

How to cite this book chapter:

Bey, Facundo. (2020). “*Paideía* y utopía en la crítica de Hans-Georg Gadamer al Platón de Julius Stenzel y Kurt Singer”. In Y. Benítez Ocampo (ed.) *Intersecciones. Reelaboraciones de la filosofía contemporánea y la estética filosófica*. [Kindle Cloud Reader Version]. Editora Cravo: Porto. Retrieved from: [https://www.amazon.com/-/es/Intersecciones-Reelaboraciones-filosof%C3%ADa-contempor%C3%A1nea-filos%C3%B3fica-ebook/dp/B089X24K46/ref=nav\\_custrec\\_signin?\\_\\_mk\\_es\\_US=%C3%85M%C3%85%C5%BD%C3%95%C3%91&dchild=1&keywords=Intersecciones.+Reelaboraciones&qid=1591985715&s=digital-text&sr=1-1&](https://www.amazon.com/-/es/Intersecciones-Reelaboraciones-filosof%C3%ADa-contempor%C3%A1nea-filos%C3%B3fica-ebook/dp/B089X24K46/ref=nav_custrec_signin?__mk_es_US=%C3%85M%C3%85%C5%BD%C3%95%C3%91&dchild=1&keywords=Intersecciones.+Reelaboraciones&qid=1591985715&s=digital-text&sr=1-1&)

## ***Paideía* y utopía en la crítica de Hans-Georg Gadamer al Platón de Julius Stenzel y Kurt Singer**

Facundo Bey<sup>1</sup>

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

El temprano trabajo interpretativo de Hans-Georg Gadamer sobre la dialéctica platónica no sólo constituyó una quintuple confrontación teórica: con el neokantismo de sus primeros maestros Richard Högnigswald, Paul Natorp y Nicolai Hartmann; con la analítica del *Dasein* de Martin Heidegger; con la filología y el sentido artístico del Platón de Paul Friedländer; con el Platón georgeano en boga; y con el historicismo del Tercer Humanismo de Werner Jaeger, sino también, y gracias a dicha confrontación, el primer ensayo de una perspectiva propia sobre la filosofía en general y sobre la dimensión ético-política de la filosofía de Platón en

---

<sup>1</sup> Investigador del Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (INEO) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM). Profesor Titular de la Universidad del Salvador. Buenos Aires, Argentina. E-mail: facundo.bey@gmail.com

particular (Bey, 2019a; 2019b). Esta perspectiva, que ya daba a luz nuevas interpretaciones sobre las nociones de *areté*, *phrónēsis* [razón práctica], *agatón*, *paideía*, *êthos* [carácter] y *méthexis* [participación] e inauguraba una temprana torsión teórico-política del *Dasein* heideggeriano, se enriquecería de originalidad y polémica, a partir de una extensa serie de reseñas realizadas de los libros más recientes sobre filosofía antigua, sobre todo aquellos que trataban sobre Platón. Entre 1932 y 1933, Gadamer comentó, entre otros, los trabajos de Kurt Singer, Karl Reinhardt, Friedländer, Jaeger, Günther Rohr, Ernesto Grassi y Heinrich Barth (esfuerzo que no se detendrá tampoco entre 1934 y 1942, destacándose en ese período la reseña de 1935 del *Platon, Der Kampf des Geistes um die Macht —Platón, la lucha del espíritu y la fuerza—* de Hildebrandt). La mayoría de todos estos estudios se inscribía en la tendencia weimariana a recurrir a Platón como fuente de nuevas energías espirituales para una Alemania atravesada por una crisis cultural sin antecedentes, paradójico diagnóstico, a primera vista, en medio del entusiasmo que despertaban el expresionismo, la fenomenología, el psicoanálisis, el círculo de Viena, la psicología de la *Gestalt*, la revolución en la física de Max Planck y Albert Einstein, y la arquitectura del Bauhaus. Desde luego, esta crisis cultural era eminentemente política y tenía su origen en los devastadores efectos locales del moderno desencuentro histórico entre nación y Estado.

Por un lado, casi todos los estudios alemanes de los años '20 e inicios de la década siguiente sobre el ateniense, como bien resumía Gadamer, tenían “la pretensión más central de no ver a Platón sólo como filósofo” (GW 5, p. 212). Julius Stenzel lo sintetizó de la siguiente manera:

Desde Paul Wendland en 1902, en su ensayo generalmente accesible y bien conocido “*Über die Entwicklung und Motive der platonischen Staatslehre*” [Sobre el desarrollo y motivo de la doctrina platónica del Estado], *Preussische Jahrbücher* 136, 204, Platón, por primera vez, fue distinguido de modo acentuado de la estrechez del especialista en filosofía, del lógico y del teórico del conocimiento y fueron esbozadas

las fases de su pensamiento político en los diálogos; esta realización se ha vuelto cada vez más viva y ha llevado a la expansión interna y, si se desea, a superar paso a paso la dogmática teoría de las ideas (1932, n. 1, p. 413).

Por otro lado, en los referidos estudios se evidenciaba una generalizada desconfianza absoluta sobre las capacidades potenciales de la República de Weimar y del liberalismo político para llevar a cabo una tal refundación, encontrando en la Grecia antigua una fuente inagotable de renovación espiritual, capaz de corregir, ante sus ojos, la apatía común tanto del individualismo disgregador como de las anómicas masas gregarias modernas. Quizás su antecedente más importante se encontraba en las lecturas socialistas, comunistas y estatalistas, que ya en los tiempos guillerminos desafiaban las interpretaciones tradicionales de Platón: los trabajos de los historiadores Robert von Pöhlman y Georg Adler.

Gadamer también trazaba su interés en la filosofía antigua en el marco de una preocupación sobre la crisis política de Weimar, pero, a diferencia de los cultores de la figura del «Platón político», su interés estaba puesto sobre el arte, y sobre la obra de arte lingüística, como generador de nuevas experiencias de apertura para la comprensión existencial (Gadamer, 1997, p. 257). A su vez, tampoco estaba estrictamente atraído por la personificación del filósofo en la figura modélica de Platón o de Sócrates, o en una dogmática derivable de sus reflexiones, como había ya sostenido en su libro de 1931 (GW 5, p. 5), sino en la dislocación permanente de los contornos entre el Sócrates platónico y el Platón socrático.

En estas reseñas, reunidas principalmente en un único artículo, publicado en la revista *Logos* y titulado *Die neue Platoforschung [La nueva investigación sobre Platón]* [1933] (GW 5, pp. 212-229), se empieza a gestar el conjunto de reflexiones que darían su sentido ulterior a *Plato und die Dichter [Platón y los poetas]* [1934] y *Platos Staat der Erziehung [El*

*Estado educativo de Platón*] [1942], proyectándose éstas determinadamente sobre el resto de su extensa obra.

### **Stenzel o del problema de la *paideía* y el *pathos* tipográfico**

El libro de Stenzel, *Platon. Der Erzieher* [*Platón. El educador*] (1928), también componía este *corpus* sobre el que va a realizar Gadamer una reflexión crítica fundamental. Era parte de una colección de la casa editorial Felix Meiner sobre la vida y obra teórica de los “grandes educadores” (se habían publicado en los años anteriores volúmenes sobre Rousseau y Pestalozzi). El título indicaba ya la importancia que tenía para su autor llevar adelante, como diría Gadamer, una “exposición sobre la idea fundamental de la educación y la formación [*Bildung*]” (GW 5, p. 215) en la obra de Platón, debido a la posición central que ambas nociones debían ocupar en toda interpretación actual de este filósofo (GW 5, p. 216).

Podría pensarse que Gadamer encontraba aceptable la actitud teórica general de Stenzel, esto es, la idea de que “la educación de la comunidad” era el “[...] motivo rector de la filosofía platónica del Estado” (GW 5, p. 217). Esta perspectiva, para el marburgués, permitiría comprender que “la esencia de la comunicación educativa está precisamente en que no se agota en la comunicación de los contenidos, sino en que, en lo que comunica, ella es guiada por la mirada previa de los hombres a los que habla” (GW 5, p. 217). Pero ¿cómo “habla” esta comunidad educativa y cuál sería la mirada previa que atiende?

La obra de Platón estaría “determinada por una voluntad educativa” (GW 5, p. 217) que toma como punto de partida la mirada previa mencionada, su pretensión de obiedad, así como su operatividad comunitario-pedagógica. Ahora bien, lo que se torna fundamental es que esta situación ético-existencial del hombre deviene la materia para el movimiento autoconformador del alma, de su vitalidad y dinamismo, en

breve, forja un *êthos*, un orden de índole caracterológico que podremos distinguir con Platón como filosófico o no-filosófico. Lo que querría la “voluntad educativa” platónica sería dar su atención a esa mirada previa, pero mirando, a su vez, más allá de sus contenidos literales.

Para continuar, ahora sí, con la lectura de Gadamer, debemos dar plena relevancia a su afirmación, en medio de la reseña, de que “todo lo dicho apunta a aquello no dicho en sí mismo, y por cuya razón es una posibilidad el ser humano, al que efectivamente pertenece el hecho de que por medio suyo sean posibles el Estado y la comunidad de nuevo” (GW 5, p. 217). Estas cuatro afirmaciones contenidas en la oración anterior, innegablemente claras por sí mismas, son imposibles de hallar, justamente, en el texto de Stenzel. De este modo, Gadamer le adjudica gratuitamente a Stenzel una posición teórica que no es sino la propia y, a partir de esta última atribución, empieza a preparar una verdadera y tenaz crítica, recurriendo a cuatro motivos: la sugerencia de una idea de comunidad que no debería anular la capacidad para concebir que su posibilidad existencial suprema es la vitalidad individual; el metaforismo fundamental del lenguaje y del pensamiento platónico escrito; la entidad de los otros en esa totalidad que pretende ser la *pólis*; la independencia de la comunidad política con respecto a la lógica moderna de la identidad nacional y de la razón de Estado.

Estas cuatro cuestiones toman un tono propio cuando se las inscribe en la siguiente advertencia de Gadamer, que sigue a un elogio nada casual (y quizás poco sincero) a Stenzel por “su exposición de la educación *musical*” en *República*, es decir, sobre la rítmica y la poesía, y de la contraposición que se hacía allí entre la pedagogía griega y la concepción didáctica moderna, cronológica y programática, comparación de gran relieve en el contexto del apogeo de la educación reformada weimariana: “[...] en mi opinión, no es suficiente con resguardarse de una reinterpretación de Platón como representante de una determinada teoría pedagógica moderna”

(GW 5, p. 218). Aunque podría pensarse que el comentario de Gadamer sigue la esquematización stenzeliana entre griegos y modernos, buscando profundizarla, sugiero que es posible leer allí algo distinto, algo que “apunta a aquello no dicho en sí mismo”, retomando las palabras del marburgués.

Antes de continuar con la crítica gadameriana del libro de Stenzel, así como con las reflexiones que surgen de ella, parece conveniente hacer una breve digresión sobre la relación entre las nociones platónicas de *mýthos*, *lógos* y *paideía* que, creo, harán más comprensible no sólo la densidad de las afirmaciones anteriores sino de las sucesivas, por ejemplo, la siguiente: “No sólo en la cuidadosa valoración de los detalles —continúa Gadamer comentando el libro de Stenzel—, sino que debería decirse fundamentalmente que los pensamientos pedagógicos en la filosofía de Platón nunca deben entenderse literalmente” (GW 5, p. 218).

Para Platón, la literalidad, esto es algo que es posible aprender también de *República*, cuando domina la recepción e interpretación, es un signo inconfundible de un peligroso infantilismo, de una devastadora ingenuidad. Efectivamente, en la imagen que provee Platón en este diálogo son los niños, jóvenes y tiernos, los que están más expuestos a los efectos de la representación mimética, tanto de los poemas de Homero y Hesíodo como de los mitos que podrían ser adecuados a una *pólis* perfecta (*Rep.* 377a ss.), caracterizados en general como *lógous* (376e).

El contenido de los mitos, como es sabido, interesa, y mucho; pero no desde el punto de vista de su obvia veracidad o falsedad, pues estos son presentados en el pasaje mencionado como falsos, aunque, a su vez, no están privados de verdad y, por ello, podría pensarse que no son ni lo uno ni lo otro. Pero sólo superficialmente es posible llegar a esta conclusión. Efectivamente hay algo de verdadero en ellos que no está en el contenido, sino que va más allá de este y se revela en su efecto, en su operatividad, es decir, en su superación por medio y más allá de la letra.

Los mitos son quizás la manifestación más fuerte de la pretensión de soberanía del *lógos*. Esta no es una conclusión a la que se puede llegar exclusivamente a través de Platón. Justamente, sofistas como Gorgias, reconocieron esa *kýrosis*, esa efectividad señorial de la retórica (*Grg.* 450b), por la que decimos que *lógos dunastés megas estin* (DK 82 A11 [8]), “la palabra es un poderoso soberano” (trad. propia).

En consecuencia, parece indicado pensar que el pasaje de *República* aquí mencionado no intenta señalar lo obvio, esto es, que los niños resultan maleables y son incapaces de tomar distancia de lo literal en los mitos. A la inversa, debido a que el alma de quien actúa de tal modo recibe dúctilmente cualquier *týpos* (*Rep.* 377b), porque podría ser moldeada según la voluntad de sus legisladores y gobernantes, es que cada uno de estos ciudadanos pueden y deben ser considerados sin más «los niños de la *pólis*», las almas más frágiles y peligrosas, es decir, el modelo más débil de ciudadanía. Mi interpretación es que aquí estamos ante un nuevo ejercicio (socrático), de rango filosófico, de abolición semántica por parte de Platón.

La noción de juego trasciende a la de niño, pues aquí el niño no es quien es capaz de jugar, sino demasiado serio para ser libre. Platón le arrebató el juego al niño y se lo concede al hombre, como un nuevo Prometeo. Lo niño del hombre, su pequeñez, ahora es su literalidad. La densidad del vocablo *pais* parece desplazarse hasta su connotación de esclavo, ya presente en el poeta Esquilo (*Cho.* 653), es decir, tanto de quien puede comprender sólo lo insignificante y de modo banal como de quien no es dueño de sí mismo (*Leg.* 645e), incapaz de discernir y elegir en libertad. Podría decirse, recuperando lo que afirma Plotino en la tercera *Enéada*, dedicada al *éros*, que quienes no entienden la capacidad creativa y dialéctica de los mitos, quedan atrapados en las parcialidades que éstos des-componen y re-componen por medio de la palabra (*Enn.* III, 5.9, 25 ss.). El áureo filamento erótico, recorriendo los pliegues laberínticos del *lógos*, uniría para el filósofo la imagen de la literalidad monstruosa, del hombre-bestia

enclaustrado, con la salida, que es siempre una «vuelta tras la vuelta». Un Teseo triunfante pero que no hubiera encontrado el camino hacia Ariadna ¿cuánto hubiera tardado él mismo en convertirse en monstruo sanguinario, en imitación espantosa del mimema de lo literalmente idéntico y de lo idénticamente literal?

Mejor decirlo de una vez: el mito subjetivista de toda *paideía* que tenga su *arkhé* en el *týpos* no puede ser otro que el mito bifronte de, por un lado, un hombre-niño/bestia literal y, por el otro, de un productivo *makròs ánthropos* estatal. La minoridad y bestialidad del individuo se resuelven en la madurez comunitaria por medio de la plástica de la educación antropoiética del Estado criador y creador. En este sentido, podría decirse que Platón resultó un títere solemne y seductor, que proyectaba sobre Weimar su sombra pedagógica —por efecto de la luz de una hoguera que se pretendía nietzscheana— en el muro de la caverna del Tercer Humanismo y del archihumanismo nacionalracista alineado con el NSDAP [Partido Alemán Nacional-socialista].

Así es que Gadamer introduce un núcleo problemático centralísimo en torno a la apropiación de Platón, cuya declinación política se había actualizado de literalidad entre 1928 y 1933, con la aparición de libros nodales en el ámbito académico para el programa nacionalsocialista: como el del racista y “eugenista” Hans Friedrich Karl Günther, *Platon als Hüter des Lebens* [Platón como custodio de la vida] [1928] —donde se insistía sobre un Estado platónico guardián de la vida más apta, capaz de revertir la decadencia de la cultura griega causada por el mestizaje de razas que removió la supuesta pureza de los nórdicos que habrían invadido a los nativos helenos, llevándolos en tiempos remotos a su punto civilizatorio más alto; el libro de Joachim Bannes *Hitlers Kampf und Platons Staat* [La lucha de Hitler y el Estado de Platón] [1933]; o el de Kurt Hildebrandt *Platon,*



*Der Kampf des Geistes um die Macht*<sup>2</sup> [1933], que presentaba un Platón irracionalista, heroico y caudillesco. Incluso Alfred Rosenberg, en su *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* [El mito del siglo XX] [1930], ofrecía su versión de Platón: uno de carácter antisocrático, racista, dictatorial, erótico, vitalista y “artista”. Hacia el final del primer apartado del capítulo titulado “La esencia del arte germánico”, Rosenberg afirmaba que Platón fue esencialmente

[...] un aristócrata, un luchador olímpico, un poeta embriagado de belleza, un creador plástico, un pensador exaltado, uno que hasta el final quiso salvar a su pueblo sobre la base racial mediante una constitución estatal rigurosa, es más, hasta en los detalles dictatorial, eso no fue socrático, sino la última gran flor del helenismo embriagado espiritualmente (1976, p. 169).

En el caso de la pedagogía será emblemáticamente Ernst Krieck quien recurrirá a la *paideía* platónica y a la noción de *týpos*. Ya antes del nazismo, en sus *Philosophie der Erziehung* [Filosofía de la educación] (1922) y *Menschenformung* [Formación humana] (1925), Krieck entendía a la educación como la realización conjunta de formación [*Bildung*] y cría [*Zucht*] de los miembros-animales<sup>3</sup> de una comunidad. Para el pedagogo, se trataba de la producción de un *typus* homogéneo en torno a un arquetipo [*Vorbild*] compartido de naturaleza ético-racial (Krieck, 1925, p. 5, p. 370). Si bien es cierto que aún no debe entenderse aquí a la raza en sentido

---

<sup>2</sup> En las *Anmerkungen* [notas] de la edición de 1935, v. Hildebrandt afirmó que “[...] Esta clarificación recíproca de los hombres en los estamentos dentro del Estado es el principio metódico de la *Politeia*. [...]. Platón no sólo compara, sino que también investiga aquello coesencial: su Estado descansa en el alma humana, es la estructura anímica. Para aquello que hoy llamamos «el Estado total» no hay figuración más perfecta que la *Politeia* de Platón” (p. 364). Estas aseveraciones y otras que involucran del mismo modo su simpatía por el nacionalsocialismo fueron eliminadas o modificadas en las ediciones de posguerra de su trabajo.

<sup>3</sup> La frase de Kant, perteneciente al sexto principio de *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [Idea para una historia universal en clave cosmopolita] [1784], “[...] el hombre es un animal, el cual cuando vive entre los de su especie necesita un señor” (1994, p. 12), es sarcásticamente recuperada y resumida en el epílogo del libro de Krieck: “el hombre es un animal que necesita un señor” (1925, p. 370), para terminar de justificar su propuesta teórica.

estrictamente biológico-genético o darwinista (1922, p. 123), interpretación que Krieck aún rechazaba entonces por diletante, burguesa y funcional al capitalismo (“El siervo debe permanecer como siervo ¿eso sería el Nacionalsocialismo para nosotros?”) (1935, p. 245), a medida que se acerque el estallido de la guerra este autor incorporará la determinación biológica a sus teorías, sacrificando cualquier escrúpulo que antes conservara para la *humanitas* de los explotados en los *Arbeitslager* [Campos de trabajo].

En 1932 Krieck se unió al *NS-Lehrerbund* [Liga Nacionalsocialista de maestros] y al NSDAP y publicó el emblemático *Nationalpolitische Erziehung* [Educación nacionalpolítica], en el que abogaba por la necesidad de un sello *völkisch* y nórdico, de un *êthos* identitario, para el proyecto educativo alemán, contra el universalista “delirio de la humanidad” (1932, p. 152). Nuevamente apelaría a Platón para legitimar su racismo: “De esta manera, se establecerá la crianza platónica y el Estado educativo a partir del pueblo alemán sobre la base de una imagen del mundo racial-*völkisch* y en el contexto del surgimiento de una nueva imagen histórica” (p. 6). Si generalmente hablar de una «interpretación literal» es un sinsentido, Krieck sería el mayor representante de este ejercicio insignificante. Aunque no haga referencia, es fácil descubrir que estaba haciendo de *Rep.* 424a-b un patético Decálogo. “El Estado —sostenía Krieck en el libro mencionado— [es] un amo criador [*Zuchtmeister*] y ordenador del pueblo en su totalidad” (1932, p. 22).

En el año de la publicación de la reseña de Gadamer aquí analizada, Krieck había publicado, y no es mero azar, *Musische Erziehung* [Educación artística] (1933), libro en que reinterpretaba sus propias teorías en clave partidaria, y apuntaba a Platón como un maestro de la cría. En el prólogo de este texto Krieck aseveraba que

[...] nadie era versado tan profundamente sobre el poder de la música como Platón, que una vez más puede convertirse en nuestro maestro aquí. Para la educación en las asociaciones, en las juventudes políticas, en las Fuerzas Armadas Imperiales, en las uniones de defensa de las SA, las SS y los Cascos de Acero [*Stahlhelm*], la educación artística [*musische*] se ha convertido en una necesidad. El espíritu del soldado no puede crecer únicamente a partir de la práctica militar: la acción defensiva se perfecciona sólo en lo anímico, en la actitud y en el *ethos*, en el honor, la devoción y la lealtad. Esto conduce, sin embargo, junto con el ejercicio físico, a la educación artística, a través del poder formal de las artes rítmicas (1933, pp. i-ii).

Krieck, durante ese mismo año, lanzaba una revista de filosofía alineada al NSDAP, *Volk im Werden* [*Pueblo en devenir*], desafortunadamente legitimada por el Tercer Humanismo, gracias a la inclusión de un tristemente célebre texto de Werner Jaeger ().

Comienza a advertirse entonces el denso relieve del comentario crítico de Gadamer al texto de Stenzel: su presentación de la educación musical parece clara y precisa, su contraposición entre la *paideía* antigua y la pedagogía moderna, pertinente. Pero, en ambos casos, el análisis stenzeliano de 1928 se tornaría insuficiente para contrarrestar las fuerzas dominantes que en 1933 impulsan la actualidad del Platón político, sobre todo si se toma en consideración que Stenzel rechazaba considerar *República* desde el punto de vista de la utopía, apelando no sólo a la experiencia siracusana de Platón sino también a las empresas políticas de los miembros de la Academia y postulando, como tantos otros de sus colegas, una interna analogía del destino manifiesta en la persistencia y triunfo de la sofística en la modernidad (¿acaso se refería al relativismo?) que se agregaba a una “externa analogía del destino, que une nuestro tiempo con aquel de la Atenas de Platón” (1928, p. 110).

El rechazo de esta insuficiencia teórica y política aparece en la reseña de Gadamer de un modo constitutivo para su propia interpretación de Platón:

La expulsión de los poetas del Estado, por ejemplo, no es una propuesta de reforma seria para el cuerpo político —como tampoco lo es la comunidad de mujeres—, sino una provocación reactiva cuyo sentido consiste en mostrar qué en lo existente está corrompido. Positivamente, tales ideas sólo significan un realce de la imagen del hombre en su verdadera posibilidad. Cuanto más radicales son las ideas de reforma, más eficazmente muestran qué es lo propiamente importante —y no *in concreto*: cómo debe ser (GW 5, p. 218).

Se presenta aquí una tesis que Gadamer desarrollará en todos sus trabajos de importancia sobre la filosofía política platónica: *República* es un Estado que exhorta, con radicalidad metafórica, a reflexionar sobre la dimensión política de la existencia, señala lo injusto en la *pólis* a través de discursos e imágenes dialécticas —como aquellas que Olivier Renaut llamó recientemente “imágenes políticas del alma” en un brillante ensayo homónimo (2017)— y critica el presente *e contrario*, sin ordenar al lector qué hacer *in concreto*. Que Stenzel demuestre por momentos “una actitud apologética” manifiesta el desacuerdo entre ambos (GW 5, p. 218), y la actualidad de ese desacuerdo.

El punto más explícito de la crítica de Gadamer se plantea en torno a tres planteos preliminares sobre “el significado de la *pólis* para la filosofía platónica” (p. 219), que lo llevarán a una conclusión que lo distanciará no sólo de Stenzel, sino del Tercer Humanismo y del nacional-racismo: “el hombre individual” no es “el producto de una verdadera educación comunitaria” (p. 219). Para el Platón gadameriano, la existencia filosófica es la posibilidad trascendental de la comunidad que no puede saturarse en una cultura, en un pueblo histórico, sino que, por el contrario, fundamenta su mismidad en el extrañamiento y la interrogación.

Gadamer, a su vez, no acepta totalmente el paso «nietzscheano» de Stenzel sobre la *paideía*: “En la idea de pedagogía subyace el «engendrar» [“*erzeugen*”<sup>4</sup>] a los hombres a partir de la comunidad que los integra. Pero

---

<sup>4</sup> El verbo alemán *erzeugen* significa tanto engendrar como criar y producir.

Platón alcanza la idea de educación a partir de la idea del hombre” (p. 219). Por un lado, la dimensión anímica y, por lo tanto, particular, tendrá para el Platón gadameriano siempre una primacía fundamental de frente a la *paideía*, porque es la *phýsis* escindida del alma humana la que indica en qué dirección debe orientarse toda educación en, desde, contra, para y, en última instancia, más allá, de una *pólis*.

Por otro lado, cabría agregar lo siguiente a la última frase citada: Platón alcanza la idea del engendrar a partir de la idea de lo bello y de lo bueno. Es lo que afirma sin ambigüedades Diotima en su intervención en el *Banquete*: el contacto con lo bello, primero a través de los ojos del cuerpo, luego por medio de la visión del alma, engendra y da a luz en el alma misma virtudes verdaderas (*Symp.* 212a).

Las tres preguntas críticas que se plantean en esta breve intervención podrían ser resumidas así: ¿es la existencia filosófica en la comunidad un verdadero fin o es dicha existencia la posibilidad misma de la comunidad? ¿Cuál es el fundamento común de la existencia humana, la convivencia fáctica de unos hombres junto a otros o la facticidad de la universalidad de la existencia en el quien que cada uno efectivamente es? Y, por último, ¿una comunidad reflexiva, en la que cada cual busca comprenderse a sí mismo, da lugar a un aprendizaje de lo universal o es que este consonante comprenderse a sí mismo es el fundamento esencial de la existencia que le permite al hombre salir de sí mismo y comprenderse con y por medio de otros? Las respuestas de Gadamer a estas preguntas son determinantes.

El tratamiento que hace Stenzel de los objetos supremos y comunes de Eros provee el punto de partida para la crítica de Gadamer —como se verá más adelante, la figura de Eros y del erotismo, sobre todo entre los georgeanos como Stenzel, se alejaba paulatinamente del ámbito de la estética para orbitar con mayor fuerza en el dominio de la fundación política del Estado. Gadamer está de acuerdo con Stenzel en que estos objetos supremos son algo compartido, pero en su propia interpretación este carácter

común no es tal por el hecho de que ligen a los individuos con la comunidad. Tampoco porque sean comunes es que son supremos. Si generan una unión orientada a la comunidad es porque aquello que hacen significativo es “a lo individual en el ser permanente” (GW 5, p. 218). El ser de la idea de belleza es, para Gadamer, el centro a partir del cual quienes recorren el camino de Eros se comprenden a sí mismos y se vuelven capaces de entenderse con otros (p. 218).

La filosofía posibilita la amistad, la política, la comunidad, el Estado. “[...] El ser del hombre genuino —continúa Gadamer— hace posible a un Estado genuino” (p. 219), es decir, un Estado activo, que no es genuino por mor de su actividad y productividad, sino porque él florece a partir de la política, esto es, de la existencia de los amigos “en la cosa común de la filosofía” (p. 219). La educación platónica es, en este sentido, “educación para la filosofía, y sólo es educación para el Estado en la medida en que el proyecto de una fundación del Estado proyecta un ser propio del hombre al que apunta toda educación” (p. 219).

Gadamer rechaza absoluta y explícitamente que “la educación para la filosofía” platónica pueda ser entendida como una “filosofía de la educación” —tal era el título del primer libro de Krieck—: “si se desea aprehender el centro de la obra platónica, queda prohibido querer alcanzar algo inmediatamente a partir de ella para la idea de educación” (p. 219). De este modo, concluye su reseña Gadamer, “la «pedagogía», en cuanto categoría para la interpretación de Platón, no es menos unilateral que la lógica o la mística” (p. 219). Dicho de otro modo, el Platón de Stenzel (y Krieck), aún con sus diferencias, no es menos víctima de una instrumentalización antojadiza que el del neokantismo de Marburgo o el del georgeano von Hildebrandt.

Entre los georgeanos interesados en Platón no sólo estaba este último. Por el contrario, los miembros del *Georgekreis* [Círculo de George] publicaron ingentes cantidades de libros y artículos sobre el ateniense desde

el punto de vista de su figura histórica y del papel político, y no sólo estético, del *éros* en su filosofía, todo ello en el marco de un fuertísimo influjo nietzscheano. Entre ellos se destacaron —junto al texto de Hildebrandt, quien, por su parte, al afiliarse en abril de 1933 al NSDAP, se inscribirá en un destino muy distinto del que tuvo su líder George con respecto al ascenso del nacionalsocialismo— los libros de Edgar Salin *Platon und der griechische Utopie [Platón y la utopía griega]* [1921], el de Hans Leisegang *Die Platondeutung der Gegenwart [La interpretación de Platón en la actualidad]* [1929] y el de Kurt Singer *Platon, der Gründer [Platón, el fundador]* (1927). Este último había sido Profesor en Hamburgo hasta 1931, año en que aceptó una invitación para dar clases durante cuatro años en la Universidad Imperial de Tokio, donde se encontraba al momento de la publicación de la reseña de Gadamer, para quien su trabajo no pasaría desapercibido. Cuando Singer terminó su período de trabajo en el exterior se le negó la posibilidad de regresar a Alemania por provenir de una familia judía.

### **Singer o de la utopía y la metáfora**

De la reseña del libro de Singer se destacan tres puntos. El primero podríamos llamarlo “metodológico”, de enormes repercusiones políticas, y está relacionado con un aspecto del modo de tratamiento, interpretación y composición que propone el texto de Singer y que Gadamer buscaba subrayar: su estilo poco tradicionalmente académico, confrontativo con respecto a las interpretaciones más consagradas, orientado a conformar “una imagen de conjunto” de Platón, “el fundador” (GW 5, p. 213).

No es que Gadamer haya realizado un elogio de la lectura *in toto* de Singer, ni haya encontrado en ella una técnica interpretativa. En cambio, ésta tendría una ventaja propia que Gadamer no duda en llamar “un enfoque realmente hermenéutico” (p. 214) y que define como: “una desinhibición de

la mirada [del autor] sobre la obra y una libertad frente a los así llamados resultados de la investigación científica y frente a los rígidos hábitos, si bien no infundados, derivados de ella” (p. 214).

Una cuestión muy interesante que surge del enfoque de Singer es que no sólo es capaz de ver más allá del decaído neokantismo, sino también de las tres tendencias más actuales y dominantes del momento: el Tercer Humanismo, el georgeanismo —del que el mismo Singer formaba parte— y, por qué no decirlo, el tipohumanismo *völkisch*-racista. La interpretación de Singer rechazaría conscientemente cualquier “lectura interpretativa de Platón a partir de las categorías de las actuales ciencias del espíritu”, así como aquellas teorías que hacían del filósofo griego un “mero lógico”, un teórico del conocimiento, un místico, un “mero poeta” un “pedagogo” o un “pensador del Estado” (p. 214).

La segunda cuestión está vinculada con la anterior, en particular con relación al rechazo de la figura del “«pensador del Estado»” y abre a la posibilidad de repensar, por un lado, la noción de utopía y, por otro lado, el presunto carácter soberano de Platón (y de la filosofía), pues, en última instancia ¿qué es aquello que fundaría la fundación platónica que da nombre al libro de Singer?

El trabajo de Singer se presenta para Gadamer como una alternativa ante la supuesta “«voluntad de Estado»” del difundido Platón político en boga, entendida dicha voluntad como “una actitud inequívoco-positiva hacia lo «estatal»” (p. 214). Para Gadamer, en esto radica su contribución más importante: el aporte de Singer es mostrar justamente que es posible rescatar la dimensión política del pensamiento platónico sin reducir su vida y obra a un encomio anacrónico —bastante difundido en la apropiación moderna del pensamiento del ateniense— de las «instituciones gubernamentales» (especialmente de aquellas que otros autores ven representadas en cuanto tales en *República*) y del régimen de comunidad que éstas pretenderían instalar.



La fuerza principal del texto de Singer se encontraría, en palabras de Gadamer, en que “capta el sentido de la indisoluble ambigüedad de esta voluntad fundadora, cuya «fundación» es un Estado y, sin embargo, no lo es. Si fuera un Estado, esto significaría: una utopía” (p. 264). Gadamer aprovecha la ocasión de esta reseña para dejar en claro dos puntos que serán programáticos en su interpretación futura de Platón. Recupera la potencia operativa de la ambigüedad, que aflora en la dimensión mimética del lenguaje, sobre todo en el riesgo radical del lenguaje escrito (y su pretensión de autonomía), para llevarla al lugar del principio fundacional de toda política platónica. Singer provee el marco para que Gadamer comience su reflexión sobre el suelo imposible del único Estado platónico posible: un terreno ausente de un Estado que no está y que nunca estará como mimesis literal.

Gadamer no podía sino haber estado de acuerdo con la afirmación de Singer, aunque no la cite en su reseña, de que “como mito [...] la *Politeia* está más allá de la cuestión de la posibilidad y la imposibilidad de su realización” (Singer, 1927, p. 119). Al referirse Gadamer a la “voluntad fundadora”, prosigue del siguiente modo: si se entendiera a esta última “como sistema educativo sería una dogmática aplatónica”. Si, en cambio, fuera entendida como “fundación de un culto para una comunidad” se correría el riesgo de “pasar por alto que esta comunidad todavía no está allí” (GW 5, p. 214). La comunidad platónica a la que mira la voluntad fundadora no sería el producto homogéneo y armónico de una «voluntad formadora» que plasma un programa, de una *Bildung* [formación] que se revela *tékhne* al servicio de un *makros paidagōgós* [gran educador], y, ya por ello, portadora de un esencial carácter externo y trascendente a la comunidad, sino, más bien, la conformación de la percepción de cada uno sobre lo mismo y sobre lo otro con respecto a lo que es y a lo que aún no es. Este es el principio que está en la comunidad misma entendida como porvenir, como “comunidad que viene” —por retomar una expresión aquí

que en cierto modo alcanza a la muy posterior fórmula de Giorgio Agamben del *quodlibet* (1990, p. 3) — y como voluntad de comunidad, y que alcanza su esplendor erótico en el deseo filosófico, que funda al demoler y se funda a sí mismo en la demolición.

Entonces, cobra especial sentido que Gadamer indique que

[...] no importa aquello que aquí se funda, sino la fundación misma, el acto mismo de un filosofar de índole regio [*königlichen Philosophentums*], que no tiene reino ni súbditos y que, sin embargo, es soberano, un fundar que no funda aquello que se da a sí mismo para fundar y, no obstante, establece un fundamento real [*wirklichen Grund*] (GW 5, p. 214).

La recuperación que Gadamer realiza en su reseña de la figura de Platón a través de la óptica de Singer lleva un mensaje tan ambiguo como operativo, de enormes resonancias para su contemporaneidad. En un pasaje nada casual, aparece la única cita textual de Singer con referencia a la página original de este apartado. La afirmación en cuestión asevera que Platón, el fundador soberano, sería tal por ser un “maestro en el dejar-ser-sin decidir [*im Dahingestellt-Sein-Lassen*], en el no-resolverse-todavía [*Noch-Nicht-Entscheiden*]”. Así —continúa la pluma de Singer dentro del juego de sombras superpuestas del marburgués—, Platón se torna visible “en la hesitación y en la viril resistencia perseverante” y —agrega Gadamer—, sin desaparecer del campo visual; el ateniense permanece detrás de una apariencia de guerrero (Singer, 1927, p. 34; GW 5, p. 214). Uno podría preguntarse, aunque sea imposible alcanzar una respuesta definitiva, si este elogio de una viril irresolución no apunta críticamente a las filosofías y compromisos políticos de Martin Heidegger y Carl Schmitt. Lo que es seguro, es que la cita de Gadamer proviene de un contexto textual en el cual Singer enfrentaba una cuestión que, como se ha visto, fue también determinante para Gadamer: el problema de la literalidad y la imagen de

Platón como filósofo que habría alcanzado la iluminación última para decir la *pólis* justa.

En la misma página de la que extrae su cita Gadamer, Singer caracteriza a Platón como alguien que ni está «resuelto» ni resuelve, pues “[...] aceptar y rechazar una solución para los problemas no es algo que ocurre de manera lineal con un pensador vivo” (1927, p. 34), comparando en este pasaje a Platón con Dante Alighieri. Es importante destacar que, en una nota sobre esta última equiparación, Singer reenvía en su texto nada menos que a la célebre epístola XIII de Dante, dirigida al *condottiero* [caudillo-mercenario medioeval] y mecenas veronés Cangrande della Scala, carta en la que se refiere al significado de su *Commedia* como “polisemos, es decir, de muchos sentidos” (*Ep.* XIII, (20) 7), declarando allí el doble significado, literal y alegórico (*lato sensu*), del texto. Estos significados alegóricos, también llamado “místicos” (*sensus mystici*) son tales para Alighieri por estar más allá del sentido “literal o histórico”: “Pues, se dice alegoría ya que proviene del griego «*alleon*», que en latín se dice «*alienium*» o «*diversum*»” (*Ep.* XIII, [22] 7).

Así, para Singer, la «decisión» platónica a favor de la filosofía impediría a su lector “tomar el establecimiento o la derrota de una tesis como una prueba de que Platón se decidió por esta tesis o aquella a través de la redacción de un diálogo” (Singer, 1927, p. 34). Las conclusiones de los diálogos, más allá de que muchas veces se desarrolle una coherencia y una reformulación crítica entre distintas obras platónicas, y que, por eso mismo, pueda hablarse tradicionalmente de distintas etapas del pensamiento de este filósofo, no pueden agotar la fuerza dialéctica de las nociones de diálogo y razonamiento. Cada superación de una aporía particular no es capaz de extinguir los recursos de la gran *euporía* [buen pasaje] que es la filosofía misma como posibilidad suprema de la existencia la cual, sin ignorar el límite que sella la finitud, permanece en el ámbito disputado e irresuelto de lo *amphisbētēsimos* [lo que se encuentra en el terreno de lo debatible].

Del mismo modo, la lógica del diálogo no podría ser reducida a todo lo que cabe en el *lógos*, sino que este último, desde sí mismo —y quizás en este sentido cabe hablar de una *física* del *lógos*— supera sus propios límites en el movimiento hacia lo *álogon* [lo que resulta de la interrupción o suspensión de «una» relación cognoscitiva], tal “como una insinuación [*Wink*] y una vuelta [*Wendung*] de un espíritu, que ama esconderse en la luz y revelarse en la máscara” (p. 34). Lo *Alogisches* [alógico], como aparece en Singer, no es exactamente lo irracional ni lo no-racional, ni mucho menos lo absurdo o lo insensato. Lo inefable, lo indecible, sería un momento del *lógos* en el que su aspecto ordenador reconoce un límite infranqueable; es el momento «al-árquico» y an-árquico de una razonabilidad esencialmente doble; una *kýrosis*, como diría Gorgias con respecto a la retórica (*Grg.* 450b), pero que en la crítica más general del problema del poder en la filosofía de Platón no se podría reducir, como lo hace la sofística, a una función epidíctica ni representaría una relación “objetual” de lo otro y de los otros. Si el *lógos* es, volviendo a Gorgias, un “poderoso soberano”, para Platón no podría ser tal desde una concepción de soberanía que decide sobre las palabras y los hombres, que dice en forma definitiva la *pólis* en la utópica *kallípolis*: no radicaría en ello ni su grandeza ni la naturaleza de su poder. Quizás podemos decirlo aún mejor con Dante, a partir de otro pasaje omitido, esta vez por Singer, pero que se encuentra en la misma famosa misiva a la que hacía referencia en su nota:

[...] son muchas las cosas que vemos por medio del intelecto para las cuales nos faltan los signos verbales: esto insinúa Platón de manera suficiente en sus libros sobre el uso de las metáforas [*per assumptionem metaphorismorum*]; muchas veces, pues, vio a través de una luz intelectual muchas cosas que no pudo expresar con su propio discurso exhortativo [*sermone proprio*] (*Ep.* XIII, (29) 84).

Este pasaje de Dante es muy interesante porque subraya dos cuestiones que son de interés tanto para el trabajo de Singer como para la

crítica de Gadamer: en primer lugar, el carácter parenético y homilético del decir (*eirō*) platónico, esto es, por un lado, su finalidad protréptica en contraste con la fuerza aprotréptica propia del discurso monológico de la sofística y, por otro lado, su modalidad discursiva dialógica, contenida en el término latino *sermone* escogido por Dante, lo que recuerda al lector atento a la etimología la importancia en términos educativos de las compañías de conversación, tal como se puede leer en la advertencia de Platón en *República*, cuando se refiere allí sobre peligro que constituye para alcanzar la moderación en el alma la combinación de determinadas *homilías* [reuniones donde se discuten argumentos] junto a una mala tutoría u orientación en la crianza (*trophês kakês*) (*Rep.* 431a).

Lo anterior no debería llevar a la conclusión errada de que para Platón las metáforas son sucedáneos provisionales de las palabras que faltan, o que no alcanzan, términos que podrían ser eventualmente encontrados en un momento ulterior para entonces ser dominados por medio de la definición, fijando significados; más bien, esta es mi interpretación al respecto, que el encuentro existencial con el límite es la experiencia propia de la palabra, una experiencia que se dice metafóricamente. Tal como dirá Gadamer muchos años después: “[...] si uno llega a la conclusión de que puede volverse transparente para uno mismo, de que puede tornarse soberano en su pensar y actuar, está equivocado. Nadie se conoce a sí mismo” (1995a, p. 18).

¿Y es que quizás hasta un cierto punto no estaba también el Platón gadameriano atravesado por Nietzsche, por el gran filósofo de la metáfora? Vale recordar que cuando este se hubo expresado en su genial ensayo *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* [Sobre verdad y mentira en sentido extramoral] en relación con el origen del lenguaje, afirmó que el “impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre” es de tal naturaleza “que no se puede prescindir [de él] ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo” (2012a, p. 34). Esta reflexión

nietzscheana, que encuentra en el concepto no más “que el residuo de una metáfora” (p. 29), sin duda obraba detrás de la tardía afirmación gadameriana de que “sólo cuando la palabra arraiga en su uso metafórico y ha perdido el carácter de recepción y de transferencia, empieza a desarrollar su significado como «propio»” (2015, p. 173), idea presente en su filosofía desde muy temprano.

A través de las palabras no citadas de y por Singer, aunque presentes también al modo de la insinuación y, como afirmará Gadamer en un trabajo posterior, en cuanto “vuelta [*Wendung*] positiva de la dialéctica” (GW 6, p. 23), el marburgués en su reseña recordaba sigilosamente al lector que el traje de guerrero no es sino una de las máscaras platónicas, un “disfraz” [*Verkleidung*] (GW 5, p. 214), que muestra al filósofo al esconderlo tras sus ropajes y que, en cuanto imagen, sería grosero tomarla como la figura literal de Platón. Lo mismo podría decirse, sin mayores dificultades, del disfraz de sofista que por momentos supo ponerle a Sócrates<sup>5</sup> o, en general, de todos los posibles disfraces que habría tomado Platón mismo en sus diálogos<sup>6</sup>.

Ciertamente, para Gadamer, Platón no era un místico, o al menos, no era «sólo» eso. Pero, quizás, lo fuera también no sólo en tono dantesco como pretendía indirectamente Singer, sino en un acotado sentido nietzscheano, que no le era ajeno al magdeburgués, ni tampoco a Gadamer. Platón era posiblemente el tipo de místico que, como reza el §40 de *Jenseits von Gut und Böse* [Más allá del bien y del mal], viste el frágil y pudoroso disfraz propio de “todo espíritu profundo [que] necesita una máscara” (2012b, p. 70) y que ama esta última tanto como ama la verdad: “en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, superficial, de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que él da” (p. 70).

---

<sup>5</sup> Considérese la caracterización de Eros como un sofista de noble estirpe (*génei gennaía sophistiké*), que no puede sino remitir a Sócrates (*Soph.* 231b). Se ampliará esta cuestión en las conclusiones.

<sup>6</sup> Sobre los sofistas y sus disfraces recuérdese lo que dice Protágoras en el diálogo que lleva su nombre (*Prot.* 316d).

### **Conclusiones. La *pólis* se dice en el juego de la utopía**

Las primeras investigaciones del marburgués demostraban que en su lectura Platón no era un filósofo programático. Vale decirlo: tampoco Gadamer lo era. No buscaba solucionar la crisis económica, social, cultural y política de Weimar por medio de la filosofía ni de las proyecciones de su esencia formativa. En todo caso, su operación más inmediata había sido cuanto mucho la de un intento por llamar la atención sobre la percepción tanto de la ausencia de un contenido solidario en la forma política vigente, así como, a su vez, de la frustrante incapacidad para darle una orientación comunitaria a la democracia parlamentaria (1994, p. 142). Ciertamente, no puede decirse que Gadamer haya resistido en el sentido que estamos acostumbrados a pensar la resistencia política, sobre todo a la histórica resistencia contra el fascismo y el nacionalsocialismo. Pero sí se resistió: a la tentación del oportunismo para impulsar su carrera, a la delación o traición de sus amigos y colegas perseguidos y exiliados, a la fascinación por la palíngenesia nacional y espiritual, a encontrar un chivo expiatorio que explique las promesas incumplidas de Weimar y justificara el hitlerismo. En el límite de la crisis, Gadamer no celebra el pasado en nombre del futuro ni presiente la luz transformadora de una novedosa época que se abre camino entre las penumbrosas ruinas de la decadencia. No sin esfuerzo ni dificultad, logró evadirse del abismo sin salida al que lo hubieran podido impulsar el mito plástico del archihumanismo y el abandono del *sein-lassen* heideggeriano.

Ante la existencia como lucha Gadamer reivindicará la existencia como juego hermenéutico, si decir esto último no es ya afirmar una banal tautología.

Es posible establecer cinco ejes que se encuentran mutuamente imbricados en estas reflexiones de 1933: la comunidad, la educación, el mito, la utopía y el lenguaje.

Las primeras dos cuestiones que merecen ser desatacadas son el lugar que ocupan el Estado y la comunidad en cuanto posibilidades existenciales del hombre. Como es posible advertir, para Gadamer la dimensión individual-singular nunca resulta anulada por la vida comunitaria ni ésta última aparece personificada en la forma estatal. Esta cuestión es así porque la comunidad política no está nunca supuesta. Dicho de otro modo: ni la comunidad antecede al individuo ni el hombre es político por naturaleza.

Por otro lado, y esto también está vinculado a lo anterior, el perfil particular del Platón político de Gadamer hace que no podamos encontrar en su obra un Platón estatal (con esto último me refiero a un Platón para el cual el Estado sería el fundamento de la comunidad y del individuo).

Podría decirse que la *paideía*, para Gadamer, tiene su fundamento «arqueomítico» en el alma. Gadamer, como se puede apreciar en *Plato und die Dichter*, aceptaba, de manera implícita, la idea de Reinhardt de que el verdadero mito platónico es el mito del alma, de un alma originariamente escindida por dos principios disonantes: mansedumbre (*πραΐα*) y fogosidad (*θυμός*) (*Rep.* 375c6; GW 5, pp. 198-200). Son estos tonos del principio mítico-anímico los que explican la necesidad y misión de la *paideía* filosófica: conjugarlos, reunirlos armónicamente, para dar lugar al verdadero hombre político y filosófico. Y esto es posible no gracias a la capacidad ilimitada de la *paideía*, sino porque, como dirá Gadamer en su texto de 1968 *Platons ungeschriebene Dialektik* [*La dialéctica no escrita de Platón*], el alma es el *arkhé* de la *kínesis* [movimiento] y “por ello se comprende por qué Platón (*Leg.* 892c) llama al alma la auténtica esencia de la «*physis*»” (GW 6, p. 143).



Por supuesto, es posible objetar, la *paideía* platónica está pensada con relación al problema que supone pensar el Estado, considerando siempre, a su vez, que el hombre filosófico y político es su condición de posibilidad. Pero el Estado no es el fin del hombre político ni es su causa, como tampoco lo es el Estado justo, que existe sólo en las palabras de la filosofía, en elocuentes negativos de los peores rasgos de las *póleis* existentes. Esta es otra lección de la filosofía política platónica que propongo sintetizar del siguiente modo: el *homō litterālis* [hombre literal] es el *humus litterālis* [suelo literal] en el que se cultiva la necesidad, la ingenuidad y la desafección.

Platón no sólo no deja de ser el filósofo que nunca tiene la última palabra, que no resuelve nada, sino que tampoco tiene la primera, porque es el filósofo del diálogo, del inicio que es cada fin. Lo que conocemos como círculo hermenéutico, sobre todo después de Heidegger, Gadamer lo vislumbró y transformó a través del *Fedro*: entender es proyectar y volver sobre el proyecto una y otra vez (1995b, pp. 123-124). Y sobre esta base entra la noción dialógico-dialéctica de juego: “[...] uno *participa* del juego como una pareja [*partner*]. Algunos hablan de ello como «el método hermenéutico», pero un método, eso es lo que precisamente *no es*” (1995b, p. 124; énfasis original). Esa participación es para Gadamer algo primario que les sucede a los hombres en cuanto tales, una cadena de mediaciones que escapa a nuestro hacer productivo.

Gadamer reflejará sus propios desarrollos teóricos en esta dirección muchos años después: “la primera palabra no existe [...]. El sentido de cada palabra presupone siempre un sistema de palabras” (GW 2, p. 196). Este sistema del que se habla aquí no remite a una abstracción estática que pone las palabras al servicio de quienes hablan, que fundamente y fomente una concepción instrumental del lenguaje ni tampoco, por oposición, una mitologización de este último. El sentido literal de las palabras no se agota en la presencia, sino que indica un «algo más» que está presente junto a él y

que es el torrente de la continuación abierta, su impulso vital. Dicho de otro modo: no hay lenguaje fuera del diálogo. Pues, justamente, aquello único que “constituye al lenguaje es que una palabra dé lugar a la otra, que cada palabra sea, por así decirlo, invocada por la otra y, al mismo tiempo, mantenga abierto el progreso ulterior del hablar” (GW 2, p. 197). Gadamer recordó oportunamente que alguna vez, muy presumiblemente durante los años que ambos estuvieron en Marburgo, le dijo a Heidegger: “el lenguaje no es la palabra poderosa; en cambio, el lenguaje es respuesta” (1995b, p. 123). Por todo ello, no es extraño que Gadamer se haya referido en sus últimos años a la hermenéutica filosófica como algo que

[...] consiste antes que todo en comprender que jamás encontraremos palabras capaces de expresar algo definitivo. Dejamos así abierto el camino que ha dado curso a nuestro propósito. Es la esencia misma del diálogo. Un diálogo no tiene, en principio, fin alguno. Siempre pueden surgir nuevos elementos, siempre puede aparecer algo nuevo ante nuestro espíritu. Cada idea nueva, cada intuición repentina es, en este sentido, una apertura. Esta diferencia entre la concepción instrumental del lenguaje y su concepción hermenéutica es muy profunda (1998, p. 2). [...] En esto consiste finalmente la hermenéutica. Consiste en saber algo infinitamente simple: la última palabra, pues bien, no, no quiero tenerla (1998, p. 7).

Se podría decir lo siguiente: tampoco la *paideía* platónica se puede agotar en la educación que surge desde el Estado, sino que indica en dirección a una educación orientada a la vida en común, a la comunidad, y desde ella. Esta educación tiene diversas fuentes, entre ellas, por ejemplo, el arte. Si la *paideía* platónica se diferencia de la educación antropoiética tercerhumanista y *völkisch*-racista, perteneciente al modelo del Estado criador y creador, es también porque en lugar de ser pensada por el ateniense como un programa de formación esta es, más bien, un «juego configurador». La paronomasia platónica entre *paidía* [juego] y *paideía* (*Leg.* 656c) no es sólo un recurso de bromista, es también un juego serio que no admite linealidad, localidad ni literalidad alguna, pues repugnan las tres a

la filosofía (¡y a la ironía!). ¿Además, por qué no aceptar que una educación orientada a la comunidad puede y debe estar mirando con recelo a la *pólis* objetivada e, incluso, pensando su destrucción ética e institucional? Cuando las instituciones ya no alumbran qué hacer y qué no, cuando ya no logran generar una obligación en sentido fuerte y tradicional y es, a su vez, imposible e indeseable remontarse a la época en la que esto podría haber sido de tal modo, cuando ningún técnico o especialista puede eximirnos de nuestra responsabilidad política: ¿qué queda más que la clarificación hermenéutica de la existencia plural, que una consciencia alerta involucrada en descubrir y andar los caminos de la comunalidad, de las solidaridades opacadas?

Si Platón no es un cultor del Estado, ni un maestro criador, ni un comentarista de leyes e instituciones, ni siquiera un verdadero legislador, ¿no estamos más que invitados a aceptar como correcta la idea de que la dimensión política de su pensamiento se encuentre siempre en otro lugar, incluso radicalmente en el lugar de lo otro, en la utopía, en el leve orden deseado de una comunidad heterotópica y en la operatividad transformadora de la experiencia metafórica en el más acá de la interminable comprensión del sí mismo como otro por medio de la racional fuerza dialéctica del mito? La interpretación gadameriana de la filosofía política platónica intentará, según entiendo, modular una respuesta afirmativa a esta pregunta.

## Referencias

- AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*. Torino: Einaudi, 1990.
- ALIGHIERI, Dante. *Opere minori. Il convivio, Epistole, Monarchia, Questio de acqua et terra*. F. Chiappelli, E. Fenzi, A. Jacomuzzi, P. Gaia (Cur.). Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1997.
- BEY, F. “Fenomenología de la pólis y torsión del *Dasein*: dialéctica y hermenéutica en la temprana interpretación gadameriana de la ética platónica”. In *Daimon Revista Internacional de Filosofía*. 2019a (en prensa).

- BEY, F. "Hans-Georg Gadamer sobre el Protréptico aristotélico: ética y política en la tradición socrático-platónica". In *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 45, N° 1, Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires, pp. 33-61, 2019b.
- BURNET, John. *Platonis Opera, Vol. I*. Oxford: Clarendon Press, 1967 [1900].
- BURNET, John. *Platonis Opera, Vol. III*. Oxford: Clarendon Press, 1968 [1903].
- BURNET, John. *Platonis Opera, Vol. IV*. Oxford: Clarendon Press, 1967 [1900].
- BURNET, John. *Platonis Opera, Vol. V*. Oxford: Clarendon Press, 1968 [1902].
- GADAMER, Hans-Georg. *GW Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985-1995.
- GW 2 Hermeneutik 2 (Wahrheit und Methode [II]: Ergänzungen. Register)*, 1986.
- GW 5 Griechische philosophie I*, 1985.
- GW 6 Griechische Philosophie II*, 1985.
- GADAMER, Hans-Georg. "Die wirklichen Nazis hatten doch überhaupt kein Interesse an uns" *Im Gespräch mit Dörte von Westernhagen*. In *Das Argument*, 32, no. 4, pp. 543-555, 1990.
- GADAMER, Hans-Georg. "Die Griechen, unsere Lehrer. Ein Gespräch mit Glenn W. Most". En G. Figal, E. Rudolph (Eds.), In *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, H. 1, pp. 139-149, 1994.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hans-Georg Gadamer im Gespräch. Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*. Carsten Dutt (Ed.). Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1995a.
- GADAMER, Hans-Georg. "A Conversation with Hans-Georg Gadamer. Interview with A. Grieder". In *Journal of the British Society for Phenomenology*, 26:2, pp. 116-126, 1995b.
- GADAMER, Hans-Georg. "Reply to Robert R. Sullivan". In L. E. Hahn (Ed.) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Library of Living Philosophers, v. 24. Open Court, pp. 256-258, 1997.
- GADAMER, Hans-Georg. "Interview de Hans-Georg Gadamer. Le dialogue herméneutique entre crise interpersonnelle et écriture". Entrevista con J. Poulain, trad. E. Poulaine, Heidelberg, 15.11.1994. In *Germanica*, 22, pp. 1-7, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método II*. Trad. Manuel Olasagasti, Salamanca: Sígueme, 2015.
- DIELS, Hans. *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. Cambridge, Cambridge: University Press, 2019.
- HILDEBRANDT, Kurt. *Platon. Der Staat*. Leipzig: Kröner, 1935.
- KANT, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos, 1994.
- KRIECK, Ernst. *Philosophie der Erziehung*. Jena: Eugen Diederichs, 1922.
- KRIECK, Ernst. *Menschenformung. Grundzüge der vergleichenden Erziehungswissenschaft*. Leipzig: Verlag Quelle und Meyer, 1925.
- KRIECK, Ernst. *Nationalpolitische Erziehung*. Leipzig: Armanen-Verlag, 1932.
- KRIECK, Ernst. *Musische Erziehung*. Leipzig: Armanen-Verlag, 1933.
- KRIECK, Ernst. "Noch eine Rassentheorie". In *Volk im Werden*, vol. 3. Berlin: Armanen-Verlag, pp. 245-247, 1935.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Madrid: Tecnos, 2012a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2012b.

RENAUT, Olivier. "Political Images of the Soul". In P. Destrée (Ed.) *Plato and the Power of Images*, Series Mnemosyne, Supplements, Volume: 405, pp. 138-157, 2017.

ROSENBERG, Alfred. *Der Mythos des 20 Jahrhunderts, Eine Wertung der Seelischgeistigen Gestaltenkämpfe Unserer Zeit*. München: Hoheneichen, 1930 [El mito del siglo 20. Una valoración de las luchas anímico-espirituales de las formas en nuestro tiempo. Buenos Aires: Odal, 1976]

SINGER, Kurt. *Platon, der Gründer*. München: Beck, 1927.

STENZEL, Julius. *Platon, der Erzieher*. Leipzig: Meiner, 1928.

STENZEL, Julius. "Platon. 1: Eidos, Paideia, Dialogos. 2: Die platonischen Schriften. Berlin: de Gruyter 1928; 1930. IX, 27; Platon und die europäische Entscheidung. Hamburg: Saucke & Co. 1931". In *Gnomon*, Bd. 8, H. 8 (Aug.), pp. 401-417, 1932.

WEIR SMYTH, Herbert. *Aeschylus, in two volumes. 2. Libation Bearers*. Cambridge, MA: Harvard University Press; London, William Heinemann, 1926.