Georgekreis*.

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” (1989, 164)<sup>1</sup>. Ni la dimensión política del pensamiento de Gadamer se desvaneció después de *Platos Staat der Erziehung*, ni puede afirmarse con tal liviandad que, aunque tenga un gran interés específico, esta dimensión pueda ser reducida únicamente a sus importantes estudios sobre Platón y Aristóteles entre 1928 y 1942.

Por un lado, como es sabido, el marburgués siguió trabajando en su madurez sobre cuestiones abiertas en sus años de juventud en torno al pensamiento filosófico-político y ético de Aristóteles y Platón. De ello son testimonio no sólo el ya mencionado *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, sino también *Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen* [1983].

Por otro lado, tampoco es posible mantener sin forzamientos que Gadamer haya sido un filósofo político, 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 en sus últimos veinte años de vida<sup>2</sup>.

Pero, lo cuestionable, 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 texto se inscribe en un proyecto tal, podría aspirarse a continuar haciendo nuestro mejor esfuerzo por comprender ese potencial político desde el inicio.

---

1 Todas las traducciones de las citas referidas en el presente capítulo cuya edición corresponde a una lengua distinta del castellano me pertenecen. Para las traducciones de los textos griegos se ha indicado la primera vez que son citados la edición escogida con el apellido del traductor correspondiente. Cuando se trate de una traducción propia o de otro autor que no sea el consignado con anterioridad se señala en el mismo paréntesis.

2 Un buen ejemplo es *Lob der Theorie: Reden und Aufsätze* (1983).

¿Es posible pensar una hermenéutica política a partir del Platón gadameriano? ¿Qué significaría esto? Para Sullivan la filosofía gadameriana no sólo constituye un “aparato reflexivo”, sino que está “orientada a la acción” (2001, 64). La formulación es, lamentablemente, vaga y funcional a la confusión. De esa confusión se ha aprovechado hace varias décadas Teresa Orozco para presentar su caricaturesca “*politische Hermeneutik*” (1995; 2004), una hermenéutica que «hace política» en su sentido más prosaico<sup>3</sup>.

En la segunda sección de este capítulo 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. Por un lado, 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 capítulo, contradice absolutamente la interpretación gadameriana y oculta una cuestión central en la filosofía política platónica que recuperó el marburgués en distintos pasajes de su obra: la atracción del poder.

La recepción que tuvo el Platón gadameriano en los trabajos de Schmidt resulta de interés 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, esta interpretación contemporánea ha prestado poca o ninguna atención al problema de la seducción del poder en la temprana interpretación gadameriana de Platón. En el tercer 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-platónica.

---

3 Cfr. Bey (2019, 141-149).

Intentaré demostrar 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: *phronēsis*, *aretē* y *andreía*. Desde luego, no es posible realizar en este apartado un análisis pormenorizado de cada uno de estos conceptos. 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 distintos textos de Gadamer sobre filosofía platónica.

Por último, en las conclusiones 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 del Platón de Gadamer y de su recepción contemporánea, 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.

*Este bosque benéfico que unge mi cuerpo de salud, ha proporcionado a mi espíritu una grande enseñanza. Es un bosque magistral; viejo, como deben ser los maestros, sereno y múltiple. Además, practica la pedagogía de la alusión, única pedagogía delicada y profunda. Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad (Órtega y Gasset, 2017, 335-336)*

[...] uno debe precisamente preguntarse si para acceder al “mundo” por medio de la palabra y, sobre todo, por medio de la escritura, una vía indirecta no es justamente la correcta, además de ser la más corta (Blanchot, 2019, 192).

## Tiempo y poder<sup>4</sup>

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, 215).

Según Schmidt, el problema de Platón con los poetas era que, desde el punto de vista específico de la *alétheia* y la *dikē*, 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

---

4 Algunas de las siguientes reflexiones fueron esbozadas preliminarmente en el artículo de mi autoría titulado “Lenguaje, coraje y utopía: comentario y discusión de las lecturas contemporáneas de *Plato und die Dichter* de Gadamer”, que aparecerá en *Tópicos, Revista de Filosofía* (2021).



que aquello que debería ser armonizado es la naturaleza disonante del hombre ni tampoco que esta es la misión de la *paideía*, argumento central de *Plato und die Dichter*, como se verá más adelante).

En segundo lugar, la peligrosidad del poder mimético del lenguaje estaría en su ubicuidad, su presencia en cada lugar donde la comunidad se entrelaza. Sin embargo, no queda del todo clara la insistencia de Schmidt sobre que la dimensión mimética sea ella misma un instrumento, sobre todo cuando él mismo asumirá más adelante en el texto que no se trata tanto de que “la poesía pueda quedar a disposición de un uso peligroso, sino más bien que su mismísima posibilidad es hostil para los ideales de seguridad de cualquier Estado” (217). Si se asume que esta dimensión del lenguaje puede ser utilizada por los poetas (o por cualquier otro) entonces no podría sino admitirse que su carácter esencial es más bien metafórico antes que instrumental, pues la utilidad no podría ser una cualidad intrínseca del lenguaje sino un modo específico de vincularse con él, así como la más absoluta literalidad no podría tener jamás potencial semántico alguno, siendo que éste último se deriva sólo de las posibilidades que habilita la ambigüedad misma del lenguaje.

Quizás esta confusa caracterización provenga de un presupuesto que expresa Schmidt páginas antes cuando recupera la frase atribuida a Jorge Luis Borges: “la censura es la madre de la metáfora” (214), asociada por el estadounidense exclusivamente al acontecimiento de las detenciones de poetas y escritores en tiempos de represión. Sin dudas, la censura, ella misma aquí origen metafórico, es un fenómeno que se ve exasperado por las políticas represivas de los gobiernos. Pero ello no evita que lo metafórico preceda a todo autoritarismo institucionalmente organizado; incluso los gobiernos más autoritarios provocan las expresiones artísticas más literales y directas, tanto en términos de sus proyectos de dominación como cuando son atacados por los defensores de la libertad.

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 (1990, 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 deriva (*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*” (1990, 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*. La función protréptica de la mimesis nos obliga a preguntarnos si esta última no es uno de los nombres para la educación platónica.

Los diálogos de Platón son conversaciones escritas por un gran maestro con arte filosófico y poético y, sin embargo, sabemos por el mismo Platón que no nos legó una presentación escrita de su doctrina y que no quiso hacerlo. Esto significa que nos ha confrontado inequívocamente con la necesidad de pasar por una duplicación mimética, es decir, a través de la conversación escrita, [la necesidad] de volver a la conversación originalmente hablada en la que el pensamiento encuentra sus palabras —una tarea que nunca se puede realizar plenamente (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:

Cuando 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).

Si bien es verdad, como sostiene Schmidt, que en el análisis de Gadamer interviene la distinción socrático-platónica entre *diégēsis* y *mīmēsis*, 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* (276d-278a), esto es, que filósofo es quien

[...] sabe que en el discurso escrito sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de juego, y que nunca discurso alguno, medido o sin medir, merecería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronunciado tal como hacen los rapsodas, sin criterio ni explicación alguna, y únicamente para persuadir (*Phdr.* 277e-278a),

está sin dudas vinculada con dos pasajes de *Leyes* citados sobre 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 (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” (*Leg.* 811c7). Allí, el diálogo del que ha sido protagonista, espectador y juez el ateniense, resulta ser la poesía más sensata (811d3) y placentera (811d1) que 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 (*Phd.* 110b; *Prot.* 320b-c). Esta poesía merecería ser dada al guardián de la ley y educador para que por su intermedio sean instruidos los jóvenes (*Leg.* 811d-e).

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

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.

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» (2003, 300), 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, 516).

En el *Plato und die Dichter* de Gadamer es posible encontrar 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 que, 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 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, reflexivo [*afterthought; nachdenken*], la segunda, en cambio, “tiende a proyectarse” (Schmidt, 1990, 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 tal 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*” (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 sirven de la dimensión mimética del lenguaje pueden 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 10 años como modo más eficiente y seguro de establecer y organizar la *pólis* (*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 (*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.

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 utópica.

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: “[...] mientras que el filósofo-rey es el experto, aquel que tiene el *know-how* (la *téchnē*) para asegurar los puntos de amarre reales del saber y el actuar, el poeta, por el contrario, tiene la capacidad de quitar estos puntos de amarre de su estabilidad” (1990, 217).

Si, como 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*? (1966, 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. “El hombre —dice Gadamer en *Plato und die Dichter*— deviene político solo en la medida en que rehúsa la seducción del poder mediante halagos” (GW 5, 200). El experto es, justamente, el revés del filósofo, es decir, no quien va tras el saber, sometiéndose a sí mismo a examen, sino un timador lenguaraz que necesita de la ignorancia, la molicie y la apatía de los ciudadanos y los políticos sobre los asuntos públicos para sostenerse él mismo en el poder, apelando, hipócrita e irresponsablemente, a la aparente posesión de un conocimiento especializado (1995, 71-72; 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 (*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” (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 desacierto de una cómica institución, por la cual ningún sistema de orden social humano, pensado o planificado, puede durar permanentemente. Aquello que sólo puede lograrse a través de artefactos ingeniosamente concebidos será finalmente destruido por su propia naturaleza artificial. Esa es la idea que Platón transmite aquí. El cálculo exitoso de las parejas, que asegura la existencia continuada de la *pólis* ideal, no falla por causa de la malevolencia o por fuerzas externas, sino por su propia complejidad. [...] Debido a que somos seres humanos, y no a que hayamos planeado mal algo, al final, una recta organización ideal para la conservación terminará hundiéndose en la continuidad de la fluctuante vida histórica. Con ello no resulta revocada, en cuanto tal, la tarea de la razón, esto es, la de darle su impronta al actuar (GW 7, 168).

Nada aquí parece alimentar la idea de Schmidt de que, para Platón, “su sentido de la *pólis* era el de un lugar estable y racional” (1990, 222), si por racional se entiende un orden alcanzado según cálculos organizadores que permitan una vida política planificada, lista para ser definitivamente administrada.

### ¿Qué es el coraje político?: 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. En *Platos Staat der Erziehung*,

el abuso tiránico sería el resultado de una asimilación del poder a la violencia, de una comprensión superficial, exterior, patrimonial y mercantil del poder, por la cual los gobernantes pierden el criterio que les daría la medida de sus limitaciones, el discernimiento para determinar qué saben y qué no, impulsando un apego cada vez mayor hacia la perpetuación conformista de la situación particular de ventaja que tendrían sobre los gobernados.

Esta relación entre poder y utopía se hace patente en la búsqueda de un Estado en el que los filósofos conduzcan el gobierno y los líderes se eduquen sobre el gobernar por medio de los filósofos, es decir, por medio de las personas menos manipulables e interesadas en el poder por el poder mismo. En este movimiento se resumiría lo que la utopía platónica unifica: crítica y promesa (GW 5, 251). En la figura del filósofo, y en su *bíos* correspondiente, el lector se encuentra ante la promesa de un modo existencial no sólo del metaforismo, sino de la responsabilidad, del rendimiento de cuentas *lato sensu*.

La discusión que se ha planteado en las secciones anteriores a 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.

El carácter dialéctico de la utopía debe ser alumbrado en su aspecto mítico. Mi hipótesis sobre el vínculo entre el problema del poder y la función mito-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 podría tener para pensar la desobediencia civil y el valor político del mito.

Antes de retomar el problema del poder, comenzaré por recuperar los fundamentales vínculos entre *phrónēsis*, *aretē* y *andreía*. De *Laques* y *Protágoras* a *Leyes*, la *andreía* platónica se encuentra ligada a la *phrónēsis* (*Lach.* 197bc): tal como nota Nicías en el primero de estos diálogos, sólo los sensatos (*phrónimos*) merecen ser llamados valientes. No obstante, como se verá, aunque muy significativa, esta 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* (338c)<sup>5</sup>.

A costa de la estupefacción de Laques, se describe en ese diálogo temprano al coraje no sólo como parte de la *aretē* 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 *aretē* sería *sophía*? Para responder estas preguntas habrá que atravesar aun la caracterización que aparece en el final de *Protágoras*, donde la *andreía* es también llamada *sophía* (360d) —como sucede luego en *República* (441cd)— e incluso *epistēmē* (*Prot.* 361b). Allí se establece que el coraje es “saber de lo temible y de lo no temible” (360d4; trad. de García Gual). 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 a Platón el problema ulterior de establecer qué debe comprenderse dentro del *tô deinōn*. Antes de analizar su respuesta, como primer paso, es necesario aclarar, aunque sea sucintamente, cómo recupera Gadamer la noción de *aretē* y qué relación podría tener esta con la *phrónēsis*.

¿Qué es en concreto para Gadamer la *aretē* socrático-platónica? El gesto teórico del marburgués,

---

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

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* (GW 5, 39): “forma parte del ser del hombre el que éste se comprenda a sí mismo en su propia *areté*” (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 *areté*, 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, 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 tanto de lecturas que podríamos llamar «moralistas», de teorías del valer de los valores como las de Lotze (1843), de la *areté* platónica, así como 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 esta 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, era también así 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<sup>6</sup>, tanto como podría ser escasa por sí misma la técnica estratégica de la guerra. El modo pleno de participación de los hombres en la *areté*, para el ateniense, estaría ligado a un saber (*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* (GW 5, 246). Esta interpretación fue sostenida por Gadamer al menos desde 1928-1931, 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 mencione, la palabra griega *areté* deriva de la raíz protoindoeuropea *\*h<sub>2</sub>reb*

---

6 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 *thymos* en Homero] Tal vez se visualiza mejor como la fuerza vital, y de ella surge la fiereza y la energía (*menos*), la audacia y el coraje (*tharsos*) y la ira (*cholos*)” (2006, 7-8).

(\**h<sub>2</sub>r<sub>h</sub><sub>1</sub>-téh<sub>2</sub>*). 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, y que 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* (EN 1144a23). A la raíz \**h<sub>2</sub>reb* pertenece, en cambio, el protogermánico *raþjō*, del que, a su vez, se deriva en alemán moderno no sólo el verbo *Reden*, es decir, hablar, conversar, discurrir, cognado con el latín *ratiō*, sino también *Rechenschaft*, rendir cuentas, dar una explicación, estimar. *Aretē* 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 aquel que amenaza la posibilidad de toda rendición de cuentas por medio del auténtico diálogo.

En este contexto, vale la pena aclarar que la noción de *aretē* que presenta Gadamer, presupone, a su vez, tener presente la distinción y la mutua relación entre *éthos* (hábitos y costumbres) y *ēthos* (carácter). En la investigación socrática del bien, la dialéctica se perfila como la fuerza capaz de destruir los dogmas tradicionales, aquellos que pueden ser aprendidos y enseñados, y 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”, y la fuerza destructiva de la dialéctica parecen recoger algo de ese antiguo trasfondo bélico y agonal de la *aretē* 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 (GW 5, 200) entre los principios de mansedumbre (*prâos*) y fogosidad (*thymós*) (*Rep.* 375ac). Tal como afirmó Gadamer, Platón concebiría así a la armonía como una cierta «disonancia» [*Dissonanz*] (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 (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 mousēi*) 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*) la opinión alcanzada sobre lo temible aún en circunstancias donde el placer, el dolor, el miedo y el deseo indiquen algo distinto al guardián (429a-430c; 442b11-c3). Y esa opinión o creencia infundida por la *paidēia* filosófica, desde el momento 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 mesura, gana su fuerza propia y se aleja tanto de los valores tradicionales como del esfuerzo sofístico 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 *andreian politikēn* (*Rep.* 430c2-3), “coraje político”. Por eso mismo leemos en *Leyes* que quien actúe virtuosamente requiere de la reflexión (*phrōnēsis*) no menos que de la valentía (*andreia*) en el instante en que juzgue (*krinō*) (659a3-4) cada caso particular, para no ceder ante la amenaza de la pretensión pedagógica de la multitud (659b).

La *paidēia* sería entonces el medio paradigmático para conjugar en un *ēthos* ultrauránico 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 *paidēia* (*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 tòu nóμου*



*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).

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

El enigma de *tô deinôn* 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, ignora, abandona: lo temible del *lógos*.

Antes que animal político por naturaleza, el hombre político y filosófico es, en cierto modo, poema de las palabras que habla la *paideía*. Pues debe decirse que, para ser aún más precisos, más que del filósofo o del sofista en cuanto figuras, se trata de un modo de ser que le da su impronta a la unificación educativa de alma y *pólis* en un mismo *êthos*:

Pues la exigencia de la poesía es suprema. La poesía no es un arte figurativo, es decir, ella no crea su imagen a partir de formas y colores de cosas sobre una tela extraña. El poeta mismo se convierte en la herramienta de su creación: [da] forma al hablar. Pero lo que forma de esta manera es, antes que todas las formas de las cosas, el hombre mismo, que se expresa en su existencia: tal como se conoce a sí mismo actuando y padeciendo (GW 5, 202).

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 aquellas que es necesario revisar y combatir, sino las *ágrapha nómina*, las leyes políticas no escritas, las costumbres arcaicas y opiniones ancestrales que mantienen unido al orden político en su totalidad y que, en realidad, urden las leyes dadas por escrito:

El efecto educativo más importante no se produce nunca mediante la instrucción expresa sino a través de las “leyes del Estado”, sobre todo por medio de aquellas no escritas, por el *ethos* dominante en la comunidad política, dentro del cual, en secreto, tiene lugar la oculta formación humana (GW 5, 194-195; énfasis original).

Estas leyes no escritas tienen la capacidad de proteger y conservar los cimientos de la legislación promulgada, pero, cuando en ellas habita la injusticia, es decir, la confusión en torno al «hacer lo propio», pueden también derrumbar todo el edificio del orden político hacia el centro de su inconsistencia (*Leg.* 793a).

De lo anterior podría deducirse otro movimiento fundamental del pensamiento platónico que 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). 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. 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 *éthos* para

someterse a la ley de la *pólis*, aceptando su proceso, su condena y rechazando fugarse<sup>7</sup>.

Como es sabido, Sócrates se negó a arrestar a León de Salamina, desobedeciendo la orden de los Treinta Tiranos, así como antes, cuando ejercía la pritanía, se había opuesto a la decisión mayoritaria de la asamblea en el proceso a los generales de las Islas Arginusas (*Ap.* 32b-d), a sabiendas de que enfrentaba posiblemente la cárcel o la muerte y a pesar de ese temor (*Ap.* 32c). En su defensa, argumentó que su preocupación en ambos actos de desobediencia era no cometer actos injustos e impíos (*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)<sup>8</sup>. 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?

---

7 Una visión diametralmente opuesta de la comparación aquí presentada entre Sócrates y Antígona fue sugerida por James A. Colaiaco (2001). Según la lectura de este autor “La diferencia fundamental entre Sócrates y Antígona es que mientras ella basa su posición contra el Estado en lo que hace a los deberes superiores para con la familia y la inmutable ley divina, deberes tradicionales reconocidos por todos los atenienses, Sócrates basa su posición en una relación personal única con lo divino que la mayoría de los atenienses no podían comprender” (2001, 193).

8 Como afirmó recientemente LévyStone: “no es a las leyes que Sócrates desobedeció sino a decisiones ilegales de las autoridades judiciales o a decretos tiránicos del ejecutivo” (2019, 407). Existe una extensa bibliografía sobre la cuestión de la desobediencia socrática, de la cual se destacan los textos de Brickhouse y Smith (1984), Colson (1985; 1989), Johnson (1990), Smith (1984) y Vlastos (1974).

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, 27), es decir, por culpa de la audacia (v. 370), y no de la valentía. Antígona y Creonte se convierten en *hybristés* y ápolis (v. 371) por ser incapaces de entretejer (*pareíró*) (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 *phronein* (v. 374), porque creen ser los únicos “que puede[n] juzgar (*autòs* ☒ *phronein mónos dokeî*), o [...] tener un espíritu o razones que nadie tiene” (vv. 707-709; trad. de Castoriadis). En este sentido, el hombre «monophronético» y monológico, una caracterización tan absurda como irónica, es la manifestación de la arrogancia exaltada, porque ignora la propia ignorancia y no teme a su propia peligrosidad.

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 dè kai tólmēs kai tou aphóbou*) (*Lach.* 197b; trad. de García Gual). 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 *hybris* 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* (*Phdr.* 237e-238a).

No debe olvidarse que no es en absoluto casual que, por el contrario, en *Gorgias* el filósofo sea caracterizado adversativamente por el sofista Calicles como ándros (*Gorg.* 485d) y los moderados (*sôphronas*) cual estúpidos (*ēlithios*) (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 educación” o *eupaideusia* (*Rep.* 560e) y la cínica *anaídeia*, la impúdica soberbia, *andreía* (561a).

Por todo ello, en *República* “el alma más vigorosa y más sabia” (*andreiotátēn kai phronimôtátēn*) —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; 285). Así, la valentía deviene, con palabras del marburgués, en “coraje cívico” [*Zivilcourage*] (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 (1981, 50). 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 obiedad.

La utopía platónica para Gadamer no es un puente hacia un futuro, sino “una forma de la mordacidad desde la lejanía” (1981, 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<sup>9</sup>. 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

---

9 Aunque no adhiero *in toto* a la perspectiva de Beiner por la cual este autor caracteriza a la filosofía de Gadamer como “platonismo minimalista” (Beiner, 2014, 134), sí considero relevante recuperar el carácter no resolutivo e instrumental de la filosofía socrática tal como lo expuso Gadamer a Beiner en una conversación que siguió a su lección *Practical Philosophy Today*, en la Queen’s University (Kingston, Ontario) del 21 de noviembre de 1984 (2014, 128-129).

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:

El libro VIII de *Politeia* se propone mostrar que la sabiduría y la razón no sólo están a sus anchas en el juego de la utopía. Para la vida histórica “real” la previsión y la visión también son alcanzables dentro de ciertos límites. La doctrina del ciclo de constituciones estatales, que se presenta en el libro IX, este ingenioso ejemplo de una mutua imbricación espiritual de los procesos históricos, da testimonio de que la razón humana no está confinada al dominio de la utopía y del estricto orden ideal, sino que puede extenderse hasta bien dentro del mundo histórico de regularidades inciertas. El desorden de las cosas humanas nunca es el caos total. Al final, forma los bordes de un universo ordenado, lleno de sentido, que bajo cualquier circunstancia tendría sus “márgenes” (GW 7, 168-169).

Tal como afirmaba Isnardi Parente, “En Platón parece más correcto ver el filósofo [...] que ha [...] ofrecido el esquema normativo para toda posible futura utopía sin recaer en la esquemática —y tan pobre con respecto a él, e incapaz de contenerlo— definición de utopista” (1987, 153-154). *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, 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*. Tal como afirmó el propio Gadamer, esta teoría y *práxis* urgente

[...] de hacer hablar a lo extraño y a lo que se ha vuelto extraño [...] puede ayudar a obtener libertad frente a todo aquello que se apodera de nosotros sin consultarnos y frente a nuestra propia capacidad. En última instancia, Platón tenía razón. [...] Únicamente el autoconocimiento puede salvar la libertad que está no sólo amenazada por los respectivos gobernantes sino también por la dominación y la dependencia que surge de todo aquello que creemos dominar (1981, 92-93).

El mandato imposible de completar el pensamiento de Gadamer no nos exime, ciertamente, de reconocernos herederos de la tradición dialéctico-dialógica 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, 21). Los textos aquí analizados son testigos y protagonistas de nuestro encuentro con la obra gadameriana y platónica, índices de la intensidad que “juega entre la extrañeza [*Fremdheit*] y familiaridad [*Vertrautheit*] que la tradición tiene para nosotros, entre la objetualidad [*Gegenständlichkeit*] distante, históricamente mentada, y la pertenencia a una tradición” (GW 1, 300). Este es el terreno en movimiento en el que la hermenéutica filosófica puede ser recibida, este es su espacio. “*En este en medio [zwischen] se encuentra el lugar real de la hermenéutica*” (GW 1, 300). La importancia histórica y política de los trabajos gadamerianos sobre Platón está y estará en cómo logre implicarnos a sus lectores y en ese algo que pueda todavía decirnos. Está en su irrupción en el tiempo, en su juego utópico.

El juego de la utopía, su seria potencia con-versora y sub-versiva de la realidad, acerca la actualidad a otra temporalidad, celebra la distancia, interrumpe y



transita sus límites, amplía el horizonte histórico de su razonabilidad y pertenencia, devela la pluralidad de la experiencia humana: nos dona la demora compartida y nos sumerge de modo constituyente, a un mismo tiempo, tanto en la absoluta presencia como en el oscuro abismo en el que tienen «lugar» la filosofía y la política, ese *zwischen*, ese pasaje permanente entre lo atópico y lo utópico que puede devenir, a su modo, «lo propio» para nuestro hacer.

## Bibliografía

Beiner, R. (2014). *Political Philosophy. What It Is and Why It Matters*. New York: Cambridge University Press.

Bey, F. (2017). “La poesía como diálogo: consideraciones en torno a *Plato und die Dichter* de Hans-Georg Gadamer”. En *Boletín de Estética*, Año XIII, Verano 2016-2017, N° 38, pp. 7-43.

Bey, F. (2019). “El debate sobre *Plato und die Dichter* y su inscripción en el contexto de Alemania Nacional-Socialista: una discusión con lecturas de la teoría política”. *Ekstasis: Revista de Hermenéutica y Fenomenología* (Programa de Posgrado en Filosofía, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Estatal de Rio de Janeiro), Vol. 8, N° 1, pp. 138-163.

Bey, F. (2021). “Lenguaje, coraje y utopía: comentario y discusión de las lecturas contemporáneas de *Plato und die Dichter* de Gadamer”. En *Tópicos, Revista de Filosofía*. Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México, Vol. 60 [en prensa].

Blanchot, M. (2019). “Berlín”. Trad. de F. Bey. En *Discusiones Filosóficas*. 34, pp.189-192. Brickhouse, T. C., Smith, N. D. (1984). “The Paradox of Socratic Ignorance in Plato’s Apology”. En *History of Philosophy Quarterly*, 1(2), 125-131.

Burnet, J. (1967). *Platonis Opera*, Vol. I. Oxford: Clarendon Press, [1900].

Burnet, J. (1967). *Platonis Opera*, Vol. II. Oxford: Clarendon Press, [1901].

Burnet, J. (1968). *Platonis Opera*, Vol. III. Oxford: Clarendon Press, [1903].

Burnet, J. (1967). *Platonis Opera*, Vol. IV. Oxford: Clarendon Press, [1900].

Burnet, J. (1968). *Platonis Opera*, Vol. V. Oxford: Clarendon Press, [1902].

Bywater, J. (1894). *Aristotle’s Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.

Calonge Ruiz, J. et al. (1985). *Platón. Diálogos. Apología, Critón, Eutifrón, Hípias Menor, Hípias Mayor, Ion, Lisis, Cármides, Laques, Protágoras*. Vol. I. Madrid: Gredos.

Castoriadis, C. (1999). *Figuras de lo pensable*. Valencia: Cátedra.

Colaïaco, J. (2001). *Socrates against Athens. Philosophy on Trial*. New York & London: Routledge.

Colson, D. D. (1985). "On Appealing to Athenian Law to Justify Socrates' Disobedience". En *Apeiron*, 19 (2), pp. 133-151.

Colson, D. D. (1989). "Crito 51a-c: To What does Socrates Owe Obedience?". En *Phronesis*, 34, 1, pp. 27-55.

Di Cesare, D. (2003). *Utopia del comprendere*. Genova: Il Nuovo Melangolo.

Gadamer, H.-G. (1985-1995). *GW Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gadamer, H.-G. (GW 1). *Hermeneutik 1 (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*, 1986.

Gadamer, H.-G. (GW 2). *Hermeneutik 2 (Wahrheit und Methode [II]: Ergänzungen. Register)*, 1986.

Gadamer, H.-G. (GW 5). *Griechische philosophie I*, 1985.

Gadamer, H.-G. (GW 7). *Griechische Philosophie III (Plato im Dialog)*, 1991.

Gadamer, H.-G. (GW 10). *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.

Gadamer, H.-G. (1966). "Notes on Planning for the Future". En *Daedalus* 95, 2, Spring, pp. 572-589 (GW 2, 449-478).

Gadamer, H.-G. (1981). *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Alfa.

Gadamer, H.-G. (1983). *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Surkhamp.

Gadamer, H.-G. (1995). *Hans-Georg Gadamer im Gespräch. Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*. Carsten Dutt (Ed.). Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

Gadamer, H.-G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.

Gadamer, H.-G. (2017). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme (8va. ed.).

García Gual, C. et al (1988). *Platón. Diálogos. Fedón. Banquete. Fedro*. Vol. III. Madrid: Gredos.

Hobbs, A. (2006). *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge University Press (1era. ed. 2000).

Isnardi Parente, M. (1987). "Motivi utopistici - ma non utopia - in Platone". En Renato Uglione (Ed.) *Atti del Convegno Nazionale di Studi su "La città ideale nella tradizione classica e biblico cristiana"*. Torino 2, 3 y 4 de mayo de 1985. Regione Piemonte: Assessorato alla

Cultura, pp. 137-154.

Johnson, C. (1990). "Socrates on Obedience and Justice". En *The Western Political Quarterly*, 43(4), pp. 719-740.

Lévystone, D. (2019). "¿Qué reglas y leyes obedece Sócrates?" En *Tópicos*, 57, pp. 399-432.

Lisi, F. (1999). *Platón. Diálogos. Leyes I-VI*. Vol. IX. Madrid: Gredos.

Lisi, F. (1999). *Platón. Diálogos. Leyes VII-XII*. Vol. X. Madrid: Gredos.

Lotze, H. (1843). *Logik*. Leipzig: Weidmann.

Orozco, T. (1995). *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburg: Argument.

Orozco, T. (2004). "El arte de la insinuación. Las intervenciones filosóficas de Hans-Georg Gadamer en el Nacionalsocialismo". En *Laguna: Revista de Filosofía*, Tenerife: Universidad de la Laguna, Nº 14, pp. 65-88.

Ortega y Gasset, J. (2017). "Meditaciones del Quijote". En *Obras completas de José Ortega y Gasset. Tomo I (1902-1915)*. Madrid: Taurus.

Perea Morales, B. (1986). *Esquilo, Tragedias*. Madrid: Gredos.

Santa Cruz, M. I. et al (1988). *Platón. Diálogos. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Vol. V. Madrid: 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*, Albany, NY: State University of New York Press, pp. 209-228.

Smith, N. D. (1984). "Socrates and Obedience to the Law". En *Apeiron*, 18(1), pp. 10-17.

Sullivan, R. (1989). *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Sullivan, R. (2001). "Gadamer and National Socialism: A Response to Richard Wolin". En *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Schwerpunktthema: "Hermeneutik und Politik in Deutschland vor und nach 1933", Bd. 9, pp. 55-65.

Vlastos, G. (1974). "Socrates on Political Obedience and Disobedience". En *Yale Review*, 63, pp. 517-534.

Zaragoza, J., y Gómez Cardó, P. (1992). *Platón. Diálogos. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Vol. VII, Madrid: Gredos.

