

DJI

DOCUMENTOS
DE JÓVENES
INVESTIGADORES

N°50

DICIEMBRE 2025

¿CÓMO ESCRIBIR SOBRE LO POLÍTICO SIN NOMBRARLO? LA COMUNIDAD Y SUS VARIACIONES EN TORNO AL MITO Y LA POESÍA

FACUNDO NORBERTO BEY
RICARDO TOMÁS FERREYRA
MARTÍN JOSÉ PRESTÍA
[COMPS.]

Facundo Norberto Bey
Gabriela Yanina Caseti
Daniel Damián Fuentes
Martín José Prestía
Aldana Tomasella



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
Ciudad de Buenos Aires, Argentina

www.iigg.sociales.uba.ar

Los Documentos de Jóvenes Investigadores dan a conocer los avances de investigación de los becarios y auxiliares del IIGG. Todos los trabajos son arbitrados por especialistas bajo la modalidad doble ciego.

ISBN 978-950-29-2066-5

Diciembre de 2025

Desarrollo Editorial

Rosana Abrutzky



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

¿CÓMO ESCRIBIR SOBRE LO POLÍTICO SIN NOMBRARLO? LA COMUNIDAD Y SUS VARIACIONES EN TORNO AL MITO Y LA POESÍA

Resumen

Si el fenómeno político moderno radica en la “insociable sociabilidad” del individuo, ¿qué caracteriza a ese “estar juntos” que, velado y negado, permanece? La dificultad de la empresa intelectual que pretende avanzar ante este desafío tiene aquí una canalización en torno a dos tópicos que sirven, cada uno a su medida, para indagar la modernidad política a partir de aquello que había sido su reverso, lo que la tradición había expulsado a y de sus márgenes.

De esta manera, los ensayos aquí reunidos ahondan las figuras del mito y la poesía en autores fundamentales y caros a la filosofía y la teoría política y social moderna y contemporánea, tales como Friedrich Nietzsche, Georges Sorel, Georges Bataille, Hans-Georg Gadamer, entre otros, así como en la empresa literaria de los hermanos Grimm, con el objetivo de ubicar en su obra el lugar en que subyace lo político (o la política, más allá de la explícita apelación a estos términos o su posible solapamiento).

El recorrido de estos ensayos, como también aquel que puede discernirse en el Apéndice documental que acompaña a estos, persigue ofrecer al lector el desafío de reconfigurar, *a posteriori*, los límites y las divisiones caracterizan la filosofía y la política moderna, mostrando qué tan imprescindible es para esta la trayectoria vital, el contexto socio-político, las empresas estéticas, la apelación a lo mítico y lo simbólico, y la apertura al diálogo.

Palabras claves: lo político – mito – poesía – comunidad

HOW TO WRITE ABOUT THE POLITICAL WITHOUT NAMING IT: COMMUNITY AND ITS VARIATIONS ON MYTH AND POETRY

Abstract

If the modern political phenomenon rests upon the individual’s “unsociable sociability”, what, then, characterises the veiled and often denied being-together that nonetheless endures? The difficulty of the intellectual endeavour that seeks to address this challenge is here channelled through two themes, each in its own way serving to investigate

political modernity from the standpoint of what had once been its reverse — that which tradition had expelled both to and from its margins.

Accordingly, the essays gathered in this volume explore the figures of myth and poetry in authors central to modern and contemporary philosophy and to political and social theory — such as Friedrich Nietzsche, Georges Sorel, Georges Bataille, and Hans-Georg Gadamer, — as well as in the nineteenth-century literary undertaking of the Brothers Grimm. Each contribution aims to locate, within these works, the point at which the political lies latent (or, in some cases, where it overlaps with politics — beyond explicit invocation or deliberate concealment).

The trajectory traced by these essays, together with that discernible in the accompanying documentary appendix, seeks to offer the reader the challenge of retrospectively reconfiguring the boundaries and divisions that have shaped modern philosophy and politics, revealing how indispensable to them are the vital trajectory, the socio-political context, aesthetic undertakings, the appeal to the mythical and the symbolic, and openness to dialogue.

Key words: the political – myth – poetry – community

LOS COMPILADORES

Facundo Norberto Bey - facundo.bey@gmail.com

Nacido en 1986, es Investigador Asistente en el Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (INEO-CIF/CONICET). Completó estudios postdoctorales en el INEO-CIF/CONICET y se desempeñó como Profesor Titular de Ciencia Política en la Universidad del Salvador (Argentina). Como autor, ha publicado varios artículos y capítulos de libros sobre la lectura gadameriana de la filosofía platónica y los ensayos de Gadamer durante la Segunda Guerra Mundial. Ha realizado tareas de investigación en Alemania (Universität zu Köln, Georg-August Universität Göttingen), Francia (Université Paris Nanterre, Centre Georg Simmel EHESS), Italia (Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Ca’ Foscari Università di Venezia) y México (El Colegio de México). Actualmente investiga la recepción de la filosofía política clásica en Alemania durante la primera mitad del siglo XX y los debates que provocó entre diferentes corrientes humanistas. Ha editado en lengua original y traducido ensayos de Hans-Georg Gadamer y otros filósofos al español, inglés e italiano. Es miembro de la *Hans-Georg Gadamer-Gesellschaft*.

Ricardo Tomás Ferreyra - rtferreyra@gmail.com

Nacido en 1986, Licenciado en Ciencia Política (Universidad de Buenos Aires-UBA). Doctorando, en etapa de tesis, de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Sociales. Docente en la carrera de Ciencia Política, UBA, en las materias “Fundamentos de Ciencia

Política I” y “Problemas Políticos Contemporáneos”, y en UNDAV. Participa en grupos de investigación radicados en UBA, UNC y PUCE. Ha publicado artículos en revistas científicas, capítulos de compilaciones colectivas y en traducciones del francés al español. Su área central de interés es la teoría política y social en Francia y Alemania. Actualmente su labor se centra en la obra de Émile Durkheim.

Martín José Prestía - martinprestia@gmail.com

Nacido en 1990, es Licenciado en Ciencia Política y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Magister en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM). Es Docente de la materia “Pensamiento Político Argentino” en la carrera de Ciencia Política de la UBA y becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto “Ezequiel de Olaso” del Centro de Investigaciones Filosóficas (INEO-CIF). Sus áreas de investigación actual son el existencialismo y la filosofía argentina del siglo XX. Es Director de la Editorial Meridión. Ha realizado la edición crítica de los libros de Carlos Astrada *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (Meridión, 2021) y *El mito gaucho* (Meridión, 2023, en co-autoría con Guillermo David), y ha compilado, también de Carlos Astrada, *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]* (Caterva, Meridión, FFyH-UNC, UniRío, 2021) y *Epistolario* (2 volúmenes, Biblioteca Nacional Mariano Moreno, 2022).

LOS AUTORES

Facundo Norberto Bey - facundo.bey@gmail.com

Nacido en 1986, es Investigador Asistente en el Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (INEO-CIF/CONICET). Completó estudios posdoctorales en el INEO-CIF/CONICET y se desempeñó como Profesor Titular de Ciencia Política en la Universidad del Salvador (Argentina). Como autor, ha publicado varios artículos y capítulos de libros sobre la lectura gadameriana de la filosofía platónica y los ensayos de Gadamer durante la Segunda Guerra Mundial. Ha realizado tareas de investigación en Alemania (Universität zu Köln, Georg-August Universität Göttingen), Francia (Université Paris Nanterre, Centre Georg Simmel EHESS), Italia (Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Ca’ Foscari Università di Venezia) y México (El Colegio de México). Actualmente investiga la recepción de la filosofía política clásica en Alemania durante la primera mitad del siglo XX y los debates que provocó entre diferentes corrientes humanistas. Ha editado en lengua original y traducido ensayos de Hans-Georg Gadamer y otros filósofos al español, inglés e italiano. Es miembro de la *Hans-Georg Gadamer-Gesellschaft*.

Gabriela Yanina Caseti - gcaseti@gmail.com

Nacida en 1990, es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Ha participado en grupos de investigación del Instituto Gino Germani. Su área de interés es la filosofía y teoría política alemana de los siglos XVIII y XIX.

Daniel Damián Fuentes - ddfuentes81@gmail.com

Nacido en 1981, es Licenciado en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Investigó sobre la influencia del concepto de “mito” en las dimensiones teóricas y prácticas de la política en el marco del Proyecto de investigación de la Facultad de Ciencias Sociales denominado “Comunidad, mito y poesía: contornos de lo político”.

Martín José Prestía - martinprestia@gmail.com

Nacido en 1990, es Licenciado en Ciencia Política y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Magister en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM). Es Docente de la materia “Pensamiento Político Argentino” en la carrera de Ciencia Política de la UBA y becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto “Ezequiel de Olaso” del Centro de Investigaciones Filosóficas (INEO-CIF). Sus áreas de investigación actual son el existencialismo y la filosofía argentina del siglo XX. Es Director de la Editorial Meridión. Ha realizado la edición crítica de los libros de Carlos Astrada *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (Meridión, 2021) y *El mito gaucho* (Meridión, 2023, en co-autoría con Guillermo David), y ha compilado, también de Carlos Astrada, *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]* (Caterva, Meridión, FFyH-UNC, UniRío, 2021) y *Epistolario* (2 volúmenes, Biblioteca Nacional Mariano Moreno, 2022).

Aldana Brenda Tomasella - aldanatomasella@live.com

Nacida en 1993, es Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es Becaria Doctoral de CONICET, en torno al proyecto “Poéticas del silencio: acerca de la influencia de G. Bataille y M. Blanchot sobre los modos de subjetivación ethopoiéticos del «sí mismo», en el pensamiento de M. Foucault” y desarrolla sus labores de investigación doctoral en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Doctoranda en Ciencias Sociales en la UBA. Miembro del Programa de Estudios Foucaultianos (PEF), Investigadora del “Grupo de Estudios Sobre Deseo y Experiencia Política” (IIGG) y del Proyecto CAI+D: “Deseo, poder y crítica. La pregunta por el futuro en las subjetividades contemporáneas” (UNL).

Índice

Contenido

PREFACIO	1
INTRODUCCIÓN.....	1
LA DECISIÓN PLATÓNICA POR LA FILOSOFÍA: UNA RELECTURA DE “PLATO UND DIE DICHTER” DE HANS-GEORG GADAMER	7
1. La decisión por la filosofía y el sendero sagrado del poetizar	7
2. La poesía como diálogo	12
3. Conclusiones. Sobre la <i>phrónēsis</i> en la filosofía política platónica	21
Bibliografía.....	31
PARA UNA LECTURA DE LA NOCIÓN DE «MITO» EN GEORGES SOREL Y FRIEDRICH NIETZSCHE.....	35
1. Introducción	35
2. Georges Sorel: el mito frente a la racionalidad utópica	38
3. Friedrich Nietzsche: el mito trágico y la auto-disolución de la razón	41
4. Perspectivas ético-políticas del mito: praxis y comunidad	44
5. Mito y religiosidad: inmanentismo radical	49
6. Consideraciones finales.....	50
Bibliografía.....	51
GEORGES BATAILLE: UN PENSAMIENTO DEL LÍMITE. MITO Y RAZÓN O LA PUESTA EN JUEGO DEL TIEMPO EXTÁTICO.....	53
1. Introducción	53
2. El tiempo del éxtasis: límite y transgresión.....	55
3. Del mito del acéfalo al tiempo del mito	64
A. Acéphale: el mito del porvenir o el retorno a la totalidad perdida	64
B. Salto a lo imprevisible: el mito como modo de hacer el (im)posible porvenir ...	71
4. Ausencia de mito o duelo y verdad en los límites de lo político.....	77
5. (In)conclusiones	83
Bibliografía.....	84
EL MITO AL AUXILIO DE LA SOBERANÍA.....	86
1. Introducción	86

2. Consideraciones generales y problemas en torno de las nociones de “soberanía” y “mito”	87
3. Constitución del Estado Moderno y el devenir del sujeto de la soberanía a partir de la concepción de la naturaleza de los individuos	93
4. La aparente devaluación del misticismo en la modernidad.....	97
5. Conclusión	105
Bibliografía.....	107
LA POLÍTICA EDITORIAL DE LOS HERMANOS GRIMM: SU CONTRIBUCIÓN A LA CONSOLIDACIÓN POPULAR DEL <i>VOLK</i>	109
1. Introducción	109
2. Los cuentos de los hermanos Grimm	111
3. La necesidad de una “nueva mitología”	114
4. El advenimiento de la conciencia histórica.....	118
5. Conclusiones	123
Bibliografía.....	125
APÉNDICE.....	127
Entrevista a Hans-Georg Gadamer. “Sin poetas no hay filosofía”	128
Verdad, honestidad y filosofía	129
Política y tradición.....	132
Amistad y democracia	134
La refugiada habla de los <i>parvenus</i> y sus bellas ilusiones: el redescubrimiento de un texto de 1934 de Hannah Arendt (Una introducción a “Rahel Varnhagen y Goethe”)	138
Bibliografía.....	149

LA DECISIÓN PLATÓNICA POR LA FILOSOFÍA: UNA RELECTURA DE “PLATO UND DIE DICHTER” DE HANS-GEORG GADAMER

Facundo Norberto Bey

1. La decisión por la filosofía y el sendero sagrado del poetizar

Filosofía, estética, y política aparecen como indisociables en la obra temprana de Hans-Georg Gadamer, especialmente en sus investigaciones sobre Platón. El ensayo “Plato und die Dichter” (1934), que se analiza a continuación, es el caso más representativo de ello. Gadamer decidió abrir este texto con un elocuente epígrafe al respecto, citando palabras de uno de los más reverenciados poetas alemanes, Johann Wolfgang von Goethe: “los diálogos de Platón están no solo dirigidos a algo sino también contra algo” [...sind die Gespräche des Plato oft nicht allein auf etwas, sondern auch gegen etwas] (Gadamer, 1985, p. 187; énfasis original)¹. Desde el *dictum* del poeta, la filosofía se presenta, ante todo, como polémica y como disconformidad con los modos de pensar las cosas en cualquier época. Este era el punto de partida de la indagación gadameriana temprana sobre la naturaleza de la decisión platónica a favor de la filosofía y de su compleja relación con la poesía y la política. En este capítulo se examinan las hipótesis de Gadamer sobre cuál era el criterio del valor de la poesía en la obra platónica, buscando complementar su interpretación por medio del análisis de pasajes de diálogos platónicos desatendidos por el marburgués en “Plato und die Dichter” y que, sin embargo, guardan coherencia con sus trabajos posteriores. Además, se sugiere que en esta obra Gadamer despliega *in nuce* los contenidos una filosofía dialógico-dialéctica sobre las posibilidades hermenéutico-existenciales del ser humano en tanto ser político.

En su ensayo de 1934, Gadamer descartó dos posibles puntos de partida que consideraba infructuosos para abordar esta última cuestión. El primero de estos era el resultante del conocido relato de Diógenes Laercio en el que se narra que, al escuchar la voz de Sócrates, Platón habría quemado tragedias que él mismo había compuesto con el objetivo de participar de un certamen literario en Atenas (Diógenes Laercio, 2008, *Vit. Phil.* III, 5). Gadamer recuperó este relato, pero argumentó que, de haber sido cierto, Platón habría reconocido entonces en sí mismo algo muy distinto de una supuesta inhabilidad para la poesía o de un mero desprecio hacia ella. En cambio, en ese acto habría manifestado su deseo por la filosofía.

En segundo lugar, Gadamer consideró fútil considerar la comparación de Homero con Carondas, Solón, Tales, Anacarsis y Pitágoras que aparece en *República*, donde se subrayaba la inutilidad de la obra del bardo (Platón, 1988a, *Rep.* 599c-600c). El criterio de la utilidad que allí se explicitaba, aseguró Gadamer, paradójicamente acercaba a Homero aún más a los filósofos mencionados: ni él ni ellos habrían resistido un juicio en

¹Todas las traducciones, a menos que se indique lo contrario, me pertenecen.

estos términos. Además ¿cómo olvidar que Homero y Hesíodo fueron situados por Diotima de Mantinea en el *Banquete*, en cuanto creadores y divinos, al mismo nivel que Licurgo y Solón, comparando los poemas de unos con las legislaciones e instituciones que dejaron en herencia los otros, algo que Sócrates no solo no discutió, sino que aceptó plenamente? (Platón, 1988b, *Symp.* 209d)².

Como primer paso hacia la búsqueda de una respuesta a la pregunta por el valor de la poesía en los diálogos platónicos, Gadamer sacó a relucir las consideraciones que aparecían en *Apología de Sócrates* (Platón, 1985, *Ap.* 22b-c). Sócrates afirmó allí que los poetas, como los oráculos, no podían dar cuenta de aquello que expresaban, pues eran incapaces de interpretarse genuinamente a sí mismos. Esto no significaba necesariamente que lo expresado por los poetas fuera falso *per se*. En todo caso, lo que se tornaba cuestionable era la pretensión de conocimiento que atribuían a aquello que enunciaban.

En la primera parte de “Plato und die Dichter”, Gadamer incluyó tres citas de diálogos platónicos. La primera de ellas contiene palabras del ateniense en *Leyes*, mientras que las dos siguientes corresponden a Sócrates en el diálogo *Ion*:

[...] un poeta, cuando se sienta en el trípode de la musa, no es dueño de sí, sino que, como una fuente, de buena gana deja fluir lo que le cae y, dado que su arte es imitación, se ve obligado a contradecirse muchas veces, porque crea en la ficción hombres que están dispuestos contrariamente unos a otros, pero no sabe si de lo que dice es verdadero esto o lo otro [...] (Platón, 1999a, *Leg.* 719c; trad. Lisi).

[...] los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco, y, lo mismo que las bacantes sacan de los ríos, en su arrobamiento, miel y leche, cosa que no les ocurre serenas, de la misma manera trabaja el ánimo de los poetas, según lo que ellos mismos dicen [...] (Platón, 1985, *Ion* 534a; trad. Lledo Íñigo).

[...] liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardines y sotos de las musas, y que revolotean también como ellas. Y es verdad lo que dicen. Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia [...] (Platón, 1985, *Ion* 534a-b; trad. Lledo Íñigo).

En consonancia con lo dicho en *Apología*, Sócrates aseguró en estos pasajes que los poetas no podían dar cuenta de qué cosa fuera la virtud. Los poetas actúan plenos de inspiración divina (*enthousiázontes*) (Platón, 1985, *Ap.* 22c1), cual videntes y oráculos. En la cita que Gadamer tomó de *Leyes*, Platón había recurrido a un antiguo mito que contaba que cuando el poeta se sienta en el trípode de la Musa y compone sus cantos,

² “Si, según las palabras de Diotima, Amor sugiere al educador de discursos «cómo debe ser (ἀνὴρ ἀγαθός) y cómo debe actuar el hombre perfecto»; no se debe dejar de lado el tono político, que se hace más claro cuando se consideran como los mejores ejemplos de frutos del amor espiritual a las grandes creaciones poéticas de Homero, Hesíodo junto a las leyes de Licurgo y de Solón (*Banquete*, 209 D). La *República* platónica enseña que *Eros* y *Eidos* sólo se realizan efectivamente en la *pólis*, como a su vez la *pólis* consiste sólo en *Eros* y *Eidos*. Pues esta última está fundada en torno al *agathón*, y *Eros* es el enlace que une a sus conductores, quienes aspiran a este centro” (Friedländer, 1964, p. 59; énfasis original).

ya no estaba en sí mismo, incapacitado para determinar si lo dicho en su cantar era verdadero o no. Por su lado, en las citas de *Ion*, Sócrates afirmaba nuevamente que los poetas componían sus melodías estando fuera de sí (*melopoioi ouk émphrones óntes*) (Platón, 1985, *Ion* 534a1). Tal como se sigue del diálogo, ese devenir fuera de sí era la posibilidad misma de la poesía, el efecto del influjo divino en el ser humano. El poeta era “cosa sagrada” (*hierón*) y sólo era capaz de componer su canto una vez que se ve dispensado de sus capacidades intelectuales (*noús mēketi en autôî enêi*) (Platón, 1985, *Ion* 534b4-5). Gadamer sugirió entonces que había mucho más que decir sobre el tratamiento platónico del entusiasmo poético (Gadamer, 1985, p. 189).

Hasta aquí queda claro que la poesía no es, en ningún caso, ni conocimiento, ni una *téchnē* capaz de dar cuenta de sí misma y de su verdad. Por este motivo, se revela como algo inútil para un Sócrates que no podía servirse de los enigmas que evoca el poeta para aprender el verdadero arte de vivir. Pero no es esta su última palabra al respecto. En *Lisis*, Sócrates paradójicamente consideró a los poetas como si fueran “padres y guías del saber” (Platón, 1985, *Ly.* 214a1-2; trad. Lledó Íñigo). La hipótesis que esgrimió Gadamer para este caso fue que Sócrates había abandonado al interlocutor en la aporía, montado en la ambigüedad de su ironía, al optar por no decidir si estos hombres “divinos e inspirados” (Platón, 1987, *Men.* 99b-d; trad. Olivieri) eran capaces de decir alguna cosa cierta (o al menos de tener una recta opinión) sobre sus propias empresas, exitosas o no, o si en todo caso lo fueron en algún tiempo anterior en el que estuvieron más cerca de los dioses (Gadamer, 1985, p. 190). Para Gadamer, este último tipo de consideraciones debían adjudicarse al «sí y no» de la ironía socrática, abandonar el asunto allí, y desplegar la pregunta sobre las causas de la reprobación platónica de Homero.

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

Antes de continuar con el análisis de “Plato und die Dichter” y darle lugar a esta pregunta, deben considerarse otros pasajes no referidos por Gadamer de los citados diálogos que podrían allanar aún más la indagación. Por medio de *Ion* sabemos que no es a través de una *téchnē* como el poeta recibe su arte, y que al momento de la composición no lo asiste la inteligencia (*noús*) (Platón, 1985, *Ion* 534b5). Parece evidente que al momento del poetizar el poeta experimenta algo que le resulta inaccesible, algo de lo que no puede dar cuenta y, en consecuencia, mucho menos está en condiciones de juzgar la verdad o falsedad de sus dichos. El poeta cuando es movido a componer lo hace por medio de una fuerza divina (*theía de dýnamis hé se kineî*) (Platón, 1985, *Ion* 533d3). Tal es así que, como se afirma en *Fedro* (Platón, 1988b, *Phdr.* 245a-b), si la *manía* de las musas no acudiese al alma del poeta, su composición se vería eclipsada por la de aquellos que estuvieran en verdad divinamente inspirados.

Lo que habitualmente se llama «teoría de la inspiración poética», aparece justamente en *Ion* 533e. Sócrates utiliza la imagen de una cadena magnética que, comenzando en la Musa, engarza los siguientes anillos: el poeta, el rapsoda y el espectador. Por medio del magnetismo que da lugar a la primera unión (Musa-poeta), todos los que se encuentran implicados en esa cadena se ponen en relación con lo divino; dicho de otro modo, todos ellos están encadenados entre sí por medio del *enthousiasmós*: “Así, también, la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo” (Platón, 1985, 533e; trad. Lledo Íñigo).

Quienes forman parte de la cadena magnética se encuentran en un mismo estado, aunque cada uno se dé al otro de un modo distinto. No obstante, la divinidad se da a todos de una misma manera. Su designio es uno solo: priva de razón (*theòs exairóúmenos toutōn tòn noûn*) (Platón, 1985, *Ion* 534c6-7) a poetas y profetas para que así se sepa que quien habla es la divinidad misma, pues la poesía es hechura divina (Platón, 1985, *Ion* 534d-e). Dicho esto, es entonces más comprensible el que la experiencia poética esté homologada a la profecía, ya que el poetizar y el profetizar son experimentados por una justa e ineludible disposición divina de la que participa la Musa misma en su revelarse (Platón, 1985, *Ion* 534b-c). Los poetas son, efectivamente, los emisarios que notifican lo divino a los hombres (Platón, 1985, *Ion* 534e), aunque luego sea el filósofo quien esté verdaderamente en condiciones de anoticiarlos de tal notificación.

También en *Leyes* existen otras referencias al poetizar como experiencia humana de lo divino: “[...] Todos [los versos] están expresados de alguna manera bajo inspiración divina [...]” y “[...] cuando eleva un himno de alabanza, el linaje de los poetas es realmente divino, porque está poseído por un dios [...]” (Platón, 1999a, *Leg.* 682a; trad. Lisi). Como se ha mencionado, hacia el final de *Menón*, se afirma que los poetas (junto con los profetas o vates, adivinos y políticos) pueden ser correctamente llamados divinos (*θείους*) ya que, bajo el influjo del dios, al hacer uso de la palabra son capaces de alcanzar sus fines con éxito aún sin saber siquiera qué dicen (Platón, 1987, *Men.* 99c9).

Aunque la coherencia con lo dicho en *Apología de Sócrates* se corrobora en *Menón*, en la medida en que estos hombres son incapaces de dar cuenta de la verdad que obra en sus discursos, aquí el acento aparece puesto ya no solo sobre la imposibilidad de enseñar la virtud, sino sobre el influjo divino que toca al ser humano al momento de realizar lo que le es propio apoyado en la precaria fortuna de su “buena reputación” (*εὐδοξία*) (Platón, 1987, 99c8). En este sentido, resulta lícito asumir el tono irónico de Sócrates si se considera que, al fin y al cabo, parecería que podrían hallarse razones para llamar divino prácticamente a cualquiera que logre hacerse estimar por sus hazañas, aunque no domine ciencia alguna. Pero ¿qué pasaría si dentro de esta clase de hombres, particularmente entre los políticos, hubiera al menos uno que fuera capaz de percibir el don divino de la virtud y hacer virtuosos a los demás hombres?

[...] y si lo hubiese, de él casi se podría decir que es, entre los vivos, como Homero afirmó que era Tiresias entre los muertos, al decir de él que era «el único capaz de

percibir» en el Hades, mientras «los demás eran únicamente sombras errantes» (Platón, 1987, *Men.* 100a; trad. Olivieri)³.

Es cierto que esto se afirma con escepticismo en relación con la figura del político (Platón, 1987, *Men.* 99c2), pero nada impide trasladar esto a la figura del poeta. El escepticismo contenido en el “y si lo hubiese” conmina a buscar las posibles respuestas a esta pregunta (y no, por el contrario, a desecharla, a pesar de que estemos partiendo de la afirmación de una ausencia que podría ser tanto deseable como simplemente demasiado frecuente).

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

A la pregunta ¿qué tienen de común los poetas y los oráculos en su decir?, sería posible esbozar la siguiente respuesta: su disposición a lo sagrado y su incapacidad de dar cuenta de lo sagrado. Así, los poetas son emisarios que notifican lo divino a los seres humanos, pero aquello que notifican constituye para el dialéctico solo un punto de partida.

El propósito de enfatizar este aspecto, relegado por Gadamer en su conferencia, es dar entidad a la relación entre los seres humanos y los dioses que acontece en el poetizar. Entonces, desde ahora, se toma en cuenta el carácter preparatorio de estas consideraciones al continuar con la lectura gadameriana de Platón, en la medida en que esto podría tanto colaborar con la interpretación de “Plato und die Dichter” como a dar pasos teóricos más allá de lo contenido en esta conferencia.

A continuación, se examinan las hipótesis de Gadamer para comprender los efectos interpretativos del abandono de dicha pregunta. Quizás en la persecución entre las sombras emprendida por Platón tras de lo sagrado puedan hallarse respuestas verdaderas para la pregunta que movió al propio Gadamer: ¿cuál es el criterio del valor de la poesía en la obra platónica?

³ Cfr. Homero, 2017, *Od.* 490-495.

2. La poesía como diálogo

La cosa se vuelve cómica cuando el demagogo no sabe que lo es y obra prácticamente como si fuera verdadero en la realidad efectual que el hábito es el monje y su casquete el cerebro. Maquiavelo deviene, de este modo, Stenterello.

Gramsci, *Quaderni del carcere*.

El problema de la dimensión mimética del *lógos* no se agota en el carácter falso de lo dicho por los poetas, en sentido ontológico y gnoseológico. Más bien, el acento de la crítica socrático-platónica estaría puesto sobre el efecto de una poesía enemistada con el propósito de la *paideía* y el *êthos* correcto. La poesía mimética exaltaría las pasiones en el alma hasta el punto más alto del olvido de sí. Si reconocemos el valor específico del efecto poiético de la poesía, entonces debemos dar crédito a Gadamer cuando aseguró en “Plato und die Dichter” que quien imita ya no es más él mismo, sino que se da a sí un carácter extraño. La imitación implica una disyunción en sí mismo [*Selbstentzweiung*], que es, a su vez, un disponerse a la enemistad con uno mismo⁴. Orientarse hacia el exterior de otro es apartar la vista de uno mismo, un modo del olvidarse de sí (Gadamer, 1985, p. 205), porque no comportaría un demorarse en la preocupación, sino más bien un modo de alejarse de uno mismo y de los otros buscando instrumentalizarlos o absorberlos empáticamente. Ese orientarse hacia el exterior de otro sucede a partir de la plataforma de una propia exterioridad, de una falsa duplicación del sí mismo, de una relación de exterioridad impuesta. De este modo, todo olvido de sí [*Sichvergessen*] no puede ser otra cosa que un extrañamiento de sí [*Selbstentfremdung*]. La experiencia teatral es un ejemplo cabal: quien presencia y protagoniza como espectador este extrañamiento es indirectamente partícipe de éste en su empatizar con quien ya está extrañado. La conclusión de Gadamer es que, si bien la poesía es una forma de representación menos sugestiva que la actuación, el encantamiento del efecto mimético y el goce que de éste se obtiene son de la misma índole, y acaso mayor cuando lo representado es en sí mismo olvido de sí: dominio tiránico de las pasiones (Gadamer, 1985, pp. 205-206).

Entonces, para Gadamer, la crítica socrático-platónica iba un paso más allá del contenido del arte mimético: fundamentalmente era una crítica de lo que en la modernidad es llamado “consciencia estética”. Así, el “olvido de sí estético” [*ästhetische Selbstvergessenheit*] habría abierto las puertas del corazón del hombre a la sofística. En este sentido, la vivencia del mundo [*Erlebniswelt*] (Gadamer, 1985, p. 206), que tendría lugar por medio de la consciencia estética, significaba, para Gadamer, la ruina del alma. Efectivamente, esta *Erlebnis* iba en dirección opuesta a la dialéctica que, según el autor, comenzaba en *Fedón* (Platón, 1988b, *Phd.* 75d8-9) y se cerraba en *República*: por medio de la poesía mimética, el alma recae en la pérdida del conocimiento y en el olvido. La crítica platónica “al olvido de sí estético y al antiguo encanto de la poesía no contrapone

⁴ Si remitimos el sustantivo alemán *Entzweiung* al verbo *entzweien*, y éste último en el sentido de *sich (selbst) entzweien*, es posible entender el *Selbstentzweiung* como una enemistad del sí consigo mismo. En cuanto el sí mismo se da una forma aliena [*eine fremde Form*], experimenta un extrañamiento [*Selbstentfremdung*], que es a la vez desconocimiento de sí [*sich selbst fremd sein*] y enemistad (Gadamer, 1985, pp. 205-206).

un nuevo canto mágico, sino la magia alternativa de la interrogación filosófica” (Gadamer, 1985, p. 207).

En este contexto, Gadamer planteó una pregunta nodal: ¿existe alguna representación poética exenta de este peligro? ¿Si la hay, en qué sentido esta representación debe ser considerada como *mímesis*? Para el autor, la respuesta platónica a esta pregunta fue decisiva, tanto por la relevancia de sus consecuencias como por su capacidad resolutive. En ella debía aclararse la posibilidad de una forma de representación en la que la dimensión mimética del lógos no obturase el guardar de sí y del otro. Una respuesta afirmativa, daría lugar a la posibilidad de que el poetizar se dispusiera —por medio del diálogo— a la justicia, tanto como podría hacerlo la filosofía. Pero esto también implica la imposibilidad de deshacerse de la dimensión mimética del lenguaje.

Antes de continuar con la respuesta que propuso Gadamer, conviene realizar un breve resumen de lo establecido. Hasta aquí no se ha considerado seriamente la posibilidad de que existiera una forma de representación poética capaz de resistir la crítica socrático-platónica. De haberla, en su poética no habría olvidado de sí, sino afirmación del ser humano y de la divinidad. Esta forma virtuosa de representación no puede tenerse a sí misma como finalidad, sino a la justicia en la “ciudad propia” y en la ciudad terrenal (Platón, 1988a, *Rep.* 607d-608b). El sendero del encuentro con esa forma de representación sería un hacerse camino entre las sombras del desamparo terrenal. Seguir las huellas insoslayables de la divinidad en lo sagrado de la poesía significaría hacer estas huellas reconocibles y recuperables para el alma en su disponerse a la verdad. En cuanto placer y justicia no son únicamente perceptibles como opuestos, el alma podría gozar en la justicia y este goce del ser humano puede ser tal (como en el caso del verdadero juez de los certámenes poéticos de *Leyes* o el filósofo en *República*) en cuanto guarda de sí y de los otros mediante la reflexión. Esto último puede resumirse así: *hēdoné metá phrónēsis*⁵. Sin embargo, no debería entenderse aquí que la reflexión es un medio para obtener placer, sino que no hay placer posible en el alma que no sea tal sino por medio de la *phrónēsis* (Platón, 1988a, *Rep.* 583a)⁶.

El pensar y el poetizar comparten como esencia al lenguaje. Éste último constituye el ámbito primario del diálogo interminable del alma consigo misma que conduce, en su decir y dejarse decir, al estar en sí y al estar por encima de sí. De este modo, el lenguaje que no ha sido completamente absorbido por su dimensión mimética sienta las bases de la posibilidad del disponerse hacia el cuidado de sí y del otro, esto es, a la justicia. Con todo, aún no se resolvió si es posible que exista una forma poética en la que el placer, guiado por la reflexión, exponga la potencialidad poética del cuidado. En la medida en que pensar y poetizar implicaran recuperar para el alma lo insoslayable que se manifiesta

⁵ Tomamos como referencia para esta conclusión lo que afirmó Gadamer —pocos años antes— con respecto al esfuerzo platónico por conciliar la reflexión situada de la *phrónēsis* con la *hēdoné* en la existencia humana (Gadamer, 1985, p. 177).

⁶ Tanto la virtud como el placer, sin el cuidado de la reflexión, se encuentran indefensos ante las transfiguraciones del *ēthos* sofístico.

como tal en su ocultamiento, la poesía es también un modo de recordar o desolvidar (*ἀναμνησκεισθαι*) (Platón, 1988b, *Phd.* 75e5) y, por lo tanto, de conocer.

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

Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo (“yendo tras sus huellas como tras las de un dios”) [...] (Platón, 1988b, *Phdr.* 266b; trad. Lledó Íñigo).

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

Tal como lo indicó Gadamer en “Plato und die Dichter” (Gadamer, 1985, p. 206), existía una única forma de representación poética admisible en armonía con la *areté*: son los himnos a los dioses y los encomios dirigidos a los héroes (Platón, 1988a, *Rep.* 607a) y a los mejores hombres y mujeres de la ciudad (Platón, 1999b, *Leg.* 801a-802a), en contraposición al elogio de la tiranía (*tyrannídos hymnētás*) que practican ciertos trágicos (Platón, 1988a, *Rep.* 568b), quienes arrastran a las *politeías* al colapso de la justicia en el desorden fraticida del *bíos* hedonista (Platón, 1988a, *Rep.* 568c) que se conforma siempre con una nueva instancia de legislación soberana. Ciertamente, en tanto *mímesis*, en los himnos y encomios se representaba algo ontológicamente falso (Gadamer, 1985, p. 206), pero que no traicionaría lo que denominamos el disponerse a lo verdadero. En el instante de la alabanza sus protagonistas se expondrían en el lenguaje, ya no al modo del extrañamiento sino del estar presente en su propia existencia (Gadamer, 1985, p. 207). Se trataría de una forma de desolvido de quien alaba, de ante quien se dirige la alabanza y de quien resulta alabado. Gadamer argumentó que en el alabar, el ser humano podía acceder a la visión de la medida [*Maß*] (Gadamer, 1985, p. 207) por la cual su existencia deviene comprensible. A diferencia de la experiencia del mundo que le es propia al subjetivismo alienante de la consciencia estética, a través del encomio y la alabanza le sería posible al ser humano reconocer y reconocerse en el *parádeigma* uránico en su unidad y multiplicidad. La poesía, ahora en la forma de la alabanza y los encomios, parecería tener la capacidad de situar al hombre en la verdad del cuidado, del recuerdo y del conocimiento.

La lectura de *República* indica que el filósofo sería el ser humano más experimentado (*émpeiroi*) para conocer el género de placer más elevado (Platón, 1988a, *Rep.* 582c-e)⁷. Por ahora baste decir que el estudio gadameriano de Platón nos abre otra posibilidad: la medida por medio de la cual el hombre comprende su existencia, hasta ahora accesible sólo al filósofo mediante la contemplación del Ser (Platón, 1988a, *Rep.* 582c), se dispondría también al poetizar en el canto de alabanza. Esa medida reconocible era aquello que unía y comprometía a los seres humanos entre sí en mutua obligación, pues “quien alaba, confiesa su compromiso hacia algo” (Gadamer, 1985, pp. 206-207) y, es posible agregar, hacia alguien y contra alguien. Ese algo es para nosotros aquello que debe decirnos la decisión platónica por la filosofía: la percepción de una necesidad encubierta por el *êthos* sofístico. No obstante, como se verá, en su estar encubierta ésta se da ya extrañada, es decir, se da como cosa superflua.

Para comprender con más claridad el argumento de Gadamer es necesario retomar el relato de la «ciudad de los cerdos» de *República*. La sociedad idílica de este relato se reproduce mecánicamente por medio de la organización y regulación de la producción y consumo de lo indispensable. El descontento humano se presenta como causa del crecimiento desmesurado de las ciudades y de la emergencia de la clase guerrera, esto es, del ser del hombre en el Estado. Así, la contraposición fundamental entre el Estado vegetativamente [*vegetarisch*] (Gadamer, 1985, p. 198) sano de la «ciudad de los cerdos» y el momento del devenir político del hombre es esencialmente una contraposición entre un sistema de autoconservación que gira sobre sí mismo y un modo vida en el que lo elemental ya no es suficiente para satisfacer las exigencias humanas. En particular, la tarea del guerrero y su conocimiento, desde un punto estrictamente productivo, son absolutamente innecesarios con relación a la tarea del artesano que da lugar a un bien indispensable para su uso y para una economía basada en la supervivencia (Gadamer, 1985, p. 199). Esto no significa que el surgimiento del ser del hombre en el Estado, del ser humano político, sea superfluo. Por el contrario, expone satíricamente que una organización social dirigida a la satisfacción de las necesidades elementales no es propiamente una *pólis*. La «ciudad de los cerdos» no solo no sería en verdad idílica, sino que sería una sociedad irrazonable, destinada a desaparecer —presa de pueblos organizados político-militarmente— o a sobrepasar febrilmente el límite de las necesidades. El austero y apático Estado de cerdos no es sinónimo de una sociedad equilibrada o balanceada, sino la figuración de un bienestar total donde la preocupación por el poder, es decir, por las relaciones de dominación y subordinación no existen o carecen de cualquier conflictividad. Sólo podía haber una ironía en el hecho que Sócrates llamara saludable a esta *pólis* (Platón, 1988a, *Rep.* 372e9), pues este adjetivo no nos debe hacer pensar que nos encontramos ante una sociedad “sana”, sino más bien “intacta”, libre de materia séptica, calificativo que debe tomarse con la misma seriedad cuando recibe este idéntico epíteto el cadáver de Er después de diez días de esperable

⁷ Aparece entonces en el diálogo platónico una distinción que será importante para continuar, una clara diferencia entre la adulación propia de los *polloí*, de aquella que es capaz el filósofo, ya que es en la alabanza de este último que reside la más alta verdad (*ha ho philósophos te kai ho philólogos epaineí, aléthéstata eínai*) (Platón, 1988a, *Rep.* 582e8-9).

putrefacción y antes de su resurrección (Platón, 1988a, *Rep.* 614b7). En este quimérico Estado de irreal asepsia el conflicto no tendría lugar ni tampoco la filosofía.

La plenitud de bienes y la ausencia de contingencias niega el requerimiento de un juicio reflexivo orientado hacia cada caso particular. Así, el gobierno se reduciría a la efectiva aplicación de una cierta habilidad capaz de ser enseñada, aprendida y dominada, suficiente para satisfacer la demanda principal de estos humanos-suidos: el quieto afán de sub-sistir, de mantenerse vegetativamente. La «ciudad de los cerdos» carece, como modo de vida, de historia y de verdad humana (Gadamer, 1985, p. 198), del mismo modo que un discurso absolutamente argumentativo o lógico-proposicional, estrictamente necesario, carece de la verdad de la poesía y el mito, pues aquello que le falta es esencialmente la experiencia misma de la carencia y de su percepción. A «la ciudad de los cerdos» le falta, antes que otra cosa, la filosofía y la libertad

La premisa gadameriana de que un Estado dirigido únicamente a satisfacer aquello indispensable como sustento de la vida se asemejaba más bien a la organización de las hormigas en cuanto “animales sociales” [*staatbildende Tiere*] (Gadamer, 1985, p. 207)|, remite al *Fedón*. Allí, afirmaba Sócrates que las almas de los ciudadanos virtuosos por costumbre, pero no por filosofía, no tienen habilitado el acceso a la estirpe divina (Platón, 1988b, *Phd.* 82b-c). Estos ciudadanos no serían otros que “los que han practicado la virtud popular y política, esa que llaman moderación y justicia”⁸ [δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἦν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην] (Platón, 1988b, *Phd.* 82a10-82b2; trad. García Gual mod.). En cambio “es probable que vayan a parar nuevamente a una especie de esa misma índole, sociable y mansa, como [...] la de las hormigas, o bien que retornen incluso nuevamente a la raza humana, y nazcan <así> de ellos hombres medidos” (Platón, 2009, *Phd.* 82b; trad. Vigo). Seres humanos medidos que, claro está, no tienen conocimiento alguno sobre aquello que los separa de las hormigas: la pulsión de la violencia y la destrucción.

Por necesario debemos entender aquí la satisfacción de los placeres más inmediatos. Aquella necesidad que, en ausencia de la *phrónēsis*, no es accesible en tanto tal, es exactamente lo que no es por naturaleza, sino en la potencialidad de ser reunido en su disonancia originaria: el ser político del hombre en el Estado, esa esfera de experiencia

⁸ He reemplazado la palabra “democrática” por “popular”, ya que no traduce con precisión δημοτικὴν, debido a que ἀρχαί debe entenderse por un principio de gobierno y podría remitir equivocadamente al lector a la idea de una virtud asociada a un orden político institucional específico. Las distintas versiones existentes han tomado rumbos divergentes. Eggers Lan (1971) traduce el adjetivo *dēmotikós* por “común”. Esta traducción da cuenta muy bien de uno de los sentidos de la palabra, el que remite a su carácter corriente, ordinario y difuso. Sin embargo, al igual que la traducción propuesta por Giovanni Reale (Platón, 2016), que prefiere en su lugar “civile”, se aleja confusamente de la dimensión plebeya que comporta. Por otro lado, Alejandro Vigo (Platón, 2009) propone traducir el término por “comunitaria”, palabra que —al igual que la elegida para esta traducción— tiene un peso específico determinante para la tradición filosófico-política. La elección de “popular” por sobre “comunitaria” se debe entonces no a la neutralidad de la primera, sino a su más evidente cercanía etimológica y semántica. En esto sigo las versiones de David Gallop (Platón, 2002b), Luis Gil Fernández (Platón, 1964) y Schleiermacher (Platón, 1965) [1804-1810], que utilizaron las voces “popular” (en inglés) “*volksmäßig*” y “popular” (en castellano) respectivamente. Por otro lado, he reemplazado “cordura” por “moderación” como traducción de σωφροσύνη, de acuerdo con las traducciones de Gil Fernández (Platón, 1964) y Vigo (Platón, 2009).

común en la que un lazo, *tó kalón*, que está por encima de la satisfacción de lo inmediatamente indispensable une a los hombres, tal como los une un dios.⁹

Gadamer se preguntaba qué forma poética debería tomar la alabanza de la justicia verdadera, cuya representación sea lenguaje de lo que concierne a todos, una vez que el lazo referido no solo ya no es percibido entre los hombres, sino que siquiera su ausencia es percibida como tal. El marburgués argumenta que esta pregunta define justamente el lugar que ocupan los diálogos en la obra platónica. En este sentido va la hipótesis de Gadamer de que la crítica a la poesía es una justificación de la propia empresa intelectual de Platón. La discusión filosófica por medio del diálogo sobre el verdadero Estado educacional sería la respuesta a la pregunta: *República* es la poesía dialógica [*Dialogdichtung*] capaz de expresar qué es educacional en el Estado existente (Gadamer, 1985, p. 207). Según Gadamer, por medio del *phármakon* (Platón, 1988a, *Rep.* 595b) de la interrogación filosófica, Platón habría buscado poner la poesía dialógica a salvo de cualquier interpretación estética de la dimensión mimética capaz de llevar a la ruina a la “ciudad propia” (Platón, 1988a, *Rep.* 607d-608b; trad. Eggers Lan).

De este modo, por un lado, es aún más comprensible la distinción platónica entre *poiētikoí* y *philopoiētaí* (Platón, 1988a, *Rep.* 608d), es decir, que la doble valencia del *phármakon* como remedio o veneno se puede hacer extensible a los modos de composición de la poesía (algo similar podría decirse del poder de la poesía misma en cuanto mecanismo de identificación) y a los modos, más en general, de dirigirse al discurso y a los otros, sea como sofistas o sea como filósofos y, por lo tanto, al total tipo de *bíos*, en el alma y en la *pólis*. El encantamiento socrático, cuyo fin es llevar a la

⁹ Esta idea de que lo común es un ámbito sagrado de experiencia de la amistad y conocimiento es algo que, aunque Gadamer no lo mencione en “Plato und die Dichter”, está presente en la poesía antigua. Sólo tardíamente, en su texto de 1970 “Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung”, hizo una referencia tangencial a la Helena de Eurípides, cuando este personaje pronuncia en la tragedia homónima ante Menelao “«Abrazar a los amigos, esto es Dios»” [*Die Freunde umarmen das ist Gott*]. Esta versión de la cita, que corresponde al verso 560 de *Helena*, es interesante, aunque la traducción de Gadamer del verbo *gignóskō* no deja de ser curiosa. El verso *ô theoi: theòs gàr kai tò gignóskēin philous*, podría ser traducido aún mejor “¡Oh dioses! Reconocer a los amigos, ¡esa es cosa divina!”. Lo divino no sería el hecho de tener amigos, de poseerlos, sino la experiencia de discernirlos, reconocer la validez del lazo común. Quizás también, para seguir a Gadamer, abrazar esa validez en medio de la inclemente violencia humana. Algo similar podría decirse de otra referencia comentada al pasar sobre lo que Friedrich Hölderlin llamó, según Gadamer, “la esfera comunitaria que Dios es” (Gadamer, 2000, p. 110; 1983, p. 124). Sin duda, aunque no lo cite, Gadamer se refiere al siguiente pasaje del ensayo “Über Religion” (ca. 1799) del poeta suabo, más que elocuente para nuestra interpretación: “Y, con arreglo a esto, cada uno, por consiguiente, tendría su propio dios, en la medida en que cada uno posee su propia esfera, en la cual actúa y que él experimenta; y, sólo en la medida en que varios hombres tienen una esfera comunitaria en la que actúan y padecen humanamente, es decir, elevados por encima de la mera necesidad, solo en esa medida tienen una divinidad comunitaria; y, si hay una esfera en la que todos viven a la vez y con la cual se sienten vinculados en una relación que exceda lo meramente necesario, entonces —pero también sólo en esa medida— todos ellos tienen una divinidad comunitaria. No debe olvidarse, sin embargo, que el hombre puede también trasponerse a la situación del otro, que puede hacer de la esfera del otro su propia esfera; de modo que a uno, naturalmente, no le puede resultar tan difícil aprobar el modo de sentir y la representación de lo divino que se forma a partir de las relaciones particulares en las que el otro se halla con el mundo [...] (Hölderlin, 1976, p. 93; 1962, pp. 290-291).

sophrosýne y no a la *hygeía*, como se puede leer en *Cármides* (Platón, 1985, *Chrm.* 156d-157c), estaría dirigido estrictamente a la *psýche*.

Por otro lado, todo esto nos recuerda que el cuestionamiento de Platón no está sólo dirigido a los poetas como productores de relatos sino también a la recepción de la poesía (podríamos decir lo mismo de la recepción del discurso científico o político), a las multitudes oyentes cuando vulnerables escuchan y aprenden con amor infantil. Como afirma en *Rep.* 608a15-b1: “el oyente debe estar en guardia, temiendo por su propia constitución [αὐτῷ πολιτείας], y ha de creer lo que hemos dicho sobre la poesía” (traducción propia).

Incluso los mitos que aparecen en la poesía dialógica platónica se encuentran en conformidad con la teología socrático-platónica. Estos son parte de un juego pío en el que el alma se reconoce a sí misma y alcanza su verdad última: que la felicidad reside en la justicia (Gadamer, 1985, p. 208). A diferencia de la representación teatral, la poesía platónica no se buscaría a sí misma para satisfacer el ansia de placer, sino para guiar al alma en el diálogo.

Asimismo, el recurso al estilo indirecto en el relato mítico tendría como único objetivo hacer inteligibles las verdades socráticas y no, en cambio, exclusivamente satisfacer a sus lectores (Gadamer, 1985, p. 209). Sin embargo, la fuerza de los mitos platónicos no se agota aquí, sino que, en la apelación al mito, Sócrates— con la mirada propia del visionario, posada sobre el alma— ponía un límite a la confianza ilustrada de la sofística, sin que esto implique un intento de restaurar una cosmovisión mágica ni mistificante: de cada viaje al mito, el alma retornaría con la certeza racional de la necesidad del filosofar (Gadamer, 1985, p. 209)¹⁰.

El Sócrates platónico no constituiría una mera *mímesis* del Sócrates real, ni es el héroe de los “«dramas filosóficos»” [*>philosophisches Drama<*] (Gadamer, 1985, p. 210) de Platón. La figura de Sócrates sería más bien una fuerza inductora a la seriedad del filosofar que, por medio de la levedad del juego de la ironía, no puede ser capturada ni por la literalidad de la escritura, ni por la de la lectura. Como reconoce Gadamer, apoyándose en el discurso de Alcibíades en *Banquete* (Platón, 1988b, *Symp.* 221c3 ss.), en

¹⁰ Tal como reconoció Walter Lammi, “Gadamer nos invita a mudar nuestro *locus* de investigación desde el *conundrum* moderno de oposición de la creencia y el conocimiento hacia la oposición más antigua de *mythos* y *lógos*. Aquí encuentra un sendero prometedor para pensar. En una cantidad de ensayos rechaza enfáticamente la fórmula evolutiva «del *mythos* al *lógos*», la cual se ha convertido en un caso de saber heredado [*received wisdom*]. Gadamer describe a ambos, en cambio, como «precisamente complementarios». Él encuentra esta naturaleza complementaria en el *Timeo* de Platón, como un mutuo entrelazamiento de juego y seriedad en cada caso. Ambos buscan la claridad, cada uno a su modo” (Lammi, 2008, 83). Cfr. Hans-Georg Gadamer, “Mythos und Vernunft” (Gadamer, 1993a, p. 164); “Socrates und das Göttliche” (p. 100); “Socrates Frommigkeit des Nichtwissens” (1991, p. 93); “Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft” (1993a, p. 161); “Die neue Platoforschung” (1985, p. 220). En un texto publicado en 1980, referido por el mismo Lammi (2008, p. 84), Gadamer afirmó que “Un mito que puede ser probado o verificado por algo que está por fuera de la tradición oral o los textos religiosos de la tradición no es en realidad un mito. Así, la única buena definición al respecto es que un mito no requiere ni incluye ninguna verificación posible por fuera de sí mismo” (1980, p. 92).

abierta discusión con la semblanza del Sócrates de Erwin Wolff (1929)¹¹, la seriedad de “la filosofía socrático-platónica” se encuentra en que “introduce una figura absolutamente nueva de la eticidad” (Gadamer, 1985, n. 7, pp. 203-204). El Sócrates platónico no intenta ser “la personificación de la moralidad heroica griega”, sino “la nueva forma crítica de consciencia ética, en la cual esta eticidad tiene su verdad” (Gadamer, 1985, p. 322)¹². En interpretaciones como la de Wolff, pasa desapercibido que “frente al público y a los jueces, Sócrates no se representa sí mismo como la persona que es en verdad, sino que se dirige a ellos para cuestionarlos a todos” (Gadamer, 1985, p. 322).

En el mero gesto de hacer repetir a Sócrates aquello que fue discutido el día previo en lo concerniente al Estado, Platón buscaba exponer el poder mayéutico de la dinámica dialógica que se renueva en cada ocasión y que requiere de cada ocasión (Gadamer, 1985, p. 210)¹³. Esta última afirmación tiene singular relevancia en torno a la relación poco evidente entre *phrónēsis* y diálogo: la poesía dialógica platónica deviene poesía ética. En este sentido, podemos encontrar una coherencia teórica con la proposición presente en el prólogo original a la *Habilitationsschrift* de Gadamer. Allí dice que “No se afirmará aquí que la ética platónica es dialéctica, sino que se interrogará, si es que es así, cómo la dialéctica platónica es ética” (Gadamer, 1985, p. 158). Del mismo modo, aquí la poesía devendría ética al darse en aquel diálogo en que se reflexiona sobre cómo vivir en comunidad con arreglo a la justicia. Esto significa que cualquier apreciación estética del diálogo contraviene la interpretación gadameriana de la filosofía platónica e implica un riesgo permanente de banalización y manipulación de la ética dialéctica cuyas consecuencias normativas exigen una profunda reflexión. Siguiendo el argumento de Gadamer, una recepción de los diálogos platónicos al modo de la consciencia estética nos llevaría a detener su fuerza dialéctica, a trivializar nuestra capacidad reflexiva y a percibir al diálogo como una respuesta antes que como el ámbito donde plantear nuestras preguntas.

Sobre el final de “Plato und die Dichter”, Gadamer citó dos nuevos pasajes de *Leyes*. En el primero se explicitaba cuán poco el personaje del ateniense requiere de modelos tradicionales para la educación de los jóvenes (Gadamer, 1985, p. 210). Afirmaba 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” y, por lo tanto, bajo auspicio del influjo divino (Platón, 1999b, *Leg.* 811c7; trad. Lisi). El diálogo del que ha

¹¹ Wolff realizó su tesis de doctorado sobre el diálogo *Apología* [1928], bajo la dirección de Werner Jaeger y Eduard Norden (1868-1941). La tesis fue publicada por iniciativa del primero (1929). Solmsen recuerda que junto a Wolff ambos formaron parte de un grupo de estudios de unos quince miembros, dirigido por Jaeger, que se reunió periódicamente desde 1923/24 para discutir, en una primera etapa, temas y conceptos relativos a la filosofía antigua y, luego, los proyectos de cada uno de los integrantes (Solmsen, 1989, pp. 129-130). Entre ellos se encontraban los ya mencionados Schadewaldt y Harder.

¹² La cita forma parte de la ya referida reseña crítica del libro de Wolff que Gadamer había publicado unos años antes (Wolff, 1931, pp. 193-199; Gadamer, 1985, pp. 316-322).

¹³ También en *Timeo* (Platón, 1992, *Ti.* 17b-c) se da comienzo al diálogo partiendo de la repetición de temas tratados por Sócrates el día anterior.

sido protagonista, espectador y juez el ateniense, resultó ser la poesía más sensata (*metriótatoi*) (Platón, 1999b, *Leg.* 811d3) y capaz de darle placer (*hēsthēnai*) (Platón, 1999b, *Leg.* 811d1) que haya jamás escuchado. Esta poesía merecería ser confiada al guardián de la ley y educador para que por su intermedio fueran instruidos los jóvenes (Platón, 1999b, *Leg.* 811d-e), lo que podría llevar al lector a recordar a la descripción del poeta y mitólogo virtuoso de *República* (Platón, 1988a, *Rep.* 398a-b).

En la última cita, el ateniense se atrevió aun a más. Luego de tratar cómo debía establecerse la comedia en la *pólis*, se planteó la posibilidad de que los autores “serios” (Platón, 1988a, *Rep.* 817a; trad. Eggers Lan), es decir, los poetas trágicos, se acercaran a la ciudad y representaran allí sus poesías. Entonces dijo 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 [...] (Platón, 1999b, *Leg.* 817b; trad. Lisi).

Gadamer insistió en que Platón en su crítica a los poetas buscaba exponer una y otra vez que estos últimos se toman en serio aquello que no lo amerita. La única tarea sería del poeta y filósofo sería, en cambio, la de guiar a los seres humanos hacia sí mismos en su constitución singular y plural (una guía que, debe notarse, parece reñida con una pretensión basileica en sentido clásico), hacia la sagrada esfera común en la que se pondrían en relación, por encima de la inmediatez, consigo mismos, entre sí y con la divinidad. En este sentido es que los diálogos, más allá de que tengan lugar en la dimensión mimética del lenguaje escrito, rompen con toda la tradición filosófica y poética al tener como objetivo disponer el alma hacia la justicia, como los persuasivos *prooímia* disponen el alma a la música. Acaso, preguntaba Sócrates en *República*, “¿hay algún mecanismo por el cual aquel que convive con lo que admira no lo imite?” (Platón, 1988a, *Rep.* 500c; trad. Eggers Lan).

Ratificando lo afirmado por Gadamer, es posible concluir que los diálogos en cuanto proemios a las leyes justas son los verdaderos himnos a los dioses, la verdadera poesía. El proemio por excelencia es justamente la afirmación por medio de la palabra de esta esfera natural en la que se encuentran los hombres y los dioses (Platón, 1999b, *Leg.* 887b-d; 893b), la exhortación (*paramythía*) (Platón, 1999a, *Leg.* 720a1; 1999b, 880a7, 885b3, 923c2) que precede a todo orden legal rígido (*prò tou nómou mýthōi*), “las palabras antepuestas a la ley” (Platón, 2002a, *Leg.* 927c; trad. Pabón y Fernández Galiano). La exigencia socrática de desvelar esto último mediante la reflexión es la fuerza que guiaría la original obra platónica, antes de la cual “nunca nadie enunció un preámbulo de las leyes auténticas, las que decimos que son políticas, ni publicó uno, en caso de haberlo compuesto, como si eso no fuera natural” (Platón, 1999a, *Leg.* 722e)¹⁴. Y si Proclo estaba en lo correcto con respecto al papel de los proemios en cuanto imágenes ontológicas de

¹⁴ Cfr. Platón, 1999a, *Leg.* 734e; 722e; Platón, 1988a, *Rep.* 432e-433a.

cada diálogo de Platón (Proclo, 2007, *In Parm.*, I, 658.23-659.17), ¿cuál sería el diálogo al cual se dirigen finalmente todos los diálogos en cuanto proemios?

3. Conclusiones. Sobre la *phrónēsis* en la filosofía política platónica

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

Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts: ein Interview von Riccardo Dottori.*

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

Así como la mediación de la *phrónēsis* no sustituye a la *dikaiosynē*, sino que la eleva hacia lo más alto, otro tanto sucede con el placer. Es en el *Filebo* donde la tensión entre hedonismo y eudemonismo se plantea poco menos de tal modo: el *phronēseōs bion*, en oposición al *hēdonēs bion*, es el camino hacia un “estado y disposición del alma (ἔξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν) capaces de proporcionar una vida feliz (βίον εὐδαίμονα) a todos los hombres” (Platón, 1992, *Phil.* 11d4-5; trad. Durán). En el género de vida reflexivo, el disfrutar (*chaírein*) se torna posible al encontrarse con su límite propio. Porque aquí disfrutar no es simplemente la saciedad hallada en cada satisfacción, sino una existencia plena. Mientras que el placer sin mediación de la *phrónēsis* se anularía a sí mismo, el género de vida prudente proporciona a los hombres la medida de lo placentero en cuanto verdaderamente justo, por medio del juzgar reflexivamente (*phroneîn*), el pensar (*noeîn*) y el recordar (*memnêsthai*) (Platón, 1992, *Phil.* 11b6). Así, el placer al que cualquier ser humano puede acceder por medio de la *phrónēsis* no se agota en el goce (*thérpsis*) estético de este o aquel individuo, sino que lleva, según lo expuesto, incorporada la dimensión ético-política del poder-ser en el Estado del hombre. Tal tensión se aprecia con claridad en *Leyes*, cuando el ateniense plantea a Clinias la siguiente pregunta:

[...] ¿Qué sucedería si alguien alguna vez organizara simplemente un certamen cualquiera, sin determinar si es gimnástico, musical o hípico, sino que, reuniendo a todos los habitantes del Estado, proclamara el certamen y, tras poner los premios, invitara al que quiera venir a competir en el placer exclusivamente, y anuncie que la victoria se concederá a quien haga disfrutar más a los espectadores, sin que se esté

obligado a hacerlo de una manera determinada, sino que obtendrá el premio el que se imponga en hacer en mayor grado eso mismo y se juzgue que es el que, entre los competidores, llega a producir más placer —¿qué pensamos que ocurriría a partir de este anuncio?

—¿A qué te refieres?

—Es probable, pienso, que el uno ejecutara, como Homero, una rapsodia; otro, una canción acompañada por lira; otro, una tragedia; otro, una comedia. Y no sería de extrañar que alguno que hubiera hecho incluso una exhibición de marionetas creyera haber vencido. Entre todos estos competidores y otros diferentes que irían por miríadas, ¿podemos decir con justicia quién vencería? [...] (Platón, 1999a, *Leg.* 658a-c; trad. Lisi).

Tanto en el ejemplo del filósofo como en el del jurado de los certámenes poéticos, la *phrónēsis* se presenta como un instrumento de juicio y sin su intervención no hay posibilidad de cuidado, ni desolvido, ni conocimiento de sí ni de los otros. También se ha planteado aquí, siguiendo la interpretación de Gadamer, que no solo al filósofo y al juez les era dado acceder a la visión de la medida por la cual su existencia deviene comprensible, sino también al poeta en su canto de alabanza. Pero ¿puede afirmarse sin más que sólo el filósofo, el juez y el poeta tienen posesión de tal percepción? Esta pregunta ha quedado paricalmente respondida cuando se expuso que el pensar y el poetizar comparten en su esencia el posibilitar al ser humano, por medio del lenguaje, el estar en sí y el estar por encima de sí. Empero, para proseguir, no debe dejarse de lado el análisis de la posibilidad misma del juicio reflexivo, esto es, la necesidad de una experiencia de la negatividad. Un ejemplo crucial de este tipo de experiencia es la humillación que sufren los arrogantes interlocutores de Sócrates cuando se topan con su dominio del *elenchos* (Platón, 1985, *Ap.* 23c-d, 33c)¹⁵.

Empero, para dar cuenta de esto último, primero es procedente recuperar cómo se da la relación entre experiencia y *phrónēsis* en *República*. Luego, con Gadamer, a partir de él y más allá de él, se intenta reponer la afinidad de esa relación con el vínculo entre experiencia y negatividad tal como se presenta en la obra más conocida del autor: *Wahrheit und Methode*¹⁶ (1960).

¿Qué modo de vida es el más placentero y el menos doloroso? Sócrates planteó a Glaucón en *República* esta polémica pregunta, partiendo de las alabanzas de sí mismos que hacen el avaro, el ambicioso y el filósofo. Esta pregunta — cuya resolución Glaucón, llegado a este punto del diálogo, se declaró incapaz de alcanzar — conduce a otro problema: establecer previamente un buen criterio (Platón, 1988a, *Rep.* 582a6) por

¹⁵ Sobre el carácter aleccionador de los *elenchoi* socráticos y el rol pedagógico de la vergüenza cfr. Benson (1987, 1995); Boghossian (2012); Candiotta (2014, 2015, 2017); Danzig (2017); Polansky (1985); Renaud (2002); Renaud (2014); Robinson (1941) y Vlastos (1974, 1983).

¹⁶ Cabe aclarar que las analogías, comparaciones y conclusiones que se presentan son una propuesta de lectura a título personal del autor de este artículo y ni se le atribuyen al propio Gadamer ni se trata de reponer una continuidad forzada entre sus obras de juventud y madurez. Esto último sólo podría significar el sacrificio injustificable de la atención que requieren los aportes particulares de intervenciones teóricas muy distintas en favor de la complacencia que puede hallarse en un falso *continuum*.

medio del cual salir del atascadero de estas apologías parciales de cada modo de vida y decidir una respuesta (Platón, 1999a, *Leg.* 658a-659c). El criterio adecuado será uno que incorpore el juicio de la experiencia (*empeiriā*), la inteligencia (*phrónēsis*) y el raciocinio (*lógos*) (Platón, 1988a, *Rep.* 582a5) y para el cual cualquier código preexistente es impotente por sí mismo.

Estas tres facultades no se relacionan al modo de la agregación. La segunda de ellas, la *phrónēsis*, por caso, da a la experiencia del placer lo imprescindible para que ella alcance su integridad (Platón, 1988a, *Rep.* 582d)¹⁷. Ser *empeirótatos* no forzosamente significa vivir en carne propia todos los tipos de placeres, pero tampoco significa que esta experiencia le está vedada al filósofo ya que él forzosamente ha probado o saboreado los placeres más básicos de obtener alguna ganancia o beneficio e, incluso, cierta gloria desde la infancia (en los juegos de la niñez, por ejemplo). La premisa es que él, a diferencia de los otros hombres, siempre estuvo “deseoso por aprender” (*φιλομαθῆς*) (Platón, 1988a, *Rep.* 581b9; trad. Eggers Lan). El filósofo no solo “padece” este deseo: era también capaz de despertarlo en los demás, de implantarlo en los otros como una necesidad humana.

La *phrónēsis* unida a la experiencia hace del trato con los *lógoi* una instancia esencialmente dialógica.¹⁸ Pero ¿por qué permanece inaccesible la posibilidad de toda experiencia, y sobre todo de toda experiencia placentera, a quien no lleva adelante un modo de vida filosófico, esto es, la mayoría de los ciudadanos que habitan la ciudad terrenal dominada por el *ēthos* sofisticado? Recuperando lo anteriormente expuesto puede decirse que el principio de esta inaccesibilidad a la plenitud de la experiencia del placer se encuentra, precisamente, en el ya darse entre los hombres cualquier mediación reflexiva como superflua. La exhortación del oráculo delfico, el *gnōthi seauton*, era un llamado a desolidar, una revelación teológica del carácter humano de los mortales (y no de Sócrates en cuanto individuo), un mandato a reconocer la ignorancia de la ignorancia, un develamiento de que los argumentos son instrumentos del filósofo y que es preciso que él juzgue mediante ellos porque así se torna capaz de conmover dialécticamente la fuerza de la funesta certeza social sobre la superfluidad del razonamiento. De este modo, le es posible al filósofo recomponer el lazo entre el hombre y sus límites, recuperar para la idea de su finitud temporal y su necesidad del otro. El redescubrimiento del *lógos* ante cada olvido no restaura la posibilidad de que cada hombre se forme el mejor criterio posible para juzgar la realidad según como es, sino que habilita el espacio de experiencia y acción común en el que juntos los miembros de una comunidad pueden examinar, por medio de la disposición al entendimiento, el

¹⁷ Es posible ver cómo se desenvuelve la *phrónēsis* en otros ejemplos dentro de *República*. Un poco más adelante, dentro del mismo libro IX, la intervención de esta facultad procura, a quien resulta castigado por un acto injusto, la posibilidad de adquirir moderación y justicia (*sōphrosynēn te kai dikaiosynēn metá phronēseōs ktōménē*) (Platón, 1988a, *Rep.* 591b14-15), dándole así al alma una condición más valiosa. Incluso se podría afirmar que el alma sólo puede gozar de la justicia mediante la *phrónēsis*, en la medida en que ésta habilita que placer y justicia no sean únicamente perceptibles como opuestos.

¹⁸ Esta lectura se apoya en el comentario proporcionado por Richard Lewis Nettleship (1922, p. 322) al que reenvía Adam (1963, p. 346). Un ejemplo que me parece muy atinado es el ejercicio al que se someten Glaucón y Sócrates (Platón, 1988a, *Rep.* 577b).

modo de vida más placentero y armonizar sus potencias para vivir en un *bíos philosophikos* que es siempre ya un *bíos politikós*.

En las secciones anteriores se ha afirmado que el juicio reflexivo precisa de una experiencia de la negatividad. Al mismo tiempo, como se ha visto, la justicia está en condiciones de surgir en el Estado una vez que se ha experimentado lo decepcionante de la injusticia para el vivir en común, es decir, cuando en una sociedad irrumpe imprevistamente el deseo de invadir la esfera del otro y sacar ventaja de él. Esa injusticia no es otra cosa que ignorancia de la legalidad que une a los seres humanos entre sí y que los pone en relación distante con lo divino. Pero, para que esta respuesta en forma de definición tome lugar, es decir, para que sea posible alcanzar un conocimiento «mayor» del que se tenía previamente, antes que nada, cada cual debe saberse ignorante de lo que desconoce y plantear así la pregunta correcta a aquello que padece: ¿qué es la justicia? Precisamente es esta la cuestión que Platón decide que conduzca el diálogo *República*.

Las “experiencias vitales”, que Gadamer había ya abordado en “Praktisches Wissen” (1930), fundan una base compartida de conocimientos a la que llama “saber previo” [*Vorwissen*], cuyos contenidos —disponibles siempre a la hora de elaborar un juicio que guíe la acción más provechosa, en sentido comunitario, y para cada caso particular— son secundarios con respecto a su articulación práctica (Gadamer, 1985, p. 242). Es posible complementar esta comprensión de la experiencia reflexiva recurriendo al sentido que el concepto de *Erfahrung* adoptó años después en *Wahrheit und Methode*, así como la negatividad fundamental que éste comporta (Gadamer, 1986, pp. 358-363). Notablemente, Gadamer recurrió a los versos de Esquilo en su *Agamenón* como testimonio autorizado e intérprete del significado metafísico de la experiencia, artesano de la cifra que expresa su historicidad interna:

Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber,
cuando estableció con fuerza de ley que se adquiriera
la sabiduría con el sufrimiento¹⁹. (Esquilo, 1986, *Ag.* vv. 176-178; trad. Perea Morales)

En rigor de verdad, Gadamer sólo cita una parte del verso 177 para dar acabado a su argumentación: “*páthei máthos*”, se aprende del padecimiento. Hasta la aparición de esta referencia a Esquilo, Gadamer había insistido en el carácter ineludible, doloroso y desagradable de la experiencia en cuanto supone siempre la decepción de expectativas. Estas expectativas, su frustración y el entendimiento que de la experiencia se despliega serían determinaciones de la esencia histórica del hombre (Gadamer, 1986, pp. 361-362). Ahora bien, este entendimiento no es un ponerse al tanto o un enterarse de un estado de cosas; no es satisfacción de la curiosidad ni interiorización de un dogma. Es y sólo es tal si implica llegar a un autoconocimiento.

Todo lo anterior también está contenido en la misma estrofa de la tragedia, aunque Gadamer omitió referirse explícitamente a los versos 176 y 178: *tòn phroneîn brotoùs* nos indica el camino en los que el dios pone a los mortales, el del saber; y *thénta kyriôs échein*, el cómo. En realidad, cuando Gadamer, recurrió en *Wahrheit und Methode* a la cita de Esquilo, en un capítulo al que no dudará décadas después llamarlo “la pieza

¹⁹ “τὸν φρονεῖν βροτοῦς ὁδῶ- / σαντα, τὸν πάθει μάθος / θέντα κυρίως ἔχειν”.

central de todo el libro” (1995, p. 32), es para mostrar que hay algo más en sus versos que lo ya dicho: no se trata sólo de lo que los mortales aprenden de sus frustraciones, sino de la percepción de la finitud humana. En los términos de la interpretación aquí presentada: de la comprensión de la distancia en la que habita el hombre respecto de lo divino.

Pero hay más para subrayar en el *Agamenón* que puede ser útil para esta interrogación, yendo allende la cita de Gadamer. Esquilo proporcionó también una noción de *díkē*. En su personificación divina, ella “facilita el aprender a quienes han sufrido” y quita al mortal la pena de sufrir por anticipado, devolviéndole su visión del futuro dentro de los márgenes de la temporalidad humana (Esquilo, 1986, *Ag.* vv. 250-255; trad. Perea Morales), aunque la forma de transgredirla se encuentre bien difundida en la *pólis*, pues “muchos mortales [*polloí de brotôn*] estiman las apariencias con preferencia a la realidad [*dokēn eînai*], y así la justicia conculcan” (Esquilo, 1986, *Ag.* vv. 788-789; trad. Perea Morales).

Estos versos de Esquilo parecen complementar lo que Gadamer, a mediados de los años '40, consideró el núcleo antropoplástico de la tragedia de Prometeo en su conferencia de Lisboa (y luego, en Dresden) “Prometheus und die Tragödie der Kultur” [1944]²⁰: el juego entre la consciencia de la habilidad y del conocimiento para la creación en vistas de un futuro incalculable, de la anticipación posibilitadora del autoengaño concedida al ser humano frente a la consciencia de su finitud y de la imprevisibilidad de la hora de su muerte: “Ese es el giro consciente que el poeta da aquí a la tradición. Lo que es común a todas las artes de la cultura es que, si bien pueden significar el gobierno del hombre sobre la tierra en su conjunto, no pueden abolir el destino de la mortalidad” (Gadamer, 1993b, p. 157). En esta verdad el mito incita a los hombres, y al mismo Prometeo, a reconocer su destino autónomo, pero también su dependencia finita de lo común, que

²⁰ Poco antes de que terminara la Segunda Guerra Mundial, entre marzo y abril de 1944, Gadamer había pronunciado en Lisboa una conferencia titulada “Prometheus und die Tragödie der Kultur”, que sería publicada en 1946 en la revista *Die Wandlung* y reproducida en 1949 en Dresden en un *Festschrift* dedicado a Rudolf Bultmann, en honor de su sexagésimo quinto natalicio. Ese mismo año, este texto era republicado en su lengua original en los *Anales de Filología Clásica*, revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, casa de estudios en la que pronunció dicho texto, en francés, el 17 de abril. Finalmente, fue incorporada en el tomo 9 de su obra completa (Gadamer, 1993b, pp. 150-161). Un segundo ensayo en línea con este, pero ahora sobre los personajes de Prometeo y Pandora de Goethe (a través de los dramas trunco y la célebre oda a Prometeo), apareció en un breve y poco conocido libro del autor dedicado a las obras poéticas inacabadas de Johann Wolfgang Goethe, *Vom geistigen Lauf des Menschen: Studien zu unvollendeten Dichtungen Goethes*, bajo el título “Die Grenzen des Titanischen. «Prometheus», «Pandora»” (Gadamer, 1949, pp. 9-27). El origen de este texto se encuentra en una conferencia pronunciada en Leipzig en 1944, que fue presentada cuatro años después en el *Festschrift* en honor al sexagésimo aniversario del nacimiento de Kurt Steinmeyer, director del *humanistischen Gymnasiums Philippinum*. En el año del paso de Gadamer por Mendoza y Buenos Aires, este trabajo fue finalmente traducido al castellano y publicado bajo el título “Prometeo y Pandora” en el tomo *Goethe. 1749 - 28 de agosto - 1949*, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo, constituyendo una de las primerísimas traducciones de un texto de Gadamer a otra lengua. Fue reeditado en alemán por Gadamer en el segundo volumen de sus *Kleine Schriften* (1967, pp. 105-135) y apareció en 1993 en el noveno tomo de su obra completa (1993b, pp. 81-93). En 1994 fue traducido al inglés y publicado como “The Limits of Titan Power”. He realizado una edición crítica de este texto en castellano (Bey, 2020).

llega de las manos de Zeus: *díkē* y *aidós*, como evocará Protágoras en el diálogo homónimo (Platón, 1985, *Prot.* 322c).

De este modo, la experiencia poética y filosófica pueden entenderse como experiencias dialécticas de la consciencia de la finitud en su irrevocable realidad, de la propia historicidad, y, por lo tanto, ser consideradas las más verdaderas experiencias humanas. Casi treinta años después de “Plato und die Dichter”, Gadamer llamó a escuchar a Esquilo sin prejuicios gnoseológicos. De sus versos parece brotar un conocimiento verdadero que lo separa de los poetas «puramente» miméticos al notificar lo que el *êthos* sofístico oculta: que la injusticia es ignorancia de la finitud, ignorancia del sí respecto del tú y de los dioses. Gadamer lo resumió años después del siguiente modo:

No vivimos asegurados frente a las crisis mediante programas, sino que tenemos que hacer nuestras experiencias. Es por eso por lo que cito el *pathei-mathos* de Esquilo, en el que hay mucho más detrás que la idea de que llegamos a ser juiciosos por medio de los daños [que sufrimos]. Esquilo alude a nuestra finitud. No, no encerramos nada en nuestra experiencia, estamos constantemente aprendiendo algo nuevo de nuestra experiencia (1995, p. 32).

Resta comprender la naturaleza de la respuesta obtenida en el conocer qué es la justicia. Entender qué significa cumplir con el propio quehacer interiormente (*entós*) y no exteriormente (*éxō*) (Platón, 1988a, *Rep.* 443c-d) nos da la posibilidad de replicar a la pregunta sobre si el reconocimiento de la medida por medio de la cual el ser humano comprende su existencia, aquello que con otros lo une y compromete en mutua obligación, se encuentra reservada tan sólo a las figuras del filósofo, del poeta y del juez o si, en cambio, habita en la situación hermenéutica del hombre y su potencia política.

Según lo hasta aquí expuesto, el pensar y el poetizar pueden situar al hombre por encima de sí mismo, disponerlo incondicionalmente, rehuyendo de la instrumentalización o absorción empática del otro implicado en el diálogo, a una escucha que transforme las palabras en un saber compartido, especialmente un saber del no-saber²¹. Por tanto, poco interesa si quiénes se encuentran en el diálogo son filósofos, jueces o poetas en sentido estricto, pues lo que sale a relucir en el auténtico diálogo es algo que no le pertenece a ninguno en cuanto individuo: el *lógos* (Gadamer, 1986, p. 374).

No solo la existencia política adquiere su dignidad de libre para el ser humano cuando es reconocido su carácter eminentemente necesario por sobre la mera supervivencia. El poder determinar reflexivamente cuáles son las prioridades de una comunidad libre por segunda vez a la *pólis* de los demagogos y sus seguidores entre los ciudadanos; la pone al reparo de los encantadores que ejercen su seductora influencia sobre los ánimos de

²¹ Gadamer dirá en su ensayo “Vom Wort zum Begriff. Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie”: “¿Qué significa para nosotros el saber? Todos ustedes lo saben bien: es la forma en que Sócrates recibió del Oráculo de Delfos la respuesta de que ninguno de los hombres entonces vivos era más sabio que él. Su gran admirador y discípulo, Platón, nos mostró en qué consiste esta sabiduría: en saber del no-saber. Es la forma intransigente e incorruptible en la que nosotros, los seres humanos, tratamos de comprender lo Otro, lo desconocido, el *ignoramus* e *ignorabimus*, este no-saber del ser humano acerca de su verdadera posición en el mundo, durante el breve lapso de vida que concluye con la muerte” (2001, p. 136; 1997, 101; trad. mod.).

los jóvenes. Estos corruptores son hacedores de tiranos, instigadores del desorden en nombre de la libertad irrestricta, que coronan como protector a quien vela por sus deseos ardientes de ocio y dilapidación (Platón, 1988a, *Rep.* 572e). El hombre tiránico, tiranizado él mismo por Eros²², inflamado frenéticamente en su alma por el aguijón de la codicia, y escoltado, a su vez, por la locura, no puede no ser sino una posibilidad efectiva para sí mismo y para los demás (familia, amigos, y ciudad): la posibilidad siniestra de la *paranoia* innata del ser humano en lo que éste tiene de uno y de múltiple, como se dice en *Fedro* (Platón, 1988b, *Phdr* 266a); la posibilidad más extrema de su propia naturaleza, del modo de vida del *êthos* democrático aunque «aphronético», o de ambos obrando de conjunto y excediendo su propio límite (Platón, 1988a, *Rep.* 573c).

En oposición, la última parte del libro IX de *República* nos lleva a la dimensión ético-política del modo de vida más placentero: el filosófico. En primer lugar, por medio del ejercicio de figuración de una imagen mental de los aspectos del alma según sus particularidades y en sus mutuas relaciones (Platón, 1988a, *Rep.* 588c-e)²³. La imagen que se propone es la de una bestia policéfala compuesta por cabezas de animales mansos y feroces (aspecto apetitivo), junto a la figura de un león (aspecto impetuoso) y, por último, un hombre, este último más pequeño y débil que la fiera (aspecto racional). Todos ellos forman el interior de una imagen humana que obra de envoltura. Quien alabe la justicia querrá ver al hombre interior fortalecido, cuidando de la bestia, haciendo crecer en ella lo manso (*hémeros*) y evitando que prospere lo salvaje (*ágrios*) (Platón, 1988a, *Rep.* 589b2-3), de modo de poder obtener, a su vez, una alianza con la naturaleza leonina y evitando así que esta última se confedere con la bestia policéfala. La consecuencia de esto será que todos quedarán bajo el cuidado de su parte más divina, reunidos en mutua amistad (y el hombre exterior en amistad consigo mismo) (Platón, 1988a, *Rep.* 589b-590a).

²² Siguiendo y ampliando la referencia que brinda Bruno Centrone en sus notas (Platón, 2006, n. 10, p. 798), por ser muy claro en su exposición, reproduzco y traduzco aquí el comentario de Eric Voegelin: “El *Eros tyrannos* (573b, d) es el doble satánico del *Eros* socrático. El *enthousiasmos* del *Eros* socrático es la fuerza positiva que lleva el alma más allá de sí misma hacia el *Agatón*. El *Eros tyrannos* es alado como el *eros* bueno, pero parasitario (el zángano); no tiene *enthousiasmos* productivo, sino un aguijón (*kentron*), el cual insaciablemente lo impulsa a dilapidar la sustancia. Sin embargo, ambos *Erotes* son modalidades de *manía*. El deseo que inclina el alma hacia el Bien y el deseo que sucumbe ante la fascinación del Mal están íntimamente relacionados; la *manía* del alma puede ser buena, tanto como su demonio maligno. Incluso en *República*, donde el *Agatón* se mantiene en el centro, el problema del dualismo cósmico no puede ser suprimido del todo. Podemos ir aún más lejos y decir que en el dualismo de *Eros*, el dualismo del bien y del mal se reduce a su base experimental. El *Eros* bueno y malo yacen en el alma muy próximos entre sí, así como su potencialidad para que uno de ellos se gane a sí mismo por medio de su trascendencia o para que el otro se pierda por su clausura y por la dependencia de sus propios recursos. El dualismo de los *Erotes*, relacionado de cerca con el dualismo cristiano del *amor Dei* y del *amor sui*, recibe su color específico de la experiencia de la transición de un modo al otro. Incluso el *Eros* tirano con su *manía* es un principio ordenador; y mientras que la sustancia ha cambiado, el estilo del orden es retenido” (Voegelin, 2000, p. 181; énfasis modificado).

²³ Este recurso peculiarmente reaparecerá en el *Filebo* (Platón, 1992, *Phil.* 39a-c) al momento de establecer que las representaciones de las falsas creencias, en cuanto expectativas, puedan ser ellas mismas falsas, aunque retengan un cierto grado de realidad para quien las cree.

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

El cierre del libro IX es claro y directo: los filósofos son aquellos hombres capaces de velar por todos, por sí mismo y los otros. En su gobierno se deposita la única posibilidad de que lo divino y reflexivo rija (*theíou kai phronímou árchesthai*) (Platón, 1988a, *Rep.* 590d4) a quienes erran irregularmente en la insatisfacción, aquellos que sueltan a su bestia interior y adulan a quienes hacen otro tanto. Esta clase de ser humano es la que debería acceder a las magistraturas del gobierno de la *pólis* y por ello podemos hablar de filósofos-gobernantes (en lugar de insistir con la manida y caricaturesca figura del filósofo-rey).

El ser amigo del conocimiento y el devenir humano en el Estado significa vivir, al mismo tiempo, en el cuidado del estar en sí y por encima de sí. En consecuencia, el puesto de la *phrónēsis* en la filosofía política platónica debe ser reconsiderado. Por un lado, el juzgar reflexivamente involucra forzosamente el ámbito del diálogo. Este último irrumpe en el tiempo sin por ello dejar de estar históricamente situado. No obstante, su estar situado no lo confina a los límites de la eticidad en la que toma lugar, sino que acontece en la estructura propia de la existencia del ser humano como posibilidad abierta de desvelarle su propia esencia y potencia. Si no se toma en cuenta la naturaleza de la *phrónēsis* se corre el riesgo de dirigirse por el camino errado a la negatividad de la aporía radical entre la patria y la “ciudad interior” o entre el *ēthos* existente y el Estado fundado en palabras. Es cierto: el Estado de *República* es un Estado que existe sólo en el *lógos*. Pero es sólo en el *lógos* donde existen los humanos como tales.

La dimensión del juicio reflexivo abre una nueva particularidad al devenir del ser del hombre en el Estado que completa la terapéutica de la “ciudad propia” (Platón, 1988a, *Rep.* 403d; trad. Eggers Lan) y la ciudad terrenal (Platón, 1988a, *Rep.* 345e), la cual se apoyaba en el fármaco de la interrogación filosófica (Platón, 1988a, *Rep.* 595b). Si tenemos presente uno de los mitos centrales de la poesía dialógica platónica —el mito de la caverna—, la facultad del juicio puede ser comprendida como una parte fundamental de la fuerza dialéctica (*dialégesthai dýnamis*) (Platón, 1988a, *Rep.* 533a8) que interviene en la percepción de lo más acuciante. Efectivamente, en este mito no cabe ninguna exageración interpretativa de tinte gnoseológico que distinga teoría y práctica a partir de una incorrecta asimilación de la filosofía a una *téchne*, en la que estos términos sí tienen su propio lugar. Se trata de una escena donde el filósofo instala, a pesar de las dificultades que se le presentan, la posibilidad de la deliberación y de experimentación común de las luces y las sombras, de los claroscuros continuos y pasajeros que sólo pueden conocer quienes están dispuestos a liberarse permanentemente de las certezas que les prodigan las convenciones políticas sin renunciar a vivir como humanos y entre humanos en la *pólis*. El conocedor del bien es siempre un ser humano en tránsito.

La respuesta a la pregunta por la justicia, de carácter eminentemente plural como práctico acontece en el fenómeno del entendimiento o comprensión conjunta (*syniénaí*). Esta última posibilita el cuidado del diálogo y su experimentación como conocimiento, desolvido o recuerdo. Ahora se termina de definir la cuestión del recuerdo: “El conocer tampoco es propiamente un recordar algo olvidado, sino más bien una nueva explicación de algo conocido” (Gadamer, 1991, p. 160). Gadamer llevó esta conclusión al centro de su propia propuesta filosófica.

Cuando Gadamer pensaba a la Academia, entendía a esta como el Estado educacional real cuyo valor se encuentra en ser una comunidad de trabajo que no puede ser ajena a la *pólis* sino que debe conducir a los seres humanos hacia un terreno protegido de las pretensiones estético-políticas de la *paideía* sofística y de las moralizaciones poéticas (Gadamer, 1985, p. 197). Esto significa que, en su interpretación, esta comunidad de experiencia de la Academia no tiene como objetivo permanecer cerrada sobre sí misma, cual lo haría una secta de doctos liderada por un mistagogo, sino, más bien, abrirse camino, por un sendero alternativo, al corazón de la *pólis*. Tal hazaña exige que nunca sean desatendidas por los filósofos ni la situación ética de la *pólis* ni sus posibilidades, así como tampoco la posición de la filosofía dentro de la comunidad. Gadamer sugirió así al lector la conclusión de que la ocurrencia de que la filosofía pudiera significar para Platón un escape de la política es sólo un caprichoso absurdo de algunos de sus intérpretes. Esta era la idea que subyacía en el propio Platón, cuando su Sócrates afirmaba que

[...] ninguna de las constituciones políticas de hoy en día [es] digna de la naturaleza filosófica: por eso se desvía y se altera; tal como una semilla exótica sembrada en tierra extraña se desnaturaliza, sometida por ésta, y suele adaptarse a las especies vernáculos, así tampoco esta índole filosófica conserva su poder, sino que degenera en un carácter extraño. Pero si da con la mejor organización política, acorde con que él mismo es el mejor, resultará manifiesta que era algo realmente divino, mientras todo lo demás —naturaleza y ocupaciones—, humano (Platón, 1988a, *Rep.* 497b-c; trad. Eggers Lan).

Quizás uno de los pasajes de *República* más claros para entender la orientación práctica de la filosofía platónica es el de la discusión del libro X sobre cómo deber proceder un hombre ante el infortunio más grande, como la muerte de un hijo (Platón, 1988a, *Rep.* 603e). Esta tristeza insuperable, esta enorme frustración humana, se dice, puede vivirse de dos modos posibles: uno mejor y uno peor, siendo el primero ante la vista de otros y el segundo en absoluta soledad. Exponerse a los otros no le hará a este ser humano un bien por sí mismo, sino que le permitirá reflexionar (*bouleúesthai*) sobre lo sucedido de un modo que el aislamiento sólo podría contrapesar con un sufrimiento obsesivo y desbordado, carente de palabra, irracional (*alógestos*) (Platón, 1988a, *Rep.* 603e-604a). Este razonamiento, en parte, se encuentra en línea con la intervención de la *dikē* de Esquilo y su ley en la vida humana. Por caso, comparemos las siguientes citas del ateniense y el eleusino respectivamente:

—De algún modo la ley dice que lo más positivo es guardar al máximo la calma en los infortunios y no irritarse, dado que no está claro qué hay de bueno y de malo en tales sucesos, que no se adelanta nada en afrontarlos coléricamente y que además

ninguno de los asuntos humanos es digno de gran inquietud; y que la aflicción se torna un obstáculo para lo que debería sobrevenir rápidamente en nuestra ayuda en tales casos.

—¿A qué te refieres?

—A la reflexión sobre lo que ha acontecido (Platón, 1988a, *Rep.* 604b9c4; trad. Eggers Lan).

[...] lo que ocurra en el futuro, cuando haya sucedido, tú lo podrás oír. Váyase en buena hora hasta que llegue el caso. Pero es igual llorarlo antes que ocurra, pues ha de venir con toda claridad con los primeros rayos de la aurora (Esquilo, 1986, *Ag.* vv. 251-254; trad. Perea Morales).

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

[...] Como cuando se echan los dados, frente a la suerte echada hay que disponer los propios asuntos del modo que la razón escoja como el mejor; y no hacer como niños, que, tras haberse golpeado, se agarran la parte afectada y pasan el tiempo dando gritos, sino acostumbrar al alma darse a la curación rápidamente y a levantar la parte caída y lastimada, suprimiendo la lamentación con el remedio (Platón, 1988a, *Rep.* 604c6-d2; trad. Eggers Lan).

[...] y es la parte irritable la que cuenta con imitaciones abundantes y variadas, en tanto que el carácter sabio y calmo (φρόνιμὸν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος), siempre semejante a sí mismo, no es fácil de imitar (μιμήσασθαι), ni de aprehender (καταμαθεῖν) cuando es imitado, sobre todo por los hombres de toda índole congregados en el teatro para un festival; porque la imitación estaría presentando un carácter que les es ajeno (Platón, 1988a, *Rep.* 604e1-6; trad. Eggers Lan).

Lo propio y característico, entonces, del juicio reflexivo común, virtud dianoética y cívica a la vez, era el poder dar con versatilidad la mejor solución contingente a un problema urgente, acto que sólo puede surgir de un *êthos phrónimón* compartido, una disposición característica para cada caso, única, libre, distinta a sí misma e irreproducible, casi imposible de imitar y, aun cuando esto se pudiera lograr, extremadamente difícil de aprehender por medio de la imitación o por su reemplazo con una voz unívoca y dogmática. El *phrónimos* aquí no equivale al héroe templado, a una figura imitable de tranquilidad ante el desorden del mundo, sino al hombre que tiene una respuesta reflexiva-dialógica a cada tirada de dados. Su intervención, su acción, no podrá nunca ser juzgada como verdadera o falsa, más allá de la dimensión mimética que la habite,

pues lo que importa en este caso es si está dirigida en forma compartida o no a la *phýsis*. Mientras que el *mimētikòs poiētēs*, sea trágico, comediógrafo, pintor, demagogo, sofista, legislador, psicofante, juez, militar o artesano, se relaciona exclusivamente con la parte apetitiva del alma porque sólo “quiere ser popular entre el gentío” (Platón, 1988a, *Rep.* 605a; trad. Eggers Lan), el *phrónimos poiētēs*, el *philopoiētēs* es, en cambio, el verdadero hombre modélico, es decir, el mimómeno inimitable que intuye la *phýsis* orientado según el *kairós*. Él se conoce mejor a sí mismo junto a los otros. Oyente tan precavido como abierto, forma a consciencia a los hombres por medio de la palabra común, así como él mismo se deja formar por los demás cuando reconoce en ellos una misma y compartida disposición hacia lo mejor, alejada de los extremos.

Platón no aborda la política en los términos de una teoría de las ideas, así como no enseña en términos de una teoría de las ideas. El camino de ascenso hacia una visión de un lugar ultrauránico y el camino de descenso abandonado al cuidado [*Sorge*] del propio sí mismo para el propio ser, son uno y el mismo camino. La filosofía no es política porque Platón creyó en una síntesis *näive*-abstracta del Bien en el cosmos y en el mundo humano, sino porque el filósofo y el político viven en un mismo cuidado. Ambos deben tener un conocimiento verdadero, y esto significa que ambos deben conocer el Bien. Y si uno puede conocer el Bien desde un punto de vista universal, más aún debe conocerlo originalmente desde sí mismo. Sólo en el preocuparse por el propio sí mismo (el “alma”) es posible que el verdadero conocimiento despierte y recoja los frutos verdaderos, y esta preocupación [*Bekümmern*] es la filosofía (Gadamer, 1985, p. 239).

En el juicio reflexivo, experiencia educativa que el ser humano ejerce sobre sí mismo y que transforma a los no-filósofos (y a los filósofos por venir) en filósofos, como regreso necesario del viaje dialéctico, el amigo del conocimiento participa, como hombre entre los hombres y como mortal ante los dioses, de la sagrada y necesaria unificación de su naturaleza en su alma y en la ciudad (Platón, 1988a, *Rep.* 519e-520a).

“Plato und die Dichter” no solo nos ofrece una serie de originales interpretaciones del Platón socrático, sino una muestra de los contenidos de su embrionario «humanismo» hermenéutico-existencial. En este ensayo es posible distinguir una compleja teoría sobre las posibilidades del ser humano para dar con su esencia a través del diálogo y el autoconocimiento, donde la *phrónēsis* habilita a que la palabra compartida transforme dialécticamente el placer estético y la justicia política en una sola experiencia de sentido común.

Bibliografía

- Adam, J. (1963). *The Republic of Plato* (Vol. 2). Cambridge University Press.
- Benson, H. H. (1987). The problem of the Elenchus reconsidered. *Ancient Philosophy*, 7, 67-85.
- Benson, H. H. (1995). The Dissolution of the Problem of the Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 13, 45-112.

- Bey, F. N. (2020). Hans-Georg Gadamer, Prometeo y Pandora: Edición, traducción y notas. *Boletín de estética*, (53), 79–112. <https://doi.org/10.36446/be.2020.53.147>
- Boghossian, P. (2012). Socratic pedagogy: Perplexity, humiliation, shame and a broken egg. *Educational Philosophy and Theory*, 44(7), 710-720.
- Candiotta, L. (2014). *Elenchos public et honte dans la troisième partie de Gorgias de Platon*. *χώρα. Revue d'études anciennes et médiévales*, 12, 191-212.
- Candiotta, L. (2015). Aporetic state and extended emotions: The shameful recognition of contradictions in the Socratic elenchus. *Ethics & Politics*, 17(2), 233-248.
- Candiotta, L. (2017). Purification through emotions: The role of shame in Plato's *Sophist* 230b4–e5. *Educational Philosophy and Theory*, 50(6–7), 576-585. <https://doi.org/10.1080/00131857.2017.1373338>
- Danzig, G. (2017). Xenophon and the Socratic Elenchos: The verbal thrashing as a tool for instilling sophrosune. *Ancient Philosophy*, 37(2), 293-318.
- Diógenes Laercio. (2008). *Vitae Philosophorum* (Vol. I), Libri I-X. De Gruyter.
- Eggers Lan, C. (1971). *El Fedón de Platón*. EUDEBA.
- Esquilo (1986). *Tragedias. Los Persas, Los Siete Contra Tebas, Las Suplicantes, Agamenón, Las Coéforas, Las Euménides, Prometeo Encadenado*. (B. Perea Morales, Trad.). Gredos.
- Friedländer, P. (1928/1964). *Platon. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit* (Vol. 1). De Gruyter.
- Gadamer, H.-G. (1931). Erwin Wolff, Platos »Apologie«. (Neue philologische Untersuchungen, hrsg. von W. Jaeger, 6, Heft.) Berlin, Weidmann 1929. *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 193(5), 193-199.
- Gadamer, H.-G. (1949). *Vom geistigen Lauf des Menschen: Studien zu unvollendeten Dichtungen Goethes*. Verlag Helmut Küpper.
- Gadamer, H.-G. (1967). *Kleine Schriften* (Vol. 2). Mohr-Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1980). Religious and poetical speaking. En A. M. Olson (Ed.), *Myth, Symbol, and Reality* (pp. 86-98). University of Notre Dame Press.
- Gadamer, H.-G. (1983). *Lob der Theorie: Reden und Aufsätze*. Suhrkamp.
- Gadamer, H.-G. (1985). *Gesammelte Werke 5. Griechische philosophie I*. Mohr-Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1986). *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik 1* (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik). Mohr-Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1991). *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III* (Plato im Dialog). Mohr-Siebeck.

- Gadamer, H.-G. (1993a). *Gesammelte Werke 8. Ästhetik und Poetik I (Kunst als Aussage)*. Mohr-Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1993b). *Gesammelte Werke 9. Ästhetik und Poetik II (Hermeneutik im Vollzug)*. Mohr-Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1995). *Hans-Georg Gadamer im Gespräch. Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie* (C. Dutt, Ed.). Universitätsverlag C. Winter.
- Gadamer, H.-G. (1997). *Gadamer Lesebuch*. (J. Grondin, Ed.). Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (2000). *Elogio de la teoría*. (A. Poca, Trad.). Península.
- Gadamer, H.-G. (2001). *Antología* (C. Ruiz-Garrido y M. Olasagasti, Trads.). Sígueme.
- Hölderlin, F. (1962). *Sämtliche Werke* (Vol. 4). Kohlhammer.
- Hölderlin, F. (1976). *Ensayos*. (F. Martínez Marzoa, Trad.). Hiperión.
- Homero. (2017). *Odyssea*. De Gruyter.
- Lammi, W. (2008). *Gadamer and the Question of the Divine*. Continuum.
- Nettleship, R. L. (1922). *Lectures on the Republic of Plato*. Macmillan.
- Platón. (1964). *Fedón*. (L. Gil Fernández, Trad.) Aguilar.
- Platón. (1965). *Sämtliche Werke 3. Phaidon. Politeia. Griechischen Philosophie Band 4*. (F. E. D. Schleiermacher, Trad.). Rowohlt.
- Platón. (1985). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. (J. Calonge, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, Trads.). Gredos.
- Platón. (1987). *Diálogos II. Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. (J. Calonge, E. Acosta, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Trads.). Gredos.
- Platón. (1988a). *Diálogos IV. República*. (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos
- Platón. (1988b). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. (C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Trads.). Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias*. (M. A. Durán, F. Lisi, Trads.). Gredos.
- Platón. (1999a). *Diálogos IX. Leyes I-VI*. (F. Lisi, Trad.). Gredos.
- Platón. (1999b). *Diálogos X. Leyes VII-XII*. (F. Lisi, Trad.). Gredos.
- Platón. (2002a). *Leyes*. (J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Trad.). Alianza.
- Platón. (2002b). *Phaedo*. (D. Gallop, Trad.). Clarendon Press.
- Platón. (2006). *La Repubblica*. (F. Sartori, Trad.). Laterza.

- Platón. (2009). *Fedón*. (A. Vigo, Trad.). Colihue.
- Platón. (2016). *Tutti gli scritti*. (G. Reale, Trad.). Bompiani.
- Polansky, R. M. (1985). Professor Vlastos's Analysis of the Socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 247-260.
- Proclo (2007). *In Platonis Parmenidem commentaria* (T. 1). (C. Steel, Ed.). Clarendon Press.
- Renaud, F. (2002). Humbling as upbringing: The ethical dimension of the elenchus in the *Lysis*. En G. A. Scott (Ed.), *Does Socrates have a method?: Rethinking the elenchus in Plato's dialogues* (pp. 183-198). Pennsylvania State University.
- Renaud, O. (2014). *Platon: La médiation des émotions*. Vrin.
- Robinson, R. (1941). *Plato's Earlier Dialectic*. Cornell University Press.
- Solmsen, F. (1989). Classical Scholarship in Berlin between the Wars. *Greek-Roman- and Byzantine-Studies*, 30(1), 117-140.
- Vlastos, G. (1974). Socrates on Political Obedience and Disobedience. *Yale Review*, 63, 517-534.
- Vlastos, G. (1983). The Socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 27-58.
- Voegelin, E. (2000). *The collected works of Eric Voegelin* (Vol. 16: Order and History, Vol. III, Plato and Aristotle). University of Missouri.
- Wolff, E. (1929). Platos »Apologie«. En W. Jaeger (Ed.), *Neue Philologische Untersuchungen* (Vol. 6). Weidmannsche Buchhandlung.