

Facundo Bey es Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires y doctorando en filosofía de la Universidad Nacional de San Martín con una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Es Investigador Asociado al Centro de Investigaciones Filosóficas e Investigador en Formación del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Sus principales áreas de investigación son la filosofía política antigua, la filosofía práctica y las distintas etapas del pensamiento de Hans-Georg Gadamer. Correo electrónico: facundo.bey@gmail.com

Daniel Attala es Doctor en Filosofía (Universidad Pompeu Fabra, España) y en Literatura Hispanoamericana (Universidad de Grenoble 3, Francia). Enseña en la Universidad de Bretagne-Sud (Francia) y es autor, entre otras publicaciones, de *Impensador Mucho. Ensayos sobre Macedonio Fernández* (ed., 2007); *Macedonio Fernández, lector del Quijote* (2009), *Cuando los anarquistas citaban la Biblia: entre mesianismo y propaganda* (ed., en colaboración con J. Delhom, 2014), *Macedonio Fernández, «précurseur» de Borges* (2014) y *La Biblia en la literatura hispanoamericana* (ed. en colaboración con Genenviève Fabry, 2016). En 1992 obtuvo el primer premio “Alberto Coffa” de ensayo filosófico otorgado por la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico. Correo electrónico: daattala@gmail.com

LA POESÍA COMO DIÁLOGO
Consideraciones en torno a *Plato und die Dichter*
de Hans-Georg Gadamer

Facundo Bey

Facundo Bey

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas/Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de San Martín

La poesía como diálogo: consideraciones en torno a *Plato und die Dichter* de Hans-Georg Gadamer**Resumen**

El presente artículo se centra en el análisis de la lectura de la filosofía política platónica que Hans-Georg Gadamer realiza en su conferencia *Plato und die Dichter* (1934). Se planteará como hipótesis propia que, en los diálogos platónicos, tanto el filosofar como el poetizar habilitan el acceso a la comprensión del carácter sagrado de la justicia, la dimensión política de la legalidad de la musa poética y la percepción de lo sagrado como necesidad humana que permanece encubierta al modo de lo innecesario. Por otro lado, sobre el final se prestará atención al concepto de *phrónēsis* en relación a la facultad humana del juicio y como instrumento necesario para la realización práctica del devenir del ser político del hombre en el Estado.

Palabras clave

Poesía – política – Estado – *phrónēsis* – sagrado

Poetry as dialogue: considerations on *Plato und die Dichter* by Hans-Georg Gadamer**Abstract**

This paper analyzes Hans-Georg Gadamer's interpretation of the Platonic political philosophy on his conference *Plato und die Dichter* (1934). The hypothesis proposed, from and beyond Gadamer's interpretation, is that in the Platonic dialogues, both philosophising and poetizing enable access to the understanding of the sacredness of justice, the political dimension of the legality of the poetic muse and the perception of the sacred as human need which remains disguised as unnecessary. On the other hand, attention will be paid to the concept of *phrónēsis* in relation with the human faculty of judgment and as a necessary instrument for the practical realization of humans in becoming political beings in the State.

Keywords

Poetry – politics – Estado – *phrónēsis* – sacred

Recibido: 01/06/2016. Aprobado: 03/06/2017.

Pues amamos la belleza con frugalidad y el saber sin molición

(Oración fúnebre de Pericles,

Tucidides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*: 2, 40,1)

En enero de 1934, Hans-Georg Gadamer brinda una de sus primeras conferencias: *Plato und die Dichter*¹. La significancia de aquella intervención es múltiple, tanto por la originalidad con la que se aborda la relación entre política y poética como por su lugar singular dentro del *corpus* teórico de Gadamer. Éste será prácticamente el único texto de la vasta obra de Gadamer dedicado principalmente a realizar un estudio que tematice nociones estéticas supeditadas a la comprensión de la filosofía política platónica.

En primer lugar, el presente artículo se concentra en el análisis de la lectura de la filosofía platónica que Gadamer realiza en *Plato und die Dichter*. En segundo lugar, se planteará una hipótesis propia, partiendo de claroscuros conceptuales prevenientes del análisis gadameriano. Se propone aquí que, en los diálogos platónicos, tanto el filosofar como el poetizar habilitan el acceso a un mismo conocimiento, esto es, la comprensión del carácter sagrado de la justicia, la dimensión política de la legalidad de la musa poética y, sobre todo, la percepción de lo sagrado como necesidad humana que permanece encu-

¹ *Plato und die Dichter* fue presentada el 24 de enero de 1934 en la "Gesellschaft der Freunde des humanistischen Gymnasiums" de Marburgo, Alemania. Existe una traducción castellana de Jorge Mario Mejía *Estudios de Filosofía* (1991: 87-108). El texto fue traducido al inglés por Christopher Smith (1980a: 39-72) y al italiano por Giovanni Moretto ([1983] 1998b).

bierta al modo de lo innecesario.

Por último, sobre el final del artículo se prestará atención al concepto de *phrónēsis* en relación a la facultad humana del juicio y como instrumento necesario para la realización práctica del devenir del ser político del hombre en el Estado.

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

1. LA PRETENSIÓN PEDAGÓGICA DEL POETA Y EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA

El Libro X de *República* será el punto de partida de la segunda parte de *Plato und die Dichter*. La hipótesis que guía el inicio de esta sección es que la crítica a la poesía es también una justificación de la propia obra platónica. Sin embargo, sólo sobre el final del texto podremos comprender con rigurosidad esta afirmación.

Cuando Sócrates da comienzo al diálogo que inaugura el Libro X, lo hace declarando que toda poesía mimética es inadmisibles (Platón, *Rep.* 595a-b). Asimismo, distingue a los imitadores (*μιμητής*) de los artesanos (*δημιουργοί*) (598e): éstos últimos, si bien carecen de un conocimiento de lo bello y de lo humano, al menos saben cómo hacer correctamente aquello en lo que pretenden ser entendidos. En la pri-

mera parte de la conferencia Gadamer analiza cómo el *éthos* sofisticado mantiene sometida la naturaleza filosófica del hombre en el dominio de los πολλοί, sin que esto pueda ser advertido por quien se encuentra ya dispuesto ante los otros en el modo de la enajenación. Para profundizar estas conclusiones debemos superar aún el rodeo que realiza Sócrates al inicio del Libro X, en su crítica a la pintura como arte mimética. Gadamer nos advierte que esta crítica no tiene como objetivo establecer una teoría de las artes plásticas, sino más bien iluminar el carácter poético de la poesía y, por lo tanto, del lenguaje. En este sentido, lo que el poeta forma no es una imagen que le es externa por medio un conocimiento técnico aprendido, sino que, mediante la palabra, él mismo en cuanto hombre es tomado como herramienta y obra. En la medida en que en este fenómeno se asienta la pretensión pedagógica del poeta, ésta última debe ser puesta en cuestión por la filosofía. Sócrates con su discurso nos desvela las formas inhóspitas de “eticidad” [*Sittlichkeit*] que se ocultan detrás del lenguaje ornamental dirigido a la muchedumbre (Gadamer [1934] 1985: 203).²

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

² Todas las traducciones de Gadamer nos pertenecen.

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

Aquí se disipa el tono irónico de Sócrates. Al comienzo de la conferencia Gadamer deja de lado la paradoja socrática del “sí y no” sobre la posibilidad de que los poetas digan alguna cosa verdadera. Proponemos entonces retomar este problema aquí. Por lo verdadero en el decir poético entendemos la capacidad de expresar lo que el *êthos* sofístico deja encubierto para el poeta y el espectador, aquello insoslayable para el filósofo que puede ser resumido como la naturaleza sagrada del poetizar que comunica a los hombres con lo divino. Y si bien es necesario estudiar el “no”, oportunamente debe meditarse también el “sí”.

En una nota al pie (203, n. 7) en la que polemiza con su mentor Paul Friedländer (véase Friedländer 1928: 138 ss.), Gadamer postula que el tono de la crítica platónica no se acota a la pintura y poesía de su tiempo sino que nos remite al contenido ético del arte, tanto antiguo como contemporáneo a Platón mismo. Gadamer acuerda con Werner Jaeger en que Homero resulta objeto de la crítica platónica fundamentalmente por su transfiguración de la *aretê*. En este sentido, toda *aretê* sin mediación de la *phronêsis* sería de origen homérico. Esta *aretê* homérica habría tenido un impacto paradigmático en la vida política griega. La hipótesis aquí propuesta por Gadamer es que la crítica socrático-platónica de este ideal de *aretê*, es una apología de la justicia por medio de la *phronêsis* (Platón, *Rep.* 621c). Es cierto

que la argumentación en torno a la *dikaíosynên metà phron seôs* aparece en *República* al momento en que Sócrates rechaza el ideal sofístico de la justicia (591b). Pero, nos advierte Gadamer, más significativo aún es el lugar que ocupa esta defensa como corolario del mito de Er (614b-621b). Este mito cuenta que estando en el Hades las almas, se les dio la posibilidad de elegir libremente un nuevo género de vida. Aquella que fue beneficiada con la posibilidad de ser la primera en elegir, optó por la mayor tiranía. Paradójicamente, en su vida anterior esta alma había vivido en un Estado ordenado (τεταγμένη πολιτεία) (619c), y hasta había correspondido a un ciudadano virtuoso. Pero esta virtud había sido tal por mor del hábito y no de la filosofía (ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας) (619c-d). Asimismo, es fácil advertir que la opción por la mayor tiranía como sinónimo de felicidad está en la línea de las opiniones de Trasímaco (344b-c). De hecho, este relato se corresponde perfectamente con el ideal sofístico que entiende que quien hace lo justo, lo hace sólo por falta de oportunidad (366d). Sin embargo, el acento de Gadamer estará puesto sobre cómo este mito repone simbólicamente el movimiento dialéctico que se iniciaría en *Fedón* –donde se afirma que en el Hades las almas de los ciudadanos virtuosos por costumbre (ἔθους), pero no por filosofía ni razón, no son recibidas por los dioses (82a-c)– y concluye con *República*, por medio de la crítica a los poetas.

En relación a este paradigma homérico de la virtud y la justicia, demos por nuestro propio lado, ahora un nuevo paso sobre los efectos del *êthos* sofístico en y por medio de la poética y la política. En *Leyes*, la figura del ateniense confirma a Clinias algunas de las cosas que ocupan el estudio de la primera parte: el criterio de los πολλοί para juzgar la música (y por extensión, la poesía) es la ἡδονή (Platón, *Leg.* 658e). Sin embargo, este complacerse no es lo mismo para éstos que para aquellos que han recibido una instrucción correcta (βελτίστους καὶ ἰκανῶς πεπαιδευμένους) (659a). A diferencia de lo que sucede con

los πολλοί, a los mejor educados, por intervención divina de la Musa, les está dado gozar de la poesía sin que habite en ellos una falsa contraposición entre virtud y felicidad. Durante los certámenes, tal debe ser el caso del verdadero juez (ἀληθῆ κριτὴν), quien debe abstraerse del alboroto (θόρυβος) (659a) absorbente de la platea. Por este motivo, quien juzga de acuerdo a virtud necesita de la reflexión (φρονήσεως) tanto como de la valentía (ἀνδρείας) al momento de juzgar (κρίνειν) (659a), para no ceder ante la pretensión pedagógica de los espectadores (θεατῶν) (659b).

Nos dice Platón que esto era aún posible cuando en los certámenes imperaban las antiguas “leyes” griegas (παλαιῶ τε καὶ Ἑλληνικῶ νόμῳ) (659b).³ Pero con la vigencia de las leyes sicilianas e itálicas (Σικελικός τε καὶ Ἰταλικὸς νόμος νῦν) (659b) resultó que, por un lado, la muchedumbre, con sus manos alzadas, gritos y aplausos, comenzó a juzgar quién era el más excelso artista y, por el otro, que los poetas empezaron a componer según el grosero placer de los nuevos jueces y sus espectadores (699c). En la época de las antiguas leyes atenienses, la máxima autoridad (κῦρος) juzgaba según su conocimiento (γνόντα δικάσαι) (700b); más importante aún es que la multitud misma libremente se sometía a quien era realmente entendido (700a). Según continúa el diálogo, pasado un cierto tiempo, los poetas se dejaron llevar por su propio goce, mezclaron todos los estilos entre sí, establecieron que en la música no había corrección alguna y que, por lo tanto, la misma debía ser juzgada según el placer de quien la goza (700e). Entonces, la muchedumbre osó juzgar ella misma por medio del tumulto (κρίνειν διὰ θορύβου) (700d), luego de que los poetas hubieran sido quienes instalaron, efectivamente como maestros, la ilegalidad

³ Aquí debe reconsiderarse lo que se afirmó sobre la relación entre las leyes escritas y no escritas, esto es, que las segundas tienen la capacidad de moldear secretamente a los hombres y proteger o destruir los cimientos de la legislación codificada.

en su propio arte (παρανομίας ποιηταὶ ἐγίγνοντο) (700d), inculcándola a la multitud (πολλοῖς ἐνέθεσαν παρανομίαν) (700e).

Como consecuencia del juego encantador de los poetas –continúa el ateniense–, la aristocracia musical fue reemplazada por una malvada teatrocracia (θεατροκρατία τις πονηρὰ) (701a). No obstante, agrega a continuación:

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

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

[...] que la raza de los poetas no es del todo capaz de conocer bien lo que es bueno y lo que no lo es [?] Cuando, en el texto o en la música, un poeta se equivoca en eso y compone plegarias erradas, hará quizás que, en los asuntos más importantes, los ciudadanos pidan totalmente lo contrario a lo que nosotros ordenamos. (801c; trad. de Lisi)

Platón lleva así a primer plano al carácter poiético de la poesía. No se trata simplemente de que el contenido esté dispuesto a la exacerbación de las pasiones de las multitudes reunidas, sino también de cómo –mediante el engaño– ésta es capaz de coadyuvar a la legitimación del *éthos* sofístico en su distorsionar las dimensiones de lo justo. La *eticidad* y su *paideia* son moldeadas por el espíritu sofístico en todos los ámbitos de la vida en común, comenzando por el más primario: el lenguaje. La afirmación de la poesía como un fin en sí mismo resulta una transfiguración ética de la justicia y la virtud. Allí donde virtud y placer se oponen, se dejan de lado la templanza y el dominio de sí para dar lugar al señorío de las pasiones, tanto en el alma como en la ciudad (Platón, *Rep.* 431b-d).

Sin embargo, hubo un tiempo en que los poetas no practicaban ni enseñaban la ilegalidad en los teatros. En ese entonces eran tomados por la divinidad para ponerse en contacto con ella, no eran “ignorantes de la justicia y la legalidad de la Musa” (ἀγνώμονες δὲ περὶ τὸ δίκαιον τῆς Μούσης καὶ τὸ νόμιμον) (Platón, *Leg.*, 700d; trad. de Lissi). Efectivamente, los poetas, los hombres divinos y sagrados, en un tiempo anterior estuvieron más cerca de los dioses y su ley, esto es, de sí mismos y, por lo tanto, de los otros. Comprender la lejanía en la que se hallan los poetas en su contemporaneidad respecto de lo divino exige desvelar lo que el *éthos* sofístico oculta. En otras palabras, la lejanía entre hombres y dioses es la privación misma de lo sagrado, y si antes se afirma que la *paideia* platónica se dirige a la esencial disonancia del hombre y no tan solo a la educación de la clase de los guardianes, también ahora podríamos afirmar nosotros que la privación de lo sagrado no se agota en la distancia que aleja a los poetas de los dioses sino a los hombres entre ellos mismos en sus comunidades políticas de pertenencia. Pues, entre los hombres, lo sagrado es efectivamente ese mismo “entre”, ese cohabitar. Por ello podemos decir desde ahora que en cuanto la poesía se afirma, se oculta a sí misma.

Lo encubierto en la afirmación de la poesía como un fin no puede ser desvelado por quien se encuentra dispuesto ante los otros como uno distinto de sí mismo, educado según los principios de la *paideia* del *éthos* sofístico. Para que lo insoslayable se manifieste como necesidad debe conocerse primero la injusticia en la propia alma así como en el *éthos* predominante, la naturaleza del hombre en su *disonancia* originaria y la *paideia* que puede conjugar su unificación para dar lugar al ser político del hombre en el Estado. Todo lo último queda oculto por y para los poetas. Ignoran qué es la belleza, la justicia y el bien (Platón, *Leg.* 801c), pero sobre todo aquello que no deberían ignorar: la legalidad divina y lo sagrado en ellos mismos. La decisión platónica a *favor* de la filosofía no es *contra* la poesía, sino *contra* una *eticidad* en la que el pensar y el poetizar no pueden ser oídos en su revelar al alma que la felicidad reside en la justicia. Seguir el sendero sagrado de la poesía puede ser aquello que nos permita ponernos en diálogo con nosotros mismos y con los otros.

2. CUIDAR, RECORDAR, CONOCER

Como hemos visto hasta aquí, el problema de la dimensión mimética del lenguaje no se agota en el carácter falso de lo dicho por los poetas, en sentido ontológico y epistemológico. Más bien, el acento de la crítica socrático-platónica está puesto sobre el efecto de una poesía enemistada con el propósito de la *paideia* y el *éthos* correcto. La poesía mimética exalta las pasiones en el alma hasta el punto más alto del olvido de sí. Si antes reconocimos el valor específico del efecto poiético de la poesía, entonces debemos dar crédito a Gadamer cuando asegura que quien imita ya no es más él mismo sino que se da a sí un carácter extraño la imitación implica una “disyunción en el sí mismo” [*Selbstentzweiung*] (Gadamer [1934] 1985: 205), que es, a su vez, un disponerse a la enemistad con uno mismo tal como lo haría el guar-

dián con el desconocido (ἐχθρὰν, ἀγνώτα ο πολέμιων).⁴ Orientarse hacia el exterior de otro es apartar la vista de uno mismo, un modo del olvidarse de sí (205), tanto sea en términos instrumentales como empáticos. De este modo, todo “olvido de sí” [*Sichvergessen*] no puede ser otra cosa que un “extrañamiento de sí” [*Selbstentfremdung*] (205-206). Incluso quien presencia como espectador (como en el caso del teatro) este extrañamiento, es indirectamente partícipe del mismo en su empatizar con quien ya está extrañado. La conclusión a la que nos lleva Gadamer es que, si bien la poesía es una forma de representación menos sugestiva que la actuación, el encantamiento del efecto mimético y el goce que de él se obtiene es de la misma índole, y acaso mayor cuando lo representado es en sí mismo olvido de sí: las pasiones.

Entonces, para Gadamer, la crítica socrático-platónica, va un paso más allá del contenido del arte mimético: es, fundamentalmente, una crítica de la consciencia estética, entendida como olvido de sí.⁵ El “olvido de sí estético” [*ästhetische Selbstvergessenheit*] (206) es aquello que abrió las puertas del corazón del hombre a la sofística. En este sentido, la vivencia del mundo [*Erlebniswelt*] que tiene lugar por medio de la consciencia estética significa la ruina del alma. Efectivamente, podemos entender que esta *Erlebnis* va en dirección opuesta a la dialéctica que, según Gadamer, comienza en *Fedón* y se cierra en *República*: por medio de la poesía mimética, el alma recae en la pér-

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

⁵ Es de relevancia considerar que en la crítica a la consciencia estética y su modo de experiencia, Gadamer está polemizando contemporáneamente con el llamado “Tercer humanismo” fundado por Werner Jaeger en 1925 (a través de la publicación *Die Antike*). Para una exposición más detallada, véase Vegetti (2009).

dida del conocimiento (ἐπιστήμης ἀποβολήν) y el olvido (λήθην) (Platón, *Phd.*, 75d). Es entonces que Gadamer plantea una pregunta nodal: ¿existe alguna representación poética inmune a este peligro? ¿Si la hay, en qué sentido esta representación debe ser considerada como *mímesis*? Para Gadamer, la respuesta platónica a esta pregunta es decisiva, tanto por la relevancia de sus consecuencias como por su capacidad resolutive. En ella debe aclararse la posibilidad de una forma de representación en la que la dimensión mimética del lenguaje no obture el guardar de sí y del otro. Una respuesta afirmativa, daría lugar a la posibilidad de que el poetizar se disponga –por medio del diálogo– a la justicia, tanto como puede hacerlo la filosofía.

Antes de continuar con la respuesta que propone Gadamer, haremos un breve resumen de lo establecido. Hasta aquí no se había considerado en profundidad la posibilidad de que exista una forma de representación poética capaz de resistir la crítica socrático-platónica. De haberla, en su poiética no habría olvido de sí, sino afirmación del hombre y de dios, en singular y plural. Esta forma virtuosa de representación no podría tenerse a sí misma como finalidad, sino a la justicia en la “ciudad propia” y en la ciudad terrenal (Platón, *Rep.* 607d-608b). El sendero del encuentro con esa forma de representación, es un hacerse camino entre las sombras del desamparo. Seguir las huellas insoslayables de la divinidad en lo sagrado de la poesía, es hacer estas huellas reconocibles y recuperables para el alma en su disponerse a la verdad. En cuanto placer y justicia no son únicamente perceptibles como opuestos, el alma puede gozar en la justicia y este goce del hombre puede ser tal (como en el caso del verdadero juez de los certámenes poéticos de *Leyes* o el filósofo en *República*) en cuanto guarda de sí y de los otros mediante la reflexión. Podemos resumir esto último como: ἡδονὴ μετὰ φρόνησις.⁶ Sin embargo, no debería enten-

⁶ Tomamos como referencia para esta conclusión lo que afirma Gadamer –pocos

derse aquí que la reflexión es un medio para obtener placer, sino que no hay placer posible en el alma que no sea por medio de la φρόνησις (583a).⁷

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

Como se sigue de *Fedón*, quien ame el conocimiento, será recibido por los dioses; y quien quiera ser recibido, debe seguir las huellas de lo divino. El alma que dialoga consigo misma, que está dispuesta a la escucha, está en condiciones de pertenecer a la legalidad de la musa, a

años antes— con respecto al esfuerzo platónico por conciliar la reflexión situada de la φρόνησις con la ἡδονή en la existencia humana (Gadamer 1985: 177).

⁷ Tanto la virtud como el placer, sin el cuidado de la reflexión, se encuentran indefensos ante las transfiguraciones del *êthos* sofístico.

lo sagrado, e interpretar la profética notificación de los poetas en su poetizar. Ser filósofo, significa seguir entre las sombras las huellas resplandecientes de los dioses en lo sagrado:

Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo (“yendo tras sus huellas como tras las de un dios”) [‘κατόπισθε μετ’ ἴχνιον ὥστε θεοῖο’]. (Platón, *Phd.* 266b; trad. de García Gual).

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

Demos lugar ahora a la respuesta de Gadamer. Tal como se indica en *Plato und die Dichter* (Gadamer [1934] 1985: 206), existe una única forma de representación poética admisible en la *aretê*: son los himnos a los dioses y los encomios dirigidos a los héroes (Platón, *Rep.* 607a) y a los mejores hombres y mujeres de la ciudad (Platón, *Leg.* 801a-802a). Ciertamente, en tanto *mímesis*, en los himnos y encomios se representa algo ontológicamente falso (Gadamer 1985: 206), pero que

no traiciona lo que denominamos el disponerse a lo verdadero. En el instante de la alabanza sus protagonistas se exponen en el lenguaje, ya no al modo del extrañamiento sino del estar presente en su propia existencia. Es una forma de *desolvido* de quien alaba, de ante quien se dirige la alabanza y de quien resulta alabado. Gadamer argumenta que en el alabar, el hombre puede acceder a la visión de la medida por la cual su existencia deviene comprensible. A diferencia de la experiencia del mundo que le es propia al subjetivismo alienante de la consciencia estética, a través del encomio y la alabanza le es posible al hombre reconocer y reconocerse en el παράδειγμα uránico en su unidad y multiplicidad. La poesía, ahora en la forma de la alabanza y los encomios, parece tener la capacidad de situar al hombre en la verdad del *cuidado*, del *recuerdo* y del *conocimiento*. La poesía es, potencialmente, diálogo y amor del conocimiento: filosofía.

La lectura de *República* nos indica que es el filósofo el único hombre experimentado (ἐμπειροί) (Platón, *Rep.* 582c) para conocer el género de placer más elevado (582c-e).⁸ Luego esto se comprenderá mejor. Por ahora baste decir que el estudio gadameriano de Platón nos abre otra posibilidad: la medida por medio de la cual el hombre comprende su existencia, hasta ahora accesible sólo al filósofo mediante la contemplación del Ser (582c), se dispone también al poetizar en el canto de alabanza. Esa medida reconocible, continúa Gadamer, es aquello que a los hombres une y compromete entre sí en mutua obligación, pues “quien alaba, confiesa su compromiso hacia algo” (Gadamer [1934] 1985: 206-207). Ese algo es para nosotros aquello que debe decirnos la decisión platónica por la filosofía: la percepción de

⁸ Aparece entonces en el diálogo platónico una distinción que será importante para continuar, una clara diferencia entre la adulación propia de los πολλοί, de aquella que es capaz el filósofo, ya que es en la alabanza de este último que reside la más alta verdad (ἂ ὁ φιλόσοφος τε καὶ ὁ φιλόλογος ἐπαινεῖ, ἀληθέστατα εἶναι) (Platón, *Rep.*, 582e).

una necesidad encubierta por el *éthos* sofístico. Sin embargo, como veremos, esa necesidad en su estar encubierta se da ya extrañada, es decir, se da como innecesaria.

Para comprender con más claridad el argumento de Gadamer, profundizaremos nuestro propio análisis. En este sentido, el relato de la “ciudad de los cerdos” adquiere ahora para nosotros una potencia aún mayor. Se afirmó anteriormente que la sociedad idílica de este relato se reproduce mecánicamente por medio de la organización y regulación de la producción y consumo de lo necesario. El descontento humano, se describió como causa del crecimiento desmesurado de las ciudades y de la emergencia de la clase guerrera, esto es, del ser en el Estado del hombre. Es nuestro interés remarcar, que la contraposición fundamental entre el Estado vegetativo de la “ciudad de los cerdos” (198) y el momento del devenir político del hombre, es esencialmente una contraposición entre lo necesario y lo innecesario. En particular, la tarea del guerrero y su conocimiento son absolutamente innecesarios en relación a la tarea del artesano que produce un bien indispensable. Esto no significa que el surgimiento del ser del hombre en el Estado sea superfluo. Por el contrario, expone satíricamente que una organización dirigida a la satisfacción de las necesidades no es propiamente un Estado; carece, como modo de vida, de historia y de verdad humana.

La premisa gadameriana de que un Estado dirigido únicamente a satisfacer aquello necesario como sustento de la vida se asemeja más bien a la organización de las hormigas en cuanto “animales sociales” [*staatbildenen Tiere*] (207), nos remite al pasaje de *Fedón* al que nos referimos antes. Allí, como se señaló ya, dice Sócrates que las almas de los ciudadanos virtuosos por costumbre pero no por filosofía, no tienen habilitado el acceso a la estirpe divina (Platón, *Phd.* 82b-c). Estos ciudadanos no son otros que “los que han practicado la virtud

popular y política, esa que llaman moderación y justicia” (δημοτικήν καὶ πολιτικήν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἦν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην) (82a-b, trad. de García Gual).⁹ 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 mesurados” (82b, trad. de Vigo). En la coacción del *ἔθος* sofístico, en la teatrocraía demótica de Atenas que ha transfigurado el sentido de la templanza y la justicia, sólo lo necesario organiza la vida de los hombres. Por necesario debemos entender aquí la satisfacción de los placeres más inmediatos. Aquella necesidad que, en ausencia de la *phrónēsis*, no es accesible en tanto necesidad, es exactamente lo no-necesario; lo que no es por naturaleza, sino en la potencialidad de ser reunido en su disonancia originaria: el ser político del hombre en el Estado, esa esfera de experiencia común en la que un lazo que está por encima de la satisfacción de lo

⁹ He reemplazado la palabra “democrática” por “popular”, ya que no traduce con precisión “δημοτικήν”, debido a que ἀρχαί debe entenderse por un tipo 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. Conrado Eggers Lan (1971) traduce el adjetivo δημοτικός por “común”. Esta traducción da cuenta muy bien de uno de los sentidos de la palabra, el que remite a su carácter corriente, ordinario y difuso. Sin embargo, al igual que la traducción propuesta por Giovanni Reale (2016), que prefiere en su lugar “civile”, se aleja confusamente de la dimensión plebeya que comporta. Por otro lado, Alejandro Vigo (2009) propone traducir el término por “comunitaria”, palabra que –al igual que la elegida para esta traducción– tiene un peso específico determinante para la tradición filosófico-política. La elección de “popular” por sobre “comunitaria” se debe entonces no a la neutralidad de la primera, por el contrario, sino a su más evidente cercanía etimológica y semántica. En esto sigo las versiones de Friedrich Schleiermacher [1804-1810] (1965), Luis Gil (1969) y David Gallop (2002) que utilizaron las voces “*volksmäßig*”, “popular” y “*popular*” en inglés correspondientemente. Por otro lado, he reemplazado “cordura” por “moderación” como traducción de “σωφροσύνην”, de acuerdo a las traducciones de Luis Gil (1969) y Alejandro Vigo (2009).

inmediatamente necesario une a los hombres, tal como los une un dios.

Pero una vez que ese lazo no sólo ya no es percibido entre los hombres, sino que siquiera su ausencia es percibida como tal, Gadamer se pregunta qué forma poética debería tomar la alabanza de la justicia verdadera, cuya representación sea lenguaje de lo que concierne a todos. El autor argumenta que esta pregunta define justamente el lugar que ocupan los diálogos en la obra platónica. En este sentido va la hipótesis de Gadamer de que la crítica a la poesía es una justificación de la propia empresa intelectual de Platón (Gadamer [1934] 1985: 207). La discusión filosófica por medio del diálogo sobre el verdadero Estado educacional, sería la respuesta a la pregunta: *República* es la “poesía dialógica” [*Dialogdichtung*] capaz de expresar qué es educacional en el Estado existente. Según Gadamer, por medio del φάρμακον (Platón, *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 interior” (607d-608b).

Incluso, continúa el autor, los mitos que en ella aparecen se encuentran en conformidad con la teología socrático-platónica. Los mitos son parte de un juego en el que el alma se reconoce a sí misma y alcanza su verdad última: que la felicidad reside en la justicia (Gadamer [1934] 1985: 208). A diferencia de la representación teatral, la poesía platónica no se busca a sí misma para satisfacer la necesidad de placer, sino para guiar al alma en el diálogo.

Asimismo, el recurso al estilo indirecto en el relato tiene como único objetivo hacer inteligibles las verdades socráticas y no, en cambio, satisfacer al auditorio. Sin embargo, la fuerza de los mitos platónicos no se agota aquí, sino que en la apelación mística al mito, Sócrates

pone –con la mirada propia del visionario, posada sobre el alma– un límite a la confianza ilustrada de la sofística, sin que esto implique un intento de restaurar una cosmovisión mágica ni mistificante: de cada viaje al mito, el alma retorna con la certeza racional de la necesidad del filosofar.

El Sócrates platónico no es una mera *mímesis* del Sócrates real, ni el héroe de los “dramas filosóficos” (210) de Platón. La figura de Sócrates es más bien una inducción a la seriedad del filosofar que, por medio de la levedad del juego de la ironía, no puede ser capturada ni por la literalidad de la escritura, ni por la de la lectura. Al hacer repetir a Sócrates aquello que fue discutido el día previo en lo concerniente al Estado, Platón busca exponer el poder mayéutico de la dinámica dialógica que se renueva en cada repetición.¹⁰ Esta última afirmación tiene singular relevancia en torno a la relación poco evidente entre *phrónēsis* y diálogo: la poesía dialógica platónica deviene poesía ética.

3. INTERLUDIO MARBURGUÉS: EL CAMINO DE LA *PHRÓNĒSIS*, MÁS ALLÁ DE NATORP Y HEIDEGGER

Antes de continuar, me dedicaré a realizar una breve introducción aclaratoria sobre la importante influencia que Paul Natorp y Martin Heidegger ejercieron sobre Hans-Georg Gadamer en lo que hace a su interés por el análisis de la noción de *phrónēsis*, así como también remarcaré el distanciamiento conceptual que media entre el filósofo de Breslau y sus primeros mentores.

En 1919 dos estrellas brillaban en la ya deslumbrante constelación de

¹⁰ También en *Timeo* (17b-c) se da comienzo al diálogo partiendo de la repetición de temas tratados por Sócrates el día anterior.

intelectuales de la Universidad de Marburgo: Paul Natorp (1854-1924) y Nicolai Hartmann (1882-1950). Ambos, herederos directos de Hermann Cohen (1842-1918) y del neokantismo, fueron los primeros guías de Hans-Georg Gadamer en el sendero de la filosofía platónica (véase Le Moli 2005, 2010 y 2012). Efectivamente, tanto Natorp como Hartmann habían realizado importantes estudios “lógicos-gnoseológicos” sobre la obra de Platón (Girgenti 2008: 45). En octubre de ese año, Gadamer se trasladó a Marburgo junto con su familia, siguiendo la ascendente carrera docente de su padre, el químico Johannes Gadamer (1867-1928), que llevaría a este último al cargo de Rector entre 1921 y 1922. Pasarían pocos años para que, con la dirección de Natorp y el apoyo afectivo e intelectual de Hartmann, Gadamer escribiera su tesis de Doctorado, aún inédita y titulada: *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen* (1922).

Aún no se ha evaluado con rigor qué importancia pudieron haber tenido los trabajos sobre el Estado platónico y la pedagogía escritos por Paul Natorp para las intervenciones teóricas de Gadamer de los años '30 sobre Platón y su filosofía política. Entre otros considerables aportes, se destaca la filiación socrático-platónica de la *phrónēsis* sugerida por Natorp y su caracterización como “entendimiento práctico”. En líneas generales me refiero con ello a *Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik* (1895), así como a su *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft* (1899).

En la *Sozialpädagogik*, Natorp afirma:

Por esto no carece de fundamento la opinión del Sócrates platónico, de que el conocimiento práctico (Φρόνησις), una vez que se ha elaborado en el hombre hasta tal claridad que no lo oscurezcan los sofismas de las inclinaciones, es necesariamente en él lo dominante, no (como ya entonces se soste-

nía) llevado como un esclavo de un lado para otro por el placer, el dolor, la cólera, el deseo, la repugnancia; en una palabra: los impulsos sensibles (2001: 155).¹¹

Desde luego, no estoy intentando sugerir aquí que haya alguna identidad entre la interpretación fenomenológica de Gadamer de la *phrónēsis* como “conocimiento práctico” [*praktisches Wissen*] y la de Natorp como “entendimiento práctico” [*praktische Einsicht*] (esta última, en realidad, se asemeja más a bien a la noción aristotélica de *śynēsis*, complementaria de la *phrónēsis*). Pero sí cabe marcar cuanto la primera puede ser entendida, en buena medida, como una respuesta a la segunda, acentuando el terreno común de su origen platónico. No me detendré aquí en las críticas más amplias que Gadamer hiciera posteriormente a la filosofía de Natorp y a su emblemático *Platos Ideenlehre: eine Einführung in dem Idealismus* (1921, véase Gadamer: 1996: 75-76 y 1924).

Por otro lado, en 1922, el mismo Natorp le entregó a Gadamer un manuscrito mecanografiado –hoy conocido como *Natorp-Bericht*– de unas cuarenta páginas, escrito por Heidegger y precedido por el título *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1921-22).¹² En este borrador se proponía, la elaboración de la “situación hermenéutica” de una interpretación fenomenológica de Aristóteles.¹³ Las palabras de Gadamer sobre la fascinación que este texto le causó son más que elocuentes: “Fue como si me hubiera sacudido un rayo [...] Todo Aristóteles se le echaba a uno directamente encima”

¹¹ La primera edición en castellano fue prologada por el mismo Natorp (1913). La reedición de 2001 mantiene la versión de Ángel Sánchez Rivero y la introducción de Manuel García Morente.

¹² Ulrich Lessing descubrió la versión completa del texto. Fue publicado en el *Dilthey Jahrbuch* con una introducción de Gadamer (1989: 228-235; 2002a: 327 y 1995: 33).

¹³ Heidegger fue nombrado Profesor en la Universidad de Marburgo gracias a este trabajo sobre Aristóteles (véase Gadamer 2002a: 327 y 1995: 33).

(Gadamer 1996: 249). Este trabajo de Heidegger sobre Aristóteles no sólo sería el motivo principal para que Gadamer partiera hacia Friburgo, sino también la oportunidad para que Heidegger ganara en Marburgo una plaza de Profesor bajo el auspicio de Natorp.¹⁴

Dos años después, ya en Friburgo, Gadamer asiste en el semestre de verano al seminario *Hermeneutik der Faktizität* (Heidegger 1923). Durante ese mismo período, Gadamer frecuentará el célebre seminario de Heidegger sobre el Libro VI de la *Ética a Nicómaco* (Heidegger 1989; véase Di Cesare 2007: 18). Entre las nociones y temas tratados en este seminario se encontraban las llamadas “virtudes dianoéticas”, principalmente la *phrónēsis* y la *śynēsis*, ambas –según la interpretación propuesta por Heidegger– “las virtudes hermenéuticas por excelencia” (Gadamer 2002a: 127).¹⁵ En particular, el tratamiento de la *phrónēsis* marcará temática y metodológicamente la producción intelectual del filósofo marburgués por el resto de su vida (véase Gadamer 1998a: 381).

Una contribución insoslayable para seguir de cerca los análisis gadamerianos de la *phrónēsis* platónica y aristotélica, la cercanía y distancia entre ambas nociones, la ha proveído el propio autor. Me permito ahora reponer aquí y traducir un fragmento de la entrevista realizada a Gadamer por Giovanni Reale y publicada por primera vez en el periódico italiano *Sole 24 Ore* del 17 de septiembre de 2000:

¹⁴ “Este texto lo conocí ya a comienzos de 1923 y se convirtió para mí en el motivo de ir a Friburgo, donde Heidegger enseñaba como joven docente privado y asistente de Husserl” (Gadamer 2002a: 326).

¹⁵ En principio, en la interpretación heideggeriana de la noción aristotélica de *phrónēsis* se encuentra “la condición de fijarse en algo, de todo interés teórico” (Gadamer 2002a: 332). Gadamer identificará esta lectura con la fuerza de la palabra alemana *Wachsamkeit*, “atención” (Gadamer 2002a: 337).

Además, insisto en el hecho de que las diferencias entre Platón y Aristóteles no son así de grandes como muchos piensan: también *Aristóteles es un platónico*, en un cierto sentido; por ejemplo, la filosofía aristotélica de la *phrónēsis* es platónica. (Gadamer 2002b: xiv)¹⁶

La otra cuestión fundamental que merece ser aclarada es el distanciamiento ulterior de la interpretación heideggeriana de la *phrónēsis* como *das Gewissen*. La categoría aristotélica de *phrónēsis* tiene una correspondencia en la determinación fundamental de la consciencia en *Sein und Zeit*. La consciencia adquiere connotación ontológica como determinación del ser del *Dasein*, en tanto lo guía “hacia la autenticidad de elegirse a sí mismo” (Volpi 2012: 110). Gadamer consideró que, aunque esta interpretación fuera una confrontación con la tradición que le permitió oponer una forma de saber (εἶδος γνώσεως) en la situación existencial concreta a cualquier objetividad última, la lectura heideggeriana comporta un forzamiento conceptual exagerado (véase Gadamer 2002a: 42, 259). En última instancia, la consciencia no es el fenómeno del otro, sino un ponerse en relación del *Dasein* con el propio sí mismo (véase Dottori 2010: 27).

Como es conocido, este interés por la *phrónēsis* resurge con renovada fuerza y gravitación en el famoso capítulo nodal de *Warheit und Methode*, “Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles”. Gadamer se distanciará allí explícitamente de las interpretaciones heideggerianas con las que se formó en los tempranos '20, así como de la acusación de Heidegger a Aristóteles de haber inaugurado la transformación de la filosofía en onto-teología. Tal querella, ampliará Gadamer, prueba tan solo que Heidegger rechaza la metafísica en favor de una

¹⁶ La entrevista fue republicada como apéndice en AA.VV., 2000. Reale también incluyó esta entrevista en la presentación de la edición italiana de *Hermeneutische Entwürfe* (Gadamer 2002b).

ontologización de la filosofía práctica. En este sentido, Gadamer sostendrá que una apropiación auténtica de la ética aristotélica no puede tener lugar soslayando el análisis de la íntima relación entre la filosofía teórica y práctica. Si Heidegger pone su interés en el concepto de *sophía*, Gadamer seguirá el camino de la *phrónēsis*, no ya como lo otro de la *sophía*, sino de la *téchnē*, leyendo la ética aristotélica a la luz de la dialéctica platónica y poniendo el acento sobre la unidad de *teoría* y *praxis*. En esa clave exegética, Gadamer considera a la *phrónēsis* un conocimiento práctico dirigido a una situación concreta que toma lugar tanto en una dimensión individual como comunitaria (véase Di Cesare 2007: 154). Por otro lado, el análisis del bien práctico se muestra en la fuerza hermenéutica que se expresa a sí misma en el fenómeno fundamental del diálogo, cuya esencia se encuentra en la particular estructura de la virtud dianoética de la *phrónēsis* y no del *mit-sein* (ser-con) heideggeriano (véase Gadamer 2010: 24-27). Así, el acontecimiento de la comprensión, se hace perceptible por medio de una *praxis* común.

4. HERMENÉUTICA DE LA *PHRÓNĒSIS* EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA PLATÓNICA

Sobre el final de *Plato und die Dichter*, Gadamer cita dos pasajes de *Leyes*. En el primero se explicita cuán poco el personaje del ateniense necesita de modelos tradicionales para la educación de los jóvenes (Gadamer 1985: 210). Afirma que los argumentos expuestos entre él y Clinias en la discusión sobre la educación de los jóvenes, se presentaron “de una manera muy semejante a una cierta poesía” (ποιήσει τινὶ προσομοίως εἰρησθαι) (Platón, *Leg.* 811c; trad. de Lisi) y, por lo tanto, bajo auspicio del influjo divino (ἐπιπνοίας θεῶν) (811c). El diálogo del que ha sido protagonista, espectador y juez el ateniense, resulta ser la poesía más sensata (μετρώτατοι) (811d) y capaz de darle placer (ἡσθῆναι) (811d) que haya jamás escuchado.

Esta merece ser dada al guardián de la ley y educador para que con ella sean instruídos los jóvenes (811d-e).

En la última cita, el ateniense da un paso aún más osado. Luego de tratar cómo debe establecerse la comedia en la *pólis*, se plantea la posibilidad de que los autores “serios” (σπουδαίων) (817a), es decir, los poetas trágicos, se acerquen a la ciudad y propongan llevar y representar allí sus poesías. Entonces dice a Clinias que, en tal caso, él les respondería lo siguiente:

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

Gadamer insistirá en que Platón en su crítica a los poetas busca exponer una y otra vez que estos últimos se toman en serio aquello que no lo amerita. La única tarea sería del poeta y filósofo es, en cambio, la de guiar a los hombres hacia sí mismos en su constitución singular y plural, hacia la sagrada esfera común en la que se ponen en relación, por encima de la inmediatez, consigo mismo, entre sí y con la divinidad. En este sentido es que los diálogos, más allá de que tengan lugar en la dimensión mimética del lenguaje escrito, rompen con toda la tradición filosófica y poética al tener como objetivo disponer el alma hacia la justicia, tal como los προοίμια disponen al alma a la música. Ratificando lo afirmado por Gadamer, podemos concluir que los diálogos en cuanto proemios a las leyes justas son los verdaderos himnos a los dioses, la verdadera poesía. El proemio por

excelencia es justamente la afirmación de esta esfera natural en la que se encuentran los hombres y los dioses (887b-d; 893b). La exigencia socrática de desvelar esto último mediante la reflexión es la fuerza que guía la original obra platónica:

Pero 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 (722e; trad. de Lisi).¹⁷

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

Tanto en el ejemplo del filósofo como en el del jurado de los certámenes poéticos, la *phrónēsis* se presenta como un instrumento de

¹⁷ Véase también Platón, *Leg.* 734e, 722e; *Rep.* 432e-433a.

juicio y, según hemos visto, sin su intervención no hay posibilidad de cuidado, ni desolvido, ni conocimiento de sí ni de los otros. También se ha planteado aquí, siguiendo la interpretación de Gadamer, que no sólo al filósofo y al juez le es dado acceder a la visión de la medida por la cual su existencia deviene comprensible, sino también al poeta en el alabar. Pero, ¿puede afirmarse sin más que sólo el filósofo, el juez y el poeta tienen posesión de tal percepción? Esta pregunta se ha respondido parcialmente cuando se ha expuesto que el pensar y el poetizar comparten en su esencia el posibilitar al hombre, por medio del lenguaje, el estar en sí y el estar por encima de sí. Sin embargo, no debemos dejar de lado que el juicio reflexivo no puede existir como tal sin relación a una experiencia de la negatividad.

Empero, para dar cuenta de esto último, primero será necesario recuperar cómo se da la relación entre experiencia y *phrónēsis* en *República*. Luego, con Gadamer, a partir de él y más allá de él, se intentará reponer la afinidad de esa relación con el vínculo entre experiencia y negatividad tal como se presenta en la obra más conocida del autor: *Wahrheit und Methode*.¹⁸

¿Qué modo de vida es el más placentero y el menos doloroso? Sócrates plantea a Glaucón esta particular pregunta en disputa, partiendo de las alabanzas de sí mismos que hacen el avaro, el ambicioso y el filósofo. Esta pregunta, cuya resolución a tal punto del diálogo Glaucón se declara incapaz de alcanzar, lleva a otro problema que es el de establecer antes un buen criterio (κριτήριον) (Platón, *Rep.* 582a) por

¹⁸ 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 (véase Platón *Leg.* 658a-659c). El criterio adecuado será uno que incorpore el juicio de la experiencia (ἐμπειρία), la inteligencia (φρονήσει) y el raciocinio (λόγος) (Platón, *Rep.* 582a).

Estas tres facultades no se relacionan al modo de la agregación. La segunda de ellas, la *phrónēsis*, da a la experiencia del placer lo necesario para que ella alcance su integridad (582d).¹⁹ Ser ἐμπειρότατος no forzosamente significa vivir en carne propia todos los tipos de placeres. Tampoco significa que esta experiencia le está vedada al filósofo respecto de sí mismo. Efectivamente, la *phrónēsis* como mediación (μὴν μετὰ γε φρονήσεως μόνος ἐμπειρος γεγονώς ἔσται) (582d) hace accesible la experiencia por medio de la instancia reflexiva que abre el diálogo con otros.²⁰

Hasta aquí se ha afirmado cómo la *phrónēsis* hace accesible la experiencia y la conduce hacia su integridad por medio de la reflexión, pero no se ha explicado por qué permanece inaccesible a quien no lleva adelante un modo de vida filosófico. Recuperando lo anteriormente expuesto diremos que el principio de esta inaccesibilidad a la pleni-

¹⁹ Es posible ver cómo se desenvuelve la *phrónēsis* en otros ejemplos dentro de *República*. Un poco más adelante, dentro del mismo Libro IX, la intervención de esta facultad procura, a quien resulta castigado por un acto injusto, la posibilidad de adquirir moderación y justicia (σωφροσύνην τε και δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως κτωμένη) (Platón, *Rep.* 591b), 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.

²⁰ Esta lectura se apoya en el comentario proporcionado por Richard Lewis Nettleship (1922: 322) al que reenvía Adam (1963: n. 582d). Un ejemplo que me parece muy atinado es el ejercicio al que se someten Glaucón y Sócrates en Platón, *Rep.* 577b.

tud de la experiencia del placer se encuentra, precisamente, en el darse entre los hombres cualquier mediación reflexiva como no necesaria o superflua. Sin embargo, existe un órgano primario para el juicio, capaz de conmover dialécticamente la fuerza de esta certeza de superfluidad: nos referimos al *lógos* o raciocinio, instrumento peculiar de quien tiene la posibilidad de formarse el mejor criterio posible para juzgar cuál es el modo de vida más placentero y para distinguir placeres verdaderos y satisfactorios de placeres falsos e incapaces de provocar saciedad: el filósofo. La ignorancia del placer verdadero por falta de experiencia (ἀπειρία ἡδονῆς) (585a) hace a los hombres formarse opiniones equivocadas, confundir insensatamente ausencia de dolor con goce y elegir rumbos de acción incorrectos.

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

Es posible complementar esta comprensión de la experiencia reflexiva recurriendo al sentido que adopta años después en *Wahrheit und Methode* (Gadamer 1999: 335-339) el concepto de *Erfahrung* así como la “negatividad fundamental” (338-339) que éste comporta. No-

tablemente, Gadamer recurre a los versos del gran poeta trágico eleusino, Esquilo, como testimonio autorizado, como intérprete del significado metafísico de la experiencia, como artesano de la cifra que expresa la historicidad interna de la experiencia:

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

(Aesch. *Ag.* 176-178, trad. de Perea Morales)

Estos conocidos versos forman parte de *Agamenón*. En rigor de verdad, Gadamer sólo cita una parte del verso 177 para dar acabado a su argumentación: *páthei máthos*, se aprende del padecimiento. Hasta la aparición de esta referencia a Esquilo, Gadamer había insistido en el carácter ineludible, doloroso y desagradable de la experiencia en cuanto supone siempre la decepción de expectativas. Estas expectativas, su frustración y el entendimiento que de la experiencia se despliega son determinaciones en cuanto esencia histórica del hombre (Gadamer 1999: 338-339).

Sin embargo, este entendimiento no es un ponerse al tanto o un enterarse de un estado de cosas; no es satisfacción de la curiosidad ni interiorización de un dogma. Es y sólo es tal si implica llegar a un autoconocimiento.

A los fines de reforzar las hipótesis propias manifestadas en este artículo quiero destacar que todo lo anterior también está contenido en la misma estrofa de la tragedia, aunque Gadamer omita referirse explícitamente a los versos 176 y 178: *tòn phroneîn brotoùs* nos indica el camino en los que el dios pone a los mortales, el del saber o *phroneîn*; / y: *thénta kyríōs échein*, el cómo. En realidad, cuando Gadamer llega en *Wahrheit und Methode* a la cita de Esquilo es para

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

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

Resta comprender la naturaleza de la respuesta obtenida en el conocer qué es la justicia. Comprender esto último nos dará la posibilidad de proponer una respuesta a la pregunta sobre si el reconocimiento de la medida por medio de la cual el hombre comprende en 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.

El pensar y el poetizar se reúnen en su poner al hombre por encima de sí mismo, en el disponerlo incondicionalmente a la escucha, rehuendo de la instrumentalización o absorción empática del otro implicado en el diálogo. 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 les pertenece: *lógos* (Gadamer 1999: 350-351). Dicho de otro modo, el ser amigo del conocimiento y el devenir hombre en el Estado significan vivir en el

cuidado del estar en sí y por encima de sí.

Recuperando esto último, nos permitiremos afirmar lo siguiente: que el puesto de la *phrónēsis* en la filosofía política platónica debe ser reconsiderado. Por un lado, el juzgar reflexivamente involucra necesariamente el ámbito del diálogo. El diálogo como tal irrumpe en el tiempo y, por lo tanto, se encuentra históricamente situado. Pero su estar situado no lo confina a los límites de la eticidad en la que toma lugar, sino que, acontece en la estructura propia de la existencia del hombre como posibilidad abierta de desvelarle su propia esencia y potencia. Si no se toma en cuenta la experiencia que compone la *phrónēsis*, nos dirigimos por el camino errado a la negatividad de la aporía radical entre la patria y la “ciudad interior” o entre el *ēthos* existente y el Estado fundado en palabras. Es cierto, hemos dicho que el Estado de *República* es un Estado que existe sólo en el lenguaje. Pero es sólo en el lenguaje donde existen los hombres como hombres. La unión de los hombres en el Estado [σύνδεσμον τῆς πόλεως], el devenir político de su ser en la *pólis*, es fundamentalmente reunión. La preposición σύν en σύνδεσμον nos recuerda –tal como Sócrates se lo recuerda a Glaucón– que la unión es “entre” los hombres, unos “con” otros y en esa unión consiste la ciudad justa y feliz (Platón, *Rep.* 419b-c y 520a). La respuesta a la pregunta por la justicia acontece en el fenómeno del entendimiento o comprensión conjunta (συνιέναι) que posibilita el cuidado del diálogo y su experimentación como *conocimiento*, *desolvido* o *recuerdo* es, por tanto, de carácter eminentemente plural como práctico.

La poesía del Estado educacional platónico pone al hombre en relación con su ser y le hace perceptible su naturaleza como disonancia y potencia, pero ella misma se funda y realiza por medio de la orientación que le permite discernir lo injusto de lo justo y lo no-necesario de lo necesario. La dimensión del juicio reflexivo abre una nueva par-

particularidad al devenir del ser del hombre en el Estado que completa la terapéutica de la “ciudad propia” (403d) y la ciudad terrenal (345e), terapéutica que se apoyaba en el fármaco de la interrogación filosófica (595b). Si tenemos presente uno de los mitos centrales de la poesía dialógica platónica -el mito de la caverna-, la facultad del juicio puede ser comprendida como una parte fundamental de la fuerza dialéctica (διαλέγεσθαι δύναιμις) (533a) que interviene en la percepción de lo más necesario, ya no al modo de la contemplación teórica sino de la realización práctica. En el juicio reflexivo, como momento deseable de regreso del viaje dialéctico (519e-520a), el amigo del conocimiento participa, como hombre entre los hombres y como mortal ante los dioses, de la sagrada unificación de la naturaleza del hombre en su alma y en la ciudad (520a). En palabras del mismo Gadamer:

Platón no aborda la política en los términos de una teoría de las ideas, así como no enseña en términos de una teoría de las ideas. El camino de ascenso hacia una visión de un lugar ultrauránico y el camino de descenso abandonado al cuidado [*Sorge*] del propio sí mismo para el propio ser, son uno y el mismo camino. La filosofía no es política porque Platón creyó en una síntesis naïve-abstracta del Bien en el cosmos y en el mundo humano, sino porque el filósofo y el político viven en un mismo cuidado. Ambos deben tener un conocimiento verdadero, y esto significa que ambos deben conocer el Bien. Y si uno puede conocer el Bien desde un punto de vista universal, más aún debe conocerlo originalmente desde sí mismo. Sólo en la preocupación [*Bekümmernung*] por el propio sí mismo (el “alma”) es posible que el verdadero conocimiento despierte y recoja los frutos verdaderos, y esta preocupación es la filosofía. (Gadamer [1934: 1985: 239])

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV.** (2000), *Platone tra oralità e scrittura. Un dialogo di H.-G. Gadamer con la scuola di Tubinga-Milano e altri studiosi*, a cargo de G. Girgenti (Milano: Bompiani).
- Cassirer**, Ernst (comp.) (1924), *Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geburtstag von Schülern und Freunden gewidmet* (Berlin: De Gruyter)
- Di Cesare**, Donatella (2007), *Gadamer* (Bologna: Il Mulino).
- Esquilo** (1986), *Esquilo, Tragedias*, trad. de Bernardo Perea Morales (Madrid: Gredos).
- Friedländer**, Paul [1928] (1964), *Platon*. Bd. 1: *Seinswahrheit Und Lebenswirklichkeit* (Berlin: De Gruyter).
- Gadamer**, Hans-George (1924), “Zur Systemidee in der Philosophie”, en Cassirer (1924: 55-75).
- ____ ([1934]1985), “Plato un die dichter”, en Gadamer (1995, 5: 187-211).
- ____ [1960] (1999), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, en Gadamer* (1995: 1)
- ____ (1980a), “Plato and the poets”, en Gadamer (1980b: 39-72).
- ____ (1980b), *Dialogue and Dialectic*, trad. de Christopher Smith, (New Haven: Yale University Press).
- ____ ([1983] 1998b), “Platone e i poeti”, trad. De Giovanni Moretto, *Studi platonici*, 1: 185-215.
- ____ (1991), “Platón y los poetas”, trad de Jorge María Mejía, *Estudios de Filosofía*, 3: 87-108.
- ____ (1995), *Gesammelte Werke*, 10 Bde. (Tübingen: J.C.B. Mohr).
- ____ (1996), *Mis años de aprendizaje*, trad. de Rafael Fernández de Maruri Duque (Barcelona: Herder).
- ____ (1998a), *Verdad y método*, tomo II, trad. de Mauel Olasagasti (Salamanca: Ediciones Sígueme)
- ____ (2000), *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- ____ (2002a), *Los caminos de Heidegger*, trad. de Angela Ackermann Pilári (Barcelona: Herder).
- ____ (2002b), *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, trad. de Riccardo Dottori, presentación de Giovanni Reale (Milano: Vita e pensiero).
- Girgenti**, Giuseppe (2008), “Paul Friedlander e Paul Natorp maestri di Gadamer”, *Paradigmi*, 3: 43-52

- Heidegger**, Martin (1921-22), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, en Heidegger (1975ss., 61)
- ____ (1923), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, en Heidegger (1975ss., 63).
- ____ (1975ss), *Gesamtausgabe*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrman et al. (Frankfurt a. M.: Klostermann)
- ____ (1989), “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles Anzeige der hermeneutischen Situation”, *Dilthey Jahrbuch*, 6: 237-269.
- Jaeger**, Werner (1928), *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. Ein Entwurf* (Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter).
- Le Moli**, Andrea (2005), “Novecento platonico. Ontologia della relazione e dialettica dell'intersoggettività nelle interpretazioni contemporanee del platonismo”, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, Studi e Ricerche*, 44.
- ____ (2010), “Platone e la logica dell'essere. Logica e metafisica nelle interpretazioni neokantiane dei Dialoghi”, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo*, 51: 162-181.
- ____ (2012), “Platone e la Scuola di Marburgo Ontologia e metafisica in Cohen, Natorp, Hartmann”, *Efekeina*, 1 [1-2], 7-26.
- Natorp**, Paul (1895), “Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik”, *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, 8: 140-171. [Reimpreso en Natorp (1922: 7-42)].
- ____ (1899), *Sozialpädagogik. Theorie der Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft* (Stuttgart: Frommann). [Reimpreso en Natorp (1922 y 1974). Hay traducciones al castellano en Natorp (1913 y 2001)].
- ____ (1913), *Pedagogía social. Teoría de la Educación de la voluntad sobre la base de la Comunidad* (Madrid: La lectura).
- ____ (1921), *Platos Ideenlehre: eine Einführung in dem Idealismus*, Leipzig: Felix Meiner.
- ____ (1922), *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik* (Stuttgart: Frommann).
- ____ (1974), *Sozialpädagogik: Theorie der Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft* (Paderborn: Schöningh).
- ____ (2001), *Pedagogía Social. Teoría de la educación de la voluntad sobre la base de la comunidad* (Madrid: Biblioteca Nueva).
- Nettleship**, Richard Lewis [1897] (1922), *Lectures on the Republic of Plato* (London: Macmillan and Co.).
- Platón** [1804-1810] (1965), *Sämtliche Werke 3. Phaidon. Politeia*. Griechischen Philosophie Bd. 4, übers. von Friedrich Schleiermacher, hrsg. von Ernesto Grassi (Alemania: Rowohlt).
- ____ [1900] (1967-68), *Platonis Opera*, vols. I-V, notas críticas de John Burnet (Oxford: Clarendon Press).
- ____ [1902] (1963), *The Republic of Plato*, 2 vols., edición, notas críticas, comentarios y apéndices de James Adam. (Cambridge: Cambridge University Press).
- ____ (1969), *Obras Completas*, trad. de Luis Gil (Madrid: Aguilar).
- ____ (1971), *El "Fedón" de Platón*, ed. crítica de Conrado Eggers Lan (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires).
- ____ (1981), *La República*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales).
- ____ (1988), *Diálogos, III: Fedón. Banquete. Fedro*, traducciones, introducciones y notas por Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo (Madrid: Gredos).
- ____ (1999), *Leyes*, trad. de Francisco Lisi (Madrid: Gredos).
- ____ (2002), *Leyes*, trad. de José Manuel Pabón (Madrid: Alianza).
- ____ (2009), *Fedón*, trad. de Alejandro Vigo (Buenos Aires: Colihue).
- ____ (2016), *Tutti gli scritti*, trad. de Giovanni Reale (Milano: Bompiani).
- Vegetti**, Mario (2009), *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento* (Roma: Carocci).