

Permanecer junto a los griegos

Ética, dialéctica y política
en la filosofía temprana de
Hans-Georg Gadamer

FACUNDO BEY

Colección
Hermenéutica



Colección: Hermenéutica

Director: Carlos R. Ruta

Coordinadora académica: Laura S. Carugati

Bey, Facundo

Permanecer junto a los griegos : ética, dialéctica y política en la filosofía temprana de Hans-Georg Gadamer / Facundo Bey;

Coordinación general de Laura Carugati; Director Carlos Rafael Ruta. - 1a ed. - San Martín: UNSAM EDITA, 2026.

Libro digital, EPUB - (Hermenéutica)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-6814-21-0

1. Filosofía Contemporánea. 2. Hermenéutica. I. Carugati, Laura, coord. II. Ruta, Carlos Rafael, dir. III. Título.

CDD 100

© 2026 Facundo Bey

© 2026 unsam edita de Universidad Nacional de San Martín

UNSAM EDITA

Edificio de Containers, Torre A, PB. Campus Miguelete

25 de Mayo y Francia, San Martín (b1650hmk)

prov. de Buenos Aires, Argentina

unsamedita@unsam.edu.ar ○ www.unsamedita.unsam.edu.ar

Diseño de la colección: Laboratorio de Diseño (DiLab.unsam)

Corrección: María Laura Petz

Edición digital: María Laura Alori

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723.

Editado e impreso en la Argentina.

Prohibida la reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la autorización expresa de sus editores.

A mis padres y a Sarita, a Francesca y su familia

Agradecimientos

Este libro habría sido imposible sin el apoyo permanente del profesor Ricardo Ibarlucía, quien me ha guiado y estimulado con su conocimiento y sus conversaciones, siempre con afecto, desde los orígenes mismos de esta investigación.

Un agradecimiento especial merecen las instituciones que me apoyaron en la investigación durante mis etapas de becario doctoral, posdoctoral e investigador: el Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” - Centro de Investigaciones Filosóficas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (INEO-CIF/CONICET) y, durante la escritura de mi tesis, el Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de General San Martín.

Agradezco también al grupo de becarios doctorales e investigadores del INEO-CIF/CONICET por dispensarme su atenta lectura, sus generosas contribuciones y una paciente escucha, y de manera muy especial a Martín Prestía. También agradezco la acogida de los distintos grupos de investigación de los que he formado parte en la última década, en especial a la profesora Ruth Gordillo, a Ricardo Tomás Ferreyra, a Rodrigo Illaraga, a Eugenia Mattei, a Lucía Pinto y a Facundo Vega.

Por último, mi más sincero agradecimiento al profesor Carlos Ruta, director de la colección “Hermenéutica” de UNSAM Edita, y a Laura S. Carugati, asesora editorial de dicha colección.

Índice

[Agradecimientos](#)

[Introducción](#)

[Capítulo I](#)

[Al encuentro con Platón](#)

[De Breslavia a Marburgo](#)

[Un buen trabajo sobre Platón y una oscura palabra mágica](#)

[Capítulo II](#)

[Alcanzar un terreno propio](#)

[Un tal doctor Gadamer](#)

[La afirmación de un sendero](#)

[Capítulo III](#)

[Aprender a existir](#)

[El despegue](#)

[Phrónēsis, ontología de lo útil y crítica del saber objetivo](#)

[El fenómeno del otro: el filósofo y el político entre Platón y](#)

[Aristóteles](#)

[Capítulo IV](#)

[Una fenomenología de la *pólis*](#)

[Dialéctica y hermenéutica](#)

[El encuentro del Dasein](#)

[Epílogo](#)

[La *pólis* en el abismo](#)

[Lo propio, lo ajeno y lo justo](#)

[Gadamer y la *Platoforschung*](#)

[Un Estado utópico](#)

[Justicia y educación](#)

[Palabras finales](#)

[Bibliografía](#)

[Obras citadas de H.-G. Gadamer](#)

[Correspondencia](#)

[Bibliografía secundaria](#)

Introducción

*La tradición no se agota en lo que uno conoce
como su propio origen y acepta o rechaza como tal.*¹
Hans-Georg Gadamer

Wahrheit und Methode [Verdad y método] (1960) y la hermenéutica filosófica han ejercido un influjo extraordinario sobre la filosofía, la teología, las humanidades y las ciencias sociales. Con esa obra, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) modeló de manera insospechada el horizonte intelectual de eminentes pensadores en todo el orbe, y su gravitación no ha cesado hasta el presente. Sin embargo, el movimiento originado por la hermenéutica filosófica alcanzó tal magnitud que quienes se han interesado por las implicaciones de su pensamiento en distintos dominios del saber han descuidado con harta frecuencia –tanto en el plano teórico como en el histórico– los cuarenta años anteriores de feraz trabajo intelectual de Gadamer. El presente libro, resultado de una reelaboración íntegra de gran parte de mi tesis doctoral –*El juego utópico: la filosofía política platónica en la obra de Hans-Georg Gadamer* (UNSAM, 2020), dirigida por el profesor Ricardo Ibarlucía– así como de un conjunto de investigaciones previas publicadas entre 2016 y 2025, busca entablar nuevamente un diálogo con esa etapa de su obra, que el mismo Gadamer consideró la “que mejor se sostiene por sí misma entre mis trabajos filosóficos”, y reabrir las preguntas que ella plantea.²

El trabajo exegético-histórico del libro recorre el período que va desde 1918 hasta 1942 a través de cuatro capítulos y un epílogo que siguen la maduración filosófica del joven Gadamer en sus dimensiones biográfica e intelectual. En particular, cada capítulo se concentra, por un lado, en uno o más textos que hasta ahora han sido poco o nada estudiados por sí mismos, y, por otro, en el entramado de encuentros intelectuales y personales que fueron modelando, de manera crítica y original, una filosofía del diálogo y una fenomenología de lo común.

Los materiales de los que se nutre este trabajo son de naturaleza heterogénea: la edición de sus *Gesammelte Werke*, sus libros, artículos, textos dispersos y contribuciones en publicaciones colectivas no incluidos en las obras completas; sus prólogos, conferencias y correspondencia; material

de archivo inédito; y varias de las numerosas entrevistas filosóficas que concedió a lo largo de su longeva vida de ciento dos años. En estas últimas, Gadamer le otorgó al diálogo y a la palabra viviente de la filosofía la misma dignidad y el mismo rigor que al texto escrito. Todas las citas textuales de Gadamer, así como las de los demás autores citados en lengua extranjera, fueron traducidas directamente del original por el autor de este texto. Si bien solo una quinta parte de los textos citados cuenta con una traducción al español, el lector hallará en las notas al pie y en el apartado bibliográfico las referencias a las ediciones disponibles en nuestra lengua, cuando las hubiere.

El primer capítulo reconstruye los años de formación de Gadamer en Breslavia y Marburgo: el cruce decisivo con el neokantismo de Paul Natorp (1854-1924) y Nicolai Hartmann (1882-1950), su investigación doctoral sobre el placer en los diálogos platónicos, la vida intelectual en los círculos académicos y literarios de Marburgo, el impacto de la fenomenología de Max Scheler (1874-1928), y el acontecimiento filosófico que habría de alterar de manera irreversible su trayectoria: el encuentro con Martin Heidegger (1889-1976). A partir de ello, el capítulo muestra cómo Gadamer elaboró, frente a sus maestros y en tensión productiva con ellos, una posición propia respecto de la historicidad del preguntar filosófico y los límites estructurales del sistematismo. Los textos principales analizados en este capítulo son: “Zur Systemidee in der Philosophie” [Sobre la idea de sistema en la filosofía] y la reseña “Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann” [Metafísica del conocimiento. Sobre el libro homónimo de Nicolai Hartmann], ambos de 1924.³

El segundo capítulo analiza el período de formación filológica que Gadamer emprendió como respuesta a la poderosa atracción del pensamiento y la personalidad de Heidegger y como estrategia de emancipación intelectual frente a él. El encuentro con Paul Friedländer (1882-1968) abrió aquí una nueva sensibilidad hacia la dimensión retórico-pragmática y escénica de los diálogos platónicos, así como hacia los destinatarios de los textos filosóficos. La polémica con Werner Jaeger (1888-1961) en torno al *Protréptico* aristotélico articuló, por primera vez, la crítica gadameriana a la primacía del lenguaje terminológico sobre la experiencia viva del *lógos*, una revisión del concepto de *phrónēsis* anterior a su fijación aristotélica en la *Ética a Nicómaco*, y una reflexión sobre la relación entre filosofía y política en la Antigüedad, centrada en la figura del político como encarnación de un juicio orientado hacia la naturaleza y la

experiencia concreta de la *pólis*. En este caso, el texto que está en el centro de la interpretación y el análisis es “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik” [El *Protréptico* aristotélico y el tratamiento del desarrollo histórico de la ética aristotélica], publicado en 1928.⁴

El tercer capítulo se centra en “Praktisches Wissen” [Saber práctico], de 1930. A través de la fenomenología gadameriana de tal forma de saber –articulada en su diferencia esencial respecto de la *téchnē* y la *epistēmē* y culminada en el análisis de la noción de *phrónēsis*–, el capítulo muestra cómo Gadamer elaboró, apoyándose en Aristóteles, una comprensión del saber ético que resulta irreductible al modelo del conocimiento objetivo. El contacto con la tradición de la filosofía del diálogo y del Otro añadió, en esta etapa, una inflexión decisiva a la herencia de sus primeros mentores. Una de las contribuciones más originales de este capítulo –que, a mi leal saber, no ha sido señalada por la bibliografía especializada– es la identificación de una resonancia kierkegaardiana específica en el análisis gadameriano del instante práctico.

El cuarto capítulo examina *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* [La ética dialéctica de Platón. Interpretaciones fenomenológicas del Filebo],⁵ primer libro de Gadamer y fruto maduro de su tesis de habilitación. Los puntos de partida de este eran la pregunta gadameriana sobre cómo la dialéctica es ética y la hipótesis de que la dialéctica de Platón constituye la teoría de la posibilidad objetiva del diálogo. Desde allí, se muestra cómo Gadamer, con suma originalidad, hizo converger dialéctica y hermenéutica como teoría y *práxis* existenciales y políticas. El eje de la argumentación de la segunda parte del capítulo es la divergencia que el libro inaugura respecto de la filosofía de Heidegger y su interpretación de Platón, en especial con respecto al estatuto del Otro y el significado de la ética para la comprensión de la *pólis*.

El epílogo de este libro sigue a Gadamer entre 1933 y 1942, cuando sus convicciones filosóficas se encontraron con la presión descarnada de la historia. Se analizan allí, de manera sucinta, los tres textos que el autor de este libro considera filosóficamente más significativos del período: “Die neue Platoforschung” [La nueva investigación sobre Platón] (1933), “Plato und die Dichter” [Platón y los poetas] (1934) y “Platos Staat der Erziehung” [El Estado educativo de Platón] (1942).⁶ En ellos, la *República* comparece como utopía cuya potencia reside en su negativa constitutiva a toda realización histórica y dogmática, y la *dikaíosynē* platónica, como

proceso de formación existencial y experiencia ética que ningún Estado, existente o proyectado, puede sustituir.

Este libro se propone brindar una nueva oportunidad interpretativa a la primera interrogación filosófica de Gadamer, permitiéndole decirnos algo con sus inflexiones e intensidades distintivas, e indagar, en particular, su dimensión política en diálogo con Aristóteles y Platón.² Busco, por un lado, liberar estos textos tempranos de las proyecciones retrospectivas que han generado malentendidos, teleologismos y reduccionismos; por otro, ofrecer al estudioso de la hermenéutica filosófica bases más sólidas para comprender la obra de Gadamer y continuar pensando con él y más allá de él.

-
- ¹ Carsten Dutt (ed.), *Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1995), 21 [trad. es. *En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica – Estética – Filosofía Práctica*, trad. Teresa Roca Barco (Madrid, Tecnos, 1998)].
 - ² Hans-Georg Gadamer, “Platos dialektische Ethik’ - beim Wort genommen”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 7: Griechische Philosophie III (Plato im Dialog)*, (Tubinga: Mohr Siebeck, 1991), 121. Entre los trabajos preparatorios para este libro pueden considerarse: Facundo Bey, “La poesía como diálogo: consideraciones en torno a *Plato und die Dichter* de Hans-Georg Gadamer”, *Boletín de Estética* 38 (2016), 7-43; Id., “Hans-Georg Gadamer sobre el *Protréptico* aristotélico: ética y política en la tradición socrático-platónica”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 45(1), (2019), 33-61; Id., “*Paideía* y utopía en la crítica de Hans-Georg Gadamer al Platón de Julius Stenzel y Kurt Singer”, en Yanina Benítez Ocampo (ed.), *Intersecciones. Reelaboraciones de la filosofía contemporánea y la estética filosófica* (Porto: Editora Cravo, 2020) [en línea]; Id., “Al encuentro con Platón: los primeros pasos de Gadamer en Marburgo (1919-1928)”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37(3), (2020), 457-472; Id., “Justicia y educación en la interpretación de Gadamer de la *República* de Platón en *Platos Staat der Erziehung*”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 54(2), (2021), 421-445; Id., “The courage of thinking in utopias: Gadamer’s ‘political Plato’”, *Analecta Hermeneutica*, 13 (2021), 110-134; Id., “A Phenomenology of the *pólis*? Ethics, Dialectic and Hermeneutics in Gadamer’s Early Interpretation of Plato”, en Facundo Bey (ed.), *Hans-Georg Gadamer. Cuestiones abiertas / Open Questions* (Quito: Fundación Filosófica y Universidad Central del Ecuador, 2025), 425-464.
 - ³ Hans-Georg Gadamer, “Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann”, *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* XII (3), [1923] (1924), 340-359; Id., “Zur Systemidee in der Philosophie”, en Ernst Cassirer (ed.), *Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geburtstage von Schülern und Freunden gewidmet* (Berlín: De Gruyter, 1924), 55-75.
 - ⁴ Hans-Georg Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, *Hermes. Zeitschrift für klassische*

Philologie 63(3) (1928), 138-164.

- 5 Hans-Georg Gadamer, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum "Philebos"* (Leipzig, Meiner, 1931).
- 6 Hans-Georg Gadamer, "Die neue Platoforschung", *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* XXII(1) (1933), 63-79; Id., *Plato und die Dichter* (Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1934) [trad. es. "Platón y los poetas", trad. Jorge María Mejía, *Estudios de Filosofía* 3 (1991), 87-108]; Id., "Platos Staat der Erziehung", en Helmut Berve (ed.), *Das neue Bild der Antike*, Vol. 1 (Leipzig: Koehler & Amelang, 1942), 317-333.
- 7 El único libro en español que ha indagado sistemáticamente sobre la dimensión política de la obra de Gadamer en su conjunto es Francisco Díez Fischer, *La política cuestionada. Hans Georg Gadamer y el arte de la pregunta* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2025).

Capítulo I

Al encuentro con Platón

*Permanecer junto a los griegos, aun en el proceso de hacerme consciente de la alteridad que les es propia; descubrir, en su ser-otro, verdades acaso sepultadas, pero quizás todavía hoy operativas de un modo no dominado: eso se convirtió para mí en el leitmotiv, más o menos consciente, de todos mis estudios.*¹

De Breslavia a Marburgo

Hoja de vida [*Lebenslauf*]

Nací el 11 de febrero de 1900 en Marburgo sobre el Lahn. Soy ciudadano prusiano y de confesión evangélica.

Mi padre es el profesor universitario Dr. J. Gadamer, en Marburgo.

Desde los siete años asistí al *Gymnasium zum Heiligen Geist* en Breslavia, del que egresé en la Pascua de 1918 con el certificado de madurez. Luego estudié Germanística, Filosofía, Historia y otras disciplinas en la Universidad Friedrich-Wilhelm de Silesia durante tres semestres, con los señores Baumgartner, Kornemann, Guttmann, Patzak, Praetorius, Lummer, Siebs, Schneider, Stimming, Schrader, Volz y Zickursch. En el otoño de 1919 seguí a mi padre a Marburgo, donde estudié principalmente filosofía con los señores Natorp y Hartmann, y otras disciplinas con los señores Fraenkel, Wolters, Jakobsthal, Otto y Horst.

En el semestre de verano de 1921 estudié en Múnich con los señores Geiger, Pfänder, v. Hildebrandt y Wölfflin. Desde el otoño de 1921 estudié nuevamente en Marburgo. Aprobé el *Rigorosum* el 17 de mayo de 1922.²

Con este breve resumen autobiográfico concluye la tesis doctoral del joven Gadamer, entregada oficialmente el 17 de agosto de 1922. Se abre así una nueva etapa, crucial en su biografía intelectual y personal. No obstante, este giro no se puede comprender cabalmente sin volver sobre sus primeros pasos en Breslavia, que más tarde le abrirían el camino de regreso a su ciudad natal: Marburgo.

Los Gadamer se trasladaron en 1902 a la entonces capital de la Silesia prusiana (hoy Wrocław, Polonia). Dos años después, su madre, Emma

Karoline Johanna Gewiese (1869-1904), trabajadora social de profesión y pietista de confesión, falleció prematuramente a causa de la diabetes. En esta ciudad, Hans-Georg asistió a la prestigiosa Lateinschule zum Heiligen Geist, una *Reformschule* en la que recibió su primera formación en griego y latín. Aunque el estudio de las lenguas antiguas no lo apasionaba, ya entonces se sentía atraído por “Shakespeare, [y] los clásicos griegos y alemanes, en particular la lírica”.³

El 29 de abril de 1918 se matriculó en la Facultad de Filología Germánica de la Universidad de Breslavia. Su padre, Johannes Gadamer (1867-1928), profesor de química, brillante y pionero como investigador, presionó a su hijo para que se convirtiera en científico, “pero no funcionó”, recordaba Gadamer a sus noventa y cinco años.⁴ Así, estudió ciencias naturales durante un mes, para luego volver a sus “viejas inclinaciones”.⁵ Asistió a cursos de Germanística (Theodor Siebs), Historia (Robert Holtzmann), Ciencias del Espíritu (Julius Guttmann), Psicología (Matthias Baumgartner, Richard Hönigswald), Historia del Arte (Bernhard Patzak), Literatura (Alfons Hilka, Manfred Stimming), Ciencias de la Música (Max Schneider), Geografía (Wilhelm Volz), Estudios Islámicos (Franz Praetorius), Filología (Otto Schrader) y, desde luego, Filosofía (Guttmann, Hönigswald, Eugen Kühnemann).⁶

El despertar intelectual de Gadamer parece haber comenzado durante el segundo semestre de 1918, bajo la guía de Hönigswald (1875-1947), fundador del neokantismo de Breslavia.⁷ Si bien Gadamer había tomado otros cursos de filosofía, fueron los seminarios “Grundprobleme der Erkenntnistheorie” [Problemas fundamentales de la teoría del conocimiento] (WS 1918/1919) y “Einführung in die wissenschaftliche Philosophie” [Introducción a la filosofía científica] (SS 1919) de Hönigswald los que verdaderamente lo entusiasmaron.⁸ Hönigswald, quien introdujo a Gadamer en el idealismo trascendental, sostuvo en este último curso la posibilidad de acceder a distintos tipos de verdad, entre los cuales se encontraba la verdad artística, y planteó preguntas que resultarían persistentes en la obra de su alumno: “¿Qué es esta verdad? ¿Bajo qué condiciones se encuentra aquello que resulta verdadero desde este o aquel punto de vista?”.⁹ Gadamer se destacó en el *Hauptseminar* del maestro –al que fue admitido pese a ser estudiante del tercer semestre–, cuyos temas incluían filosofía del lenguaje, problemas del conocimiento y psicología.

Breslavia fue también la primera ciudad en la que el marburgués se interesó por el arte. Este interés nació en el círculo del reconocido arquitecto Hermann Muthesius (1861-1927), amigo y pariente de su primera es-

posa, Frida Kratz (1898-1979), y presencia frecuente en el grupo de amigos del arte del que formaban parte los Gadamer.¹⁰

Hans-Georg regresó a su ciudad natal el 30 de septiembre de 1919, acompañado de su hermano mayor, Willi (1898-1944), aún convaleciente, y de la segunda esposa de su padre, Hedwig Hellich. La familia abandonó Breslavia siguiendo el curso ascendente de la carrera académica del padre, quien había llegado a Marburgo unos meses antes para suceder en la cátedra a su antiguo maestro Ernst Schmidt (1845-1921), tras haberse desempeñado como decano de la Facultad de Filosofía de Breslavia (1913-1915). Entre 1921 y 1922, Johannes ejercería el rectorado de la universidad.

El 18 de octubre, Hans-Georg se inscribió en la Facultad de Filosofía y comenzó de inmediato a seguir las lecciones del semestre de invierno en un contexto muy distinto al de Breslavia, cuyos docentes universitarios eran, tras la Primera Guerra Mundial, un producto del sistema educativo del *Kaiserreich* prusiano.¹¹ Por entonces, dos estrellas brillaban en la ya deslumbrante constelación de intelectuales de la Universidad de Marburgo: Paul Natorp y Nicolai Hartmann. Ambos habían realizado importantes estudios lógico-gnoseológicos sobre la obra de Platón y hallaban en el ateniense una referencia renovada con la que apuntalar sus investigaciones crítico-idealistas –en un marco que, sin reconocerlo, debía mucho a Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)–.¹² Herederos directos de Hermann Cohen (1842-1918) y del neokantismo –corriente que extraía sus principios lógicos de las ciencias exactas y asignaba a la filosofía la función de proporcionar una fundamentación trascendental del conocimiento– fueron los primeros mentores de Gadamer en su sendero hacia la filosofía platónica. Pasaron pocos años antes de que, con el paternal apoyo afectivo e intelectual de Hartmann y bajo la dirección de Natorp, escribiera su tesis doctoral –todavía inédita– titulada *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen* [La esencia del placer según los diálogos platónicos].

Natorp publicó en 1903 su rupturista obra *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus* [La doctrina platónica de las ideas: una introducción al idealismo]. Sostuvo allí, al igual que su maestro Cohen, que las ideas platónicas eran hipótesis o configuraciones mentales (como los *noúmena* kantianos), y que estas debían ponerse a prueba en confrontación con la realidad sensible percibida.¹³ Natorp, en una interpretación que muchos años después Gadamer no dudaría en calificar de “excesivamente provocadora y poco sensible a las diferencias históricas respecto

del texto griego”, entendió las ideas como equivalentes a las leyes de la naturaleza y la idea de bien como “el principio mismo de lo lógico en general”; fundamento de todo pensamiento y de todo ser, no dudó en comparar la lógica platónica con la lógica del método “idealista y especulativo” de Galileo y Newton, superador “[d]el error del pitagorismo que siguió actuando hasta Copérnico y Kepler”.¹⁴ Según Natorp, en Galileo y Newton “la exigencia platónica encuentra una realización más pura de lo que el propio Platón podía prever entonces”.¹⁵

Fue Hartmann quien instó a Gadamer a realizar su tesis bajo la dirección de Natorp. Este último le propuso al joven estudiante dedicarse al idealismo de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Gadamer, en cambio, le solicitó estudiar a Platón. Si bien Natorp aceptó, exigió que el tema de la investigación fuera el concepto de placer.¹⁶ Este pedido debe enmarcarse en la importancia programática que el tema del placer tenía para Natorp en 1921, algo que se evidencia en el planteamiento desarrollado en el “anexo metacrítico” –escrito el año anterior– que acompañó la reedición de su *Platos Ideenlehre*. Según Natorp, la posición de Platón respecto de los conceptos de bien (*agathón*) y placer (*hēdonē*) no era cambiante ni contradictoria, sino coherente en su desarrollo desde los primeros hasta los últimos diálogos. Así –argumentaba–, Platón distinguió entre formas inferiores, intermedias y superiores de placer, de modo que la identificación socrática entre placer y bien en el *Protágoras* debía leerse en el contexto de esta gradación conceptual.¹⁷

Esta lectura fue el punto de partida de la tesis doctoral de Gadamer, en su búsqueda de resituar el placer dentro de la filosofía platónica y frente al hedonismo.¹⁸ Siguiendo a Natorp, a través de *Fedón*, *Banquete* y *República*, Gadamer rechazaba, por un lado, el ascetismo como “la última palabra en la filosofía de la cultura de Platón” y afirmaba, por otro, “en la fundamentación de la teoría de las ideas, los supuestos para una orientación enteramente terrenal” de la ética, según la cual la idea de bien, sobre todo en el *Filebo* (*Phil.* 64a, 64e), debía comprenderse en tres direcciones. Como principio último de lo teórico, de lo artístico y de lo moral, al que se asocian “tres conceptos conjuntos”: “medida, belleza y verdad”.¹⁹

El resultado más sistemático de esta primera investigación fue la exposición del arraigo ético de la *hēdonē* en relación con el *agathón* en cuanto *télos* de la acción, tal como se puede leer en el capítulo de su tesis dedicado al *Gorgias*. Como comentó Jean Grondin, la interpretación de las nociones de “placer”, “mezcla” y “buen vivir”, en el contexto “del viraje ‘dialéctico’” del *Filebo* hacia “el ámbito de la experiencia”, “que ya no deja al

ἐν, en solitaria lejanía, enfrentado a los πολλὰ, sino que los vincula conjuntamente mediante la medida y la determinación”, sería decisiva también en los años siguientes.²⁰ En particular, el concepto de “vida mixta” constituiría un pilar decisivo de sus investigaciones sobre Platón y Aristóteles, como apuntó, por su parte, Donatella Di Cesare.²¹

Grondin también señaló que es posible apreciar la influencia del Natorp tardío sobre Gadamer, particularmente en el reconocimiento de la necesidad de que la filosofía se nutriera del arte, la poesía y la mística, así como en el rechazo del carácter absoluto del *chorismós* entre la idea y el mundo de las apariencias y el consecuente tratamiento de esa separación como producto de un malentendido aristotélico.²² Efectivamente, en “Logos-Psyche-Eros” –título del mencionado anexo a *Platos Ideenlehre*– Natorp incorporó “sus impulsos por largo tiempo reprimidos hacia la mística y la música” y el vitalismo, rehabilitando al “Platón místico” y re-unificándolo con el “Platón lógico”.²³ Reformuló allí –como diría Gadamer muchos años después– sus interpretaciones sobre el papel del *eîdos*, ya no únicamente como “método” y “mero vislumbre hacia una meta infinitamente lejana, una mera posicionalidad de la subjetividad”, sino reconociendo que “lo subyacente a la multiplicidad de las ideas es la unidad trascendente [*jenseitige*] de lo Uno, lo originariamente concreto” y “originariamente viviente” en su unidad, “el ‘lógos mismo’”, donde “cada idea [...] es una mirada a través de ese Uno, que brota del propio Uno, del ente mismo”, “la esencia propia de la psique”, una síntesis postrera que ya no es la unidad lógica del sistema.²⁴

Otro elemento que conviene agregar a esta línea de investigación, poco transitada, es la lectura genética de Natorp en lo que hace al estilo de escritura filosófica de Platón –político y poético– y su relación con los géneros literarios. Natorp sostenía que en las obras del ateniense operó un supuesto pasaje desde una primera etapa –en un registro metafórico consciente, cercano al de la comedia– hacia el desarrollo científico y didáctico de sus diálogos de madurez, depurados de elementos mímicos, ornamentales y religiosos.²⁵ Como se verá, la sensibilidad y la habilidad filológica que Gadamer desarrollará en los años sucesivos le ofrecerían la perspectiva literaria necesaria para elaborar, en otra dirección, una lectura propia sobre el papel de los géneros y las metáforas en los escritos de Platón (y Aristóteles).

A su vez, para Natorp, Aristóteles proyectó sobre Platón una escisión entre lógica y metafísica que este último no habría reconocido y, desde esa distinción, construyó retrospectivamente una doctrina de las Ideas

como entidades ontológicas separadas. Frente a ello, Natorp reivindicó una concepción relacional y funcional del sentido, en la que las Ideas expresan relaciones lógicas originarias. Así, la diferencia entre Platón y Aristóteles no sería la de una divergencia dentro de una misma ontología, sino una oposición radical en el modo mismo de concebir el pensamiento, el ser y el método filosófico.²⁶ Años más tarde, Gadamer reconocería las limitaciones de este tipo de interpretaciones –a las que debe agregarse la de Hartmann hasta un cierto punto–, que contribuyeron “a la falta de reconocimiento de la unidad efectiva platónico-aristotélica”, erigiéndose como “un obstáculo para la plena integración de la herencia griega”: “posiciones tan triviales y *naïves* como ‘Platón, el idealista’ y ‘Aristóteles, el realista’, [...] ampliamente aceptadas, [...] daban testimonio del auténtico abismo de los prejuicios propios del idealismo de la consciencia”.²⁷ Estos “*clichés*”, admitiría, “me empezaron a resultar sospechosos bajo el influjo efectual de Dilthey en aquel entonces y de la inclusión de la historicidad por parte de Heidegger”.²⁸

Empero, aún no se evaluó con rigor qué importancia pudieron tener los trabajos de Natorp sobre el Estado platónico y la pedagogía para las intervenciones teóricas de Gadamer de los años treinta sobre Platón y su filosofía política. Me refiero, en particular, al ensayo “Plato’s Staat und die Idee der Sozialpädagogik” [El Estado platónico y la idea de la pedagogía social] (1895) y a su libro *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft* [Pedagogía Social. Teoría de la educación de la voluntad sobre la base de la comunidad] (1899). Esto resulta relevante, en primer lugar, respecto de una concepción del Estado paradigmático en la que la comunidad y la educación se presentan como ideales regulativos de la acción, liberados de la violencia material e intraducibles empíricamente en su plenitud. En segundo lugar, resulta pertinente en relación con la raíz socrático-platónica de la *phrónēsis* y su caracterización, en palabras de Natorp, como “discernimiento práctico [*praktische Einsicht*]”, dominio consciente de los impulsos sensibles y sometimiento del “poder de la apariencia”.²⁹ En cuanto a esto último, no pretendo sugerir aquí que haya identidad alguna entre ambas lecturas de esta noción. El propio Gadamer reconoció que, en su lectura del término *phrónēsis*, Natorp era presa del intelectualismo y que había interpretado erróneamente a Aristóteles, al considerar que este había “reducido al ámbito ético una solemne palabra técnica de Platón”, cuando, más bien, “fue Platón quien amplió” el sentido de esta palabra “hacia el saber dialéctico, elevándolo solemnemente; es decir, extendió lo que se llamaba sensatez práctica

a la actitud teórica del dialéctico”.³⁰ En cambio, sí es posible postular que el análisis natorpiano haya constituido para Gadamer una base decisiva: por un lado, porque pudo persuadirlo de la necesidad de profundizar en una concepción unificada de la filosofía socrático-platónica en general y del origen socrático-platónico de la *phrónēsis* en particular; por otro, porque contribuyó a que el posterior análisis heideggeriano resonara en él con tanta profundidad.³¹

Sin embargo, mientras escribía su tesis doctoral, Gadamer se encontraba todavía influido principalmente por Hartmann, recientemente nombrado profesor ordinario. Hartmann se doctoró en 1907 con la tesis *Über das Seinsproblem in der griechischen Philosophie vor Plato* [Sobre el problema del ser en la filosofía griega anterior a Platón], bajo la dirección de Cohen y Natorp. A esta le siguió, en 1909, el libro *Platos Logik des Seins* [La lógica del ser de Platón]. Sin desconocer ni negar ni achacar mezquinamente el carácter “multiforme” del Platón histórico —la tensión entre el “poeta”, el “hombre religioso” y el “riguroso dialéctico”—, y privilegiando, como sus maestros, el punto de vista lógico sobre el metafísico, Hartmann se propuso en ese libro demostrar el carácter lógico del ser (del pensamiento) en Platón y su papel en la dialéctica, entendida como método. Sin embargo, se diferenciaba de ellos por su énfasis en la existencia concreta del *Dasein* y su interés cada vez mayor en la fenomenología de Scheler.³²

Una novedad interpretativa de esta obra de Hartmann —quien había cursado entre 1903 y 1905 estudios de filología clásica en la Universidad de San Petersburgo— fue su comprensión y traducción de la verdad como *alétheia*: des-velación, des-ocultamiento y des-olvido. El antecedente exegético de esta lectura —aunque Hartmann no lo citó explícitamente— es el análisis del filólogo Gustav Teichmüller (1832-1888), discípulo herético de Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) y viejo colega docente de Friedrich Nietzsche (1844-1900) en la Universidad de Basilea.³³ “En Platón —aseguraba Hartmann—, *ἀλήθεια* conserva aún con frecuencia su sentido etimológico originario, que es la simple negación del *λανθάνειν*: *ἀ-ληθές*, ‘no oculto’”.³⁴ Así, en la lectura hartmanniana —décadas antes de que esta orientación fuera defendida, aunque en otro sentido filosófico, por Heidegger— la verdad del Ser y sus fundamentos requerían ser aprehendidos en su desvelamiento, donde los velos de la *Λήθη* constituían el “perderse’ de un saber” (*ἐπιστήμης ἀποβολή*), que debían ser negados por medio de la *anámnēsis* o reminiscencia (*Wiedererinnerung*)

(*Phd.* 75d; *Rep.* 621a).³⁵ En ese sentido, Hartmann apeló al pasaje del *Fe-dón* (99e) en el que, siguiendo su traducción, Sócrates afirmaba: “Así, pues, me pareció necesario refugiarme en los λόγοι y contemplar en ellos el desocultamiento de los entes [*Unverborgenheit des Seienden*], es decir, de las cosas (ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν)”.³⁶

En 1921, Hartmann publicó sus *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* [*Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*]. Allí, el desocultamiento ya no es una glosa filológica, sino una categoría sistemática que introduce en el corazón de su propia metafísica del conocimiento. Aparece en el contexto del análisis de la idea del Bien del libro VI de la *República* –la analogía del sol, 508e–509b–, donde Platón afirma que el Bien otorga verdad a los objetos de conocimiento y capacidad de conocer al cognoscente, así como ser y realidad a las cosas. Hartmann lee ese primer don –la verdad que el Bien otorga a lo conocido– precisamente como desocultamiento. La doble donación del Bien es filosóficamente precisa y reproduce la estructura del pasaje platónico: proporciona a cada polo de la relación gnoseológica lo que le corresponde según su naturaleza –desocultamiento al objeto, capacidad de conocer al sujeto–, sin reducirse a ninguno de los dos. Es justamente esa trascendencia respecto de ambos polos lo que hace del Bien un principio genuinamente fundante de la relación, y no simplemente otro nombre para uno de sus términos.³⁷

Para cuando conoció a Gadamer, Hartmann ya rechazaba el sistematismo de Natorp y había introducido a su discípulo en la neokantiana historia de los problemas.³⁸ Gadamer no tardó en criticar con audacia este enfoque en la introducción de su tesis, al reprocharle que desprendiera “un problema de su contexto histórico único” y creyera así “haber captado su contenido pleno”, cuando, en verdad, este “está condicionado de manera decisiva por el contexto en el que el problema aparece, y precisamente por esta singularidad, que no se deja abstraer de él impunemente”, dejando de lado el carácter decisivo de “la ‘selección’ de los fenómenos, y la necesidad que le es inherente”, así como su importancia “para la construcción y el contenido del problema”.³⁹ En este sentido, Gadamer subrayaba que “[...] es un empeño fundamentalmente equivocado querer señalar contradicciones o inferencias erróneas dentro del hilo de pensamiento platónico desde el estado de nuestra problemática actual, y explicarlas por la deficiente capacidad de abstracción” de la filosofía del ateniense.⁴⁰

Un buen trabajo sobre Platón y una oscura palabra mágica

La escena académica de Marburgo durante la década de 1920 era tan inestable como la del resto del país. Alemania salía derrotada de la guerra, y la república parlamentaria que nacía de ese derrumbe debía abrirse paso entre levantamientos, represiones sangrientas y asesinatos políticos, cercada a un tiempo por quienes disputaban el sentido y la forma de la democracia y por quienes anhelaban el retorno a la monarquía y al autoritarismo prusiano.⁴¹ El neokantismo estaba en crisis y, en un clima generalizado de descrédito hacia toda idea y sentimiento de progreso y optimismo, ascendían –en un horizonte vitalista y existencial, crítico del sistematismo y del positivismo– el pensamiento de Nietzsche y su ataque al platonismo, al historicismo y al cristianismo; el de Søren Kierkegaard (1813-1855) y su crítica al idealismo especulativo; el de Henri Bergson (1859-1941) y su filosofía de la *durée* y de la intuición como impugnación del intelectualismo abstracto y de la espacialización mecanicista del tiempo; el de Wilhelm Dilthey (1833-1911), con su diatriba contra el apriorismo; y, junto a ellos, la poesía de Stefan George (1868-1933), con su ideal de forma, comunidad espiritual y renovación cultural, abiertamente enfrentado al utilitarismo burgués y al cientificismo moderno. En abierta tensión tanto con el historicismo diltheyano como con las filosofías de la vida, se afianzó también el innovador idealismo trascendental de Edmund Husserl (1859-1938), con su proyecto de una fundación rigurosa de la experiencia y de la consciencia. De hecho, tanto Natorp como Hartmann, tras la jubilación (1912) y la muerte de Cohen (1918), se encontraban revisando y reformulando los principios de sus sistemas filosóficos, sin poder sustraerse al impacto de la fenomenología, tanto de orientación husserliana como scheleriana. Mientras tanto, Gadamer se adentraba en la obra de Aristóteles a través de las investigaciones de Léon Robin, Alfred Edward Taylor, William David Ross, William Ross Hardie y, sobre todo, de Robert Drew Hicks.⁴²

Durante estos primeros años, Gadamer atravesaba un período de desorientación intelectual. Participó, con distinta intensidad y grados de centralidad, en los numerosos grupúsculos que animaban la vida intelectual de la apacible Marburgo, algunos de los cuales compartían un vehemente tono crítico respecto de la cultura. Junto con colegas de la Universidad de Marburgo, con los que desarrollaría una importante amistad –estudiosos notorios de la filosofía platónica, como Jacob Klein (1899-1978) y Gerhard Krüger (1902-1972)–, fue miembro de los círculos de Natorp y Hartmann. Entre los grupos de los que formó parte, se encon-

traban los de otros de sus profesores marburgueses: el del historiador del arte Richard Hamann (1879-1961) –socialista, discípulo de Dilthey y Georg Simmel (1858-1918) en Berlín– y el del historiador de la economía y poeta –nacionalista y conservador– Friedrich Wolters (1876-1930). Gracias a este último y a la intensa amistad con Oskar Schürer (1892-1949) –historiador del arte y poeta a quien conoció gracias a Hamann y que lo introdujo de forma determinante en el arte– y con Max Kommerell (1902-1944) –historiador, escritor, poeta y dramaturgo–, Gadamer se acercó al más célebre de estos círculos, el *George-Kreis*.⁴³ Sin embargo, jamás se tomó en serio el culto autoritario rendido allí a su líder, “la atmósfera esotérica en torno a este poeta”, razón por la cual no intentó formar parte del círculo –en el cual tampoco era bienvenido– a pesar de estar ligado a varios de sus miembros.⁴⁴ Gadamer se alejó definitivamente del *Kreis* tras las presiones de Wolters –uno de los miembros más relevantes e influyentes del círculo– para que se acercara a grupos juveniles del nacionalismo romántico-reaccionario,⁴⁵ y tras el hostigamiento que desde allí se practicó a Kommerell hasta el final de sus días, circunstancia que habría llevado al suicidio a su amigo, el pintor y escritor Hans Anton Aschenborn (1888-1931). De todos modos, la fuerte influencia de los principales intérpretes de Platón dentro del *George-Kreis* (sobre la investigación filosófica y filológica) resulta ineludible para comprender las nuevas lecturas gadamerianas del ateniense entre fines de la década de 1920 e inicios de la siguiente. Más tarde, formaría parte del íntimo grupo de alumnos que seguía a Heidegger –donde conocería a Karl Löwith (1897-1973)–, de las *Graecae* del teólogo Rudolf Bultmann (1884-1976) –de las que participó durante quince años– y de los seminarios del filólogo y platonista Paul Friedländer.⁴⁶

Hasta 1920, para el joven filósofo, la fenomenología era todavía una “oscura palabra mágica”, capaz de dar vida a “la expectativa de una reorientación filosófica”, una promesa salvífica.⁴⁷ Según Gadamer, fue Natorp quien contribuyó inicialmente a que en Marburgo se comenzara a hablar de Husserl y de la fenomenología: por un lado, a partir de su reseña de las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, 1913]; por otro, porque su concepto de “psicología general” llevó a que Husserl revisara algunas de sus formulaciones.⁴⁸

El primer contacto directo de Gadamer con la fenomenología tuvo lugar cuando ese año asistió a dos conferencias pronunciadas en Marburgo por Scheler: “Das Wesen der Reue” [La esencia del arrepentimiento] y

“Das Wesen der Philosophie” [La esencia de la filosofía], que al año siguiente formarían parte del libro *Vom Ewigen im Menschen* [De lo eterno en el hombre].⁴⁹ Para Gadamer, Scheler representaría un estímulo seminal para forjar su propia perspectiva sobre la ética: “Scheler era más productivo que Hartmann, porque comprendía mejor las configuraciones del *ethos*. En su ética del valor hay capítulos interesantes sobre el *ethos* y los horizontes correspondientes a las diversas configuraciones del *ethos*”.⁵⁰

Luego, durante el semestre de verano de 1921, y por el consejo de Hartmann, Gadamer siguió en Múnich –como también había hecho Löwith– las clases de los fenomenólogos Moritz Geiger (1880-1937) y Alexander Pfänder (1870-1941). Estas lecciones no lograron generar en él una gran impresión, pero fue allí donde tuvo noticia por primera vez de Martin Heidegger.⁵¹ De Pfänder diría muchas décadas después: “fue el fenomenólogo más sobrio, más seco y nada demoníaco que uno pueda imaginar”.⁵² El contraste con el “demoníaco” Scheler, “el gran antagonista de Husserl”, que había reconocido la sujeción de la autoconsciencia en “las fuerzas reales de la vida”, era más que evidente.⁵³

En abril de 1923, Gadamer se trasladó por un breve período a la Universidad de Friburgo. Llegó con el visto bueno de Natorp, quien anticipó a Husserl la intención de este reciente doctor –“con un buen trabajo sobre Platón”– de realizar allí una estancia de estudios.⁵⁴ Una vez en la ciudad, cursó el seminario de Husserl “Transzendente Logik” [Lógica trascendente].⁵⁵ Con las clases de este último –que para Gadamer anunciaban un decepcionante retorno al neokantismo idealista– ocurrió lo mismo que con las de Geiger y Pfänder: no superaban aquello que habría de aprender y admirar en la fenomenología de Scheler, a quien logró conocer personalmente por intermedio de su amigo Ernst Robert Curtius (1886-1956).⁵⁶ Con todo, Friburgo fue el escenario de un “acontecimiento fundamental” en su vida y en su concepción de lo que la fenomenología podía ser: el encuentro con Heidegger.⁵⁷ En definitiva, fue Heidegger la razón principal por la que Gadamer dejó Marburgo y comenzó a profundizar en sus estudios entonces recientes sobre las éticas de Aristóteles, un interés que Hartmann había despertado inicialmente en él al esperar que redactara un texto sobre el concepto de valor.⁵⁸

El primer acercamiento con la fenomenología de Heidegger tuvo lugar, en realidad, en Marburgo y constituyó un impactante proemio a su primer encuentro en persona, ya en calidad de estudiante. Tras presentar su tesis doctoral, a la que Natorp y Hartmann otorgaron la calificación *sum-*

ma cum laude (a pesar del desacuerdo entre sus dictámenes), Gadamer fue una de las víctimas de la epidemia de poliomielitis que se cernió sobre su ciudad natal, hecho que lo confinó, entre el otoño de 1922 y parte del invierno de 1923, al aislamiento y reposo en casa de su padre. Durante 1922, Natorp le dio en préstamo a Gadamer un manuscrito mecanografiado –hoy conocido célebremente como el *Natorp-Bericht*–, de unas sesenta páginas, escrito por el joven asistente de Husserl y encabezado por el título *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* [*Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*].⁵⁹ En este borrador, documento redactado a petición de Natorp y de Georg Misch (1878-1965) como pieza del proceso de provisión de plazas docentes, Heidegger se proponía, como adelantaba su título, la elaboración de la “situación hermenéutica” de una interpretación fenomenológica de Aristóteles, definiendo la filosofía como “la efectuación explícita [y] genuina de la tendencia interpretativa *de las* articulaciones fundamentales del movimiento de la vida, en las cuales a esta le va su propio sí mismo y su ser”.⁶⁰

Las palabras de Gadamer sobre la fascinación que este texto le causó son más que elocuentes: “Fue para mí como ser alcanzado por una descarga eléctrica”; [...] “Todo Aristóteles se le echaba a uno al cuerpo”.⁶¹ Este testimonio contrasta con las escasas expectativas del filósofo de Meßkirch sobre las verdaderas capacidades de su alumno, como se lee en una carta de 1922 dirigida a Löwith, en la que comenta la llegada de varios doctorandos, entre los que se encuentra “un ‘marburgués’ –se supone que ha de ser la lumbrera (once semestres); personalmente causa una impresión modesta; no parece haber mucho detrás de todo eso”-.⁶²

Aquel manuscrito no solo se convertiría en el motivo principal por el que Gadamer partió hacia Friburgo, dándole un nuevo comienzo a su carrera intelectual, sino también en la oportunidad para que Heidegger, entonces *Privatdozent*, ganase en Marburgo una plaza de profesor extraordinario con el apoyo de Natorp, quien, como le expresó a Husserl, había quedado, al igual que Hartmann, impresionado por su “originalidad, profundidad y rigor poco comunes”.⁶³ Ya en Friburgo, Gadamer cursó, en el semestre de verano de 1923, el seminario “Ontologie” [Ontología], dictado por Heidegger. Allí, este último desarrollaría una orientación de la hermenéutica, en cuanto “*cómo del Dasein*” y “*estar-despierto del Dasein para sí mismo*” que dejaría una huella perdurable en la filosofía de Gadamer:

La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible al propio *Dasein*, para ese mismo *Dasein*, su *Dasein* en su carácter de ser; de comunicárselo; de seguir el rastro de la enajenación de sí que afecta al *Dasein*. En la hermenéutica se configura para el *Dasein* una posibilidad de llegar a *comprenderse* y de ser ese comprender.⁶⁴

Durante ese mismo período, Gadamer asistió también al célebre seminario heideggeriano sobre el libro VI de la *Ética a Nicómaco* (EN). Si en el primero de estos cursos Gadamer se encontraría con una investigación sobre el ser del ser humano y su situación hermenéutica, que se alejaba distintivamente del “ser objetivo del objeto del conocimiento” de Hartmann, en el segundo daría con un novedoso tratamiento de las llamadas virtudes dianoéticas, principalmente la *phrónēsis* y la *sýnesis*, ambas –según la interpretación propuesta por Heidegger– “las virtudes hermenéuticas por excelencia”.⁶⁵ El análisis de la *phrónēsis* como “la condición de posibilidad del fijar bien la mirada sobre algo, de todo interés teórico”, o *Wachsamkeit* (atención vigilante) –así la identificaría Gadamer en la lengua alemana, en contraste con la lectura heideggeriana de la *phrónēsis* como experiencia del fenómeno de la consciencia (*Gewissen*) puesta en movimiento, cuya connotación ontológica en *Sein und Zeit* le parecía al marburgués “un forzamiento conceptual exagerado”– marcaría la producción intelectual de Gadamer por el resto de su vida.⁶⁶

Entre el 29 de julio y el 23 de agosto de 1923, pocos meses después de haber contraído matrimonio y acompañado por su esposa, a quien había conocido gracias a Hartmann y que lo había asistido durante su convalecencia, Gadamer pasó buena parte de sus vacaciones de verano en la *Hütte* de Heidegger en Todtnauberg, invitado por este último a estudiar juntos la *Metafísica*. No solo aprendió allí a leer fenomenológicamente a Aristóteles, sino que se introdujo entonces en su propio camino de interrogaciones filosóficas. Gracias al “amparo intelectual” de Heidegger, a Gadamer le parecía posible “repetir” [*wiederholen*] la filosofía de los griegos.⁶⁷ “Repetir” significaba invocar la reflexión “sobre la experiencia originaria del mundo”, hacer propias las preguntas –algo que ya había intuitido a través del estudio de los diálogos platónicos, incluso antes de haber conocido a Heidegger– como un “entregarse al movimiento del pensar mismo en total inocencia y con olvido de sí mismo[s]”, como los griegos lo habían hecho.⁶⁸

En 1924, Gadamer retornó a Marburgo junto con Heidegger, con el entusiasmo de presentárselo a Hartmann y de propiciar que ambos con-

frontaran sus lecturas de Aristóteles. Sin embargo, a pesar de cierta cordialidad inicial y de la gran impresión que Heidegger había causado en Hartmann, el primero había llegado decidido a hacerle la vida imposible al sucesor de Natorp.⁶⁹ Durante los años en los que Heidegger permaneció en Marburgo como docente (1923-1928), Gadamer asistió como estudiante suyo a los siguientes cursos: “Phänomenologische Übungen für Fortgeschrittene (Hegel, Logik 1)” [Ejercicios fenomenológicos para avanzados (Hegel, *Lógica* 1)] (WS 1925/1926), “Übung über Geschichte und historische Erkenntnis im Anschluss an J. G. Droysen, Grundriss der Historik” [Ejercicio sobre historia y conocimiento histórico a partir de J. G. Droysen, *Compendio de histórica*] (SS 1926), “Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant” [Historia de la filosofía de Tomás de Aquino a Kant] (WS 1926/1927) y “Die Grundprobleme der Phänomenologie” [Los problemas fundamentales de la fenomenología] (SS 1927).⁷⁰

Con ocasión del septuagésimo cumpleaños de Natorp, durante los primeros días de 1924, se organizó un homenaje en su honor. Pocos meses después, fallecería. En el *Festschrift* dedicado al filósofo nacido en Düsseldorf, en el que participaron Hönigswald, Hartmann y Ernst Cassirer (1874-1945), Gadamer publicó un audaz artículo que, medio siglo después, recordaría sin dudar como “impertinente”: “Zur Systemidee in der Philosophie”.⁷¹ En dicho texto, sometía a examen crítico la idea de sistema en filosofía. La premisa inicial del ensayo establecía que la idoneidad del sistema como categoría metodológica dependería de que, efectivamente, “la estructura de los objetos filosóficos” fuera de carácter sistemático.⁷² El autor anunciaba como propósito central de sus consideraciones esclarecer “*la conexión de la estructura sistemática de la filosofía con su historicidad*” y su importancia para allanar “el esclarecimiento del ser de los objetos filosóficos”, y así demostrar “cómo y en qué sentido, junto con el carácter sistemático de los objetos filosóficos y su modo de ser, el mé-todo de la filosofía misma se vuelve transparente en sus posibilidades”.⁷³

Gadamer reconocía a la Escuela de Marburgo el mérito de haber devuelto “a la filosofía su historia como su tema propio y esencial”, frente al historicismo y la concepción “psicológico-biográfica” dominantes en el siglo XIX.⁷⁴ No obstante, cuestionaba que la base filosófico-histórica de dicha corriente intelectual fuera suficiente para fundar una genuina confrontación con el “ser-otro del pasado filosófico”.⁷⁵ La “historia de los problemas” operaba, según Gadamer, con el supuesto de la “permanencia y continuidad histórica de los problemas”: “toda investigación filosófica”

sería “un trabajo sobre un acervo de problemas de carácter supratemporal, que en la historia ha sido aprehendido con mayor o menor grado de pregnancia”.⁷⁶ Gadamer objetaba que tal lectura implicaba una indebida “objetivación del concepto de problema”: al postular que “lo que está formulado en los problemas históricos sea idéntico según su contenido objetual”, se separaba artificialmente un pretendido contenido eterno de sus formulaciones cambiantes.⁷⁷ Gadamer insistía, por el contrario, en que “ser-problema significa: ser cuestionable de una manera determinada en su formulación”, y que “tanto la formulación del problema como el contenido del problema dependen ambos de la respectiva actitud fundamental frente a la existencia”.⁷⁸ Así, llegaría a un principio basal de su posterior hermenéutica filosófica:

Una visibilidad de los problemas que fuera en principio independiente de la historicidad del que ve, sería una visibilidad y un problema para nadie. Problemas que no estuvieran planteados a nadie, ante los cuales ninguna situación histórica se encontrara, no serían problemas. Porque *esa es la determinación fundamental del problema: ser en cuanto algo planteado de manera actual en cada caso*. Que a un pensador históricamente determinado le fueran planteados todos los problemas que conoce la historia contradiría completamente el sentido del ser histórico de la filosofía. Pues la filosofía no es algo que venga desde algún lugar a la existencia, sino que está, en su ser, enraizada en la existencia misma del ser humano.⁷⁹

En este sentido, el estudio de Platón y Aristóteles no podía ser una excepción frente al empeño moderno-hegeliano de construir una continuidad teleológica que no era “más que un intento de darse a sí mismo, en los albores de un mundo que estallaba, una tradición cuya última fuerza, en verdad, ya se había agotado”, y que, al desplegar dialécticamente la idea de lo concreto individual, descuidaba “lo concreto en su individualidad”.⁸⁰

La crítica gadameriana se extendía al concepto hegeliano de verdad como “el todo del proceso”. Si la verdad residía únicamente en la totalidad, y el camino hacia ella era nuestro conocimiento finito, entonces lo alcanzado en cada caso “no sería ni verdadero ni falso”, esto es, “todo sería falso”.⁸¹ Así, la determinación hegeliana conducía “al escepticismo absoluto”.⁸² Para Gadamer, “la verdad no es un ser ni algo perteneciente al ser, sino que designa el modo en el que el ser está presente para el cognoscente en el conocimiento concreto”.⁸³

Frente al sistematismo deductivo, Gadamer no proponía, sin embargo, el abandono de toda pretensión sistemática. Lo que objetaba era la subor-

dinación anticipadora de la investigación de los problemas a consecuencias predeterminadas. El esclarecimiento filosófico en cuanto tarea debía consistir, en cambio, en exponer “los fundamentos objetivos que determinan el sentido y el contenido de los problemas”, sin menoscabo de su “irresolubilidad” de principio, motivada en las cosas mismas.⁸⁴ Su derecho residía “en el impulso del primer preguntar e investigar filosófico, todavía indeterminado, hacia estos problemas”.⁸⁵ Así, frente a la pretensión del sistematismo de extraer a la filosofía de su historia –pasada y futura–, ensayando respuestas a problemas enajenados de su presente, la respuesta de la filosofía gadameriana, “lo esencial de la actitud filosófica”, descansaba entonces en “[...] soportar el problema en su indecidibilidad y abierta incertidumbre”.⁸⁶ El sistema filosófico legítimo emergería así no como punto de partida, sino como resultado del “trabajo particular”, “de una relación objetiva originaria y personal” de la situación histórica del ser humano con los problemas.⁸⁷

Poco después, Gadamer publicó en la prestigiosa revista *Logos* una reseña crítica –remitida desde Friburgo– sobre los *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. El pasaje del proyecto de la reseña a la decisión de escribirla se dio entre 1922 y 1923, como un gesto de gratitud hacia el viejo maestro –al que había empezado a desafiar intelectualmente con tan solo veintidós años– en torno a su abstracción del pensamiento axiológico y su resolución por medio de la consciencia mayéutica:

El nuevo paso que Hartmann creía haber dado era el de la síntesis de los valores, por así decir, la significación creadora de la conciliación de virtudes (valores). Sé que entonces empezó mi conflicto con él. Yo le dije con toda insolencia juvenil (22 años): “Sí ... todo eso está en Aristóteles”. Él se enojó mucho y yo traté de defender mi punto de vista: “pero en Aristóteles no hay valores, solo hay síntesis de valores”. [...] mi tesis estaba entonces contra la de Hartmann: “Aristóteles tiene razón. Usted no”. Yo sostenía que de lo que se trata no es de valores, sino de la *hexis* concreta, de la *areté* (virtud). La *areté* no es realmente el objeto de una consciencia, sino que es una formación del propio ser –del ser social, naturalmente, pues no hay ningún ser individual fuera de la sociedad–.⁸⁸

Para 1924, las perspectivas de Gadamer habían sido realmente dislocadas, en gran parte por el encuentro con Heidegger, tal como se había hecho patente ya en su texto anterior.⁸⁹ De hecho, aquella reseña constituía –según su autor– una toma de distancia frente “al objetivismo ingenuo de la investigación categorial de Hartmann”, cuyo realismo crítico le parecía fenomenológicamente audaz pero insuficiente: aunque Gadamer recono-

cía la corrección de la tesis ontológica general de Hartmann (que el conocimiento es él mismo una relación de ser y que gnoseología y ontología se remiten mutuamente), criticaba que esta tesis no estaba desarrollada a fondo en el libro y resultaba demasiado abstracta.⁹⁰ Sea como fuere, este alejamiento –que se volvía prácticamente inevitable– no implicó una abjuración *tout court* del viejo maestro. De hecho, la reseña reconocía el “perspicaz” y “provechoso” trabajo de “destrucción crítica de la tradición filosófica” mediante el cual Hartmann desenmascaró como artificiales muchas aporías de los sistemas históricos, así como su “reverencia ante los fenómenos” y su rechazo del idealismo epistemológico en nombre del “testimonio unívoco de toda experiencia ingenua y científica de que conocer es un captar un ser independiente del conocimiento”, para concluir realzando el valor “histórico-contemporáneo” del libro: “Su enseñanza, nada intempestiva, es: que decir poco es mucho más que decir demasiado”.⁹¹

La “actitud gnoseológica” de Hartmann, su metafísica fenomenológica, frente a las teorías del conocimiento que habían tratado la relación sujeto-objeto alternativamente desde la psicología o la lógica, establecía que “el conocimiento *es*, así como la cosa *es* en sí misma, independiente de su ser-conocida, pero conocida como *siendo*”.⁹² Empero, Gadamer cuestionaba el ideal hartmanniano de una descripción fenomenológica “libre de todo punto de vista”, aduciendo que esta era, en el mejor de los casos, una formulación negativa y crítica, históricamente condicionada, ya que “no hay modo de aproximarse a la cosa que no esté decisivamente determinado por la particularidad de la propia ubicación”.⁹³

En este sentido, el planteo de Hartmann presuponía que sujeto y objeto son “esferas originariamente separadas”⁹⁴ que solo en un segundo momento deben ponerse en relación. Pero esto, lejos de ser un dato fenomenológico, era ya una construcción teórica heredada por Hartmann de la tradición epistemológica moderna.

Gadamer criticaba en particular tres elementos de esta descripción. En primer lugar, la noción de una “esfera del sujeto” frente a la cual los objetos permanecen “afuera”.⁹⁵ En segundo lugar, la idea de una “*imagen del conocimiento*”⁹⁶ que estaría en la consciencia como representante del objeto exterior. En tercer lugar, la “proposición de la consciencia”, según la cual el sujeto está “prisionero en sí mismo”.⁹⁷ El autor objetaba que “donde hay conocimiento, allí se encuentra el sujeto de antemano en y con un mundo de objetos”, “allí no tiene ningún sentido hablar de un estar-cabe-sí [*Beisichsein*] del sujeto: en el conocimiento el sujeto tiene de antemano

consigo su mundo, y solo en cuanto tiene (precisamente conociendo) su mundo, se tiene a sí mismo”.⁹⁸

De tal modo, Gadamer señalaba una ironía estructural en el libro de Hartmann: la solución que ofrecía en su fundamentación ontológica (que sujeto y objeto residen en el mismo plano de ser y están originariamente vinculados antes de todo aislamiento) era en el fondo “apenas otra cosa que la refutación de sus propias posiciones fenomenológicas”.⁹⁹ Si la solución consistía en mostrar una relación originaria previa al estar-enfrente de sujeto y objeto, entonces el planteamiento inicial que suponía esferas separadas, más que una contradicción interna, indicaba “el papel relativo y provisional” que podía ofrecer la fenomenología hartmanniana en aquel momento.¹⁰⁰

Gadamer buscaba así forjar una perspectiva que le permitiera ampliar las limitaciones al debate filosófico impuestas por el neokantismo.¹⁰¹ Pero, en verdad, ya no se trataba de Hartmann, de Natorp ni tampoco de Heidegger. Esta reseña constituyó otro de los primeros pasos de madurez filosófica y sensibilidad fenomenológica de Gadamer. Retrospectivamente, puede leerse como un documento de transición: la insistencia en la historicidad de todo filosofar, en la prioridad del ser-en-el-mundo sobre la relación sujeto-objeto, en el carácter derivado del conocimiento teórico respecto de modos más básicos de estar en el mundo y en la necesidad de captar el fenómeno en su plenitud concreta antes de toda abstracción metodológica. Gadamer, con apenas 24 años, dejaba entrever que el problema de la epistemología moderna residía en su planteamiento mismo, no en la insuficiencia de las soluciones propuestas. Así, en una nota al pie, comentaba:

[...] toda esta teoría del conocimiento está concebida como una investigación preliminar, metodológicamente significativa, para una ontología que debe ser planteada en un ámbito mucho más amplio, y no que, a la inversa, la ontología haya sido elaborada en función del interés problemático de la teoría del conocimiento.¹⁰²

Entre sus críticas se desliza un principio que haría suyo: “Quien pregunta demasiado pronto no recibe respuesta suficiente. Y quien realmente mira a su alrededor con suficiente imparcialidad, no preguntará más aquí”; ¹⁰³ y una concepción reflexiva de la fenomenología que surcaría su trayectoria en formación: la de que “no hay modo alguno de acercarse a la cosa que no esté determinado decisivamente por la particularidad de la propia posición”, si es que se busca “interrogar a la cosa según su contenido propio y originario”.¹⁰⁴

Habían comenzado los *Niemandsjahre*, los “años de nadie”, como los llamó Gadamer en sus memorias.

-
- 1 Hans-Georg Gadamer, “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 2: Hermeneutik 2 (Wahrheit und Methode [II]: Ergänzungen. Register)* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1986), 486 [trad. es. “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer”, en *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti (Salamanca: Sígueme, 2015)] (todas las traducciones de citas realizadas en el presente libro, a menos que se indique lo contrario, son propias).
 - 2 Hans-Georg Gadamer, *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, tesis doctoral, dirección de Paul Natorp y Nicolai Hartmann (Marburgo: Philipps-Universität Marburg, 1922), 116. La tesis se encuentra disponible en la Zentralbibliothek de la Philipps-Universität Marburg y fue consultada personalmente por el autor de este libro en 2017.
 - 3 Hans-Georg Gadamer, “I tormenti di un maestro. Intervista a Hans-Georg Gadamer”, en Antonio Gnoli y Franco Volpi (eds.), *L'Ultimo Sciamano. Conversazioni su Heidegger* (Milán: Tascabili Bompiani, 2006), 65 [trad. es. “Los tormentos de un maestro. Entrevista a Hans-Georg Gadamer”, en Antonio Gnoli y Franco Volpi (eds.), *El último chamán. Conversaciones sobre Heidegger*, trad. Jesús Salazar Velasco (Estado de México: Los libros de Homero, 2009), 43-60]. Ver también Id., “Die Griechen, unsere Lehrer. Ein Gespräch mit Glenn W. Most”, en *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1999), 139 [trad. es. “Los griegos, nuestros maestros. Una entrevista con Glenn W. Most”, trad. Dagmar Dissinger Levermann, *Praxis Filosófica* 14 (2002), 137-148].
 - 4 Ingeborg Bördlein, “Ein geachteter Großvater lehrt das Verstehen”, *Berliner Zeitung* (10.02.1995), 37.
 - 5 Bördlein, “Ein geachteter Großvater lehrt das Verstehen”, 37.
 - 6 El *Anmeldungs-Buch* del alumno Gadamer puede consultarse en el Deutsches Literaturarchiv Marbach (en adelante, DLA). Información consultada por el autor del presente libro durante el año 2017.
 - 7 Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau* (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1977), 11-12 [trad. es. *Mis años de aprendizaje*, trad. Rafael Fernández de Maruri Duque (Barcelona: Herder, 1996)]; Id., “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 480. Sobre la relación entre Gadamer y Hönigswald, ver Jean Grondin, “Der junge Gadamer und Richard Hönigswald”, en *Erkenntnis – Monas – Sprache. Internationale Richard Hönigswald-Symposion Kassel 1995*, Wolf-dietrich Schmied-Kowarzik (ed.), vol. 9 (Wurzburgo: Königshausen & Neumann, 1997), 159-170. Ver también Roswitha Grassl, “Breslauer Studienjahre. Hans-Georg Gadamer im Gespräch”, *Pädagogische Rundschau* 51 (1997), 115-137.
 - 8 Como hizo con tantos otros cursos, Gadamer tomó apuntes estenográficos de estos dos, de notable precisión. Este manuscrito (y otros apuntes de seminarios de su época de estudiante) pueden consultarse en el DLA (HS.2004.0003/HS00543129X). Richard Hönigswald, *Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. Entre los cursos de filosofía que Gadamer tomó, en su lugar, con Kühnemann, se encuentran: “Weltanschauung der deutschen Klassiker” [Cosmovisión de los clásicos alemanes] (SS

- 1918); “Erklärung von Kants ‘Kritik der reinen Vernunft’ als Einführung in das Studium der philosophischen Literatur” [Explicación de la *Crítica de la razón pura* de Kant como introducción al estudio de la literatura filosófica] (SS 1918); “Friedrich Nietzsches Zarathustra: Dichtung und die deutsche Gegenwart” [El *Zarathustra* de Friedrich Nietzsche: creación poética y el presente alemán] (WS 1918/1919); “Grundprobleme der Logik und Erkenntnistheorie” [Problemas fundamentales de la lógica y la teoría del conocimiento] (WS 1918/1919); “Übungen zur Kulturphilosophie des deutschen Idealismus” [Ejercicios sobre la filosofía de la cultura del idealismo alemán] (WS 1918/19). Los seminarios que cursó dictados por Guttman fueron: “Einleitung in die Geisteswissenschaften” [Introducción a las ciencias del espíritu] (SS 1918) y “Die Philosophie der Gegenwart” [La filosofía actual] (WS 1918/1919). Información consultada en el DLA.
- [9](#) Hönigswald, *Einführung in die wissenschaftliche Philosophie*, 9. Citado en Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1999), 74 n.36 [trad. es. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, trad. Ángela Ackermann Pilári, Roberto Bernet y Eva Martin-Mora (Barcelona: Herder, 2000)].
 - [10](#) Hans-Georg Gadamer y Silvio Vietta, *Im Gespräch* (Múnich: W. Fink, 2002), 108 [trad. es. *Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*, trad. Luciano Elizaincín-Arrarás (Madrid: Trotta, 2004)].
 - [11](#) Matthias Bormuth, Ulrich von Bülow y Georg Hartmann “Was ist verlässlich im Leben?” Gespräch mit Dieter Henrich”, en Matthias Bormuth y Ulrich von Bülow (eds.), *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*, (Gotinga: Wallstein, 2008), 31.
 - [12](#) Hans-Georg Gadamer, “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 7*, 128.
 - [13](#) Hermann Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik* (Marburgo: C. L. Pfeil, 1878), 27.
 - [14](#) Gadamer, “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, 128; Paul Natorp, “Platon”, en *Große Denker*, vol. 1, Ernst von Aster (ed.), (Leipzig: Quelle & Meyer, 1911), 121-123 [trad. es. “Platón”, en Pablo Natorp y Francisco Brentano, *Platón – Aristoteles* (Madrid: Revista de Occidente, 1925)].
 - [15](#) Natorp, “Platon”, 122-123.
 - [16](#) Gadamer, “Die Griechen, unsere Lehrer”, 139.
 - [17](#) Paul Natorp, *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus* (Leipzig: Felix Meiner, 1921), 520.
 - [18](#) Ver Gadamer, “Die Griechen, unsere Lehrer”, 140.
 - [19](#) Natorp, “Platon”, 131, 140-141.
 - [20](#) Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 99; Gadamer, *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, 79.
 - [21](#) Donatella Di Cesare, *Gadamer* (Bologna: Il Mulino, 2007), 16.
 - [22](#) Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 94-95. Ver Natorp, *Platos Ideenlehre*, 467 y ss., 489. Grondin subraya también el rechazo de Natorp del Platón georgeano, en particular del libro de Heinrich Friedemann *Platon. Seine Gestalt [Platón. Su figura]* (1914). Sin embargo, no hay que dejar de lado el breve elogio que hace, al final de su anexo metacrítico, del libro de Heinrich Barth (1890-1965), *Die Seele in der Philosophie Platons [El alma en la filosofía de Platón]* (1921), obra que encontramos entre las citadas por Gadamer en su tesis doctoral. Grondin,

- Hans-Georg Gadamer, 122; Natorp, *Platos Ideenlehre*, 509, 534; Gadamer, *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, 114.
- [23](#) Hans-Georg Gadamer, “Philosophische Begegnungen”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 10: Hermeneutik im Rückblick*, (Tubinga: Mohr Siebeck, 1995), 413. Ver Paul Natorp, “Paul Natorp”, en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Raymund Schmidt (ed.), (Leipzig: Meiner, 1921), 153-154.
- [24](#) Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 66-67; Natorp, *Platos Ideenlehre*, 467-468 (énfasis original). Como reconstruyó Sebastian Luft, si el método trascendental que Cohen había legado a la escuela de Marburgo procedía de las obras culturales ya constituidas hacia sus condiciones de construcción, la psicología trascendental de Natorp recorría el camino inverso, reconstruyendo la vida subjetiva que se había vertido en esas obras; un movimiento “más” y un movimiento “menos”, según la imagen del propio Natorp, sobre una misma recta. La fase última, y para nuestro propósito decisiva, consistió en buscar un fundamento de unidad [*Einheitsgrund*] para ambas direcciones. Sebastian Luft, “Paul Natorp und der Marburger Neukantianismus”, en Carsten Dutt (ed.), *Gadamer-Handbuch* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2026; en prensa).
- [25](#) Natorp, “Platon”, 98, 107-108, 109.
- [26](#) Paul Natorp, *Über Platos Ideenlehre* (Berlín: Reuther und Reichard, 1914), 20-22, 29-30, 33.
- [27](#) Gadamer, “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, 128-129.
- [28](#) Gadamer, “Die Griechen, unsere Lehrer”, 140.
- [29](#) Paul Natorp, *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft* (Stuttgart: Frommanns Verlag, 1899), 60 [trad. es. *Pedagogía Social. Teoría de la educación de la voluntad sobre la base de la comunidad*, trad. Ángel Sánchez Rivero (Madrid: Biblioteca Nueva, 2001)]. Este volumen fue el resultado de su trabajo previo sobre Platón y su ensayo “Grundlinien einer Theorie der Willensbildung” [Lineamientos fundamentales de una teoría de la formación de la voluntad], publicado en cinco entregas, entre 1895 y 1897, en el *Archiv für systematische Philosophie*.
- [30](#) Hans-Georg Gadamer, “Einführung”, en *Aristoteles Nikomachische Ethik VI*, Hans-Georg Gadamer (ed. y trad.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1998), 8; Id., Gadamer, “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, 148. Gadamer indicó, como referencias adicionales en las que la *phrónēsis* se trataría en dichos términos, las siguientes: Paul Natorp, “K. Lüddecke, *Die Terminologie des Menon in ihrer Bedeutung für die Frage der Echtheit und Abfassungszeit des Dialogs*”, *Berliner Philologische Wochenschrift*, 20(35) (1900), col. 1063; Id., *Platos Ideenlehre*, 79, 83, 189, 197.
- [31](#) . Natorp, *Platos Ideenlehre*, 519. La formulación de mayor alcance de esta línea es la de Luft, quien sostiene que la superación misma del paradigma de la “filosofía de la reflexión” se encuentra ya consumada en la fase final del neokantismo de Marburgo, señaladamente en el último Natorp; de modo que la *Kehre* no sería privativa de Gadamer ni de Heidegger, sino que tendría su precedente en el propio ocaso de la escuela marburguesa. Luft, “Paul Natorp und der Marburger Neukantianismus”.
- [32](#) Nicolai Hartmann, *Platos Logik des Seins* (Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1909), iv-v. Nelson R. Orringer, “Ser y no-ser en Platón, Hartmann y Ortega”, *Nueva Revista de Filología Hispánica* 28(1) (1980), 62; Ernest L. Fortin, “Gadamer on

Strauss: An Interview”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 12(1) (1984), 4.

[33](#) Teichmüller reconoció recoger esta interpretación de su amigo y colega Leo Meyer (1830-1910). A su vez, José Ortega y Gasset (1883-1955), colega cercano de Hartmann en Marburgo, con quien mantuvo una activa correspondencia, en su primer libro, *Meditaciones del Quijote* (1914), había planteado que el término *alétheia* significaba descubrimiento, entendido como desvelación de sí, comprensión, revelación, “quitar de un velo o cubridor”, acercando el término por su valor semántico a la noción de “apocalipsis”, con un peso filosófico positivo, fenomenológico, y mucho más profundo que el ofrecido por Hartmann en 1909. Gadamer, en 1988, agregó a Wilhelm von Humboldt (1767-1835) junto a Teichmüller como pioneros de esta indicación etimológica. Ver Gustav Teichmüller, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, Vol. III: Die praktische Vernunft bei Aristoteles (Gotha: Perthes, 1879), 234. José Ortega y Gasset, “Meditaciones del Quijote”, en Id., *Obras completas de José Ortega y Gasset, Tomo I (1902-1915)* (Madrid: Taurus, 2005), 769; Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación* (Madrid: Revista de Occidente, 1960), 470ss.; Hans-Georg Gadamer, “Parmenides oder das Diesseits des Seins”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 7*, 28 n.28; Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998), 343-344, 399. Agradezco las referencias a los textos de Ortega y Gasset y Marías al Prof. Alberto Luis Prestía.

[34](#) Hartmann, *Platos Logik des Seins*, 239 n.1.

[35](#) Hartmann, *Platos Logik des Seins*, 239 n.1. Gil Villegas llegó incluso a afirmar que “fue solo al entrar en contacto con la personalidad y la obra de Hartmann en Marburgo [1924], cuando Heidegger pudo utilizar la noción de *Unverborgenheit* como traducción de *alétheia* [...]”, desarrollada en profundidad dentro de su propia obra, como se sabe, en su célebre *Sein und Zeit*. Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías*, 399.

[36](#) Hartmann, *Platos Logik des Seins*, 239-240.

[37](#) Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlín y Leipzig: De Gruyter, 1921), 291 [trad. es. *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, trad. José Rovira Armengol, 2 t. (Buenos Aires: Losada, 1957)]. Luego de la publicación de *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*] (1927), obra en que su filosofía era duramente criticada, Hartmann aclararía el sentido de este término para su pensamiento: “Pues el ocultarse no está en la esencia de la cosa, ella no ofrece resistencia a la penetración del conocimiento. Solo el hombre la oculta para sí –a través de sus prejuicios–. Si los elimina en un trabajo abnegado, entonces la cosa se tiende libre ante él. Este es el sentido de *ἀλήθεια* (desocultamiento), que está en juego en todo empeño del conocimiento”. Id., *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften* (Berlín y Leipzig: De Gruyter, 1933), 334 [trad. es. *El problema del ser espiritual: investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*, trads. Mateo Dalmasso y Miguel Ángel Mailluquet (Buenos Aires: Leviatán, 2007)]. Un año después, identificaría el contenido de sentido del mundo con “el desocultamiento de lo ente”. Las cosas tienden hacia sus ideas, y esa tendencia –que Hartmann traza desde la metafísica de las ideas hasta el motor inmóvil aristotélico y la idea del Bien como principio oculto detrás de todas las ideas– culmina en la identidad entre lo verdadero y lo bueno: el mundo, en su estrato significativo más pro-

fundo, es desocultamiento. Id., “Sinnggebung und Sinnerfüllung”, en Id., *Kleinere Schriften*, vol. 1: Abhandlungen zur Systematischen Philosophie (Berlín: De Gruyter, 1955 [1934]), 247.

- [38](#) Nicolai Hartmann, “Zur Methode der Philosophiegeschichte”, *Kleinere Schriften*, vol. 3: Vom Neukantianismus zur Ontologie (Berlín: De Gruyter, 1958 [1909]), 1-22; Id., *Der Philosophische Gedanke und seine Geschichte* (Berlín: W. de Gruyter, 1936) [trad. es. *El pensamiento filosófico y su historia*, trad. Aníbal del Campo (Montevideo: Claudio García, 1944)]; Id., “Selbstdarstellung”, en Werner Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, vol. I (A-K) (Berlín: de Gruyter, 1949), 454-471; Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke. Vol. 1: Hermeneutik 1* (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik), (Tubinga: Mohr Siebeck, 1986), 382-383 n.327 [trad. es. *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 2017)]; Id., “Heidegger und die Griechen”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 10*, 32-33 [trad. es. “Heidegger y los griegos”, en *Los caminos de Heidegger*, trad. Ángela Ackermann Pilari (Barcelona: Herder, 2002)]; Id., “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 482-483. Sobre las continuidades y diferencias entre la Problemgeschichte y la Begriffsgeschichte ver Jean Grondin, “The Neo-Kantian Heritage in Gadamer”, en Rudolf A. Makkreel y Sebastian Luft (eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2009), 103-104.
- [39](#) Gadamer, “Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen”, 2 (énfasis original). Gadamer realizó esta crítica aún antes de poder conocer el vehemente ataque que dirigiría Heidegger a la *Problemgeschichte*. En el prólogo al libro que recoge las lecciones de Friburgo sobre *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* del semestre estival de 1923, el cual no se expuso en sus clases, a las que Gadamer asistió como estudiante junto a Max Horkheimer, Fritz Kaufmann, Herbert Marcuse, Hans Jonas y Oskar Becker, Heidegger advierte que va a “Plantear preguntas” y aclara que estas “no son ocurrencias; tampoco son los ‘problemas’ hoy en día al uso, que ‘uno’ recoge de oídas o de lecturas superficiales y adorna con el gesto de la profundidad. Las cuestiones surgen del confrontarse con las ‘cosas’. Y las cosas solo están *ahí* donde hay ojos. [...] Así pues, algunas preguntas deben ser aquí ‘planteadas’ tanto más cuanto que hoy el preguntar ha caído en desuso en el gran funcionamiento [*Betrieb*] de los ‘problemas’. [...] Esto vaya para aquellos que solo ‘entienden’ algo cuando lo han reducido a un cálculo de influencias históricas: la pseudocomprensión de la curiosidad industrial, esto es, el apartarse de aquello de lo que únicamente depende lo decisivo. A esos hay que dejarles su ‘tendencia a comprender’; no cabe esperar nada de ellos. Solo se ocupan de lo *pseudos*” (énfasis original). Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Vol. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Käte Bröcker-Oltmanns (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1988), 5-6 [trad. es. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jorge Aspiunza (Madrid: Alianza, 1999)]. Ver también la crítica aún más explícita en Id., *Gesamtausgabe, Vol. 17: Einführung in die phänomenologische Forschung*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1994), 78 [trad. es. *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. Juan José García Norro (Madrid: Síntesis, 2008)]. Con respecto a las críticas de Gadamer y Heidegger a Hartmann y a su reformulación de la historia de los problemas, ver también Hannes Kerber, “Der Begriff der Problemgeschichte und das Problem der Begriffsgeschichte

- te Gadamer's vergessene Kritik am Historismus Nicolai Hartmanns", *International Yearbook for Hermeneutics* 15, 2016, 294-314.
- [40](#) Gadamer, "Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen", 2 (énfasis original).
- [41](#) Ver Hans-Georg Gadamer, "Die deutsche Philosophie zwischen den beiden Weltkriegen", en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 10*, 356-372; Id., "Erinnerung", *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft XXXIV* (1990), 465.
- [42](#) Gadamer, "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", 129.
- [43](#) Gadamer y Vietta, *Im Gespräch*, 72; Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 15, 17, 28-29; ver Id., "Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft", en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 9: Ästhetik und Poetik II* (Hermeneutik im Vollzug), (Tubinga: Mohr Siebeck, 1993), 259-260; Id., "Der Dichter Stefan George", en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 9*, 211-228 [trad. es. "El poeta Stefan George", en Id., *Poema y diálogo*, trads. Daniel Najmías y Juan Navarro (Barcelona: Gedisa, 2004)]; "Der Vers und das Ganze", en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 9*, 249-257; Id., "Im Schatten des Nihilismus", en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 9*, 367-382 [trad. es. "A la sombra del nihilismo", en Id., *Poema y diálogo*]; Carola Groppe, *Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1933* (Colonia: Böhlau, 1997), 398-399.
- [44](#) Carta de Gadamer a Bernstein, 01.06.1982: Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1983), 265; Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 16-17.
- [45](#) Hans-Georg Gadamer, "Interview: The 1920s, 1930s, and the present: National socialism, German history, and German culture", en *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*, Dieter Misgeld y Graeme Nicholson (eds.), trads. Lawrence Schmidt y Monica Reuss (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), 143-144.
- [46](#) Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 35-36, 40-41, 46-50.
- [47](#) Gadamer, "Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer", 483; ver Id., *Philosophische Lehrjahre*, 25.
- [48](#) Paul Natorp, "Husserls 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie'", *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur VII* (1917/1918), 224-246; Alfons Griender, "A Conversation with Hans-Georg Gadamer", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 26(2), (1995), 117.
- [49](#) Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 25-27, 70.
- [50](#) Hans-Georg Gadamer, "La ética es una aclaración teórica del ethos vigente. Una conversación de Ricardo Maliandi y Hans-Georg Gadamer", en Graciela Fernández y Ricardo Maliandi (eds.), *Valores blasfemos. Diálogos con Heidegger y Gadamer* (Buenos Aires: Las cuarenta, 2009), 80.
- [51](#) Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 83-84; Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 214. En Múnich también tomó clases de Historia del Arte con Heinrich Wölfflin (1864-1945).
- [52](#) Gadamer, "Philosophische Begegnungen", 382.
- [53](#) Gadamer, "Philosophische Begegnungen", 363; Id., *Philosophische Lehrjahre*, 27-28, 73-74.
- [54](#) Carta de Natorp a Husserl, 30.10.1922: Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Husserliana-Dokument: vol. V: Die Neukantianer, Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann (eds.), (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), 161.

- [55](#) Se trataba de una repetición de un curso homónimo del semestre invernal 1920/1921.
- [56](#) Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 30-31. La influencia de Husserl sobre Gadamer se incrementó a partir de su lectura de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* [*La crisis de las ciencias europeas*] y del concepto de *Lebenswelt* allí presentado, durante los años 50. Gadamer, “Die phänomenologische Bewegung”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 3: Neuere Philosophie I* (Hegel. Husserl. Heidegger), (Tubinga: Mohr Siebeck, 1987), 123 [trad. es. Id., *El movimiento fenomenológico*, trads. Rogelio Rovira, François Jaran, Stefano Cazzanelli, Arturo Parada (Madrid: Síntesis, 2016)]. Dermot Moran argumenta que su *Auseinandersetzung* con Husserl se hizo más fructuosa luego de leer, no solo *La crisis*, sino también *Ideen II*, aparecido en 1952, y los tres volúmenes de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* [*Sobre la fenomenología de la intersubjetividad*], publicados en 1973. Estos textos le habrían mostrado a Gadamer un Husserl “comprometido con la historia, la comunidad, la persona y el significado de la tradición”. Dermot Moran, “Gadamer and Husserl on Horizon, Intersubjectivity, and the Life-World”, en Andrzej Wierciński (ed.), *Gadamer’s Hermeneutics and the Art of Conversation* (Berlín-Londres: LIT, 2011), 77.
- [57](#) Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 30.
- [58](#) Hans-Georg Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts: ein Interview von Riccardo Dottori* (Münster: LIT, 2002), 27 [trad. es. *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, trad. José Luis Iturrate Veá (Barcelona: Anthropos, 2010)]; Id., “Die Griechen”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 3*, 287 [trad. es. “Los griegos”, en *Los caminos de Heidegger*]; carta de Gadamer a Heidegger, 27.09.1922: Hans-Georg Gadamer/Martin Heidegger, *Briefwechsel 1922-1976, und andere Dokumente aus den Nachlässen*, Jean Grondin y Mark Michalski (eds.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann/Tubinga: Mohr Siebeck, 2024), 3.
- [59](#) El título completo del trabajo era *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*. Ulrich Lessing descubrió la versión completa del texto, perteneciente a Georg Misch y que apareció en el legado de su alumno Josef König (Gadamer había extraviado su copia, que había obtenido en 1924, durante el bombardeo de Leipzig de 1943). Fue publicado en 1989 (y reeditado luego en la *Gesamtausgabe*), con una introducción de Gadamer, en la que afirmó “Cuando hoy leo nuevamente la primera parte de la introducción a los estudios de Heidegger sobre Aristóteles [...] es como si redescubriera las directrices de mi propio desarrollo filosófico”. Hans-Georg Gadamer, “Heideggers ‘theologische’ Jugendschrift”, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), 229. Ver Id., “Heidegger und die Griechen”, 33.
- [60](#) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Vol. 62: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Günther Neumann (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2005), 362-363 (énfasis original) [trad. es. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, trad. Jesús Adrián Escudero (Madrid: Trotta, 2002)].
- [61](#) Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 212-213. En 1922, Gadamer, a través de su amigo Leo Strauss, le hizo llegar a Heidegger su intención de viajar a Friburgo. Más tarde, le enviaría una carta para advertirle que no iba a poder trasladarse antes de

- marzo de 1923 por culpa de su poliomielitis. Fortin, “Gadamer on Strauss”, 1-2; Gadamer/Heidegger, *Briefwechsel 1922-1976*, 3.
- [62](#) Carta de Heidegger a Löwith, 22.11.1922: Martin Heidegger/Karl Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, Alfred Denker (ed.), Martin Heidegger Briefausgabe, vol. II.2 (Friburgo: Karl Alber, 2017), 73 (en realidad era el décimo tercer semestre de Gadamer).
- [63](#) Carta de Natorp a Husserl, 30.10.1922: Edmund Husserl, *Briefwechsel*, 161; Gadamer, “Heidegger und die Griechen”, 32.
- [64](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 63, 15 (énfasis original).
- [65](#) Gadamer, “Die Griechen”, 286.
- [66](#) Gadamer, “Heidegger und die Griechen”, 38, 43; Id., “Marburger Theologie”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 3, 200 [trad. es., “La teología de Marburgo”, *Los caminos de Heidegger*]; Id., “Auf dem Rückgang zum Anfang”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 3, 400 [trad. es., “El retorno al comienzo”, *Los caminos de Heidegger*]; Id., “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 485; Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 19: *Platon: Sophistes*, Ingeborg Schüssler (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1992), 56. A sus cien años, Gadamer afirmaría: “[...] no tardaría usted en objetar que toda mi filosofía no es más que phronesis; naturalmente: es lo único que queda”. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*, 60.
- [67](#) Gadamer, “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 483. El sentido de la “*repetición*” (*Wiederholung*) (o “*revocación*”, *Widerruf*) aquí expresado es el que Heidegger delinearía como “*tradición expresa*” y “[...] posibilidad de existencia heredada”. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 2: *Sein und Zeit*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1977), 509-510 [*Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2009)].
- [68](#) Gadamer, “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 480, 484.
- [69](#) Ver carta de Heidegger a Jaspers, 14.07.1923. Allí Heidegger comenta: “[...] mi presencia hará que el infierno sea aún más caliente para él. Una tropa de asalto de dieciséis personas viene conmigo. Muchos son compañeros de viaje inevitables, pero otros son totalmente serios y capaces. Como Usted ve, no tengo la intención de convertirme en un profesor gentil y cauto [...]”. Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Walter Biemel y Hans Saner (eds.), (Múnich-Fráncfort del Meno: Piper-Klostermann, 1990), 41. Entre los “inevitables” y “capaces” se encontraban: Karl Löwith, Walter Marseille, Walter Bröcker, Gadamer, Klein y Krüger. Gadamer refirió la enorme tensión que se generó en las clases de Hartmann sobre la *Lógica*, a partir de la insistencia de Löwith “sobre el ‘método’ de la lectura de Hegel”, y que llevó a que los heideggerianos dejaran de asistir al curso. Hans-Georg Gadamer, “Einzug in Marburg”, en Günther Neske (ed.), *Erinnerungen an Martin Heidegger* (Pfullingen: Neske Verlag, 1977), 110. Ver también Id., *Philosophische Lehrjahre*, 215.
- [70](#) *Anmeldungs-Buch* de Gadamer, DLA.
- [71](#) Gadamer, “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 483. Para una matización y complejización de lo aquí sostenido, considérese la detección de una persistencia de la herencia natorpiana en la obra madura realizada por Grondin (y Jürgen Stolzenberg). Para el período aquí estudiado, baste decir que lo que está en juego en estos años no es aún la pervivencia de aquella impronta, sino el viraje que la vuelve, por primera vez, problemática para Gadamer. Grondin, “The Neo-Kantian Herita-

ge in Gadamer”, 92-110; ver también Jürgen Stolzenberg, “Hermeneutik und Letztbegründung. Hans-Georg Gadamer und der späte Natorp”, en István M. Fehér (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie: Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts* (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2003), 63-74.

- [72](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 56.
- [73](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 56 (énfasis original).
- [74](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 56.
- [75](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 56.
- [76](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 58.
- [77](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 60, 62.
- [78](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 62.
- [79](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 61.
- [80](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 59, 66.
- [81](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 71.
- [82](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 71.
- [83](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 71.
- [84](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 57.
- [85](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 57.
- [86](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 57.
- [87](#) Gadamer, “Zur Systemidee in der Philosophie”, 67-68, 73, 75.
- [88](#) Gadamer, “La ética es una aclaración teórica del ethos vigente”, 78, 80.
- [89](#) Muy significativas son las palabras del propio Gadamer en la entrevista con Ralph Ludwig, “Das Gespräch. Der Philosoph Hans-Georg Gadamer. Befragt von Ralph Ludwig”, para la *Norddeutscher Rundfunk*, que reprodujo Grondin en su biografía: “Sí, así conocí a Heidegger. [...] Capté tan rápidamente la idea fundamental de su nueva manera de filosofar que poco después escribí incluso un artículo, que más tarde me valió la reputación de haberme anticipado a Heidegger. Porque el propio Heidegger aún no había publicado. Se trataba de un homenaje a Paul Natorp por su septuagésimo cumpleaños. Nicolai Hartmann insistió entonces en que yo debía participar. Y ese artículo, incluso hoy no ha quedado obsoleto”. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 86 n.22, 91 (la cita corresponde a la transcripción de la emisión de la *Norddeutsche Rundfunk* del 09.02.1995 del *Kulturmagazin*, redacción de Wilhelm Heinrich Pott, 2). Ver también Hans-Georg Gadamer, “Wer-tethik und ‘praktische Philosophie’”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 4: Neuere Philosophie II* (Probleme. Gestalten), (Tubinga: Mohr Siebeck, 1987), 203-215. La reseña de Gadamer fue escrita cuando su autor ya podía conocer el contenido central de lo que sería *Sein und Zeit*. Sin embargo, las coincidencias entre las críticas de Gadamer a Hartmann y las de Heidegger deben ser claramente explicitadas, pero también sus diferencias. En el §43, Heidegger mencionó explícitamente a Hartmann en una nota al pie donde reconoció que este había puesto como base de su teoría del conocimiento la tesis del conocer como “relación de ser”, pero señalando que este y Scheler no reconocían que la ontología tradicional “fracasa ante el *Dasein*”, y que dicha relación exigía una “revisión fundamental y no solo un remiendo crítico” de esa ontología. En suma, ambos señalaron que el planteamiento hartmanniano apuntó en la dirección correcta pero se detuvo antes de tiempo; la diferencia es que el reproche heideggeriano operó en una escala ontológica más radical, situó el problema en el suelo mismo de la ontología tradicional, y caracterizó al

“realismo crítico” de Hartmann como el síntoma inevitable de una incomprensión ontológica de principio –la de todo realismo, que intenta explicar la realidad ónticamente “mediante conexiones causales reales entre lo real”, sin advertir que esa pregunta solo puede plantearse correctamente desde el fenómeno del ser-en-el-mundo–. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 2, 268, 275, 276 n.9.

- [90](#) Gadamer, “Metaphysik der Erkenntnis”, 351, 356, 359; Id., “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 483; Id., *Die Lektion des Jahrhunderts*, 22-23, 26.
- [91](#) Gadamer, “Metaphysik der Erkenntnis”, 350, 346, 359.
- [92](#) Gadamer, “Metaphysik der Erkenntnis”, 340 (énfasis original).
- [93](#) Gadamer, “Metaphysik der Erkenntnis”, 341.
- [94](#) Gadamer, “Metaphysik der Erkenntnis”, 347.
- [95](#) Gadamer, “Metaphysik der Erkenntnis”, 348.
- [96](#) Gadamer, “Metaphysik der Erkenntnis”, 343 (énfasis original).
- [97](#) Gadamer, “Metaphysik der Erkenntnis”, 344.
- [98](#) Gadamer, “Metaphysik der Erkenntnis”, 348.
- [99](#) Gadamer, “Metaphysik der Erkenntnis”, 349.
- [100](#) Gadamer, “Metaphysik der Erkenntnis”, 349 n.1.
- [101](#) Hans-Georg Gadamer, Elfie Poulain y Jacques Poulain, “Interview de Hans-Georg Gadamer. Le dialogue herméneutique entre crise interpersonnelle et écriture (Heidelberg, 15 novembre 1994)”, *Germanica* 22 (1998), 2 [en línea].
- [102](#) Gadamer, “Metaphysik der Erkenntnis”, 351 n.1.
- [103](#) Gadamer, “Metaphysik der Erkenntnis”, 356.
- [104](#) Gadamer, “Metaphysik der Erkenntnis”, 341.

Capítulo II

Alcanzar un terreno propio

*Tras haber conquistado [...] un nuevo acceso al trato vivo con los clásicos griegos, hallé [...] así el camino hacia la filosofía. Este camino que tomé, por supuesto, también contó con la bendición de Heidegger, quien en el fondo siguió siendo mi modelo, sin que yo me convirtiera en su imitador. Lo que podía aprenderse de Heidegger era, ante todo, esto: que las palabras griegas, aun cuando desempeñen una función conceptual, siguen siendo palabras, y que extraen el sentido de sus conceptos del lenguaje vivo.*¹

Un tal doctor Gadamer

En 1924, Gadamer formaba parte del círculo más estrecho de alumnos de Heidegger. Sin embargo, un año después recibió una dura misiva del maestro, en la que este le manifestaba su descontento con las investigaciones en curso, orientadas a una eventual habilitación bajo su dirección o la de Hartmann. Décadas después, lo recordaría así:

Heidegger me rechazó con claridad [...]. En lo que respecta a esos primeros capítulos [de mi vida intelectual] –o, mejor dicho, a toda la fuerza con la que *Sein und Zeit* y Heidegger me liberaron del neokantismo–, diría que, al principio, no supe lidiar con ello. Abandoné el intento, y Heidegger me dijo: “De esto no va a salir nada”. Fue, en efecto, una crisis profunda para mí. Hartmann notó que las huellas del pensamiento de Heidegger no pasaban sin dejarme sus marcas. En ese sentido, compartía la crítica de Heidegger a mi intento; yo le había presentado entonces algo sobre la *hēdonē*. “Está bien”, me dijo Heidegger, “de esto no se saca nada. Simplemente, no tienes talento para trabajar filosóficamente. Debes aprender latín y griego para poder dedicarte a la docencia”. Y eso fue lo que hice durante muchos años, incluso un año después de que Heidegger dejara Marburgo.²

En esa carta, Heidegger señalaba que el trabajo de Gadamer no lo satisfacía ni a él ni a Hartmann, y le exigía renunciar a toda expectativa de indulgencia derivada de la relación personal o profesional entre ambos. Le reprochó, además, que no hubiera comprendido que sus objeciones no pedían ajustes parciales en el análisis de la *hēdonē* ni una reorientación

hacia el marco de Hartmann o hacia el suyo propio, sino una reelaboración íntegra del manuscrito. En tono terminante, concluía: “Si usted no logra ponerse firme y extraer de sí mismo el trabajo con su propio esfuerzo, entonces se engaña acerca de lo que le espera en una carrera académica asumida con seriedad”.³ Un mes después, en una carta dirigida a Löwith, Heidegger incluyó a Gadamer entre los estudiantes que no estuvieron a la altura del seminario dictado el semestre anterior; de ellos, decía entonces, “carecen por completo de formación fenomenológica”.⁴

Así, el encuentro con Heidegger no solo fue profundamente inspirador, sino que implicó, en sus propias palabras, “una conmoción total de una confianza en mí mismo demasiado prematura”.⁵ Tras siete meses de silencio, Gadamer le envió una respuesta que alternaba ironía afectuosa, atrevimiento y seriedad reflexiva. En ella se refería al estilo de vida filosófico y retirado del maestro, así como a la rigidez y el atraso de Friburgo. Todtnauberg aparecía como “una región abandonada por Dios”, y Heidegger, como una suerte de eremita que vivía “detrás de la montaña” [*hinterm Berge*].⁶ Asimismo, allí esbozaba su crítica a las lecturas de Aristóteles de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931) y Werner Jaeger, y expresaba su agradecimiento a Heidegger por su rigor implacable. Gadamer reconocía cuán duramente lo había afectado la carta de febrero, pero también subrayaba su importancia para recomenzar –no sin dificultad– su investigación sobre Aristóteles, sobre todo desde un punto de vista filológico-literario –en particular, los fragmentos del *Protréptico* aristotélico conservados en la obra de Jámblico–, así como para reanudar sus estudios platónicos, en particular sobre el *Eutidemo* (diálogo parenético o, como precisaría Gadamer años después respecto de todos los diálogos platónicos, epagógico).⁷

Heidegger, él mismo distanciado hacía ya tiempo de su formación neokantiana, se mostró cada vez más exigente y distante con Gadamer, a quien continuaba considerando un mero heredero de sus maestros marburgueses.⁸ En realidad, las expectativas de reconocimiento que Gadamer había depositado en Heidegger fueron ilusorias: este había decidido interponerse en su carrera desde el primer momento. Dos años antes, en otra carta dirigida a Löwith, enviada al día siguiente de la llegada del marburgués a Todtnauberg, describía fríamente a Gadamer como un *Hartmannschüler* [alumno de Hartmann] que buscaba un puesto de asistente en Friburgo.⁹ El mismo día en el que Gadamer abandonaba la *Hütte*, Heidegger escribiría una vez más a Löwith:

[...] voy a poner un freno a un discípulo de Hartmann –un tal Dr. Gadamer, que estuvo aquí este semestre y que ahora pasa algunos días junto a su esposa en nuestra cabaña–. Originalmente [adepto de] Hönigswald–Natorp, ahora entusiasta seguidor de Hartmann; este semestre se ha adherido a mí; muy versado, lleno de chismes académicos, muy impresionable; su padre es [profesor] ordinario en Marburgo; quiere habilitarse con Hartmann y trabajar sobre Aristóteles; por el momento no veo nada positivo en él. Repite conceptos y frases, pero es tan desvalido como su “maestro”. Me interpondré sin falta si llegara a producirse una habilitación apresurada. Ahora está escribiendo una reseña sobre la “*Metaphysik*” de Hartmann: las ideas las toma de mí; hasta ahora no tiene la más mínima idea de filosofía.¹⁰

Gadamer resumió su situación más de una vez. Reconoció que en 1924 se orientó hacia la filología “porque sentía que la superioridad” de Heidegger lo “aplstaría si no alcanzaba un terreno propio”.¹¹ En una entrevista con Glenn Most, comentó, en ese mismo sentido, que lo hizo “para oponer algo a la fuerza abrumadora del ímpetu filosófico que emanaba de Heidegger, y para no ser una mera copia o un eco suyo”.¹² De hecho, en diálogo con Adriano Fabris, aseguró que fue gracias a la filología que logró su “autonomía frente a Heidegger” y aprendió “en este tema algunas cosas que Heidegger nunca aprendió” del todo: “a comprender aquello que puede verse en un diálogo de Platón si se tiene suficiente respeto por lo que dice”; aunque, agregaba, “para ello se debe conocer muy bien el griego, y Heidegger no lo conocía tan bien”.¹³

Cabe recordar que Marburgo era un bastión de la filología clásica, por el que circularon estudiosos de la talla de Curtius y Erich Auerbach (1892-1957). Gadamer –todavía bajo el impacto del rechazo de Heidegger– comenzó a frecuentar las *Graecae* de Bultmann, cuya invitación y trato le devolvieron los ánimos para continuar su carrera.¹⁴ También en esos años asistió a las clases del filólogo clásico Ernst Lommatzsch (1871-1949) –rector de la Universidad entre 1925 y 1926– y del arqueólogo Paul Jacobsthal (1880-1957). Finalmente, se incorporó a las reuniones de estudio y a los seminarios de Friedländer, quien ya había sido su profesor en varias ocasiones desde el semestre invernal de 1920/1921. Durante esos tres años de formación filológica, Gadamer comenzó a resistir “la poderosa identificación a la que invitaba el pensamiento de Heidegger”.¹⁵ Con todo, esto no significaría una ruptura teórica ni personal en todos los niveles: Gadamer ya había decidido habilitarse con Heidegger, y así lo haría años después; y este último, además, sería, al igual que Löwith, padrino de Jutta, la primera hija de Gadamer, nacida el 8 de octubre de 1926.¹⁶

Si la filología clásica iba a ser la senda de la emancipación, Platón y Aristóteles constituían los puntos de partida y de llegada de ese recorrido. La filosofía platónica había unido a Gadamer con Natorp en la época del doctorado, pero ahora los separaba. La inédita lectura fenomenológica de los griegos, por su parte, había cambiado para siempre su modo de plantearse preguntas. No obstante, esto supondría también avanzar más allá de “las extrañas limitaciones bajo las cuales Heidegger condujo su apropiación de Platón”, en el marco de su polémica con el idealismo neokantiano. Heidegger entendía al ateniense solo como “*un notable giro [Umschlag] entre la posición de Parménides y la de Aristóteles*”, y lo acusaba, utilizando al estagirita como “cómplice” en esta empresa, de haber reducido “el Ser al ‘Ser del ente’”, y de haber hecho de su teoría de las ideas la “responsable del ‘olvido del Ser’”, valiéndose del concepto de analogía aristotélica para caracterizar a la idea como el ser en cuanto presencia constante e inmutable que subsumió toda la multiplicidad del ente; y, más en general, le reprochaba no haber comprendido con suficiente claridad ni la dialéctica, ni la retórica, ni la estructura del *lógos*, ni las expresiones *génos* y *eîdos*.¹⁷ Esta posición se expuso ejemplarmente en el seminario del semestre invernal 1924/1925, titulado “Platon: Sophistes” [Platón: el *Sofista*], en cuya consideración preliminar Heidegger dejó en claro su clave de lectura: “Queremos tomar el camino inverso, retrocediendo de Aristóteles a Platón”, siguiendo “el viejo principio de la hermenéutica de que al interpretar se debe ir de lo claro a lo oscuro”.¹⁸

Para Gadamer, en cambio, la teoría de las ideas era “*un proceder más allá*”, “*un ir hacia el Ser*”.¹⁹ El desafío que se impuso entonces era enorme: “revelar en un gran maestro del lenguaje y de la formación poética de los seres humanos, tal como lo era Platón” –al que Gadamer definiría años después como “un gran escritor, del rango de un Sófocles o de un Shakespeare”– “un cierto tipo de anticipación del giro tardío de Aristóteles hacia la filosofía práctica, precisamente gracias al estilo ingenioso y lúdico del ateniense, “e indagar las implicaciones metafísicas de semejante entendimiento”.²⁰ Gadamer estaba rompiendo con sus grandes maestros y procurando “llegar a un trabajo filosófico propio y autónomo” mediante el reconocimiento crítico de “la rigidez dogmática en la oposición entre Platón y Aristóteles”.²¹

Fue Friedländer quien asumió el lugar de guía intelectual de Gadamer en ese período. Llegado a Marburgo en 1920 como profesor, no era un representante tradicional de la filología clásica. Destacado discípulo de Wilamowitz, era también cercano al *George-Kreis*, grupo que rechazaba

vehementemente la metodología rigurosa de aquel y reivindicaba, en contraste, el carácter artístico y vital de la filosofía de Nietzsche, así como la figura de Platón en cuanto escritor y político. Friedländer hizo pública su posición en su artículo de 1922 “Die Aufgabe der klassischen Studien an der Universität” [La tarea de los estudios clásicos en la universidad]. Allí cuestionaba la perspectiva wilamowitziana de que los estudiantes debían formarse exclusivamente como filólogos y no como futuros profesores; criticaba el énfasis de la filología historicista en la recopilación de detalles y el análisis técnico; y denunciaba la fragmentación de la filología en disciplinas aisladas que, aunque valiosas, habían perdido de vista el propósito unificador de los estudios de la Antigüedad: comprender las grandes creaciones culturales del mundo clásico.²² Friedländer también se acercó a la constelación del *Dritter Humanismus* [Tercer Humanismo] –al menos hasta 1933, cuando algunas de sus figuras intentaron aproximarse a la dictadura nazi, con resultados dispares para sus respectivas carreras–. Contribuyó con un artículo al primer número de la revista *Die Antike* y participó en la célebre conferencia de 1930 en Naumburgo organizada por Jaeger, “Das Problem des Klassischen und die Antike” [El problema de lo clásico y la Antigüedad], a la que Gadamer concurre como asistente.²³

Al regresar a Marburgo en la Pascua de 1925, bajo la dirección de Friedländer, Gadamer comenzó a estudiar poesía y retórica (Píndaro, Virgilio, Quintiliano y Cicerón, según reconstruyó Grondin) y a profundizar sus investigaciones sobre la filosofía de Platón y Aristóteles.²⁴ Setenta años después de su primer encuentro, Gadamer diría: “Para mis intereses y para mi formación, Paul Friedländer era [...] el hombre correcto”.²⁵ Ahora bien, ¿correcto para qué? La respuesta no puede ser la del contexto competitivo de Marburgo –donde los posibles maestros de filología eran muchos y eminentes–, sino la que el propio Gadamer proporcionó: las argumentaciones de Friedländer “eran a menudo erróneas, pero su sensibilidad estética era magnífica. La apertura escénica, por ejemplo, de los diálogos platónicos, se la debo en gran parte al trato con él”.²⁶ Esta aproximación despertó en Gadamer una consciencia más aguda de la dimensión retórico-pragmática del diálogo:

Aprendí a prestar una atención más plena a los destinatarios de los textos filosóficos –a aquellos para quienes escribe el autor–. De este modo me encontré con el doble problema hermenéutico: (1) cómo logramos que los otros nos comprendan mediante el lenguaje, y (2) cómo debemos habérmolas con la escritura para evitar el malentendido, el uso indebido y la distorsión, tal como ya

Platón nos lo había advertido. Para poder apreciar esto, debemos reconocer la importancia central de la *retórica*, que alcanzó su máximo desarrollo en el florecimiento de la cultura griega en la ciudad-Estado. En el momento del declive de la *pólis* griega, la retórica se convirtió en un género literario que posteriormente pasó a dominar toda la cultura académica, perdiendo su papel rector como transmisora de cultura solo en nuestra era de la ciencia moderna. Por ello concebí mis estudios teniendo presente la retórica antigua y, sobre todo, la crítica platónica de la retórica y su reconocimiento cualificado.²⁷

Cuando Gadamer fue admitido al intenso seminario de Friedländer – donde, al haber solo tres alumnos, cada uno debía preparar un texto diferente cada tres semanas –, este último estaba trabajando en el primer tomo de su original libro *Platon, Eidos-Paideia-Dialogos* (1928). En este texto, la doctrina de las Ideas no tenía lugar sino como una errónea atribución de sus intérpretes, incluidos los neokantianos (con la excepción del Natorp más tardío): “Platón no es un neoplatónico”, afirmaba allí.²⁸ Según Friedländer, ninguna afirmación del ateniense podía reducirse a una proposición válida en forma abstracta que ignorara la reconciliación platónica entre la ironía de la oralidad socrática y la pesada seriedad de la palabra escrita. *República* era interpretada como una crítica ética de la vida ateniense, una poesía dialógico-política, y su autor, como “el creador del diálogo filosófico como una obra de arte necesaria, a la par de la alta tragedia y la alta comedia”, cuyo objetivo era “conducir a la visión de la Idea y a la intuición del sumo Bien” a través de una “constelación de imágenes”: el camino del conocimiento, el camino del amor, el camino de la muerte, esto es, “tres figuras de un único camino [...] hacia lo alto”.²⁹

Otro aspecto importante del legado de Friedländer fue su valoración del diálogo como estructura necesaria e indisociable de la filosofía socrático-platónica, y como presupuesto de la dialéctica. Según este, “la forma dialógica se revela como la necesaria para Platón” y “la estructura” de su concepción de “mundo parece, [...] en un plano más elevado, repetir nuevamente la estructura socrática”.³⁰ Mientras que “para Sócrates, la respuesta a sus preguntas se desvanecía en el no-saber”, para Platón, “el camino dialéctico conduce hacia aquello que está ‘más allá del ser’”.³¹

En un elocuente pasaje de este libro, Friedländer reconoce en la mirada de Platón proyectada sobre Sócrates el gesto esencial de su pensamiento poético, una filosofía del diálogo, de la pregunta y la respuesta:

La doctrina platónica del orden en el alma individual y en el gran entramado del Estado: tal es la plasmación en el pensamiento de aquello que él veía en Sócrates, [...] y la expansión concéntrica hacia la entidad estatal, a la que también

se refería todo el meditar y el preguntar del Sócrates histórico. La “teoría del amor” platónica: tal es un hacerse consciente y un poner-en-palabras de aquello que Sócrates vivía y de lo que Platón vivenció en él y con él. La “doctrina de las Ideas” platónica: tal es la respuesta a la pregunta de Sócrates —el *ὅ ἐστι* como respuesta a la pregunta *τί ἐστι*, la visión de la Justicia verdaderamente ente como respuesta a la pregunta de qué sea propiamente la justicia. Y no ocurre que Platón diera la respuesta después de que Sócrates hubiera planteado solo la pregunta. La pregunta —vista no como una serie aislada de palabras que termina en un signo de interrogación, sino como un volverse —que reclama claridad— de todo el existir socrático hacia sí mismo y, a la vez, hacia el discípulo —, esa pregunta encerraba ya en sí, en un sentido muy determinado, la respuesta. Más aún: Sócrates era, viviente, la respuesta que Platón dio como filosofema; el Sócrates platónico enuncia lo que el Sócrates histórico es. [...] La respuesta ha brotado de la pregunta; la interpretación, de la vivencia; la figura poético-filosófica, del hombre que filosofaba vivientemente [...]. Y si ahora preguntamos una vez más cómo aconteció aquel crecer-dentro del uno en el otro y su seguir-creciendo en él, la respuesta reizará que aquí hay que reconocer algo ya no ulteriormente resoluble.³²

Para el marburgués, que en ese entonces era invitado a menudo por Friedländer a discutir sobre los avances de su *Platon*, esta línea interpretativa —junto a la “sensibilidad para el lenguaje” del nuevo maestro— le permitió reforzar con modulaciones propias su capacidad para reconocer “los límites de la formación conceptual en nuestra metafísica occidental” en sus siguientes trabajos.³³ También para Friedländer fue importante el aporte crítico de Gadamer. Testimonio de ello es el prólogo a la primera edición de *Platon*, en el que agradece a Gadamer, poniéndolo al mismo nivel que a Hartmann, Curtius, Bultmann y Heidegger, por sus conversaciones y críticas.³⁴ Como se verá más adelante, Gadamer esclarecería y ampliaría el verdadero sentido de la poesía dialógica platónica, vinculándolo a la percepción del bien, orientándolo hacia la *práxis*, reconduciéndolo a la fundación moral socrática de este bien.³⁵

El 20 de julio de 1927, Gadamer rindió la prueba oral con la que concluía el *Staatsexamen*, el examen de Estado que acreditaba la aptitud docente para la enseñanza en la escuela secundaria superior. Lo había solicitado el 19 de abril de ese año proponiéndose acreditar dicha aptitud en griego y latín como asignaturas principales y en propedéutica filosófica como asignatura complementaria. Como primer trabajo escrito domiciliario presentó un estudio en latín, “De poetarum lyricorum narratione mythica” [Sobre la narración mítica de los poetas líricos], y solicitó —según consta de su puño y letra— que su tesis doctoral fuese aceptada en

lugar del segundo. El tribunal accedió. Las pruebas las evaluaron Friedländer en griego, Lommatzsch en latín y Heidegger en propedéutica filosófica. Gadamer obtuvo “bien” en cada una de las dos filologías y la máxima calificación, “con distinción”, en filosofía; la calificación global del certificado fue “bien”.³⁶ El trabajo escrito presentado consistía en un estudio sobre la función y el arte de la narración mítica en los poetas líricos griegos, con especial atención a Píndaro y sus epinicios. Gadamer argumentaba que la narración mítica en Píndaro no era una digresión ornamental ni un mero deseo de narrar historias (como en la épica de Homero), ni funcionaba primariamente como *exemplum* moral, ni como relato completo con inicio, desarrollo y desenlace, sino que cumplía una función estructural: “conectar, alabar y engrandecer” al vencedor de los juegos y encumbrar los momentos decisivos.³⁷ El mito, sostenía, no es un elemento añadido, sino parte integral de la celebración: algo vivo y presente en la consciencia de sus exaltados oyentes griegos, quienes se entendían a sí mismos a partir de la autoridad de los héroes.³⁸

En su siguiente publicación, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, presentada y discutida el año anterior en el seminario de Friedländer, Gadamer cuestionó con audacia la interpretación filológica de Aristóteles que había propuesto un ya consagrado Jaeger en *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* [Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo] (1923).

Según el relato de Gadamer, Jaeger fue una de las figuras académicas más influyentes durante los difíciles años de la posguerra. La generación de Gadamer, en sus propias palabras, al no encontrar una “nueva orientación”, buscaba la *pólis* y la *paideía*³⁹ y las idealizaba al interrogar su propia existencia. Especialmente durante los años veinte, Jaeger, junto con Julius Stenzel (1883-1935), logró cautivar la atención de académicos, docentes y cultores de los estudios clásicos, entre ellos Otto Regenbogen (1891-1966), Richard Harder (1896-1957), Eduard Spranger (1882-1963), Johannes Popitz (1884-1945), Emil Kroymann (1865-1951), Johannes Stroux (1886-1954) y Wolfgang Schädewaldt (1900-1974). Mientras realizaban excepcionales y rigurosos trabajos históricos, filosóficos, pedagógicos y filológicos sobre la tradición clásica, e intentaban influir en las políticas educativas weimarianas, apuntalaban, con distintos matices, la figura del “hombre político” como modelo antropológico y cívico de la juventud alemana. Esperaban que esta juventud encarnara sus ideales: superar el egoísmo radical burgués-mercantilista, así como la docilidad y

violencia de las masas incultas en ascenso; reactivar el movimiento histórico de renacimientos culturales europeos, especialmente en coyunturas críticas; recuperar el valor del conocimiento en el *Gymnasium* y la universidad; y redescubrir la vida comunitaria sin sacrificar ni la libertad ni el cultivo de la personalidad individual, conquistados durante el siglo anterior. Con todo, para Gadamer, Jaeger –más allá de su talento como filólogo– y el influyente *Dritter Humanismus* no lograron evitar el “peligro de recaer en un humanismo programático, al que correspondía únicamente una pálida realidad formativa”.⁴⁰

El ensayo de Gadamer, redactado en 1927 y publicado en 1928 en la prestigiosa revista *Hermes*, inauguró una nueva etapa en su formación y producción teórica, signada por un interés creciente en la dialéctica platónica y la experiencia del diálogo. En este sentido, es posible entrever en este trabajo un principio de divergencia, no del todo explícita y, acaso, de incipiente polémica con Heidegger. En *Sein und Zeit*, este último afirmó que la “dialéctica” era “una auténtica perplejidad filosófica” [*eine echte philosophische Verlegenheit*],⁴¹ afortunadamente superada por Aristóteles. En el ya mencionado “Platon: Sophistes”, ya había establecido:

Aristóteles despojó a la dialéctica de su dignidad, no porque ya no la comprendiera, sino porque la comprendió de manera más radical, porque captó a Platón mismo como encaminado, mediante su dialéctica, hacia el *θεωρεῖν*; porque logró realizar efectivamente aquello a lo que Platón aspiraba. *Aristóteles vio los límites inmanentes de la dialéctica porque filosofó más radicalmente*. Mediante esta delimitación de la dialéctica platónica, quedó, al mismo tiempo, en posición de devolverle su derecho relativo. [...] La dialéctica no es un arte de la persuasión; al contrario, su sentido mismo consiste en llevar al interlocutor [*Mitunterredner*] a ver, y en abrirle los ojos.⁴²

La primera respuesta de Gadamer al respecto llegaría en una carta dirigida a Heidegger durante el mismo 1928, en la que le comentaba ciertos detalles acerca de la estructura y contenido del primer capítulo de su futura tesis de habilitación, *Interpretation des Platonischen Philebos* [*Interpretación del Filebo platónico*], para la cual este ensayo sería seminal. Allí, aseguraba, buscaría “demostrar que la teoría de la dialéctica del *Filebo* pertenece al contexto más amplio de la fundamentación del auténtico *lógos* filosófico que comenzó con Sócrates”.⁴³ El éxito argumentativo de su trabajo, así como su carácter de proyecto, quedó expuesto en el *Gutachten* de Heidegger:

El señor Dr. G. ve, sin embargo, también que lo esencial todavía no está hecho cuando uno se ha liberado de los prejuicios aún no superados inequívocamente, según los cuales Platón, el “idealista”, debería ser idéntico al Kant interpretado “neokantianamente”, y Aristóteles, el “realista”, debería ser asimilado a un escolástico medieval. Tras la superación de estas opiniones previas, confusas y generadoras de confusión, se trata ante todo de ganar positivamente el centro sistemático de una interpretación adecuada. El autor lo busca con razón en la “dialéctica” de Platón, de tal manera que reconoce también cómo esta está internamente entrelazada con el concepto de verdad del ser de la Antigüedad.⁴⁴

La afirmación de un sendero

El ensayo sobre el *Protréptico* fue su primera publicación con repercusión a ambos lados del Atlántico: fue reseñado favorablemente por Herman Louis Ebeling (1857-1945), filólogo y profesor de griego en el Goucher College.⁴⁵ Unos años más tarde, el filólogo clásico Johannes Geffcken (1861-1935), en un artículo publicado también en *Hermes*, reconoció la agudeza del análisis de Gadamer, aunque rechazó una de sus conclusiones: que la *Ética Eudemia* (EE) no era auténticamente de Aristóteles.⁴⁶ En un *postscriptum* añadido después de 1978, Gadamer reconoció haberse equivocado en este punto, aunque mantuvo sus “dudas sobre la construcción histórico-evolutiva” de Jaeger.⁴⁷

La reseña crítica más importante fue la que realizó ese mismo año Mary Craig Needler, filóloga y profesora del Wellesley College, para *Classical Philology*, a pedido del eminente platonista estadounidense Paul Shorey (1857-1934), director de esta revista. El texto de Needler comparaba partes de su tesis doctoral –titulada *The Relationship of the Eudemian to the Nicomachean Ethics of Aristotle* [La relación entre la *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, 1926]– con el artículo de Gadamer. El estudio, además de complementar el tratamiento gadameriano de la *phrónēsis* en su debate con Jaeger, fue sumamente elogioso y subrayó su plena coincidencia con la tesis de que “el uso de la fraseología platónica no implica necesariamente la conformidad con la doctrina platónica”.⁴⁸ Entre sus principales acuerdos se destaca que ambos concluyeron que el libro séptimo de la *EN* no contenía una referencia polémica directa al pasaje 55, 1-14 del *Protréptico* aristotélico (ed. Pistelli).⁴⁹ Según Jaeger, este pasaje describe la ética como una ciencia cuyas investigaciones están gobernadas por “normas absolutas” (*ōpoi*), lo cual este interpretaba como una posición platónica temprana de Aristóteles que luego ha-

bría abandonado en la *EN*.⁵⁰ Asimismo, Needler compartía la observación sobre la semejanza entre el *Protréptico* aristotélico y *EN* X.10 (1180b13ss.).⁵¹ Otra conclusión en la que coincidirían Needler y Gadamer era que la única diferencia entre *EE* y *EN* era de énfasis y podía explicarse bajo la hipótesis de que el capítulo eudemiano era una revisión y comentario de un discípulo sobre los pasajes de la *EN*, utilizando material de otras obras de Aristóteles.⁵² Por último, Needler encontró especialmente valioso, desde el punto de vista metodológico, que Gadamer reconociera que el camino apropiado para abordar la cuestión de la autenticidad de la *EE* era examinarla estrechamente en relación con la *EN*, y que el libro de Jaeger exigía una nueva interpretación de la *EE* a la luz del conjunto de la ética platónica y aristotélica (tardía).⁵³ En su artículo, la autora radicalizó algunas de las hipótesis del marburgués, presentando ciertos argumentos de Jaeger simplemente como absurdos.⁵⁴

Gadamer identificó como puntos de partida de su lectura crítica tres elementos de la interpretación filosófica de Jaeger: “1) la historia del concepto de *phrónēsis*; 2) el ideal de una ética exacta; 3) la doctrina de las Ideas del *Protréptico*”.⁵⁵

La discusión no era solo doctrinal, sino epistemológica: ¿qué tipo de evidencia permitía inferir un desarrollo aristotélico? La secuencia que va de Jacob Bernays (1824-1881) a la pérdida de los diálogos y de allí al hallazgo en Jámblico instalaba esa escena metodológica. Para Bernays, la desaparición de los diálogos había arrebatado “todo medio” para penetrar en una evolución por etapas; el descubrimiento posterior de amplios extractos del *Protréptico* aristotélico en la obra de Jámblico reabrió esa posibilidad y, con ella, la tentación de tratar el nuevo material como un documento genético.⁵⁶

En su artículo, Gadamer cuestionaba el lugar que Jaeger, desde una perspectiva “genético-progresiva”, le daba al *Protréptico* con respecto al *Filebo* platónico, dado que la primera de estas obras era caracterizada allí como un escrito ético de juventud supuestamente impregnado de “idealismo”. Según Gadamer, la interpretación de Jaeger obturaba la comprensión de que el *Protréptico* correspondía a un género literario específico que,

entre los griegos no ofrecía, en lo esencial, nada más que una forma de promover escuelas rivales de retórica y de filosofía en busca de patronazgo. Esperar que cuestiones controvertidas de la filosofía pudieran resolverse apelando a un

género de este tipo, como aparentemente hizo Jaeger, me parecía francamente erróneo.⁵⁷

Esta caracterización del género protréptico, formulada retrospectivamente por Gadamer, se fundaba en el ensayo de 1928. Allí, Gadamer establece una distinción que constituye el núcleo de su crítica a Jaeger. Al referirse a las características literarias del *Protréptico* aristotélico –tal como pueden inferirse de los extractos conservados por Jámblico: la diversidad de argumentos, la ausencia de una terminología unitaria, la falta de crítica propiamente científica–, Gadamer subrayó que estos rasgos no debían atribuirse a la forma de transmisión, sino que eran propios del original aristotélico. De allí concluyó: “Esto obliga a no buscar en este *Protréptico* [aristotélico] una posición filosófica, sino la posición de la filosofía misma”.⁵⁸ Esta distinción decisiva puede interpretarse así: por “posición filosófica” se entiende una toma de partido doctrinal susceptible de reconstrucción genética; por “posición de la filosofía misma”, en cambio, la defensa del filosofar como tal –su pretensión formativa y su validez pública– sin comprometerse con ninguna escuela particular.

Pero el argumento de Gadamer, que no dejaba de resonar con las encendidas disputas filosóficas weimarianas, no se agota en una corrección de género. Su crítica apuntaba, además, al rendimiento hermenéutico del procedimiento de Jaeger: extraer del *Protréptico* una “dogmática” científico-filosófica –es decir, reconstruir allí un cuerpo doctrinal equiparable al de un tratado– no solo resultaba impropio respecto del tipo de texto, sino que era, en palabras de Gadamer, “infructuoso” para el contexto propiamente “histórico-problemático”.⁵⁹ Incluso si tal reconstrucción fuera posible, resultaría metodológicamente estéril para comprender la situación problemática en la que opera el *Protréptico*: no aclaraba la lógica de la exhortación, sino que la sustituía por una sistematicidad que el propio texto evita.

Para fundamentar esta lectura, Gadamer recurre a la introducción metodológica que Jámblico antepone a su compilación protréptica –en la edición crítica de Ermenegildo Pistelli (7, 12-18)–, donde se describe la tarea del género protréptico en general. Gadamer entiende que esta descripción es aplicable también al *Protréptico* aristotélico, en tanto perteneciente al mismo género literario. Según la traducción del marburgués:

impulsar en general hacia la filosofía y hacia el filosofar, por todos los medios posibles, sin decidirse abiertamente por una doctrina determinada, sino de tal manera que se alaben todas en lo que tienen en común y se las eleve por enci-

ma de los asuntos humanos en una forma protréptica general y popular (*Iambl. Protr.* 1.18-23).⁶⁰

De aquí se sigue la advertencia metodológica más importante del ensayo. Si el *Protréptico* no pretendía articular una doctrina filosófica determinada, entonces no podía servir como base para reconstruir una fase del desarrollo filosófico de Aristóteles. Gadamer lo formuló con claridad contundente: “Un protréptico no es una ética, tampoco la forma originaria de una. Lo que no asume la carga del concepto no puede medirse con la medida del concepto ni entenderse desde una evolución de conceptos”.⁶¹ La frase es doblemente decisiva porque explicita el supuesto que Gadamer atribuía a Jaeger: llamar desarrollo filosófico al movimiento progresivo de una doctrina equivalía, en última instancia, a presuponer que la filosofía avanza mediante la fijación y refinamiento de nociones técnicas. El enfoque de Jaeger operaba, según el juicio de Gadamer, subdeterminando la obra por el resultado, sin dejar lugar a que los textos clásicos hablaran por sí mismos.⁶²

Además, Jaeger, al tratar el *Protréptico* como testimonio de una fase platónica del pensamiento aristotélico, habría cometido un error de género: exigir a un texto protréptico lo que solo puede esperarse de un tratado filosófico en sentido estricto.

En definitiva, para Jaeger, la obra aristotélica podía reducirse a una serie de doctrinas que evolucionaron desde el platonismo hasta el período del Liceo. Sin embargo, según Gadamer, para poder llevar adelante “una crítica objetiva” era necesario “excluir metódicamente, en un primer momento, la unanimidad y la convincente coherencia del resultado global, a fin de que salga a la luz lo que realmente aporta cada momento particular a la fundamentación”.⁶³ Así, en un extremo, por su supuesta adhesión a la “doctrina de las Ideas”, Aristóteles en el *Protréptico* parecería considerarse a sí mismo como un platónico. Jaeger afirmaba que el estagirita evitó allí el sintagma platónico “*αὐτὰ τὰ πρῶτα*” y suprimió “*αὐτά*”, es decir, precisamente la palabra que le da a la expresión *τὸ πρῶτα* en el *Protréptico* su sentido específico como término técnico platónico”, porque este último “no puede designar lo universal abstracto”, ya que “los conceptos universales” “no conforman un contraste con las copias (*μιμήματα*)”, “término específicamente platónico que solo puede aplicarse con sentido en el contexto de la doctrina platónica de las Ideas como arquetipos (*παραδείγματα*) y de la participación de las cosas sensibles en ellas”.⁶⁴ Su punto de partida era el pasaje 55.6-14:

Pero esto no es capaz de hacerlo quien no ha cultivado la filosofía y no ha conocido la verdad. Y, en las demás artes, no alcanzan el saber íntegramente, al no obtener los instrumentos y los razonamientos más exactos de objetos primeros en sí mismos, sino de objetos segundos, terceros o aún más alejados, y extraen sus razonamientos de la experiencia. A diferencia de los demás, solo en el caso del filósofo tiene lugar la imitación a partir de objetos exactos en sí mismos. Pues él los contempla en sí mismos y no sus imitaciones (*Protr.* 55.6-14; trad. de Vallejo Campos).

En el otro extremo de este *continuum*, el Aristóteles maduro de la *EN*, tras haber desarrollado conceptos totalmente relacionados con la actividad práctica mundana, habría devenido un “realista”. Gadamer, siguiendo a su maestro Friedländer, argumentó en su artículo que la postulada continuidad entre el *Filebo* platónico y el *Protréptico* aristotélico –tal como la planteaba Jaeger– descansaba en el supuesto de que el uso de terminología y motivos platónicos implicaba una adhesión a la doctrina de las Ideas. Pero este supuesto, sostenía Gadamer, solo tendría sentido si se imputara al género protréptico un nivel de compromiso doctrinal que no tenía y al pensamiento platónico, como propio y evidente, el canon sostenido por la fuerza dogmática de la interpretación idealista-kantiana, que dejaba de lado la nueva discusión que tuvo lugar en la filosofía del ateniense entre el *Fedón* y el *Filebo*. Detrás de Jaeger se encontraba una extensa tradición que había tratado hasta entonces a los diálogos platónicos como meros vehículos de doctrinas.

Que Aristóteles no era un realista y que su filosofía permanecía “en el suelo del *lógos*” socrático-platónico era algo que Gadamer ya había aprendido durante su estancia en Todtnauberg, aunque Heidegger había formado parte de la tradición que no fue capaz de ver la *Wirkungseinheit*, la unidad efectual que agrupaba la filosofía platónico-aristotélica del *lógos*.⁶⁵ En este sentido, para Gadamer sería ejemplar la noción de *phrónēsis* –presente con anterioridad a Aristóteles, tanto en la poesía como en la filosofía–, tal como aparece en el *Protréptico*: ella se mantenía en el terreno metafísico platónico. Empero, lo que podría parecer una concesión a Jaeger es lo que le permitiría elaborar su refutación.

Gadamer objetó que este argumento descansaba en una premisa falsa: la suposición de que el uso *lato sensu* de la *phrónēsis* dependía necesariamente de la doctrina de las Ideas. Recurriendo a la historia del vocabulario filosófico griego, observa que “en el habla poética como filosófica se encuentran *φρονεῖν* y *φρόνιμος* usados mayormente en una generalidad de significado que no se deja restringir sin forzamiento ni a la actividad

espiritual puramente práctica ni a la puramente teórica”.⁶⁶ Ciertamente, añade Gadamer, “solo a partir de Platón este uso bifronte de la palabra es fundamentado filosóficamente”, “en tanto que las Ideas son tanto objetos de contemplación como modelos para el actuar, es decir, ‘unidad de ser y valor’, como dice Jaeger”.⁶⁷ No obstante, que Platón haya provisto de una justificación filosófica particular a un uso lingüístico preexistente no implica que ese uso dependa de ella. De aquí se sigue que el uso amplio de la *phrónēsis* en el *Protréptico* no demuestra adhesión a la doctrina de las Ideas, sino el empleo del vocabulario filosófico común de la época. Más en general, observaba Gadamer, en los argumentos del *Protréptico* aristotélico tal como aparecen en Jámblico, “no puede hablarse de una terminología científica unitaria. Antes bien, el acervo terminológico varía de un argumento a otro. Además, en todos estos desarrollos demostrativos se delata el esfuerzo por no sobrecargarlos, en la medida de lo posible, con terminología.”⁶⁸

De este modo, Gadamer sostenía que era en la *EN* donde Aristóteles reservaba para la *phrónēsis* el sentido más estrecho de “razón práctica”, delimitándola de *sophía* y *noûs*, y no en el *Protréptico*.⁶⁹ Siguiendo el argumento de Gadamer, puede inferirse que el *Protréptico* no tenía como objetivo la fijación terminológica de la *phrónēsis*.⁷⁰ Para demostrarlo, Gadamer observaba que también en otras obras aristotélicas –como *Metafísica* y *De anima*– encontramos este término usado sinónimamente con *epistēmē* y con *noûs*, “sin que nadie infiera de ello más que una influencia meramente externa de la Academia”.⁷¹ Este uso arraiga en un contexto objetivo más antiguo: antes de la diferencia estructural entre el *phroneîn* teórico y el práctico, domina su comunidad ontológica. El *noûs*, el *phroneîn* y el *lógos* constituyen lo distintivo del ser humano frente al animal; la *phrónēsis*, tanto como la *theoría*, es un modo de realización del *noûs*, “de lo divino en nosotros”.⁷²

Por otra parte, ¿qué posibilidades interpretativas podía abrir la tendencia a que muchas de las principales nociones éticas y retóricas aristotélicas aparecieran sin traducir en los debates académicos –actitud defendida por la escuela berlinesa de Jaeger y señalada por Gadamer en el prefacio a la reimpresión de 1982 de su primer libro–? Esta práctica habitual, para Gadamer, había significado “una evasión de la verdadera tarea: expresar, en el propio material lingüístico y en su potencial conceptual, cómo se presentaban en el pensamiento griego las cosas mismas”.⁷³ De esto también se trataba el legado fenomenológico del maestro de Meßkirch, al

que Gadamer nunca quiso renunciar sin por ello recaer en las inconsistencias lingüísticas de las “traducciones” heideggerianas al alemán: aprender “como los griegos, a obtener el sentido conceptual a partir del propio lenguaje vivo, tal como es hablado”.⁷⁴

En consecuencia, Gadamer entendía que reducir el texto aristotélico (o platónico) al “discurso terminológico como única actitud comunicativa es, en todo caso, un absurdo”.⁷⁵ Las “relaciones de sentido” no se ordenan primariamente por fijación terminológica, sino por la “función comunicativa”, que tiene lugar en el “lenguaje concreto”.⁷⁶ Como bien sugirió Robert Sullivan, “al afirmar que Aristóteles no tenía un lenguaje terminológico, Gadamer estaba, en efecto, sosteniendo que no era el tipo de pensador que Jaeger habría querido que fuera. En suma, era un pensador dialógico”.⁷⁷ En este sentido, a sus noventa y ocho años, Gadamer reconocería, en una entrevista con Elfie y Jacques Poulain, que su acercamiento a la filosofía griega no estaba motivado tanto por el diálogo socrático como por su necesidad de insistir en tratar a los textos aristotélicos como “materiales de diálogos” y así evitar lecturas grotescas.⁷⁸

Otro aspecto clave del artículo sobre el *Protréptico* es su tono filosófico-político subyacente. La conclusión de Jaeger, tal y como la reconstruye Gadamer, era que estas claras diferencias marcan una oposición significativa desde el punto de vista del desarrollo: el *Protréptico* seguiría basándose por completo en el ideal platónico del “Estado-utopía” y en una ética geoméricamente exacta.⁷⁹ Es revelador que Jaeger fundamentara esta interpretación precisamente en el pasaje en el que el *Protréptico* insta al estadista a fijarse en la *phýsis* en lugar de imitar las constituciones existentes: el rechazo de Esparta, Creta u otros casos similares como modelos legislativos —las unidades políticas humanas (*anthropinai politeiai*) de cuya imitación solo pueden surgir obras de los mortales, nunca nada divino y duradero (*Protr.* 55.17)— era para Jaeger una muestra del utopismo aún platónico del joven Aristóteles.⁸⁰

La atención que Gadamer dedica a la noción de “mezcla” —estrechamente vinculada a la idea platónica de “medida” o *métron*— constituye una toma de posición interpretativa en favor de una aproximación dialéctica al pensamiento ético de Platón, distanciada de la lectura de Jaeger. Frente a esta última, que tendía a nivelar la dimensión racional y la apetitiva del ser humano en la reflexión sobre el buen vivir, Gadamer destacaba cómo la mezcla resulta central en el tratamiento del *Filebo*, especialmente en relación con el problema más general de cómo Platón expuso y ajustó su noción de *epistēmē* a la “experiencia concreta”.⁸¹

La problemática de la mezcla y de la medida no introduce un motivo ajeno a la discusión precedente; antes bien, prolonga en el plano ético-político la misma resistencia a juzgar el pensamiento antiguo según el ideal de exactitud conceptual de una ética sistemática. Para comprender el alcance de la noción de mezcla en el argumento de Gadamer, es necesario atender al modo en que este recurre al *Filebo* y al *Político* como términos de contraste. En el *Filebo*, “el objetivo de la investigación es delimitar la pretensión de la *φρόνησις* y la de la *ἡδονή* sobre el ser-bueno del *Dasein* humano fáctico. Solo en una mezcla de ambas puede buscarse este Bien en la vida”.⁸² Tal determinación solo era posible mediante una medida que buscara, según Gadamer, “reconciliar el motivo de la exactitud [...] con el reconocimiento de la ‘impureza’ fáctica de la realidad”.⁸³ La medida no actúa aquí como un criterio externo aplicado a componentes previamente definidos, sino que se constituye en relación con la mezcla misma, entendida como una totalidad nueva y unitaria. Lo que Aristóteles reprocharía más tarde a la doctrina de las Ideas —y, en particular, a la Idea del Bien, a saber, que resulta inútil para la acción y el conocimiento humanos concretos— ya había encontrado, para Gadamer, una clara expresión en la propia estructura de los diálogos platónicos.⁸⁴

De ahí que Gadamer afirmara el carácter paralelo de ambos conceptos.⁸⁵ En el *Político*, por su parte, el problema de la aplicación del saber a la realidad fáctica se abordaba mediante la figura del estadista, cuyo saber:

[...] debe ser vivo, versátil, superior a los estatutos, orientado según el *kairós* y las tareas características de la siempre nueva realidad. En contraste, los estatutos y la ley, que son rígidos, son solo soluciones provisionales en comparación con las tareas políticas reales, y fundamentalmente resultan inadecuados para lo que se demanda en el sentido del verdadero saber.⁸⁶

El *Protréptico* no se ocupaba de este problema: si el género al que pertenecía no tenía por objeto elaborar una doctrina ética o política determinada, su silencio sobre la mezcla entre saber y placer o sobre la relación entre *phrónēsis* y *hēdonē* no indicaba una fase platónica superada.

Ahora bien, la medida propia de las cosas no es la exactitud ni la metafísica platónica de los números.⁸⁷ En el *Protréptico* aristotélico, la figura del político es comparada con el *téktōn*, el constructor (Gadamer traduce: “el carpintero”, Zimmermann).⁸⁸ Gadamer observó que, a diferencia de lo que ocurre en *EN A 7* —donde “el conocimiento ético-político [*ethisch-politische Wissenschaft*]”⁸⁹ indica los límites de la exactitud exigible— en

el *Protréptico* la comparación tiene otro propósito: el político necesita saber, a diferencia del constructor con respecto a sus construcciones, en qué se basa la naturaleza misma de la vida en común.

La intención del *Protréptico*, entonces, sería mostrar su orientación hacia las cosas mismas, y no hacia la imitación externa o la comparación sistemática de regímenes: en lugar de recopilar y calcar las leyes y constituciones ya existentes, como los sofistas y rétores, el político debe dirigir la mirada a la naturaleza.⁹⁰ En palabras de Gadamer, “la intuición de la *phýsis* es demandada por la auténtica política filosófica”.⁹¹ Considérese el siguiente pasaje del *Protréptico* aristotélico, al que, por otro lado, Gadamer mismo hace referencia:

Efectivamente, así como en las demás artes productivas los mejores instrumentos se han descubierto a partir de la naturaleza –por ejemplo, en la construcción, la plomada, la regla y el compás†, obtenidos del agua, de la luz y de los rayos del sol, en referencia a los cuales comprobamos lo que es suficientemente recto y plano desde el punto de vista de la percepción, de la misma manera el político también debe estar en posesión de ciertas normas derivadas de la naturaleza en sí misma y de la verdad, en referencia a las cuales juzgue qué es justo, bello y conveniente. Pues igual que allí, estos instrumentos superan a todos los demás, también la mejor ley es la que mejor concuerda con la naturaleza (*Protr.* 54.22-55.6; trad. mod.de Vallejo Campos).

Más que ser un filósofo, el político del *Protréptico* aristotélico debe actuar y juzgar como tal. No debe llevar adelante “una política adecuada a la filosofía”: es su acción la que debe ser filosófica, es decir, dirigida cada vez a la experiencia concreta de la *pólis*. Su acción reflexiva no es el producto de la aplicación de una *téchnē* o de la *theoría*. Si en el *Filebo*, según el análisis de Gadamer, la tarea es alcanzar una mezcla justa entre *phrónēsis* y *hēdonē* con vistas al buen vivir, el *Protréptico* opera en un nivel distinto. Desde este trasfondo, la figura del político funciona como correlato práctico de esa “posición de la filosofía”: no encarna una doctrina, sino una forma de juicio que hace visible por qué el filosofar reclama un lugar rector en la *pólis*.

En términos de Gadamer, Aristóteles, en sus referencias a la “doctrina de las Ideas”, trataba de probar la necesidad de la filosofía no para toda política, sino para una política que, además de ser idónea, fuera también razonable. Esto no debe conducir a una interpretación banal que haga del *Protréptico* un llamado al gobierno por parte de una secta de iniciados, ni que convierta la filosofía en una fuga de la política. Por el contrario, la

apelación a la filosofía pretendía estimular [*protréptein*], por medio del elogio [*epainéō*], todos los diversos caminos del pensamiento como una verdadera alabanza exhortativa. De este modo, buscaba elevar la importancia de los asuntos que comprometen mutuamente a los seres humanos, al conjunto de la ciudadanía como comunidad, mediante una invitación amplia a reflexionar, “de igual manera desde la necesidad teórica como desde la práctica”, afirmando la relación entre filosofía y política.⁹²

Este ensayo sintetiza la pasión, el rigor y la paciencia que le permitieron al joven Gadamer, en su primera década de trayectoria intelectual, reconocer en sus mentores (y no solo en ellos) sus críticas más brillantes a los puntos de vista consolidados y reverenciados dentro de cada tradición. Con fervor socrático, sometió a un escrutinio severo, personal e inconformista, los fundamentos y consecuencias de estas lecturas, abriéndose paso a través de ellas y contra ellas.

Para Gadamer, la filología era más que un método. La perspectiva que despuntaba en sus primeros trabajos se distanciaba por igual del positivismo de Wilamowitz, del misticismo de los georgeanos y de la voluntad programática del llamado Tercer Humanismo. Solitaria, ajena al espíritu de escuela y a la pertenencia de bando, esa pretensión no se rendía ante fórmulas que, por probadas, prestigiosas y aun fecundas, no por ello dejaban de ser insuficientes ante sus ojos. No le bastaba ni la reconstrucción de “lo que realmente fue, se hizo y dijo”, ni una “utilidad para el presente” más urgente. De la lectura de los clásicos debían brotar, fruto del respeto, de la tenacidad, y de la astucia del intérprete, preguntas abiertas: preguntas cuya misma falta de respuesta última sostuviera el esfuerzo hacia la *sophía* y situara al lector y los textos en un diálogo verdadero con las cuestiones en juego, con su tiempo y consigo mismo y, sobre todo, más allá de ellos. Un año después, en el dictamen de la habilitación, Heidegger reconocería que Gadamer había aprendido “de todos sus maestros [...] que la tradición histórica se abre a partir de una comprensión productiva de los problemas, ganada por uno mismo [...]”.⁹³

El doctor Gadamer había encontrado la filosofía.

¹ Gadamer, “Die Griechen, unsere Lehrer”, 140-141.

² Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*, 27-28.

³ Carta de Heidegger a Gadamer, 14.02.1925: Gadamer/Heidegger, *Briefwechsel 1922-1976*, 5.

⁴ Carta de Heidegger a Löwith, 27.03.1925: Heidegger/Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, 123.

- 5 Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 23.
- 6 Carta de Gadamer a Heidegger, 24.09.1925: Gadamer/Heidegger, *Briefwechsel 1922-1976*, 6-8.
- 7 Ver Gadamer, "Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens", en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 7, 107.
- 8 Hans-Georg Gadamer, "Das Sein und das Nichts (J. P. Sartre)", en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 10, 113 [trad. es "El ser y la nada (J. P. Sartre)", en *El giro hermenéutico*, trad. Arturo Parada (Madrid: Cátedra, 1998)].
- 9 Carta de Heidegger a Löwith, 30.07.1923: Heidegger/Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, 99.
- 10 Carta de Heidegger a Löwith, 23.08.1923: Heidegger/Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, 103. Cabe recordar la confesión tardía que hiciera Gadamer: "[...] Heidegger reprochó a mis propios intentos de pensamiento que yo nunca habría superado del todo la impronta primera recibida de mi maestro Natorp". Hans-Georg Gadamer, "Christoph von Wolzogen: Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Würzburg 1984. Königshausen und Neumann" [Reseña], *Philosophische Rundschau* 32(1/2) (1985): 160.
- 11 Hans-Georg Gadamer, "Von Lehrenden und Lernenden", en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 10, 332 [trad. es. "Sobre los que enseñan y los que aprenden", en *La herencia de Europa. Ensayos* (Barcelona: Península, 1990)].
- 12 Gadamer, "Die Griechen, unsere Lehrer", 140.
- 13 Hans-Georg Gadamer, "Interpretazione e verità: colloquio con Adriano Fabris", *Teoria* 2(1) (1982), 173. Como rescataron Antonio Gnoli y Franco Volpi, "en un apunte inédito, fechado el 22 de enero de 1939, Heidegger anota que Gadamer es 'el único que domina verdaderamente la filosofía antigua, la cual es y permanece como el alfa y el omega de la educación filosófica'". Gadamer, "I tormenti di un maestro", 63.
- 14 Ver Gadamer y Vietta, *Im Gespräch*, 59.
- 15 Gadamer, "Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer", 486.
- 16 Gadamer, "I tormenti di un maestro", 68; Gadamer y Vietta, *Im Gespräch*, 57. Una vez que el ascenso del nacionalsocialismo fue definitivo, Löwith le ofreció a Gadamer disolver el padrinazgo debido a las persecuciones que sufrían los judíos y sus círculos de amigos, a lo cual se negó.
- 17 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 19, 205, 199, 337-338, 523 (énfasis original); Hans-Georg Gadamer, "A scuola da Platone. Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e Giovanni Reale sui cardini del pensiero occidentale", *Il Sole 24 Ore*, 17.09.2000, no. 253, 23. Id., "Die Sprache der Metaphysik", en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 3, 229-230; Id., *Die Lektion des Jahrhunderts*, 84. Cabe señalar, en lo que respecta a la apropiación de la *analogia entis* aristotélica que esta no operaba únicamente como arma en la polémica con el idealismo neokantiano: como observaría más tarde Gadamer, la misma doctrina le había servido a Heidegger desde temprano como punto de apoyo contra el ideal husserliano de fundamentación última [*Letztbegründung*]. Ver Id., "Zwischen Phänomenologie und Dialektik - Versuch einer Selbstkritik", en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 2, 12. Ver también Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Mark Michalski (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2002), 288, 307-308; Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 2, 4; Robert J. Dostal, "Gadamer's Continuous Challenge: Hei-

- degger's Plato Interpretation", en Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, 289-307.
- [18](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 19, 11.
- [19](#) Gadamer, "A scuola da Platone", 23 (énfasis original).
- [20](#) Gadamer, "Reply to Robert Dostal", 308. Id., "Leben und Seele (*Phaidon*)", en Id., *Der Anfang der Philosophie* (Stuttgart: Philipp Reclam, 1996), 64 [trad. es. "Vida y alma (*Fedón*)", en Id., *El inicio de la filosofía occidental*, trad. Joan Jussep Mussarra (Paidós: Barcelona, 1999)]. Sobre Aristóteles y lo narrativo, ver Id., "Ethos und Ethik (MacIntyre u. a.)", en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 3*, 355-356.
- [21](#) Gadamer, "Die Griechen, unsere Lehrer", 140.
- [22](#) Paul Friedländer, "Die Aufgabe der klassischen Studien an der Universität", en Paul Friedländer y Walther Kranz, *Die Aufgabe der klassischen Studien an Gymnasium und Universität* (Berlín: Mittler & Sohn, 1922), 21-34.
- [23](#) Ver Facundo Bey, "Third Humanism: A Brief Constellational 'Biography'", *International Journal of the Classical Tradition* 33 (2026), 58-93; William M. Calder III y Maximilian Braun, "'Tell it Hitler! Ecco!' Paul Friedländer on Werner Jaeger's *Paideia*", *Quaderni di Storia* 22(43) (1996), 211-248. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 47-49.
- [24](#) Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 147.
- [25](#) Gadamer, "Philosophische Begegnungen", 403.
- [26](#) Gadamer, "Die Griechen, unsere Lehrer", 140.
- [27](#) Hans-Georg Gadamer, "Text Matters", en Richard Kearney, *Debates in Continental Philosophy. Conversations with Contemporary Thinkers* (Nueva York: Fordham University Press, 2004), 168.
- [28](#) Paul Friedländer, *Platon, vol. 1: Eidos-Paideia-Dialogos* (Berlín-Leipzig: De Gruyter, 1928), 17-18, 21, 69, 74.
- [29](#) Paul Friedländer, *Platon*, 184, 74-75.
- [30](#) Friedländer, *Platon*, 197.
- [31](#) Friedländer, *Platon*, 197.
- [32](#) Friedländer, *Platon*, 158-159.
- [33](#) Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 42. Gadamer, "Die Griechen, unsere Lehrer", 142.
- [34](#) Friedländer, *Platon*, viii.
- [35](#) Ver *Phd.* 99ab.
- [36](#) El escrito en latín fue publicado al cuidado de Most en 2007. Su edición se basó en una fotocopia que le proporcionó el mismo Gadamer, mientras que el original se encuentra en el *Staatsarchiv Marburg* (Bestand: 406 Marburg, P 1321). Glenn Most, "Editor's Note", *Historia philosophica. International Journal* 5 (2007), 89. Hessisches Staatsarchiv Marburg, 406 Marburg, n.º 1321 (Prüfungsakte, 1927; antigua signatura Acc. 1955/15). Documentación consultada por el autor de este libro.
- [37](#) Hans-Georg Gadamer, "De poetarum lyricorum narratione mythica", *Historia philosophica. International Journal* 5 (2007), 92-95, 97-99, 102.
- [38](#) Gadamer, "De poetarum lyricorum narratione mythica", 93-94.
- [39](#) Gadamer, "Die Griechen, unsere Lehrer", 141-142; Id., "... die wirklichen Nazis hatten doch überhaupt kein Interesse an uns' Hans Georg-Gadamer Im Gespräch mit Dörte von Westernhagen", *Das Argument* 32(4), (1990), 550.
- [40](#) Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 43.

- [41](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 2, 25. En 1928 se publicó también una extensa reseña de Gadamer sobre el libro de Jaeger sobre Aristóteles en la reconocida revista *Logos*. En esta reseña, Gadamer remite a su artículo, principalmente en lo que hace a la “hipótesis del desarrollo”. El único libro que se cita en esa reseña por fuera del de Jaeger, en relación con la ambigüedad de la metafísica aristotélica y su posible formulación desde una investigación ontológica, es *Sein und Zeit*. Hans-Georg Gadamer, “Werner Jaeger, Aristoteles”, *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* XVII (1), (1928), 136, 139. ver actual nota 45 (p. 66), donde se repone una versión editada de este mismo texto.
- [42](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 19, 199-200 (énfasis original).
- [43](#) Carta de Gadamer a Heidegger, 15.03.1928: Gadamer/Heidegger, *Briefwechsel 1922-1976*, 11.
- [44](#) Martin Heidegger, “Anhang 1. Gutachten Martin Heidegger”, en Christopher Gill y François Renaud (eds.), *Hermeneutic Philosophy and Plato. Gadamer’s Response to the Philebus* (Sankt Agustin: Academia Verlag, 2010), 232-233 (entrecomillado original).
- [45](#) Herman Louis Ebeling, “Reports”, *The American Journal of Philology* 50(3), (1929), 289; Ward W. Briggs Jr., “EBELING Herman Louis”, en Id. (ed.), *Biographical dictionary of North American Classicists* (Westport, CT-London: Greenwood Press, 1994), 153. También fue reseñado, aunque anónima y telegráficamente, en “Summaries of Periodicals”, *The Classical Quarterly* 23(2), (1929), 121. En 1928, Gadamer publicó también una reseña en la revista *Logos* en la que se hacía eco de una edición de la Metafísica, que había sido recientemente editada en el Reino Unido por William David Ross (1877-1971). El trabajo crítico de Gadamer recibió una elogiosa recepción en los Estados Unidos, tal como puede apreciarse en la recensión del libro de Jaeger –a partir de la traducción de Ross– realizada por el filólogo clásico Harold Cherniss (1904-1987), profesor asociado de la Johns Hopkins University. Id., [Eine neue Ausgabe der “Metaphysik” des Aristoteles ist in England erschienen], *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* XVII (1), (1928), 130-132. Harold Cherniss, “Aristotle, Fundamentals of the History of His Development by Werner Jaeger, Richard Robinson”, *The American Journal of Philology*, 56(3), (1935), 266.
- [46](#) Johannes Geffcken, “Zur Entstehung und zum Wesen des griechischen wissenschaftlichen Kommentars”, *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie* 67(4), 404 n.4.
- [47](#) Hans-Georg Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 5: Griechische philosophie I* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1985), 186.
- [48](#) Mary Craig Needler, “The Aristotelian Protrepticus and the Developmental Treatment of the Aristotelian Ethics”, *Classical Philology* 23(3), (1928), 282.
- [49](#) Needler, “The Aristotelian Protrepticus and the Developmental Treatment of the Aristotelian Ethics”, 281.
- [50](#) Werner Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1923), 86-87 [trad. es. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1946)].

- [51](#) Needler, “The Aristotelian Protrepticus and the Developmental Treatment of the Aristotelian Ethics”, 281
- [52](#) Needler, “The Aristotelian Protrepticus and the Developmental Treatment of the Aristotelian Ethics”, 282-283.
- [53](#) Needler, “The Aristotelian Protrepticus and the Developmental Treatment of the Aristotelian Ethics”, 283.
- [54](#) Needler, “The Aristotelian Protrepticus and the Developmental Treatment of the Aristotelian Ethics”, 281.
- [55](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 171. Sobre el desacuerdo de Gadamer con las interpretaciones de Jaeger de Aristóteles y Platón se tiene noticia temprana por medio de sus cartas a Heidegger entre 1925 y 1928. Cartas de Gadamer a Heidegger, 24.09.25 y 02.10.28: Gadamer/Heidegger, *Briefwechsel 1922-1976*, 7, 15.
- [56](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 164.
- [57](#) Gadamer, “Text Matters”, 167. Ver también Hans-Georg Gadamer, “Platos Denken in Utopien”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 7, 274.
- [58](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 170.
- [59](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 181.
- [60](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 170. “εἰς γὰρ φιλοσοφίαν ἀπλῶς παρορμήσει καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ φιλοσοφεῖν συλλήβδην καθ’ ἡντινοῦν ἀγωγὴν, μηδεμιᾶς τῶν αἰρέσεων ἀντικρὺς προκρινομένης, ἀλλὰ κοινῶς κατὰ γένος ἀπασῶν ἐπαινουμένων καὶ παρὰ τὰ ἀνθρώπινα ἐπιτηδεύματα πρεσβευομένων κατὰ τινὰ κοινὸν καὶ δημῶδη προτρεπτικὸν τρόπον”.
- [61](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 170-171.
- [62](#) Carta de Gadamer a Heidegger, 24.09.1925: Gadamer/Heidegger, *Briefwechsel 1922-1976*, 6-7.
- [63](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 166.
- [64](#) Werner Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 92.
- [65](#) Gadamer, “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 486; Id., “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, 128. Gadamer retomaría décadas más tarde explícitamente esta tesis en el contexto de su distancia respecto de la ontoteología heideggeriana. Añade allí que sus propios conceptos filosóficos pertenecen en mayor medida a la tradición platónica –*mimesis*, *méthexis*, participación, *anámnesis*, emanación– que a la metafísica aristotélica en el sentido que la lectura heideggeriana reconstruyó. Id., “Zwischen Phänomenologie und Dialektik”, 12.
- [66](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 171.
- [67](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 171; Jaeger, *Aristoteles*, 85.
- [68](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 178 (énfasis original).

- [69](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 171.
- [70](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 172.
- [71](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 172.
- [72](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 172-173.
- [73](#) Hans-Georg Gadamer, “Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 5, 161.
- [74](#) Gadamer, “Die Griechen, unsere Lehrer”, 141.
- [75](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 172. Esta posición tendría su continuación explícita años después, desarrollada en términos autorreflexivos: “los conceptos que utilizo en mi contexto están redefinidos por su uso”, oponiéndose tanto a la rigidez terminológica como a lo que él mismo llama el “poder y la violencia del lenguaje” heideggeriano como modelo de transformación del lenguaje filosófico. Id., “Zwischen Phänomenologie und Dialektik”, 12.
- [76](#) Gadamer, “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, 172. La posición sobre el *lógos* elaborada aquí por Gadamer presenta una afinidad estructural –que no presupone dependencia textual directa– con *Sein und Zeit*. Lo que ambas críticas comparten no es simplemente el rechazo del lenguaje terminológico como modo exclusivo de comunicación filosófica, sino algo más preciso: la tesis de que la función comunicativa del *lógos* no es derivada de su estructura predicativa, sino previa y constitutiva respecto de ella. Lo que en Gadamer surgía del análisis de un género retórico-filosófico específico, en Heidegger adoptó la forma de una derivación fenomenológica: la desjerarquización del enunciado predicativo (§33) y la reconstrucción de su origen en la interpretación comprensora. Ahora bien, la afinidad no debe ocultar una divergencia decisiva. Para Heidegger, la *Mitteilung* es la tercera significación del enunciado, que presupone las dos anteriores; en su forma derivada de “seguir-diciéndose” (*Weitersagen*) puede incluso encubrir lo originariamente mostrado. Gadamer, en cambio, trata a la comunicación no como una significación derivada, sino como la dimensión constitutiva del *lógos* filosófico en cuanto tal: el suelo desde el cual cualquier determinación conceptual resulta posible. Esta diferencia expresa modos distintos de comprender la relación entre *lógos*, *Dasein* y comunidad, y es donde la hermenéutica filosófica gadameriana comienza a trazar un camino propio respecto de la analítica heideggeriana. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 2, 208, 210, 295; Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1975), 82 [trad. es. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro (Trotta: Madrid, 2000)]; Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 27: *Einleitung in die Philosophie*, Otto Saame und Ina Saame-Speidel (eds.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1996), 46-48, 68, 70, 79, 104, 117-118 [trad. es. *Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Arredondo (Madrid: Frónesis-Ediciones Cátedra, 1999)]; Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos* (Buenos Aires: Biblos, 2008), 88-96; Di Cesare, *Utopia del comprendere* (Génova: Il

- Nuovo Melangolo, 2003), 38-41; Carta de Gadamer a Heidegger, 15.03.1928: Gadamer/Heidegger, *Briefwechsel 1922-1976*, 11.
- [77](#) Robert R. Sullivan, *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1989), 68.
- [78](#) Gadamer, Poulain y Poulain, "Interview de Hans-Georg Gadamer", 4.
- [79](#) . Gadamer, "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", 176.
- [80](#) . Jaeger, Aristoteles, *Grundlegung einer Geschichte*, 300.
- [81](#) Gadamer, "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", 177.
- [82](#) Gadamer, "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", 177.
- [83](#) Gadamer, "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", 176.
- [84](#) . Gadamer, "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", 177.
- [85](#) Gadamer, "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", 176-177. Ver *Plt.* 301e-302a.
- [86](#) Gadamer, "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", 176.
- [87](#) Ver Hans-Georg Gadamer, "Wort und Bild – 'so wahr, so seiend'", en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 8: *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1991), 382 [trad. es. "Palabra e imagen: 'así de verdadero, así de óntico'", en *Hermenéutica, estética e historia. Antología*, trad. Constantino Ruiz-Garrido (Sígueme: Salamanca, 2022)].
- [88](#) Gadamer, "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", 174.
- [89](#) Gadamer, "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", 174.
- [90](#) Gadamer, "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", 174-175.
- [91](#) Gadamer, "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", 175.
- [92](#) Gadamer, "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", 173, 170.
- [93](#) Heidegger, "Anhang 1. Gutachten Martin Heidegger", 232.

Capítulo III

Aprender a existir

El sentido de todo mi trabajo –que continuó una y otra vez en estudios posteriores– fue mostrar que la burda oposición entre Platón y Aristóteles no es para nada correcta, a pesar de toda la crítica de Aristóteles. Ya entonces empecé a ver eso: no, la conexión es mucho más íntima, algo que después pude fundamentar muy bien, también con respecto a la phrónēsis, que es en realidad un concepto platónico.¹

El despegue

1928 fue un año vertiginoso para Gadamer. Luego de una agotadora convalecencia de un año y medio, su padre falleció el 15 de abril. En octubre, Heidegger partió a Friburgo para suceder a Husserl. En breve, Gadamer habría de prepararse en soledad para afrontar el examen que le permitiría obtener la *venia legendi*, con la tesis *Interpretation des Platonischen Philebos*.

En sus años de madurez, Gadamer recordó que, después de la partida de Heidegger, escribir se había transformado para él en una tortura porque tenía la sensación de que este lo “miraba por encima del hombro”.² Más tarde, agregaría que tanto él como Löwith y Krüger sintieron alivio con el traslado del maestro, que los “dejó en paz” para proseguir con sus tareas docentes.³ Sin embargo, ese año de 1928 escribía lo siguiente al filósofo de Meßkirch:

Me parece como si, con la muerte de mi padre, buena parte de la expectativa que me imponía una obligación –la que él hacía valer sobre mí en mi condición de hijo– se hubiera transferido a Usted; y la consciencia de estar obligado por una exigencia así constituye para mí un sostén esencial de mi existencia. Procuraré mantener despierta en mí esta consciencia incluso sin el recuerdo de su presencia personal.⁴

En efecto, la relación con Heidegger comenzó a recomponerse en un registro marcadamente paternal. En su lecho de muerte, Johannes Gadamer hizo llamar a Heidegger y le confió su preocupación por el futuro de

su hijo. Este último procuró tranquilizarlo: “le irá muy bien, soy muy optimista con respecto a él, está a un año de conseguir su habilitación”, tras lo cual Johannes dejó caer en la habitación de la clínica la pregunta que lo desvelaba: “Dígame, ¿usted cree realmente que la filosofía basta como tarea para la vida?”.⁵ Gadamer supo de esta historia solo a través de Elfriede Heidegger, después de la muerte de su esposo. En una carta dirigida a ella dos días después del fallecimiento de Heidegger –recogida por Grondin– le confesaría “que ningún hombre, ni siquiera mi propio padre, significaba tanto para mí” como él, y que su “presencia” había sido “una verdadera cuestión de ser o no ser”.⁶ Ya anciano, confesaría a Wolfgang Drechsler el embarazo que le produjo esta anécdota: “¡Hasta qué punto puede uno verse en un apuro por culpa de los propios padres!”.⁷

A sus ciento un años, evocando su juventud junto a Silvio Vietta, aún recordaría con pesar: “[...] mi padre me abandonó como a su criatura fracasada [...]”.⁸

Las gestiones burocráticas ante la *Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft* [Comunidad de auxilio de la ciencia alemana] no le daban tregua. Con el respaldo de Heidegger –intervino directamente en el trámite de las solicitudes y fue consultado oficialmente por la *Notgemeinschaft*– y con el aval académico de Hartmann, Gadamer obtuvo una subvención de estudios bienal de 250 RM mensuales hasta abril de 1931, no renovada después, que lo llevaría a dictar el (según él mismo, malogrado) curso *Studien zur griechischen Naturphilosophie* [Estudios sobre la filosofía griega de la naturaleza] como parte de su proyecto.⁹ En tiempos de inflación, precariedad laboral y “destrucción del bienestar de la clase media”,¹⁰ había logrado, paulatinamente, una relativa autonomía económica merced al sistema de ayudas a la investigación, financieramente inestable, cuya dependencia lo obligó a reformular proyectos, economizar tiempo y concentrar esfuerzos. A pesar de la ambivalencia de la relación discipular, el apoyo de Heidegger durante el final de la década de 1920 sería crucial:

Cuando vuelvo a pensar en la miserable situación vital en la que entonces tuvimos que recorrer nuestra trayectoria como académicos [...], fue en última instancia el poder del impulso emanado de Heidegger lo que nos capacitó para reunir nuestras fuerzas, asumir renunciaciones y concentrarnos totalmente en la propia tarea: un acicate de máxima potencia. Nos fue de ayuda que la amistad recíproca, la confrontación y la emulación en la convivencia con otros fundasen una comunalidad de privación y de riesgo.¹¹

Gadamer entró asimismo en tratativas con el editor Felix Meiner, que ya había aceptado publicar su tesis de habilitación, para traducir la *Física* de Aristóteles. Esta tarea, también derivada de la beca y cuyos resultados jamás verían la luz, le permitió no solo ganar un poco más de dinero, sino también profundizar en sus estudios sobre la ética aristotélica, que, junto a la *Física*, constituían, a sus ojos, “una unidad” desde el punto de vista de sus contenidos, tal como le refirió entonces a Heidegger.¹² Además, ese año conoció fortuitamente a Jaeger, entonces dictaminador de la *Notgemeinschaft*. Logró persuadirlo, pese a su “dirección patriarcal” y “exorbitante autoridad”, de algunos de los señalamientos realizados en el ensayo del *Protréptico*. El filólogo acogió dichas observaciones con benevolencia, dando inicio a una relación de cordial reciprocidad intelectual.¹³

Gadamer comenzó asimismo a preparar la lectura de Hegel, Kant, Platón y Zenón, en torno a los conceptos de “vida”, “alma” y “espíritu” y con vistas a su *Probevorlesung* o prueba didáctica, que finalmente tendría lugar el 16 de febrero del año siguiente, con el título “Hegelsche und Antike Dialektik” [Dialéctica hegeliana y dialéctica antigua] (el 8 de junio de 1928 había propuesto, junto al que finalmente fue elegido por la Facultad, un tema complementario: “Der Begriff des Nus und der Begriff des Menschen” [El concepto de *nous* y el concepto de hombre]).¹⁴

El 23 de febrero de 1929 dictó, finalmente, su lección inaugural en Marburgo: “Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik” [El rol de la amistad en la ética filosófica].¹⁵ El texto completo se encuentra en el *Nachlass* (manuscrito y mecanoscrito) y se publicó en forma de paráfrasis condensada no antes de 1985, como versión escrita de una conferencia pronunciada un año antes en Múnich, para un *Festschrift* en honor del filólogo Uvo Hölscher (1914-1996).¹⁶ En 2008, Ulrich von Bülow lo citó y analizó extensamente a partir de los materiales originales, subrayando que el tema elegido estaba relacionado con la reciente publicación de *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik* [El poeta como líder en el clasicismo alemán] (1928) de Kommerell, obra impregnada del ideal de amistad discipular del *George-Kreis*. Frente a los modelos de comunidad basados en la devoción a un maestro carismático, Gadamer optaba allí deliberadamente por una concepción filosófica alternativa, que tendría repercusiones en sus trabajos siguientes: la amistad como “elevación de la propia consciencia de existencia”, que reposa no en que

la particularidad propia se procura validez y fortaleza en el reconocimiento por parte de los amigos, sino en que uno mismo amplía el círculo de intimidad absoluta más allá de la propia persona: en la existencia de los amigos, uno se encuentra con el mismo ser y querer humanos, con la misma imagen de la *ἀρετή*, la virtud, hacia la que uno comprende la propia existencia.¹⁷

La dimensión política aparece al final de la conferencia, donde Gadamer rechazaba la comprensión “moderna” de la amistad como “contra-concepto a la atomización absoluta del individuo en medio de la llamada ‘sociedad’ y del Estado”, con su función meramente compensatoria.¹⁸ Frente a la masa que sigue al caudillo o al rebaño que obedece al Estado, proponía recuperar la concepción griega de la amistad como “forma esencial de existencia humana y una base positiva de toda fuerza formadora del Estado”.¹⁹ Von Bülow señaló también la convergencia posterior con Kommerell: este también buscó, tras su ruptura con George, relaciones de amistad entre iguales como sustituto de las estructuras jerárquicas a las que se había habituado.²⁰

Una vez habilitado –con dictámenes sumamente favorables de Heidegger y Friedländer, quienes elogiaron respectivamente su profundidad fenomenológica al tratar la ética aristotélica y la conexión interna entre ontología y dialéctica en Platón, así como el rigor filológico para interpretar la poesía antigua–²¹ dictó un curso ya como *Privatdozent*, en el verano de ese año, cuyo tema fue “Begriff und Geschichte der Griechischen Ethik” [Concepto e historia de la ética griega]. Allí se dedicó a la *EN*, sobre la cual impartiría clases prácticas.²² Entre otros temas, se ocupó de “cómo la consciencia del valor se convierte en real efecto normativo y, por otro lado, cómo la teoría fenomenológica se convierte en efectos normativos”, tópicos que recuperaban la insatisfactoria resolución hartmanniana de la aporía del “conflicto entre el *ethos* viviente y la consciencia fenomenológica”.²³ Durante el semestre de invierno 1929/1930 y los siguientes años, Gadamer multiplicaría los cursos sobre el estagirita, siempre en torno a la *Ética* y la *Física: Einführung in das philosophische Studium (anhand der Werke des Aristoteles)* [Introducción al estudio de la filosofía (sobre la base de las obras de Aristóteles)] y *Übungen zur griechischen Philosophie der Natur (Aristoteles’ Physik)* [Clases prácticas acerca de la filosofía griega de la naturaleza (*Física* de Aristóteles)].²⁴

Como reconoció décadas después, Gadamer estaba entonces interesado en “el fenómeno específico del otro” y, por ello, buscó “la fundamentación de la lingüisticidad de nuestra orientación en el mundo en el *diálogo*”.²⁵ Los autores que descubriría y redescubriría a partir de esta orienta-

ción fueron Eberhard Grisebach (1880-1945), Theodor Haecker (1879-1945), Friedrich Gogarten (1887-1967), Ferdinand Ebner (1882-1931), Franz Rosenzweig (1886-1929), Martin Buber (1878-1965) y, luego, Viktor von Weizsäcker (1886-1957). A estos debe agregarse su interés creciente por la obra de Jaspers y Löwith, quienes, como muchos de los otros mencionados, aunque de modos diversos, se sintieron interpelados por la crítica de Kierkegaard al idealismo trascendental.²⁶ De hecho, ese año de 1929 apareció en *Logos* una reseña de Gadamer sobre la recientemente publicada tesis de habilitación de Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) [*El individuo en el rol del prójimo*]. Este último, partiendo de Ludwig Feuerbach (1804-1872) y la tradición dialógica de Gogarten y Ebner, ofrecía un análisis crítico de las estructuras básicas de la sociabilidad por medio de una discusión de ciertos conceptos de *Sein und Zeit* (*Miteinandersein, Mitwelt, Dasein, eigentlich/uneigentlich, Verfallenheit, Fürsorge*) para pensar problemas que Heidegger, supervisor de la tesis, había subordinado a la analítica del *Dasein* individual. Gadamer destacaba en su reseña la “importancia constitutiva” del Tú para el concepto löwithiano del individuo relacional y fáctico, su ponderación del “mundo humano compartido” a partir de las relaciones entre “*personae*’ que tienen cada una para con el otro un ‘rol’” y el análisis de los fenómenos de la comunicación, el encuentro, la responsabilidad, el egoísmo, la amistad, la autonomía y el respeto.²⁷

En 1930 Gadamer escribió “Praktisches Wissen”,²⁸ un ensayo para un *Festschrift* en honor del quincuagésimo cumpleaños de Friedländer, volumen que finalmente nunca llegó a publicarse. Este texto anticipó muchos de los temas que reaparecerían, con distintos tonos, en su obra posterior, desde *Wahrheit und Methode* –en particular el capítulo “Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles” [La relevancia hermenéutica de Aristóteles]– hasta intervenciones como “Prometheus und die Tragödie der Kultur” [Prometeo y la tragedia de la cultura] (1944), la conferencia de Lovania “Le problème herménétique et l’éthique d’Aristote” [El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles] (1957-1958), “Notes on Planning for the Future” [Sobre la planificación del futuro] (1964), “Theorie, Technik, Praxis: Die Aufgabe einer neuen Anthropologie” [Teoría, técnica, praxis: la tarea de una nueva antropología] (1972), “Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences” [La filosofía práctica como modelo de las ciencias humanas] (1980), “Ethos und Ethik” [Ethos y ética] (1985), “Ethos und Logos” (1989; publicado más tarde como “Aristoteles und die imperativische Ethik” [Aristóteles y el imperativo ético]),

“Die Gegenwart der sokratischen Frage in Aristoteles” (1990; publicado luego como “Die sokratische Frage und Aristoteles” [La pregunta socrática y Aristóteles]), así como los ensayos reunidos en *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* [La razón en la época de la ciencia] (1976) y la monografía *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* [La idea de Bien entre Platón y Aristóteles] (1978). Medio siglo después de su redacción, Gadamer evocaba este texto de 1930 en estos términos:

Allí elaboré la naturaleza de la *phrónēsis* en estrecha referencia al libro VI de la *Ética a Nicómaco*, acogiendo estímulos provenientes de Heidegger. En *Wahrheit und Methode* este problema pasa a estar en el centro. [...] Qué es la filosofía práctica sigue siendo un verdadero desafío para el concepto de ciencia del pensamiento moderno en su conjunto. De Aristóteles hay que aprender que el concepto griego de ciencia, *epistēmē*, designa conocimiento racional. Esto significa que tiene su modelo en la matemática y que, propiamente hablando, no abarca lo empírico. Por eso, a la ciencia moderna le corresponde menos el concepto griego de *epistēmē* que el concepto de *téchne*. En cualquier caso, el saber práctico y político posee una estructura fundamentalmente distinta de todas las formas de saber enseñable y de su aplicación. El saber práctico es, en verdad, aquello que de suyo asigna su lugar a toda capacidad fundada en la ciencia. Este era ya el sentido de la pregunta socrática por el Bien que Platón y Aristóteles mantuvieron. Quien crea que la ciencia, gracias a su competencia indiscutible, puede sustituir a la razón práctica y a la racionalidad política, desconoce las fuerzas rectoras de la configuración de la vida humana, que, a la inversa, son las únicas capaces de utilizar la ciencia –como todo poder-hacer humano– con sentido y entendimiento, y de responder por tal uso.

Ahora bien, ciertamente la filosofía práctica no es ella misma tal racionalidad. Es filosofía, esto es, una reflexión, y más precisamente una reflexión sobre lo que ha de ser la configuración de la vida humana. En el mismo sentido, la hermenéutica filosófica no es en sí misma el arte de comprender, sino su teoría. Pero tanto una como otra forma de toma de consciencia surgen de la *praxis* y, sin ella, permanecen como un mero vacío. Tal es el sentido particular de *Wissen* y *Wissenschaft* [saber y ciencia] que era necesario legitimar de nuevo desde la problemática de la hermenéutica. Ese ha sido el objetivo al que he dedicado mi trabajo también después de la culminación de *Wahrheit und Methode*.²⁹

Esta autointerpretación tardía invita a leer “Praktisches Wissen” no como un texto ocasional, sino como lugar de condensación inicial de la problemática gadameriana de la filosofía práctica y “núcleo y fuente de su propia hermenéutica filosófica”, como diría Stolzenberg.³⁰

***Phrónēsis*, ontología de lo útil y crítica del saber objetivo**

“Praktisches Wissen” se abría con un desafío metodológico que daría forma a la investigación gadameriana: los conceptos morales –“consciencia y culpa, deber y moral, virtud, libertad y similares”–³¹ llevaban consigo una impronta indeleble de la historia cristiana y de la cultura occidental y, precisamente por ello, no encontraban una correspondencia auténtica en el pensamiento griego. La advertencia iba más allá de un mero reparo contra el anacronismo: al reclamar una “constante y vigilante autocrítica” [*einer stetig wachsamten Selbstkritik*],³² Gadamer proponía comprender a los griegos localizando aquellos puntos en los que las categorías interpretativas de su propio tiempo fracasaban de manera sistemática. Reaparece aquí, aunque solo parcialmente, el motivo heideggeriano según el cual “[...] la conceptualidad de la filosofía estaba por doquier impregnada de ocultos theologumena, que era menester destruir —lo que significaba también, sin embargo, ponerlos al descubierto— si se quería abrir un camino hacia las experiencias originarias de la existencia y del pensar”.³³

Según Gadamer, la tentación de imponer lecturas morales no había surgido únicamente de la hegemonía cultural e intelectual del cristianismo, sino también de la moderna y “embarazosa situación de no haber elevado a claridad conceptual la posibilidad de comprender la esencia griega –que, sin embargo, sentimos como viva– a partir del centro mismo de la consciencia griega de la vida”.³⁴ Empero, este fracaso no autorizaba a prescindir sin más de tales categorías e interpretaciones, que se encontraban, decía, “para nosotros siempre ya en el resplandor de la luz que emana de la consciencia moral”; más bien, aclaraba, “la cuestión es si la sombra proyectada por esta iluminación permite aún que el centro propio de la consciencia griega de la vida llegue siquiera a hacerse visible”.³⁵

En este punto, la observación de que la filosofía clásica podía resultar familiar al lector moderno por haber surgido “en medio de una crisis de la cultura omnicomprensiva”³⁶ introducía una inflexión adicional: esta afinidad no legitimaba una identificación inmediata, pero sí ofrecía una clave interpretativa crítica que permitía reconocer rasgos de parentesco en la escisión de la consciencia moral moderna y, al mismo tiempo, comprender “cómo la filosofía quiere ser guardiana de lo antiguo en su disolución, cómo aspira precisamente, en su escisión, a la reconciliación con la realidad más antigua de la vida”.³⁷

De este modo, Gadamer entendía que la tarea que le imponían su época y su crisis particulares consistía en recuperar la estructura en primera

persona de la *práxis*, desde Sócrates hasta Aristóteles. No se trataba de identificar en la filosofía griega un contenido normativo inmediatamente transferible al presente ni de aplicar externamente categorías heredadas al ámbito del conocimiento y de la acción humana en la modernidad tardía, sino de comprender la vida ética desde el lugar en el que la tradición se mostraba a la vez operante y problemática. Para ello, se concentró en esclarecer los conceptos de *téchnē*, *epistēmē* y *phrónēsis*, interrogándolos precisamente en aquellos puntos en los que las analogías con el saber técnico se resquebrajaban ante la *práxis*.

Gadamer observaba que “la paradójica fórmula socrática según la cual la virtud es saber” había sido leída como si Sócrates hubiera reducido el ser ético al conocimiento objetivo de él, al *lógos*.³⁸ Pero esta lectura suponía ya un concepto determinado de saber técnico, bajo el cual la ecuación se tornaba absurda o violenta, volcando contra Sócrates “el reproche de intelectualismo”.³⁹ No obstante, para Gadamer, intelectualista no era Sócrates, sino quien suponía que saber solo puede significar saber objetivo. Así, la lectura gadameriana de la ecuación no invertía simplemente las interpretaciones convencionales, sino que denunciaba la petición de principio subyacente a la acusación de intelectualismo que recayó sobre Sócrates. La exigencia metodológica que Gadamer extrajo fue que, en lugar de juzgar la fórmula socrática desde un concepto de saber previamente asumido, era necesario preguntarse qué tipo de saber requería tal comprensión para que fuera inteligible.

Desde esta perspectiva, Sócrates no había inaugurado una filosofía moral en el sentido moderno del término, sino que había puesto de manifiesto el fracaso sistemático de las pretensiones del saber objetivo cuando se enfrentaban con la existencia práctica. Como argumentó Gadamer: “No es socrática la correspondencia entre el conocimiento ético y la ciencia con contenido objetivo [*sachhaltige Wissenschaft*], sino el fracaso de esa correspondencia en la dialéctica”.⁴⁰ El resultado negativo de los diálogos socráticos –la demostración del no-saber– no era, pues, un defecto metodológico ni una limitación de Sócrates, sino la indicación pedagógica positiva de que el saber buscado no podía satisfacer las condiciones del saber objetivo sin anularse a sí mismo: al mostrar el fracaso de las formas existentes de conocimiento objetivo para dar cuenta del bien, revelaba la especificidad irreductible del saber ético. Este movimiento redefinía la ignorancia socrática. De ser un mero recurso metodológico, se convertía en un descubrimiento filosófico para la vida. “No es que Sócrates plantee por sí mismo la exigencia de un saber de la cosa [*Sachwissen*];

más bien insiste en él precisamente allí donde su límite se hace sensible – y, de ese modo, hace sensible ese límite”–.⁴¹

Al describir el conocimiento de lo útil como poseedor de una “superioridad que le es inherente sobre todo mero parecer y toda apariencia propios del discurso y del elogio humanos”,⁴² puso de manifiesto que la ignorancia socrática no operaba únicamente como una postura epistemológica. La negativa a dejarse engañar por las apariencias surgía de la urgencia de una preocupación práctica: nadie puede querer lo que es solo aparentemente útil cuando está en juego su propio bien. Así, la ignorancia socrática se convierte en una solicitud de la *psýche* que se niega a conformarse con lo que solo parece bueno, impulsando, a través de la dialéctica, la búsqueda de aquello que efectivamente beneficia a la existencia humana.

Para Gadamer, la reacción romántica y antiintelectualista –que habría comenzado con Nietzsche– imputó a Sócrates la destrucción de una supuesta “bella eticidad” mediante un “envenenamiento lógico”.⁴³ Tal crítica, sostenía, pasaba por alto un punto nodal: Sócrates no había provocado el derrumbe de una época, sino que se topó con este mismo derrumbe ya en curso. Lejos de resignarse nostálgicamente o de adoptar una actitud que, en términos modernos, podría asociarse a un relativismo nihilista nivelador, a un historicismo radical o a una celebración ingenua del *status quo*, Sócrates –con una paciencia que contrastaba de manera tajante con la de sus interlocutores– optó, en palabras de Gadamer, por “poner a prueba las verdades circulantes en cuanto a su realidad y eficacia”.⁴⁴ La dialéctica socrática tomó “en serio” estas “viejas verdades”, “como si todavía fueran lo que pretendían ser”.⁴⁵ Su fortaleza radicaba “en la demostración del no-saber o ignorancia [*Nichtwissen*], porque para ella la relación entre conocimiento y realidad era indisoluble”.⁴⁶ De ese no-saber extraía también su fuerza la *héxis* ético-hermenéutica gadameriana, la reivindicada “constante y vigilante autocrítica” postulada al inicio del ensayo, prerequisite de una apertura a la experiencia de la verdad que, en la búsqueda de la comprensión, no silenciara al otro.⁴⁷

En esta clave, Gadamer sostuvo que la analogía socrática entre *téchnē* y *epistēmē* apuntaba precisamente a este no-saber en contraste con el dogma sofístico: la pretensión de que la virtud –y, con ella, la virtud política– era enseñable en cuanto forma de conocimiento. Este colapso reactivaba la pregunta por el tipo de saber que podría realmente posibilitar la acción correcta aquí y ahora.⁴⁸

Ahora bien, dado el resultado negativo de las comparaciones socráticas y asumida su relevancia metodológica, ¿cómo era posible establecer positivamente el tipo de saber que la ecuación socrática demandaba? Gadamer respondía con una indicación precisa: lo que aquí “se llama saber debe determinarse a partir de la relación con la realidad de la *práxis* que ese saber reivindica para sí”.⁴⁹ El saber ético no podía ser definido de modo abstracto, sino solo desde su vínculo constitutivo con la acción. Así, el próximo paso sería, para el autor, clarificar qué concepto de saber podía hacer inteligible la identificación socrática de virtud y conocimiento.

Es en este punto donde Gadamer introdujo, con aparente paradoja, el análisis de lo útil. La historia de la filosofía, observaba, había caracterizado a Sócrates como un pensador utilitarista, como si este último hubiera anticipado “la más pálida copia del siglo XIX”.⁵⁰ Esta dudosa degradación contenía, para Gadamer, un punto de partida que ofrecía la posibilidad y oportunidad de “aclarar el concepto de la ética antigua desde el aspecto ‘inmoral’ de la utilidad”.⁵¹ En tal modo, antes que una concesión al utilitarismo, el análisis fenomenológico de lo útil se perfilaba como la vía de acceso a la estructura del saber práctico que la ecuación socrática presupone.

Gadamer –apoyándose en la *EN* de Aristóteles– subrayaba que lo útil poseía un estatuto ontológico propio:

Esto implica, sin embargo, que lo útil solo es conocido y medido en su utilidad a partir de aquello para lo cual es útil (*Arist. Eth. Nic.* 1155b19). Los entes presentes solo pueden ser hallados como útiles en la medida en que se los considere desde la anticipación de aquello para lo cual resultan tales.⁵²

También el animal, en el apetito, está dirigido hacia algo que no está presente, y en todo impulso hay memoria de lo deseado. Pero lo así deseado, argumentaba Gadamer, no lo es en mera consideración de otra cosa, sino como inmediatamente satisfactorio. De ello se sigue que esta ontología relacional genera una estructura temporal específicamente humana, acompañada por el *lógos*. La elección humana de lo útil solo podía comprenderse como proyecto: orientada hacia aquello para lo cual es útil –y que no está presente–, marcada por una distancia respecto de lo inmediato, lo próximo y lo placentero, y siempre ya situada en referencia a algo otro. Se trata de “una proyección previa hacia algo más lejano”, susceptible de ser expuesta y justificada mediante el *lógos*.⁵³

Gadamer destacaba que la utilidad es irreductiblemente indicial –es decir, referida siempre a alguien y a algo–: lo que es útil para uno puede

ser perjudicial para otro. Esta estructura referencial funda un tipo de conocimiento que es también una forma de cuidado [*Sorge*], manifestado tanto como anticipación cuanto como autonomía del productor de lo útil respecto de la apropiación individual por parte del usuario final: la *téch-nē*. Incluso la noción de beneficio común [*koinón symphéron*] se reduce, en última instancia, a un bien individual correctamente comprendido.

La evocación gadameriana de Prometeo como “donador de la *téch-nē*” y “primer héroe trágico de la cultura”⁵⁴ iluminaba una tensión fundamental inherente al saber técnico, que, por contraste, permitía al lector comprender mejor la especificidad de la *phrónēsis*, en una época marcada por el desarrollo tecnológico. Esta escisión implicaba que la *téch-nē*, al independizarse de las situaciones concretas de uso, se convertía en un saber-para-otros que ya no dispone sobre el uso de lo producido y, por ello, sin utilidad para el bien efectivo de nadie en particular. El productor posee el saber de la fabricación, pero no el del uso beneficioso, no determina cómo ni para qué se usará lo que fabrica; el usuario necesita el producto, pero depende del saber ajeno. Incluso la interpretación del *Protágoras*, donde Zeus debe complementar el don de Prometeo con *dikē* y *aidōs* (*Prot.* 322c), confirma esta estructura trágica: el saber técnico, por sí solo, pone en peligro la existencia humana porque separa sistemáticamente el conocimiento de los medios del de los fines. Gadamer tomó esta figura para exponer que la *aretē* no podía asimilarse a una pericia universalizable de tal tipo.

Esta separación no puede darse en la *phrónēsis*, precisamente porque la sabiduría práctica permanece vinculada a quien debe actuar: no puede ser delegada, transferida ni poseída al margen de la situación concreta de decisión. Se trata de “que yo siempre sé lo que me es útil en la medida en que me concierne infinitamente mi propio ser”.⁵⁵ Este carácter indicial-referencial confiere a la *phrónēsis* su superioridad: la resistencia de lo útil a la abstracción es su fuerza filosófica, no su debilidad.⁵⁶

En este punto se cerraba la escisión que normalmente separa el saber útil de su uso y provecho –del mismo modo en que ya está cerrada en lo *kalón* y lo *agathón*–; no obstante, se abría otra fisura, de distinto orden. En su punto más alto, la *téch-nē* busca minimizar la deliberación mediante una previsión segura, distanciándose de la situación concreta de la acción. Tal tendencia estructural del saber técnico, no obstante, da lugar también a un posible malentendido en otro plano: a saber, que la utilidad para uno mismo podría implicar una ventaja egoísta sobre los demás. Pa-

ra el Sócrates platónico, esto no es precisamente así. La utilidad para uno mismo no conlleva un beneficio egoísta,⁵⁷ ni legitima que otros se aprovechen de mí. En este sentido, lo útil se equipara en *Rep.* 336d con lo que es justo en sentido político: el beneficio de cada *psyché* es el beneficio de todos.

La sabiduría práctica permanece, por tanto, irreductiblemente en primera persona. Exige una deliberación renovada en cada situación concreta. No obstante, esta estructura del cuidado se extiende también más allá del individuo. Se halla intrínsecamente vinculada con la *sōphrosýnē*: la capacidad de discernir las competencias en uno mismo y en los otros, de preservar la medida y de no exceder la propia función. En suma, se trata del saber “hacer lo que es propiamente de uno” (*tò tà hautou práttein*, *Rep.* 433a y 443b-d; trad. propia), no de una ciencia objetiva, sino de una consciencia de la propia posición funcional en la *pólis* y del reconocimiento de la competencia de quienes pueden garantizar la realización más eficaz y objetiva de una acción. Con todo, como señaló Gadamer, este saber resulta insuficiente para alcanzar la felicidad.⁵⁸

El análisis gadameriano del *Cármides* es particularmente instructivo para comprender la aporía del autoconocimiento cuando se lo piensa según el modelo del saber objetivo.⁵⁹ Gadamer presenta el argumento del diálogo, recordando al lector que, ciertamente, la *sōphrosýnē* es tanto un “hacer lo propio (más exactamente: el Bien)” como un “saber lo propio, es decir, conocimiento de sí mismo”.⁶⁰ Ahora bien, este saber, que “contiene en sí la determinación del *πράττειν*”, es “incomparable con el saber de la ciencia”, tal como expone Critias. Gadamer detectó una operación peculiar en la respuesta socrática que parece encubrir “expresamente” lo que Critias dice de verdadero:

El saber de sí debe tener una obra propia, si ha de ser saber. Y si no una obra propia, al menos un objeto diferente de sí mismo hacia el cual se dirige. Todo saber es saber de algo como otro de sí mismo. Pero el saber de sí mismo pretende ser no solo saber de otras ciencias, sino también de sí mismo, y saber no solo de lo que se sabe, sino también de lo que no se sabe.⁶¹

Lo que Critias quería decir –afirmaba Gadamer– es “echado a perder” [*verdorben*] por Sócrates al entenderlo según el modelo del saber objetivo: “Aun en su imposibilidad de ser comparado con las ciencias objetivas, se entiende en analogía con ellas. Su carencia de objeto vuelve cuestionable su posibilidad y caduca su utilidad”.⁶²

Gadamer desarrolla entonces las consecuencias de esta reducción. Incluso si concediéramos a este saber la capacidad de saberse a sí mismo, eso equivaldría a conocerse como otro –como aquel que sabe algo–, esto es, a poder reconocer al verdadero experto en uno mismo y en los demás. Pero, según Gadamer, ni siquiera este saber nos haría felices: “nos faltaría el saber decisivo: cuáles de estos resultados [...] deben darse [...]”.⁶³ Para dar con tal saber es necesaria “otra ciencia” que se ocupe “de la utilidad de todo resultado para la vida del individuo y del Estado. Sin este saber del Bien, la ciencia de sí mismo –aunque dispusiera de todo el saber objetivo– no serviría para nada”.⁶⁴ Gadamer concluía el análisis del *Cármides* observando que la *sōphrosýnē* se “sustraе” al modo objetivista de comprensión precisamente porque, pensada como saber de sí, sigue siendo entendida como “saber para todos”:

[...] El fracaso de su determinación como “ciencia de sí” resulta de la persistencia en la idea de la ciencia objetiva. No que ella misma sea ciencia objetiva, sino que sería un saber sobre el saber experto y tendría su sabiduría en dejar siempre actuar al experto. Esta es manifiestamente su perdición: que su superioridad sobre el saber experto no pueda consistir en otra cosa que en someterse a él desde sí misma.⁶⁵

Este análisis es determinante para la argumentación general de Gadamer porque muestra la estrategia pedagógica de los diálogos aporéticos: Sócrates llevó al fracaso posiciones verdaderas, aunque ese fracaso no refutaba la verdad contenida en ellas, sino que revelaba la inadecuación del modelo epistemológico con el que se las concibe. La aporía no es un callejón sin salida, sino la indicación de que debe buscarse otro tipo de saber.

Según Gadamer, también en el *Eutidemo* “es manifiestamente la política la que puede elevar con mayor derecho la pretensión de disponer sobre el uso de toda ciencia, sobre su aprovechamiento”.⁶⁶ El autor desarrolló entonces la aporía: si su rendimiento es “un bien y algo útil” y “nada es bueno o útil en sí mismo excepto el saber mismo”, “pues solo quien sabe el Bien puede aprovechar lo útil”, “su resultado sería precisamente esto: saber, y la política rendiría esto: transmitirse siempre solo a sí misma y hacer buenos a otros, es decir, hacerlos conocedores”.⁶⁷

Una ciencia que no tiene como objeto el todo de las cosas que las otras ciencias producen o conocen, sino a sí misma. Pero a sí misma precisamente como otro de sí misma, como un saber que no hace bueno al que sabe, sino a otros. En la

medida en que la ciencia debe estar dirigida a un otro del cual es ciencia, en la ciencia-de-sí desaparece necesariamente el saber de sí.⁶⁸

A partir de este análisis del *Eutidemo*, Gadamer extrajo como consecuencia que todos los diálogos socráticos de definición serían “expresión del mismo enredo”:

[...] En el saber de qué es una virtud debe consistir la realidad propia de esa virtud [...]. Ya no sería el saber que asciende desde el propio ser acerca de sí mismo y de su verdadero provecho, el que se convierte en acto. En tal saber no nos sabríamos a nosotros mismos, sino a distancia, como otros, y se rompería el vínculo entre saber y acto, que es lo único que hace “bueno” al saber.⁶⁹

La definición comunicable y enseñable destruiría precisamente aquello que hace valioso al saber ético: su arraigo en la existencia concreta de quien sabe y actúa, pues al ser formulado como saber transmisible, dejaría de ser el saber que surge del propio ser y para la propia acción.

Para Platón el conocimiento del bien es aquello que hace que los entes sean simultáneamente buenos y útiles, preservando a la *psyché* del engaño de las apariencias y de la charlatanería, e impulsando al mismo tiempo “a la acción y a la realidad”.⁷⁰ Gadamer denominó a este saber “una única vigilancia [*Wachsamkeit*] solícita del alma”, un estado de desvelo o alerta.⁷¹ “Aquí es donde comienza el filosofar socrático” y su verdadera utilidad: como una dialéctica destructiva frente a la tranquilidad del conformismo arraigado en el poder engañoso de la mera “opinión y de lo que es considerado válido”.⁷²

El fenómeno del otro: el filósofo y el político entre Platón y Aristóteles

Llegados a este punto –tras reubicar el conocimiento del bien en la filosofía platónica y de la teoría de las Ideas bajo el modo socrático del saber práctico–, Gadamer pasó al análisis de la *phrónēsis* en Platón y Aristóteles. En este sentido, su tratamiento de la *Carta VII* de Platón resulta particularmente revelador: la caracterizaba como un texto “político-práctico” en el que el ateniense ofrecía lo que Gadamer llamó un “hermoso hallazgo”, haciendo referencia a *Ep. VII*, 344c.⁷³

Aunque Gadamer no haya citado el pasaje que sigue, cabe considerar que, unas líneas antes, Platón afirmaba que el conocimiento surge “de repente, como la llama de fuego que salta de la chispa” (*Ep. VII*, 341c; trad. propia). Platón, “maestro del arte poético”, recurriendo “a la imaginación

mítica para contraponer relatos de juguetona irrealidad y significación al aparente carácter definitivo de toda fijación escrita”, como diría Gadamer tiempo después, no describía una intuición mística, sino la emergencia de la autocomprensión, “la verdadera experiencia del pensamiento”, que no puede transmitirse como doctrina (aunque sí pueda experimentarse junto con otros).⁷⁴

Dicha intransmisibilidad tiene implicaciones profundas para el texto de 1930: “esta intuición misma no es comunicable; no es una ‘bella respuesta’ que pudiera sostenerse frente a la disolución dialéctica”.⁷⁵ En este sentido, la enseñanza filosófica y el discurso político exponen el reverso ejemplar de esta limitación: en un caso, el otro es tratado como receptor pasivo de un contenido; en el otro, como objeto de manipulación.

Es la tentación del discurso instructivo pensar de antemano por otros lo que uno mismo ha pensado, para que los otros ya no necesiten encontrarlo ni pensarlo. Y es la tentación del discurso político pensar de antemano por otros lo que uno mismo no piensa, para que los otros lo piensen.⁷⁶

Gadamer rechazaba la idea de que la filosofía de Platón fuera política porque este último “creyera en una síntesis *naïve*-abstracta del bien en el cosmos y del bien en el mundo humano”.⁷⁷ Antes bien, “el filósofo y el verdadero político viven en el mismo cuidado [*Sorge*]”.⁷⁸ Ambos deben conocer el Bien. Pero este no puede conocerse “desde la distancia” y “para todos”, sino originariamente para sí. Solo a partir de esta preocupación [*Bekümmierung*] por el propio sí-mismo –el alma– surge un saber verdadero y fructífero, “y esta preocupación es filosofía”.⁷⁹

En este punto, Gadamer regresaba sobre Aristóteles para precisar el sentido de la distinción entre *sophía* y *phrónēsis*. Comenzaba rechazando la interpretación –de la cual no estaba exento Heidegger– según la cual Platón habría confundido el bien práctico con un universal abstracto –“más universal aún que el mundo numérico y medible de la matemática”⁸⁰ – y Aristóteles habría corregido este error. Proponía invertir esta lectura: lo que en Platón aparece como una unidad indiferenciada de filosofía y política, de conocimiento del cosmos y sabiduría práctica, no debe interpretarse como una subordinación ingenua de la *práxis* a la teoría. Platón mantenía esa “indiferencia” precisamente porque “no cree en un saber de lo universal que no estuviera ligado –como la cosa más propia de un saber-para-sí del alma– al lugar más bello del propio sí-mismo”.⁸¹ todo saber genuino –incluso el conocimiento del cosmos– permanece enraizado en la preocupación del alma por sí misma. No hay en el hori-

zonte platónico un saber para todos que pudiera separarse de este arraigo existencial y político.

En la argumentación de Gadamer, el tránsito de Platón a Aristóteles depende, por tanto, de un punto sutil pero decisivo. La innovación aristotélica, correctamente entendida, consistió en haber realizado efectivamente “la posibilidad del desprendimiento de la universalidad filosófica de lo sabido respecto de la vida del alma individual”, una distinción que el modo platónico de concebir la filosofía –constitutivamente ligado a la preocupación de sí del alma– no necesitaba formular.⁸² Esta posibilidad se funda en el *lógos kath’ autó*: “el concepto que determina lo mentado” y lo hace iterable, permitiendo así la abstracción del saber respecto de su contexto originario y dando lugar a una filosofía teórica separada de la política, de la solicitud concreta del alma individual. Gadamer lo formulaba con precisión: “No porque exista un saber-para-sí del individuo del cual no pueda haber teoría, sino porque existe una teoría, es decir, un saber-para-todos, surge para él la diferencia entre tal saber-para-todos y el saber-para-sí-mismo”.⁸³

La vigilancia solícita, ese desvelo al que aludía Gadamer, constituye aquí la postura ética por excelencia. Este es un punto central de su argumento: no puede haber una *areté* de la *phrónēsis* porque la *phrónēsis* misma es *areté* y no admite una normatividad exterior que pudiera regularla desde fuera: una *héxis* “μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου”, en la que el *lógos* es conductor [*führend*] –a saber, la *phrónēsis* misma– (EN 1144b11).⁸⁴

De tal modo, el foco de Gadamer se dirigía a comprender cómo la *phrónēsis*, en tanto deliberación práctica, se diferencia de la *téchnē*. Mientras que esta última se orienta a la maestría de la *poiēsis* y de sus medios y puede enseñarse, la *phrónēsis* es “la capacidad racional de deliberar acerca de lo que es útil para uno mismo –esto es, para la propia existencia [*Existieren*], “un saber-para-sí del Bien como ἕξις πρακτική”–.⁸⁵ Se dirige a la *praxis*, tiene a la *eupraxía* y a la “*eû zên*” como su por-mor-de [*Worumwillen*] y, por tanto, al aprendizaje interminable, contingente e indelegable de la experiencia vital de pensar lo que es “bueno para la propia existencia”.⁸⁶ Tal como insistía Gadamer: “no se puede aprender de otros cómo se debe existir”, ni “existe un aumento progresivo de dominio sobre la propia existencia [*Existenz*] que permita dejar de preguntar de nuevo qué es lo mejor para uno mismo porque ya se lo sabría de antemano”.⁸⁷ El existir es una responsabilidad individual y la *phrónēsis* da con su esencia cuando actúa como “vigilancia del cuidado de sí”.⁸⁸

Ahora bien, si la *phrónēsis* se presenta como la capacidad de deliberar sobre lo útil, ¿es este sentido práctico una virtud? Gadamer planteaba la objeción en toda su radicalidad: “¿No es una mera habilidad, llevada a su extremo, una demoníaca eficacia de la fuerza de acción que hace a uno capaz de todo, como por ejemplo al criminal?”.⁸⁹ El sentido práctico tomado aisladamente se expresa como la *deinótes*, “astucia” o “habilidad”, “un don autónomo, una capacidad que puede servir a fines cualesquiera”.⁹⁰ La respuesta de Gadamer radica en mostrar que la *phrónēsis* es un saber de otra índole: no puede separarse de las virtudes éticas.

Gadamer interpretaba la *phrónēsis* no como una mera capacidad (*dýnamis*) que pudiera ejercerse o no, sino como una *héxis* o disposición permanente y estable en la que el saber práctico pertenece constitutivamente al modo mismo de ser de quien actúa.⁹¹ De ello se sigue que el saber práctico no posee la distancia característica del saber técnico, “que se puede aplicar o no aplicar”.⁹² En la *phrónēsis* el saber no comparece como algo disponible frente a quien actúa, sino como una orientación siempre ya operante de su propio ser. En ella el ser humano se encuentra siempre implicado: “la disposición del cuidado deliberante por el propio ser no puede olvidarse: se vive constantemente en este cuidado. Aquello a lo que propiamente uno se atiene no puede olvidarse”.⁹³

Esta diferencia estructural tiene consecuencias muy relevantes. Gadamer observaba que en la *téchnē* quien puede equivocarse voluntariamente demuestra mayor maestría, mientras que en la *phrónēsis* ocurre exactamente lo contrario: “aquí equivocarse –voluntariamente– no significa ser experto, sino precisamente ser-falso”.⁹⁴ Los seres humanos –sostenía– no disponen de su existencia como el experto dispone de su pericia.

Uno puede elegir su profesión. Ser un ser humano, en cambio, no puede elegirse, sino que se tiene que serlo siempre ya (*ἐν μὲν τέχνῃ –περὶ δὲ φρόνησιν*, Arist. *Eth. Nic.* 1140b22). Aquello en lo que alguien puede entrar no es algo en lo que ya esté. Uno puede abstenerse de entrar. Es posible también entrar en otra profesión. Y una y otra vez uno puede retirarse de un quehacer profesional y reponerse. Pero de la propia existencia [*Existenz*] en cuanto ser humano uno no puede retirarse.⁹⁵

Incluso la pérdida de la *phrónēsis* no equivale a un olvido de sí: “también entonces uno se atiene aún a algo como aquello que importa, y se cuida de su ser. Pero la dirección de este cuidado se ha pervertido. Así, la *φρόνησις* es siempre ‘del presente’ [*präsentisch*] (Kierkegaard)”.⁹⁶

Gadamer recurrió aquí al neologismo “*präsentisch*”, traducción alemana del danés “*præsentisk*” tal como aparece en la edición de Diederichs de *Enten-Eller* [O lo uno o lo otro] (1843), por medio de la cual tuvo su primer contacto con el pensamiento de Kierkegaard. La fuente puede situarse en “Det antike Tragiskes Reflex i det moderne Tragiske Et Forsøg i den fragmentariske Stræben” [“El reflejo de la tragedia antigua en la tragedia moderna. Un ensayo de aspiración fragmentaria”], donde Kierkegaard argumentó que la vida griega, al estar anclada en la presencia inmediata, sufría profundamente, pero sin la tortura ansiosa de la angustia (*Angst*) moderna, derivada de la reflexión temporal, que se inquieta por posibilidades futuras o recuerdos del pasado, olvidando la contemporaneidad con la realidad de la que uno se ocupa. No obstante, desde su punto de vista, la filosofía griega pensó el instante de modo abstracto; solo el cristianismo le otorgó pleno sentido al vincularlo decisivamente con la eternidad.⁹⁷ Aunque esta es la única mención explícita de Kierkegaard en el ensayo, su presencia es manifiesta desde el comienzo, en particular en la crítica del saber objetivo como modo inadecuado de comprender la virtud, en la ponderación de la dimensión intersubjetiva y del individuo éticamente responsable, en la carga semántica del término “*Existenz*” y en la consecuente respuesta que constituye la *héxis praktiké* a la pregunta por el intransferible “‘arte’ de existir”, que no posee *akríbeia* previa y es constitutivamente del presente (reformulando, quizás, el *dictum* “existir es un arte” del *Post Scriptum*).⁹⁸ Un eco de esta última resonancia lo hallamos en su “*Selbstdarstellung*”, donde Gadamer identifica retrospectivamente la recepción de Kierkegaard en Alemania, la cual no excluye su propia lectura, con la tematización de lo existencial [*existenziell*] en su interés por “una verdad que no debía acreditarse tanto en enunciados o conocimientos universales cuanto en la inmediatez de la propia vivencia y en el carácter insustituible e intransferible [*Unvertretbarkeit*] de la propia existencia”.⁹⁹ Lo que Gadamer redescubre aquí en registro existencial es la observación aristotélica en EN 1140b29: la *phrónēsis*, a diferencia de la *téchnē*, no admite *léthē* alguna.¹⁰⁰

En este sentido, Gadamer destacó en otro texto tardío la importancia que tuvo para él el hecho de que Kierkegaard, en *Begrebet Angest* [El concepto de la angustia] (1844), fuera el primero en indagar filosóficamente el problema del instante (*Øieblikket*) a partir del *Parménides* (156d-e).¹⁰¹ El danés analizó allí, a partir de Platón, este “extraño ser” (*ατοπον*) como la categoría que señalaba el punto de transición entre dos estados: movi-

miento y reposo, unidad y pluralidad. El instante no es algo estable, sino el límite en el que una cosa deja de ser lo que era y comienza a ser otra:

Lo que nosotros llamamos el instante, Platón lo llama τὸ ἐξαίφνης. Comoquiera que se lo explique etimológicamente, guarda, sin embargo, relación con la determinación de lo invisible, puesto que tiempo y eternidad eran aprehendidos [por los griegos] de un modo igualmente abstracto, dado que se carecía del concepto de temporalidad, lo cual tiene su fundamento en el que faltaba el concepto de espíritu. En latín se dice *momentum*, cuya derivación (de *movere*) solo expresa la mera desaparición. Así entendido, el instante no es propiamente el átomo del tiempo, sino el átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo, su primer intento de, por así decirlo, detener el tiempo. Por eso la greidad no comprendió el instante, pues, aun cuando captara el átomo de la eternidad, no captó que este fuera el instante; no lo determinó hacia delante, sino hacia atrás, porque el átomo de la eternidad era esencialmente, para la greidad, la eternidad, y de este modo ni el tiempo ni la eternidad alcanzaron su verdadero derecho.¹⁰²

Gadamer mismo asumió, a sus ochenta y seis años, que “cuando, inspirado por la lectura de Kierkegaard, llegué a Heidegger, aprendí a leer la *Ética a Nicómaco* como a un Kierkegaard resucitado”.¹⁰³ En su empeño por establecer la peculiaridad de la hermenéutica filosófica, retomaba un problema que lo “había ocupado intensamente” desde sus “primeros comienzos”:

¿Qué es la filosofía práctica? ¿Cómo pueden la teoría y la reflexión dirigirse al ámbito de la *práxis*, siendo que la *práxis* no tolera distancia alguna, sino que exige compromiso? Esta pregunta me conmovió desde temprano a través del *páthos* de la existencia de Kierkegaard. Más allá de ello, me orienté según el modelo de la filosofía práctica aristotélica.¹⁰⁴

También reconoció que por medio de “la teoría aristotélica de la *phrónēsis* [...] había aprendido lentamente a aclarar en términos conceptuales” dicho “*páthos* existencial-filosófico”, encontrando “su modelo en la unidad de *ēthos* y *lógos* que Aristóteles había tematizado como ‘filosofía práctica’ y, en particular, como la virtud de la ‘racionalidad práctica’”.¹⁰⁵ Así, es posible inferir que Gadamer recuperaba en 1930 el instante kierkegaardiano, pero para reinsertarlo en el marco aristotélico de la deliberación práctica. Aristóteles le proporcionó a Gadamer el aparato conceptual para articular lo que Kierkegaard había abierto como experiencia existencial: el “instante” como “aquella mirada colmada [*erfüllter Blick des Auges*] que ya no designa una mera marca en el flujo uniforme del

cambio, sino que obliga a la elección y es irrepetible por el hecho de que es ahora y no vuelve jamás” y que, para el Gadamer maduro, sería la base para comprender la relación entre continuidad y discontinuidad en la historia y en la tradición en cuanto “*Überlieferung*” o transmisión.¹⁰⁶

Aquí, se resuelve una tensión implícita de “*Praktisches Wissen*”: ¿cómo puede la *phrónēsis* ser a la vez del presente y mediada por un *lógos* que implica distancia? La respuesta podría formularse así: la distancia del *lógos* ético conduce al discernimiento de lo útil y, por tanto, de lo bueno; la *phrónēsis* opera en esta distancia: se retira de la inmediatez del impulso, pero no de la situación; delibera, pero para volver al instante con mayor lucidez. “Los seres humanos no fundan una constitución y un orden social para asemejarse al todo” cósmico, diría Gadamer en la década de 1980, para añadir que ello “no significa que se trate de una fundamentación convencionalista de la ética que ponga fin a un estado de naturaleza”, sino que “es más bien el *lógos* y su distancia respecto del ‘objeto’ lo que hace siquiera posibles las convenciones, y lo que encierra en sí el sentido para lo útil [...]”.¹⁰⁷

De tal modo, para Gadamer, la deliberación debe finalmente ceder frente al caso particular y la acción que responde ante él y lo resuelve. Se vuelve visible así la dimensión histórico-kairológica de la *phrónēsis* como “la visión de lo posible y de lo útil que se abre en cada caso en todo existir práctico”.¹⁰⁸ Gadamer lo precisaba así en “*Praktisches Wissen*”:

Ciertamente, esto no significa que este saber, por ser nuevo en cada instante [*Augenblick*], sea ahistórico [*geschichtslos*]. La *φρόνησις* es una *héxis* perdurable del saber práctico. No solo su horizonte –lo querido o lo debido– está históricamente dado de antemano a través del *ἔθος* y el *ῥῆθος*, como rectitud y dirección de su querer, sino que también el saber del bien que se renueva cada vez dentro de ese horizonte es, él mismo, eminentemente histórico. La capacidad de juzgar correctamente la utilidad de cada caso singular y de encontrar los caminos adecuados crece evidentemente con y a partir de la experiencia vital. Esto quiere decir, sin embargo: a partir de un saber-previo¹⁰⁹ [*Vorwissen*] incrementado. No obstante, la esencia propia de la *φρόνησις* consiste en esta mirada para el instante [*Blick für den Augenblick*]; y el saber-previo objetivo [*sachliche*] que aporta ya a la deliberación concreta es secundario. (Un aumento de este saber-previo, como el que podría producir una “ética”, solo constituye un aumento de la consciencia práctica concreta si la deliberación concreta en el instante logra hacerlo fructífero para ese instante).¹¹⁰

Así, la política constituye un saber-de-sí de la *phrónēsis* que abarca otras formas (*oikonomía*, *bouleutiké*, *dikastiké*, *nomothesiá*), en las que el

sentido de lo que es mejor para uno mismo y para los demás confluye.¹¹¹ En consecuencia, los políticos frónéticos, los seres humanos que son realmente *phrónimoi*, solo injustamente parecen ensimismados, “muy atareados y ocupados (*πολυπράγμονες*)”, pues “no se puede percibir verdaderamente la propia ventaja sin ejercer al mismo tiempo el sentido económico y político”.¹¹² Con todo, sería un error pensar que aquí Gadamer se refería exclusivamente a los políticos profesionales. Lo que está ofreciendo, en cambio, es una fenomenología del ser ético-político del ser humano, donde saber y hacer para sí y para los otros no pueden ser excluyentes ni subsumirse el uno en el otro:

Tampoco en la política se entra –puesto que se es esencialmente un ser político [*staatliches*],¹¹³ pues eso significa ser humano– ni podría igualmente dejarse de entrar. El cuidado del propio bien se extiende más bien por sí mismo al ámbito de la casa y el Estado. Así, uno no deja de saber de sí al ocuparse de lo común. Lo común, en efecto, no es el bien solo de los otros.¹¹⁴

El análisis de Gadamer permite ver aquí que el sentido práctico se diferencia de la *epistēmē* porque se vincula cada vez con “*das Tunliche*” – que puede traducirse como “lo que hay que hacer”, “lo practicable”, “la respuesta adecuada”, es decir, correspondiente al griego *tò praktón agathón*– mediante una forma de discernimiento inmediato fundada en un trabajo e indagación previos. No se trata de adivinación ni de un “golpe de suerte”.¹¹⁵ Lo que hay que hacer y lo que es bueno se determinan simultáneamente en la deliberación concreta. La *phrónēsis* culmina en el instante en que “la búsqueda deliberativa se detiene y comienza la acción”.¹¹⁶

Por otra parte, apoyándose otra vez en el libro VI de la *EN*, Gadamer enfrentaba una objeción potencial a su tesis de que la *phrónēsis* es esencialmente un saber-para-sí. Si “todo deliberar-consigo-mismo” contiene “la posibilidad de *deliberar con otros* y solicitarles su juicio” y estos otros lo hacen “para otro y su bien”, su saber ¿no sería, entonces, “de la misma índole que el sentido práctico”? En tal caso, “el saber-para-sí no sería una determinación esencial de este sentido”.¹¹⁷ Frente a este posible cuestionamiento, Gadamer respondía que, lejos de refutar el carácter de saber-para-sí, esta modificación lo confirmaba de manera decisiva. De este modo, el tratamiento gadameriano de la *śýnesis*, que no es “un saber o un opinar teóricos”, muestra cómo opera el saber práctico: en lugar de comprender al otro por medio de una “inteligencia indiferente-objetiva”, lo hace “junto con el otro” sobre “aquello que a él le importa”.¹¹⁸

Esta formulación ilumina la dimensión plural del saber práctico. Gadamer observaba que comprender verdaderamente implica emplear la “propia *φρόνησις*”, aplicarla, por encima de las distancias fácticas, “al juicio sobre el caso práctico del otro”, pensando “para el otro como si uno mismo tuviera que realizar su acto”.¹¹⁹ La *śynesis* –una “*areté* práctico-dianoética según Aristóteles (EN Z11 y 12)”,¹²⁰ junto con la *gnōmē*– constituye una forma de comprensión por la cual seguimos a otro cuando articula lo que considera mejor para sí; ofrece guía y juicio con discernimiento. De ahí la cercanía entre *gnōmē* y *syngnōmē*, que Gadamer vierte al alemán como “*Einsicht*” y “*Nachsicht*”: en nuestra traducción, “perspicacia simpática” e “indulgencia”.¹²¹

La deliberación (*euboulía*) implica entrar en relación con otros, recurrir a su juicio y considerar qué es lo que está en juego para ellos en su situación práctica y qué es lo mejor en ese contexto. El *phrónimos*, quien demuestra en cada caso ejercer la *śynesis* y la *phrónēsis*, es “aquel que verdaderamente comprende” [*der Verstandnisvolle*], el verdadero amigo.¹²² Él aplica la *phrónēsis* al caso concreto, percibe al otro con su historia y carácter, y comprende cómo debería actuar. Así, la amistad no es un añadido afectivo al saber práctico, sino la condición bajo la cual este puede ser comunicado sin dejar de ser saber-para-sí: “solo los amigos pueden aconsejar”.¹²³

Para el *phrónimos*, los fines del bien no son dictados a la *psychē* por un dogma externo o por una teoría científico-conceptual. Si así fuera, la *phrónēsis* equivaldría a una “ética normativa positiva en cuanto ciencia, y su aplicación sería asunto de mera habilidad y experiencia”.¹²⁴ En cambio, la voluntad del *ēthos* –el carácter configurado por el obrar, la costumbre y la autocomprensión de cada uno– porta ya en sí la dirección del querer hacia lo bello y hacia las formas concretas de la virtud. Esta dirección no es un principio abstracto ni un propósito general, sino que determina el modo de ser, actuar y deliberar en lo concreto y singular. *Ēthos* y *phrónēsis* permanecen inseparables (EN A 13, 1102a30), así como “la *Φρόνησις* solo es posible mediante la *σωφροσύνη*”.¹²⁵ Una vez más, en su obra madura, Gadamer aclararía el vínculo con Kierkegaard detrás de esta lectura:

Si la crítica de Kierkegaard al “comprender a distancia” [*Auf-Abstand-verstehen*] [...] enuncia una verdad universal, es sin duda esta: que las decisiones ético-políticas que el ser humano ha de tomar en la concreción de su situación vital [...] no son mera aplicación de reglas y normas que permitan subsumir la

situación concreta bajo lo universal. Es manifiestamente una intelección fundamental acerca de la *práxis* de la vida humana que su llegar a un juicio y su orientación en la propia situación vital no son mera aplicación de saber, sino que están codeterminados por lo que él mismo es y por lo que ha llegado a ser. A eso Aristóteles lo llamó el *ēthos*: la devenida constitución-de-ser de aquel que en la *práxis* de la vida ha de decidirse una y otra vez de nuevo.¹²⁶

El sentido práctico, que percibe lo realizable a la luz de la disposición que lo guía, determina a su vez esa misma disposición en la forma concreta que adquiere en el acto. La facultad de preferir [*proaíresis*] es la expresión unitaria de esa inseparabilidad: “tanto *διάνοια* como *ὁρεξις*”,¹²⁷ pensamiento y deseo, saber concreto de sí de la disposición –ejercido bajo el cuidado ético vigilante de la situación práctica del individuo– y fuerza motriz del acto.

Así, Gadamer muestra cómo la *phrónēsis* vuelve a unir lo heredado y lo deseado, la tradición y la proyección ética, dentro de situaciones concretas. Actualiza y unifica las dimensiones normativa e histórica de la *pólis* mediante la articulación dialógica de experiencias de vida compartidas. En cada nueva ocasión, los seres humanos moldean su capacidad de respuesta –es decir, su responsabilidad– poniendo a prueba la comprensión previa frente a lo inesperado, orientándose al mayor beneficio para sí y para los otros, sin poder renunciar a las consecuencias de sus actos, lo que supondría renunciar a su humanidad misma (*Rep.* 617e). A diferencia de los dioses, los mortales no pueden elegir entre la vida teórica y práctica.¹²⁸ Por ello necesitan preguntarse no solo sobre el saber científico, sino, como diría Gadamer en otra ocasión, sobre el “*ἄλλο εἶδος γνῶσεως*”, “sobre el ‘otro tipo de saber’, del que se trata en la vida”.¹²⁹ Para esto, Kierkegaard pudo ser de ayuda, pero Aristóteles pudo serlo aún más.

Como observaron Pascal David y Dominique Saatchian, la evocación final de Gadamer del “pintar con gris sobre el gris del concepto”¹³⁰ no solo hace inequívocamente eco del Mefistófeles de Johann Wolfgang von Goethe, sino que también hace referencia a la célebre inversión hegeliana de esa imagen en el prólogo de sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [*Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*] (1820).¹³¹ Esta alusión estratificada ilumina la naturaleza de la diferencia entre el diálogo platónico, que todavía albergaba la esperanza de reavivar las brasas moribundas de la existencia ética griega, y el análisis conceptual aristotélico,

que llega solo cuando este *bíos* “había envejecido y no podía rejuvenecerse, sino únicamente conocerse”.¹³² La estructura es kierkegaardiana: la lucidez llega en el instante de la pérdida. Pero es también la piedra angular de la intuición gadameriana de la consciencia histórico-efectual.

Al alcanzar claridad conceptual sobre la *phrónēsis*, la filosofía griega terminó por separar la sabiduría práctica de su suelo vivo. En este sentido, Gadamer se impuso la tarea de hacer manifiesta la distancia respecto de la preocupación práctica originaria que animó alguna vez la eticidad griega. Ahora bien, esta distancia no contradice la tesis de la continuidad íntima entre Platón y Aristóteles; antes bien, la confirma. Si Aristóteles pudo distinguir la *sophía* de la *phrónēsis* y hacer de esta última un concepto, fue precisamente porque heredó –y tomó en serio– la preocupación socrático-platónica por un saber arraigado en la existencia de quien actúa. La clarificación conceptual no niega la unidad viva que Platón preservaba; la presupone como su condición de posibilidad, aunque al explicitarla la transforme irreversiblemente. La relación entre ambos filósofos resulta ser, en la lectura de Gadamer, la de una fidelidad que solo puede consumarse como separación infiel: se necesita la lucidez póstuma de Aristóteles para que la esperanza platónica se vuelva filosóficamente inteligible, pero esa misma inteligibilidad atestigua que algo de lo vivido ya no puede recuperarse. La *phrónēsis* fue la creación de una nueva consciencia filosófica para enfrentar cada nuevo momento histórico en que la forma de vida heredada hubiera dejado de sostenerse sin esfuerzo. Así, la crisis del *éthos* no fue ni es un obstáculo para el saber práctico, sino su elemento propio. El ensayo de 1930 habitaba, así, una zona crepuscular:¹³³ obligaba a su lector a manejar los instrumentos de la filosofía teórica precisamente para recuperar una forma de saber que, en último término, la desborda.

¹ Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*, 25.

² Gadamer, “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 491.

³ Gadamer, “Von Lehrenden und Lernenden”, 333.

⁴ Carta de Gadamer a Heidegger, 02.10.1928: Gadamer/Heidegger, *Briefwechsel 1922-1976*, 13-14.

⁵ Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 31 n.31 (Ludwig, “Das Gespräch. Der Philosoph Hans-Georg Gadamer”, 8); y Bördlein, “Ein geachteter Großvater lehrt das Verstehen”, 37.

⁶ Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 31 n.31, 151 n.46.

⁷ . Wolfgang Drechsler, *Gadamer in Marburg* (Marburgo: Verlag Blaues Schloss, 2013), 28.

- [8](#) Gadamer y Vietta, *Im Gespräch*, 73.
- [9](#) Carta de Gadamer a Heidegger, 17.04.1929: Gadamer/Heidegger, *Briefwechsel 1922-1976*, 24, 26.
- [10](#) Gadamer, “Von Lehrenden und Lernenden”, 333.
- [11](#) Gadamer, “Von Lehrenden und Lernenden”, 332-333.
- [12](#) Carta de Gadamer a Heidegger, 18.10.1928: Gadamer/Heidegger, *Briefwechsel 1922-1976*, 19. Gadamer, “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 487.
- [13](#) Carta de Gadamer a Heidegger, 02.10.1928: Gadamer/Heidegger, *Briefwechsel 1922-1976*, 15. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 47, 48. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 147.
- [14](#) Cartas de Gadamer a Heidegger, 18.10.1928 y 17.04.1929: Gadamer/Heidegger, *Briefwechsel 1922-1976*, 16, 19, 24. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 166.
- [15](#) En esa ocasión, el tema alternativo propuesto había sido “Die Stellung des Parmenides in der antiken Philosophie” [La posición de Parménides en la filosofía antigua]. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 166. En una misiva a Heidegger, Bultmann expresó un juicio ambivalente sobre el desempeño de Gadamer en dicha ocasión. Su opinión cambiaría ya un año y medio después, cuando apreciaría su rigor filológico en las lecturas de Filón y se mantendría cada vez más elogiosa. Cartas de Bultmann a Heidegger, 07.03.1929, 24.08.1930, 14.12.1932: Rudolf Bultmann/Martin Heidegger, *Briefwechsel 1925-1975*, Andreas Großmann y Christof Landmesser (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann / Tubinga: Mohr Siebeck, 2009), 103-104, 134, 189.
- [16](#) Hans-Georg Gadamer, “Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik”, en Dieter Bremer y Andreas Patzer (eds.), *Wissenschaft und Existenz: Ein interdisziplinäres Symposium (Uvo Hölscher zum 70. Geburtstag)*, Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, Neue Folge, Beiheft 1, (Würzburg: Schöningh, 1985), 25-33; reimp. en *Gesammelte Werke. Vol. 7*, 396-406.
- [17](#) Ulrich von Bülow “Freundschaft und Hermeneutik. Der Dialog zwischen Max Kommerell und Hans-Georg Gadamer”, en *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*, Matthias Bormuth y Ulrich von Bülow (eds.), (Gotinga: Wallstein, 2008), 113-114.
- [18](#) von Bülow “Freundschaft und Hermeneutik”, 114.
- [19](#) von Bülow “Freundschaft und Hermeneutik”, 114.
- [20](#) von Bülow “Freundschaft und Hermeneutik”, 114ss.
- [21](#) Ambos *Gutachten*, junto al de Jaensch, pueden consultarse en Gill y Renaud (eds.), *Hermeneutic Philosophy and Plato*, 232-239.
- [22](#) Carta de Gadamer a Heidegger, 17.04.1929: Gadamer/Heidegger, *Briefwechsel 1922-1976*, 25.
- [23](#) Gadamer, “La ética es una aclaración teórica del ethos vigente”, 78-79.
- [24](#) Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 390-391.
- [25](#) Hans-Georg Gadamer, “Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 2*, 9-10 (énfasis original) [trad. es. “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica”, en *Verdad y método II*].
- [26](#) Gadamer, “Zwischen Phänomenologie und Dialektik”, 10; Id., “Klassische und philosophische Hermeneutik”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 2*, 104 [trad. es. “Hermeneutik”, en *Verdad y método II*].

- néutica clásica y hermenéutica filosófica”, en *Verdad y método II*]; Id., “Die Unfähigkeit zum Gespräch”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 2*, 211 [trad. es. “La incapacidad para el diálogo”, en *Verdad y método II*]; Id., “‘Platos dialektische Ethik’ - beim Wort genommen”, 122.
- [27](#) Hans-Georg Gadamer, “K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (Drei Masken Verlag, München 1928)”, *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie*, Bd. 18(3), (1929), 436-441; reimp. como “Ich und Du (K. Löwith)” en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 10*, 234-239. En un texto tardío sobre Löwith, Gadamer caracterizó retroactivamente el proyecto del libro reseñado como la búsqueda de “iluminar lo que el Tú en su radical singularidad significa para el ser humano”. Id., “Philosophische Begegnungen”, 419.
- [28](#) En ese mismo período Gadamer escribió un trabajo para el seminario de Friedländer, aún inédito, sobre el *Clitofón*, en el que, presumo, podría haber discutido sobre su autenticidad, bajo la postura más general de que se trataba de un verdadero diálogo platónico, una suerte de introducción a *República*, tal como afirmó sucintamente en una nota de su ensayo “Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im ‘Sophistes’” de 1990. Hans-Georg Gadamer, “Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im ‘Sophistes’”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 7*, 339 n.1 [trad. es. “La dialéctica no es la sofística. Teeteto aprende esto en *El sofista*”, trad. María Teresa Padilla Longoria, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* 39 (2020), 192-196; 40 (2021), 118-129; 41 (2021), 211-228].
- [29](#) Gadamer, “Zwischen Phänomenologie und Dialektik”, 22-23. Según el testimonio de Riccardo Dottori, recogido de conversaciones personales con Gadamer, Heidegger habría impartido a este último una lección privada en su casa sobre el concepto de *phrónēsis*, en el período de elaboración de *Sein und Zeit*. En esa lección, el nexo entre el saber práctico aristotélico y los conceptos de *Zuhandenheit* [estar-a-la-mano], *Sorge* [cuidado] y *Entschlossenheit* [resolución] habría sido determinante. Riccardo Dottori, “The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy”, *Ética & Política / Ethics & Politics* XI(1), (2009), 306.
- [30](#) Jürgen Stolzenberg, “Hermeneutik der praktischen Vernunft. Hans-Georg Gadamer interpretiert Martin Heideggers Aristoteles-Interpretation”, en Günter Figal y Hans-Helmut Gander (eds.), *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, Bd. 7 (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2005), 135.
- [31](#) Hans-Georg Gadamer, “Praktisches Wissen”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 5*, 230.
- [32](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 230.
- [33](#) Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 140.
- [34](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 230.
- [35](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 230.
- [36](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 230.
- [37](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 230.
- [38](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 231.
- [39](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 231.
- [40](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 232. Muchos años después, Gadamer identificaría en esta paradoja una provocación. Id., “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, 161.
- [41](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 232.
- [42](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 237.
- [43](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 231.

- [44](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 231.
- [45](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 231.
- [46](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 231.
- [47](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 230.
- [48](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 44; Id., *Gesammelte Werke. Vol. 1*, 361.
- [49](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 231.
- [50](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 232.
- [51](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 232.
- [52](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 232.
- [53](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 232.
- [54](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 233.
- [55](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 234.
- [56](#) En 1931, Gadamer atenúa esta oposición, alineando el saber práctico con una concepción aristotélica más general de *epistēmē*. Ver Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 47.
- [57](#) Ver *Rep.* 344a1.
- [58](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 235-236.
- [59](#) Considérese especialmente *Charm*, 166-172.
- [60](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 235.
- [61](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 235.
- [62](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 235.
- [63](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 236.
- [64](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 236.
- [65](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 236.
- [66](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 236. Considérese aquí *Euthyd*, 292c y ss.
- [67](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 236-237.
- [68](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 237.
- [69](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 237.
- [70](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 238.
- [71](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 238. Gadamer podría haber retomado la metáfora de la *Wachsamkeit* de la lectura de Aristóteles que realizó Heidegger en 1924 y a la que llegó años antes a través de Pablo de Tarso y la *Primera epístola a los tesalonicenses*. Heidegger, *Gesamtausgabe, Vol. 18*, 78; Id., *Gesamtausgabe, Vol. 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube (eds.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1995), 104ss [trad. es. *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscatescu (Madrid: Siruela/Fondo de Cultura Económica, 2005)]. Ver Rosa Maria Marafioti, *Heideggers und Gadammers Wiederentdeckung der φρόνησις. Mit einem Vorwort von Christoph Jamme und drei unveröffentlichten Briefen von Hans-Georg Gadamer an Hermann Heidegger* (Baden-Baden: Verlag Karl Alber, 2022), 53.
- [72](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 238.
- [73](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 239. Sobre Gadamer y la *Carta Séptima*, ver Luiz Rohden, *Filosofar com Gadamer e Platão: hermenêutica filosófica a partir da Carta Sétima* (San Pablo: Annablume, 2018).
- [74](#) Hans-Georg Gadamer, “Plato als Porträtist”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 7*, 256 [trad. es. “Platón como retratista”, en *Hermenéutica, estética e historia. Antología*].

- Ver también Id., “Erläuterungen”, en *Plato. Texte zur Ideenlehre*, Hans-Georg Gadamer (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1986), 91.
- [75](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 238-239.
- [76](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 239.
- [77](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 239.
- [78](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 239.
- [79](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 239.
- [80](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 239; ver Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 18, 307, donde el autor convierte la *idéa* del *ἀγαθόν* en algo “vacío” para la *práxis*.
- [81](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 239.
- [82](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 240.
- [83](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 240.
- [84](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 241-242, 247. Gadamer destacaba la traducción de Wolfgang Schadewaldt de *areté* como “*Bestheit*”. En efecto, este término sugiere tanto un “ser-lo-mejor” como “permanecer firme” (de *bestehen*), lo cual incide en *héxis* como disposición estable. Gadamer, “Praktisches Wissen”, 242.
- [85](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 241.
- [86](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 241.
- [87](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 241. Ver también Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 24, 242; Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 2, 116.
- [88](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 241.
- [89](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 246.
- [90](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 246.
- [91](#) Por contraste, en su traducción y edición de *EN VI*, Gadamer identificaría el saber práctico con la *phrónēsis*. Gadamer, “Einführung”, 17.
- [92](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 242.
- [93](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 243. Ver Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 1, 322.
- [94](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 242.
- [95](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 242.
- [96](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 243.
- [97](#) Søren Kierkegaard, *Skrifter*, vol. 2: Enten-Eller. Første del, Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, Finn Hauberg Mortensen (eds.), (en línea: Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997), 146ss, 154. <https://tekster.kb.dk/text/sks-ee1-txt-root> [trad. al. “Der Reflex des Antik-Tragischen in dem Modern-Tragischen. Ein Versuch im fragmentarischen Streben. Vorlesung für die *Συμπαρανεκρώμενοι*”, en *Gesammelte Werke: Entweder / Oder. Ein Lebensfragment*, Erster Teil (A’s Papiere), trads. Wolfgang Pfliderer y Christoph Schrempf (Jena: Eugen Diederichs, 1911), 133-134, 140; trad. es. “El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno”, en *Escritos de Søren Kierkegaard*, vol. 2/1: O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I, trads. Begonya Saez Tajafuerce y Darío González (Madrid: Trotta, 2006)]. Esta identificación se ve confirmada por el comentario de Gadamer en *Wahrheit und Methode* sobre el sufrimiento antiguo y moderno. Gadamer, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 1, 137.
- [98](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 241; Søren Kierkegaard, “Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Eksistentielt Indlæg”, en Id., *Skrifter*, vol. 7: Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup y Alastair McKinnon (eds.), (en línea: Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 2002,

- 321), <https://tekster.kb.dk/text/sksae-txt-root.pdf> [trad. es *Post Scriptum No científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, trads. Javier Teira y Nekane Legarreta (Sígueme, Salamanca: 2024)].
- 99 Gadamer, “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 482; Ver también, Id., “Existentialismus und Existenzphilosophie”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 3, 175-176 [trad. es., “Existencialismo y filosofía existencial”, en *Los caminos de Heidegger*].
- 100 . Lewis Rosenberg y Theodore George, “Eudaimonism and the Question of Existence: an Introduction to Hans-Georg Gadamer’s ‘Practical Knowledge’ (1930)”, *Research in Phenomenology* 55(2), (2025), 166.
- 101 Ver Gadamer, “Geschichtlichkeit und Wahrheit”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 10, 256 [trad. es. “Historicidad y verdad”, en *El giro hermenéutico*].
- 102 Søren Kierkegaard, “Begrebet Angst. En simpel psykologisk-paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden”, en Id., *Skrifter*, vol. 4: Gjentaelsen - Frygt og Bæven - Philosophiske Smuler - Begrebet Angst - Forord, Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon y Finn Hauberg Mortensen (eds.), (en línea: Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997) n.2, 388, 391-392. <https://tekster.kb.dk/text/sks-ba-txt-root> [trad. es. *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero (Alianza: Madrid, 2020)].
- 103 Hans-Georg Gadamer, “Vernunft und praktische Philosophie”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 10, 262 [trad. es. “Razón y filosofía práctica”, en *El giro hermenéutico*]. A lo largo de su obra, Gadamer se refirió numerosas veces a Kierkegaard y a la importancia que este tuvo para su desarrollo intelectual. Ver Id., “Ästhetik”, *Zeitschrift für deutsche Bildung* 10(1), (1934), 32; Id., “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 4, 177 [trad. es. “Sobre la posibilidad de una ética filosófica”, en *Hermenéutica, estética e historia. Antología*]; Id., “Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 10, 94-95 [trad. es. “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, en *El giro hermenéutico*]; Id., *Philosophische Lehrjahre*, 11-12; Id., “Vom Wandel in den Geisteswissenschaften”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 10, 181-182 [trad. es. “Sobre la transformación de las ciencias humanas”, en *El giro hermenéutico*]; Id., “Vernunft und praktische Philosophie”, 260; Id., “Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 10, 127-128 [trad. es. “Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo”, en *El giro hermenéutico*]; Id., “Dekonstruktion und Hermeneutik”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 10, 143 [trad. es. “Deconstrucción y hermenéutica”, en *El giro hermenéutico*]; Carta de Gadamer a Richard Bernstein, 01.06.1982: Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, 265; Fernando Colina y Mauricio Jalón, “Entrevista con Hans-Georg Gadamer”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* 16(59), (1996), 110-111. Sobre la relevancia de Kierkegaard para la obra de madurez de Gadamer, ver Dean Komel, “Kierkegaard and Gadamer: On Contemporaneity”, *Filosofia* 69(5), (2014), 434-442; Johan Taels, “Existential Hermeneutics: Kierkegaard and Gadamer on Practical Knowledge (Phronesis)”, *Kierkegaard’s Existential Approach*, Arne Grøn, René Rosfort y Kent Brian Söderquist (eds.), (Berlín, Boston: De Gruyter, 2017), 49-68; John Arthos, “Gadamer’s Distance and Ricoeur’s Belonging”, *Duquesne Studies in Phenomenology* 1(1), (2020) [en línea]: <https://dsc.duq.edu/dsp/vol1/iss1/5>; Luiz Rohden, “‘Simultaneidades’ kierkegaardianas em H-G. Gadamer”, *Filosofia Unisinos* 6(3), (2021), 322-329.

- [104](#) Gadamer, “Zwischen Phänomenologie und Dialektik”, 22.
- [105](#) Hans-Georg Gadamer, “Das Erbe Hegels”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 4, 470 [trad. es. “La herencia de Hegel”, en *Hermenéutica, estética e historia. Antología*].
- [106](#) Hans-Georg Gadamer, “Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 2, 142 [trad. es. “La continuidad de la historia y el instante de la existencia”, en *Verdad y método II*].
- [107](#) Gadamer, “Vernunft und praktische Philosophie”, 262.
- [108](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 242.
- [109](#) En el reconocimiento del saber-previo o *Vorwissen* se avizora una noción de matriz heideggeriana, que tendría una enorme importancia también para la futura hermenéutica filosófica de Gadamer, sobre todo con relación a su comprensión de la noción de autoridad. Este saber-previo había sido anticipado por el filósofo de Meßkirch, por medio de la idea de *Vorurteilslosigkeit*, en su seminario marburgués *Einführung in die phänomenologische Forschung* [Introducción a la investigación fenomenológica] del semestre invernal de 1923/1924: “La opinión de no tener ningún prejuicio es ella misma el mayor prejuicio. Superioridad frente a toda posibilidad de que algo se revele como prejuicio. No libre de prejuicios, sino libre para la posibilidad de, en el momento decisivo, abandonar un prejuicio desde la confrontación con la cosa misma. Esta es la forma de existencia del ser humano científico”. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 17, 2.
- [110](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 242. Gadamer retomaba aquí la diferencia entre *ἔθος* (*éthos*) y *ἥθος* (*êthos*), sin desarrollarla. La distinción aparece, por ejemplo, en Platón (*Leg.* 792e) como en Aristóteles (*EN*, 1103a).
- [111](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 243.
- [112](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 243.
- [113](#) Aquí *staatliches* debe entenderse como político-estatal, más bien en el sentido comunitario de la *pólis* (y sus instituciones) y no de la actividad política como una esfera entre otras de la existencia. Considérese también que Gadamer no dejó de insistir “en el rechazo aristotélico de los estadistas sin Estado, los sofistas, que enseñaban el arte político en libros como si fuera una *téchnē*, *EN* K 10”. Gadamer, “Praktisches Wissen”, 244.
- [114](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 243-244.
- [115](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 244. Ver también Id., “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, 184-185.
- [116](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 244; Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 1, 318.
- [117](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 245 (énfasis origina).
- [118](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 245.
- [119](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 245-246. Esta es la única ocasión en la que Gadamer se refirió positivamente a la aplicación o “*Anwendung*” en este ensayo.
- [120](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 239.
- [121](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 246. Traduzco “*Einsicht*” como “perspicacia simpática” ya que “perspicacia” proviene del latín “*perspicacitas*”, derivado de “*perspicax*” (que ve agudamente a través de las cosas), de “*perspicere*”, compuesto de “*per*” (a través de) y “*specere*” (observar). Etimológicamente, hay una correspondencia estructural con “*Einsicht*”, formado por el prefijo separable “*ein-*” (dentro, hacia dentro) más “*Sicht*” (vista, visión): ambas palabras construyen la idea de una visión que penetra, que va más allá de la superficie. Sin embargo, en el uso español conso-

lidado, “perspicacia” designa principalmente una agudeza mental casi estratégica, una especie de astucia intelectual. Por este motivo, he decidido complementarla con el adjetivo “simpática”, para reponer su cualidad de acceso cognoscitivo al otro que incluye la dimensión afectiva como constitutiva. En sus conversaciones con Dottori, Gadamer definió la *śynesis* como “ser comprensivo, la comprensión del otro en cuanto él mismo”, y *syngnómē* como “omnicomprensiva capacidad perspicaz-simpática [*Einsichtigkeit*] que se inclina al perdón”, es decir, un “situarnos en el punto de vista del otro, y eso significa acceder correctamente al otro, sin querer absorberlo [*übernehmen*]”. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*, 61-62. Ver también Id., “Die sokratische Frage und Aristoteles”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 7, 379.

- [122](#) . Gadamer, “Praktisches Wissen”, 245.
- [123](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 239.
- [124](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 246 (énfasis original). Ver también Id., “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”, 187; Fortin, “Gadamer on Strauss”, 12.
- [125](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 247. Ver Gadamer, “Ethos und Ethik”, 354-355. Gadamer formula aquí la relación: la *phrónēsis* es lo que hace que el *ēthos* sea tal. La relación no es de mera coexistencia, sino de constitución.
- [126](#) Gadamer, “Auf dem Rückgang zum Anfang”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 3, 399-400 [trad. es., “El retorno al comienzo”, en *Los caminos de Heidegger*].
- [127](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 247.
- [128](#) Fortin, “Gadamer on Strauss”, 12-13.
- [129](#) Gadamer, “Aristoteles und die imperativische Ethik”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 7, 388. Ver *EN* Z1, 1139a3-15; Z2, 1139a26-b5; Z5, 1140a24-b30; Z7, 1141a9-b8; Z9, 1142a23-25; *EE* Θ1, 1246b36.
- [130](#) Hans-Georg Gadamer, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien. Suivi de Le Savoir Pratique*, trads. Pascal David y Dominique Saatchian (París: Vrin, 1994), 173; Id., “Praktisches Wissen”, 248.
- [131](#) Johann Wolfgang von Goethe, “Faust. Eine Tragödie”, en Id., *Goethes Werke*, vol. 3: *Dramatische Dichtungen I*, Erich Trunz (ed.), (Múnich: C. H. Beck, 1981), v. 432, 378 [trad. es. *Fausto*, Helena Cortés Gabaudan (ed. y trad.), (Madrid: Abada, 2010)]; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. 14.1: *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Klaus Grotzsch y Elisabeth Weisser-Lohmann (ed.), (Hamburg: Felix Meiner, 2009), 16 [trad. es. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, trad. Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004].
- [132](#) Gadamer, “Praktisches Wissen”, 248. Ver también Dieter Teichert, “Hermeneutics: Polity, Politics, and Political Theory in Gadamer’s Philosophical Hermeneutics”, *Teoria Polityki* 4 (2020), 130ss.
- [133](#) Sobre el riesgo de abstracción de esta posición, ver Richard J. Bernstein, “From Hermeneutics to Praxis”, *Review of Metaphysics* 35(4), (1982), 841; Id., *Beyond Objectivism and Relativism*, 158-159.

Capítulo IV

Una fenomenología de la *pólis*

*La hermenéutica y la filosofía griega permanecieron como los dos centros de gravedad de mi trabajo.*¹

Dialéctica y hermenéutica

Durante el semestre de verano de 1931, Gadamer dictó sus primeros dos cursos sobre Platón: uno simplemente titulado “Platon” y otro denominado “Übungen zu Platos Staat” [Clases prácticas sobre la *República* de Platón]. Sin embargo, su situación económica no mejoró a partir de su acceso al cargo de *Privatdozent*. Entre 1931 y 1933, ya con una hija de cinco años, continuaría sin recibir beca alguna, a pesar de los diligentes, aunque infructuosos, esfuerzos de la Facultad para que se le otorgara un puesto de docente de ética o estética ante el desfinanciado *Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung* [Ministerio para la ciencia, el arte y la formación del pueblo].²

Hacia finales de la década de 1920, el itinerario intelectual de Gadamer dio un nuevo giro decisivo cuando emprendió la reelaboración de su tesis de habilitación, que en 1931 daría lugar a la publicación de su primer libro: *Platos dialektische Ethik*. Gadamer reconocería años después que, en el momento de la publicación del libro, se le había tornado evidente “al menos en el campo de la filosofía práctica, la convergencia entre las intenciones del pensar [*Denkintentionen*] platónico y las distinciones conceptuales aristotélicas”.³ No obstante, tal como señaló Dostal, “la habilitación no se ocupa tanto de la proximidad entre Aristóteles y Platón como de la unidad de la obra escrita de Platón”.⁴ Tanto el título como el subtítulo del libro señalaban el abandono del marco teórico de la Escuela de Marburgo y el advenimiento de un diálogo crítico y productivo con la nueva orientación de Husserl y Heidegger a través de la “exigencia” kierkegaardiana “de que había que dejar de comprender ‘a distancia’”, y con ello el autor profundizaba en la postura presentada en “*Praktisches Wissen*”.⁵

Gadamer resumió su enfoque fenomenológico en los tres prólogos a *Platos dialektische Ethik*. En la primera edición de 1931, definió su tarea como el intento de “traer nuevamente ante la mirada las cosas mismas de las que habla Platón, para que, mediante su explicitación conceptual, el horizonte del filosofar platónico llegara a perfilarse en sus contornos propios”, reconociendo explícitamente la influencia de *Sein und Zeit*, cuya analítica del *Dasein* y cuya descripción fenomenológica habrían de revelarse determinantes en la búsqueda gadameriana por “desarrollar lo aprendido y, sobre todo, hacerlo fructífero en [un] nuevo ejercicio”.⁶ Esta formulación se repitió en los prólogos de 1967 y 1982, resumiendo así, en el último de ellos, el desafío intelectual al que se enfrentó:

Me sentía como un primer lector de Platón que buscaba poner a prueba, en un texto clásico, la nueva inmediatez del acceso pensante “a las cosas mismas” [...]. [...] ¿No debía ser posible también para mí ver la filosofía griega, a Aristóteles y a Platón, con nuevos ojos —tal como Heidegger sabía presentar en sus lecciones [...] un Aristóteles enteramente insólito, en el que se redescubrían las propias preguntas del presente con sorprendente concreción?⁷

El primer registro crítico de este empeño fue la ampliamente favorable reseña de Stenzel (1932). Este último ponderó el modo en el que Gadamer, distinguiéndose de la posición de Friedländer, había retomado la relación uno-múltiple en las ideas en el contexto del *Filebo* (específicamente en el análisis de 15b), donde reconocía tres problemas: la existencia de las ideas en general, el carácter determinado de la idea individual en su relación con las demás y la *méthexis*.⁸

En la reseña, Stenzel orientó su lectura hacia una relativización de la novedad de la filosofía existencial contemporánea —sin nombrar a Heidegger ni a Jaspers explícitamente—, mostrando que ella permitía iluminar y traducir contenidos sobre el ser humano y su vida comunitaria ya presentes en el pensamiento socrático-platónico. Como parte de ese argumento, señaló que la propia postura religiosa de Kierkegaard —a quien Stenzel vinculaba con la fase existencial del filosofar europeo— había encontrado su dimensión filosófica en Sócrates. Desde esa perspectiva, destacó el trabajo de Gadamer, que juzgó pródigo en intuiciones y certero en sus formulaciones, y la lograda compatibilidad en su libro entre problemas clásicos y la terminología de la filosofía existencial.⁹

El entonces profesor de la Universidad de Kiel abordó tres dimensiones centrales del texto que reaparecerían en los estudios posteriores de Gadamer.

En primer lugar, situando el libro en el marco del proyecto filosófico platónico orientado hacia “la instauración racional y la conducción de una comunidad viva”, destacó el particular papel del tipo socrático del filosofar como articulador de ese proyecto, y en especial de la “rendición de cuentas” [*Rechenschaft*].¹⁰ Así, esta última noción habría permitido a Gadamer presentar de modo original y detallado “el vínculo entre diálogo, conversación y lenguaje en general y una dialéctica que fundamenta la acción ética”.¹¹

En segundo lugar, Stenzel rescató de modo notable el tratamiento gadameriano de la *hēdonē*, en cuanto “actitud afectiva [*Gefühlshaltung*] positiva”.¹² Este texto se tornaba excepcional para Stenzel porque se alejaba de la actitud negativa predominante en las “modernas filosofías de la existencia” vinculada al “concepto kierkegaardiano de la angustia”.¹³ En particular, Stenzel hacía referencia al pasaje de *Platos dialektische Ethik* en el que se analizan los “placeres falsos” en el *Filebo* (*Phil.* 44b-50e). Allí Gadamer, en un léxico claramente deudor de Heidegger, pero a través de una fenomenología de las emociones o afectos diversa de la de *Sein und Zeit*, afirmaba que el dolor implicaba una turbación, una interrupción de la distracción recreativa, que posibilitaba una temporalidad en la que la reapropiación de la existencia podía tener lugar: el dolor, y no el placer, “crea una morada [*Aufenthalt*] en la que su constante pesantez se le torna perceptible” al *Dasein*.¹⁴ Stenzel reconoció además que, en los análisis de la “predeleitación” [*Vorfreude*] (§10 del libro), Gadamer había avanzado “con plena consciencia, más allá del posible sentido de Platón”, reconociendo que la apuesta fenomenológica del libro tenía un carácter eminentemente productivo.¹⁵

Stenzel destacó también el principio metodológico que Gadamer enunciaba en el prefacio de su libro: “cuanto más las interpretaciones se adhieren al texto platónico, más lejos están de su tarea de abrir el camino hacia ese texto; y paradójicamente, cuanto más se alejan del mundo lingüístico platónico, más creen acercarse a ella”.¹⁶ Frente a este planteamiento, Stenzel se preguntó explícitamente si era fructífero interpretar a Platón desde la *Existenzialphilosophie* y su terminología en lugar de buscar una comprensión primaria aún no explícita. La respuesta que se dio fue afirmativa: el método desplegado no solo era legítimo, sino que, precisamente por operar con plena consciencia de sus límites, resultaba más original para la investigación platónica que cualquier pretensión de objetividad ingenua.¹⁷ De esta manera, dio crédito a lo que sería el primer reconocimiento gadameriano de la consciencia histórica de la efectualidad

y de la proyección operativa y abierta de la interpretación, por las que “toda proyección”, como aquella de Aristóteles sobre Platón,

[...] actúa como algo completamente disímil y otro, en la medida en que uno permanece en ese mismo plano de proyección y toma sus líneas de sombra como la cosa dada y no como una remisión a una figura de dimensiones enteramente distintas.¹⁸

Este pasaje comportaba una alusión, más o menos explícita, al mito de la caverna, aunque con una inversión significativa que hacía de este relato la metáfora de una tensión ínsita al pensamiento mismo: aquí era el concepto –el instrumento del conocimiento riguroso– el que operaba inevitablemente como proyección empobrecedora frente a la “realidad viva”¹⁹ que posee las dimensiones que el plano terminológico no puede capturar. En esta afirmación, Gadamer no solo rechazaba la tesis neokantiana del malentendido del discípulo, como notó Stenzel, sino que sentaba el principio de su exégesis, fundamentándola fenomenológicamente en la aceptación básica de que “la ganancia en aprehensibilidad [*Auffaßbarkeit*] unívoca y certeza repetible corresponde a una pérdida en estimulante ambigüedad”,²⁰ una característica indisociable y complementaria de toda interpretación filosófica que el *excipit* de “*Praktisches Wissen*” había ya señalado.

La reseña se cerraba con una evaluación que confirmaba la centralidad de esta dimensión proyectiva y autorreflexiva, al juzgar que *Platos dialektische Ethik* “contribuiría al nunca definitivamente alcanzable propósito propio de toda investigación platónica”: “someter honestamente, en la consciencia de la distancia, la propia modernidad a prueba ante la sencillez y grandeza de la actitud espiritual antigua”.²¹

Que Stenzel haya reconocido en el libro la unidad entre diálogo, dialéctica y rendición de cuentas, la centralidad de la *hēdonē* como actitud afectiva positiva y la productividad irreductible de toda proyección interpretativa no era casual: estos eran justamente algunos de los ejes en torno a los cuales se organiza el argumento del libro. La pertinencia de sus observaciones se comprende mejor, sin embargo, a la luz del contenido específico del *Filebo*, cuya pregunta central puede resumirse del siguiente modo: ¿qué caracteriza la existencia más plena para los seres humanos: la vida del pensamiento o la del placer? Como aclararía años después el propio Gadamer, en verdad, no se trataba de una confrontación entre dos tesis, sino de una divergencia entre dos concepciones radicales de la vida, inseparables, lo que hacía imposible la exigencia de elegir solo una de

ellas: “Nos encontramos, así, ante una oposición que no es una oposición, y la cuestión es cómo sopesar ambos modos de vivir una vida definida por su mutua cooperación”.²²

El horizonte que cerraba “Praktisches Wissen” constituye el punto de partida desde el que ha de leerse *Platos dialektische Ethik*: si el ensayo de 1930 había mostrado que el saber ético solo podía ser saber-para-sí en el instante concreto de la acción, el libro de 1931 se propuso indagar en qué condiciones ese saber podía desplegarse en la *pólis*. Para Gadamer, la singularidad del *Filebo* radicaba en que “solo” este texto, “entre todas las obras literarias de Platón”, presentaba “el origen y el contexto de sentido de la unidad entre diálogo y dialéctica”.²³ La conexión principal del diálogo con el problema aristotélico de la *epistēmē* ética quedaba establecida a través del contenido específico y del enfoque metodológico empleado para analizar dialécticamente su relación con la *hēdonē*.²⁴

En el primer capítulo, Gadamer se propuso mostrar de qué modo la dialéctica platónica fundamentaba la posibilidad efectiva del diálogo. El segundo capítulo, en cambio, se estructuraba en torno al examen de cómo la dialéctica platónica podía abordar el problema de la ética sin permitir que la teoría de las Ideas eclipsara su investigación sobre el bien para la vida humana.²⁵ La tarea interpretativa que su autor se impuso era ambiciosa: mientras que la primera parte recurría a pocas citas textuales –dado que no aspiraba a confirmaciones explícitas sino a una comprensión global de Platón–, la segunda desarrollaba una lectura minuciosa del *Filebo* para evitar apoyarse en interpretaciones ya establecidas.²⁶

Como destacó Yvon Lafrance, el libro se articula en torno a cinco conceptos vertebradores: el *Dasein*, la diferencia ontológica entre ser y ente, la precomprensión, el lenguaje y la verdad.²⁷ A ello se añaden tres puntos de partida indispensables para comprender tanto su contenido específico como esta fase temprana del desarrollo del pensamiento de Gadamer. En primer lugar, el autor advertía que el título no debía generar en el lector expectativas vanas, ya que su trabajo “no promete ninguna respuesta”, sino que “plantea una pregunta: en qué sentido la dialéctica platónica plantea el problema de la *ética* y si puede plantearlo en absoluto”.²⁸ En segundo lugar, aclaraba que “no se afirma aquí que la ‘ética’ platónica sea dialéctica, sino que se pregunta si y cómo la dialéctica platónica es ‘ética’”.²⁹ En tercer lugar, Gadamer presentaba la hipótesis que guiaba su interpretación original y que más tarde sustentaría su propia filosofía: “La teoría de la *dialéctica* de Platón es la teoría de la posibilidad objetiva del *diálogo*”.³⁰ El mismo autor confirmaría que estas formulaciones sostenían

una intención que recorrería “toda” su “obra posterior”, precisando en 1989 que el retroceso en *Platos dialektische Ethik* al “sentido originario de la ‘dialéctica’ tal como Platón usa la palabra” era lo que hacía inteligible su proyecto: “Ahí ‘dialéctica’ designa el arte de conducir una conversación. El diálogo socrático y la pregunta socrática por el bien eran el trasfondo del mundo de la vida desde el que Platón podía en absoluto llamar ‘dialéctica’ a la filosofía”.³¹

En la lectura gadameriana, la dialéctica no emerge simplemente como un método de investigación filosófica, sino como un movimiento que opera en múltiples niveles simultáneos: en el interior del alma individual, entre los ciudadanos y en el seno de la comunidad política en su conjunto. La dialéctica, en su indagación teórica del Bien, interrumpe la *pax sepulchralis* impuesta por los dogmas normativos adquiridos por mera habituación.³² En su lugar, fomenta una comprensión del ser humano como un ente que jamás se posee plenamente a sí mismo: su posibilidad más alta se manifiesta en la experiencia de la finitud, donde el límite abre la emergencia del sí mismo como otro y el encuentro con los otros en uno mismo. Es en este sentido que la dialéctica asume su carácter ético-político.³³

Gadamer comenzó su libro recurriendo a la *Carta Séptima* para desarrollar un argumento crucial: el ideal existencial del filósofo –una vida consagrada a la pura contemplación teórica– no debía entenderse como “extrapolítico” [*außerstaatlich*], ni implica un abandono de la *práxis*.³⁴ Antes bien, la actividad filosófica comprende, aunque no se limita a ello, un compromiso activo con los asuntos que conciernen a la *pólis*. De este modo, la *Carta Séptima* ofrecía un testimonio a partir de dos experiencias fundacionales: la relación transformadora de Platón con Sócrates y la traición fatal de la *pólis* ateniense hacia este último. La filosofía emergía así como un “desvío” [*Umweg*]: un apartamiento deliberado respecto de las orientaciones establecidas de la *pólis* que, con todo, nunca abandonaba por completo el camino de la “auténtica tarea política”.³⁵ A partir de este momento, el paradigma político de Platón habría sido signado por “la nueva forma crítica de la consciencia ética, en la cual esta eticidad tiene su verdad” que personificaba Sócrates, como diría Gadamer ese mismo año en su reseña del libro de Erwin Wolff *Platos “Apologie”* [La “Apología” de Platón] (1929).³⁶ Esta interpretación de las implicaciones políticas de la *Carta Séptima* proporciona el contexto esencial para comprender el análisis posterior que Gadamer desarrollaría de la *República*, decisiva para captar otro de los supuestos rectores de su investigación y que

modelaría tanto este libro como sus escritos posteriores sobre la “teoría sofística y platónica del Estado”, en particular “Plato und die Dichter” (1934) y “Platos Staat der Erziehung” (1942), la *República* “no es un edificio de reforma constitucional destinado a producir un efecto político directo, como otras propuestas de reforma política, sino un Estado educativo”.³⁷ En la medida en que este diálogo buscaba establecer nuevas bases para la iluminación de la *pólis* auténtica en el pensamiento –cuya finalidad esencial era la educación–, su objetivo central era la formación de individuos capaces de descubrir tales bases para la convivencia en consonancia con la idea del Bien; y para ello debía partir de la intuición socrática acerca de la imposibilidad de todo fundamento que no admitiera el *phármakon* de la interrogación. Como tal, esta exigencia se hallaba indisolublemente ligada al cultivo de la *areté*, que, para Gadamer, debía ser comprendida en su doble naturaleza: como “la posibilidad existencial e inteligibilidad existencial específicamente humanas”.³⁸

En términos muy generales, para el autor, la ética constituía una comprensión pública concreta de la existencia dentro de la cual se desplegaba la acción humana. Esta lectura era dependiente de su caracterización de la virtud como “formación del propio ser social”,³⁹ que abarcaba lo que la tradición designa como *éthos*, y cuyo alcance solo es posible comprender a través del debate de Gadamer con la insatisfactoria resolución de Hartmann entre “el conflicto entre el *ethos* viviente y la consciencia fenomenológica”.⁴⁰

Esta crítica a Hartmann conducía directamente a Scheler, de quien Gadamer tomó elementos decisivos para articular su propia concepción del *éthos*. En el tercer prefacio (1927) a su *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*], Scheler acusó a Hartmann de haber descuidado “la vida moral del sujeto como problema” al tratar al “‘contenido objetivo’ de los valores” como un dominio objetivo independiente del proceso histórico y social.⁴¹ Gadamer, que de modo implícito aplicó esta formulación al horizonte socrático-platónico y aristotélico, comentaría décadas después:

La ética es solo la elaboración de una consciencia moral, que como tal es ya normativa. Aristóteles lo dice [...]: la *arché* es el *hóti*, es decir, el comienzo es el “que” (*Das*), el *quod*. En ética no se comienza con una deducción de un fundamento último supremo, sino, por el contrario, con aquello que parece válido para todos, con “el hecho de que...” (*Das*). Este *Das* o *quod* no es, desde luego, un mero hecho, sino una normatividad reconocida, la que es posible encontrar en los *legomena*; aquella sobre la que una sociedad ya está de acuerdo. Su ética

[...] elabora los conceptos normativos sobre los que los ciudadanos griegos de su época estaban de acuerdo [...]. Esta elaboración es una clarificación teórica, pero se basa en la validez del *ethos*. No es, por tanto, la fundamentación de un *ethos*, sino solo su clarificación.⁴²

Como puede apreciarse, la convergencia con la posición scheleriana era aquí estructural. En ambos autores, la reflexión ética se movía a partir de una normatividad operativa y condicionante del saber, de un *éthos* constitutivo de la cosmovisión, que Scheler identificó en 1926 con “las reglas vigentes y dominantes en cada caso de la preferencia espiritual entre valores [...] e ideas rectoras” propias de cada época, de cada grupo y sus líderes, cuya tarea sería “encontrar” por sí mismos y apropiarse de “su sistema, siempre conscientemente solo relativo, de bienes y normas”.⁴³ Este saber de la “propia existencia” y de “valores y metas” comunes “que los miembros de un grupo cualquiera tienen los unos de los otros, así como la posibilidad de su mutuo ‘comprender[se]’, no es [...] algo que se agrega a un grupo social desde fuera”, tal como sucede con las clasificaciones étnico-raciales de la época, “sino algo que co-constituye el objeto ‘sociedad humana’”.⁴⁴ De tal modo,

El saber de todo ser humano de que es “miembro” de una sociedad en general no es un saber empírico, sino “*a priori*”. Precede genéticamente a los estadios de su llamada consciencia de sí mismo y de su propio valor: [no hay] ningún “Yo” sin un “Nosotros”, y el “Nosotros” está siempre, genéticamente, pleno de contenido antes que el “Yo”.⁴⁵

El horizonte del “Nosotros” scheleriano no precede al tiempo, sino que es siempre ya históricamente denso cuando el “Yo” comienza a individuarse. Esta precisión es la que hace filosóficamente sostenible la convergencia con Gadamer: no se trata de postular una estructura que trascienda la historia, sino de reconocer que la historia misma es siempre ya comunitaria antes de ser individual. Para Scheler, la “Tu-idad” [*Du-heit*] era “la categoría existencial más fundamental del pensamiento humano”, anterior tanto al “Yo” como a cualquier inferencia por analogía a partir del propio yo.⁴⁶

Este era uno de los pilares de la arquitectura que Gadamer puso en juego: la universalidad de las modalidades valorativas no cancelaba la historicidad del *éthos* en que se plasmaban. Por último, la distinción scheleriana entre el *éthos* –que designa siempre una pluralidad de *éthe*– y la ética –entendida como lo que se deben los seres humanos unos a otros con independencia de esa pluralidad– trazaba una línea de demarcación

que la lectura gadameriana recorrió implícitamente cada vez que la dialéctica socrático-platónica sometía a interrogación el *éthos* de la *pólis* sin pretender sustituirlo por un sistema normativo positivo. Sin embargo, Gadamer difería con respecto a Scheler en un punto determinante. El “ser-con-otros” (*Miteinander*) scheleriano abonaba, en este registro, una epistemología jerárquica: en Scheler, la “*creatio continua*” del alma colectiva es articulada reflexivamente por el “espíritu de grupo”, que fluye “de arriba hacia abajo”, produciendo la cultura en sentido pleno.⁴⁷

Gadamer se apartaba así de la apropiación latina tradicional de la *areté* como *virtus* y, en su lugar, subrayaba su vínculo intrínseco con la exigencia horizontal de la rendición de cuentas, estableciendo así un nexo esencial entre virtud y comprensión. Su lectura de Platón sugería que la situación ética funcionaba como el punto de partida de la dialéctica en tanto movimiento anímico –comprendida a través de la noción de *éthos* o carácter–, iniciado mediante el diálogo con los otros.

En esta interpretación de la filosofía socrática en sus versiones platónica y aristotélica, la existencia humana en su facticidad, junto con los conceptos de *areté* y *tò agathón*, nunca se examina *eo ipso*, sino siempre a través de sus relaciones determinadas con algo otro que no constituye ni su opuesto ni su mera ausencia:

La pregunta socrática por qué cosa es la *areté* (o una *areté* determinada) está guiada, pues, por un concepto previo de *areté* común tanto a quien pregunta como a quien es interrogado. Todo *Dasein* vive constantemente en una comprensión de ella [la *areté*]. Lo que el buen ciudadano debe ser y cómo debe serlo le está trazado de antemano a cada uno en una interpretación que domina la comprensión pública entera de la existencia, la llamada moral. El concepto de *areté* es, por tanto, un concepto “público”. En él se comprende el ser del ser humano como un ser-con-otros-en-una-comunidad- (la *pólis*) [*das Sein des Menschen als ein Mit-Anderen-in-einer-Gemeinschaft (der Polis)-Sein*].⁴⁸

Así, en el plano fenomenológico, la *areté* no debe ser entendida como una cualidad que puede poseerse, dominar o manipular. Cuando Gadamer afirmó que el *leitmotiv* de los diálogos socráticos era que “con la pretensión de ser ciudadano se da necesariamente la pretensión ulterior de poseer esta *areté* que hace de uno un ciudadano, es decir, un ser humano”,⁴⁹ sugería que la posibilidad de “apropiarse” de la *areté* residía en acceder a ella a través del *lógos* en el que todas las cosas se revelan como tales. Esta interpretación ilumina, cabe inferir, no solo una afinidad con el §27 de *Sein und Zeit* sino, y ante todo, una implícita recuperación del

dictum socrático: “La virtud no tiene amo; según se la honre o se la desprecie, cada uno tendrá mayor o menor parte de ella. La responsabilidad es de quien elige, el dios no es responsable” (*Rep.* 617e; trad. propia).

En la medida en que cada *Dasein* accede a sí mismo mediante una *areté* ya interpretada, tal autocomprensión configura su carácter en el esfuerzo por develar para cada cual su lugar como individuo en la *pólis*, las causas y consecuencias de sus acciones y los valores que las rigen:

Los temas serios [...] son aquellos que no resultan suficientemente visibles a partir de la intuición de la experiencia: qué sea el verdadero político, el verdadero filósofo, el verdadero orador, es decir, posibilidades de la existencia humana sobre cuyo ser y esencia rige la disputa. La clarificación dialéctica de estas posibilidades existenciales, la obtención de su *oikeios lógos*, significa, por tanto, una rendición de cuentas acerca de lo que el ser humano pretende ser.⁵⁰

Si la *oikeios lógos ousías* no era un fin en sí mismo, sino lo que “hace posible un modo científico de lidiar con (o, dependiendo del caso, pensar sobre) una cosa”, entonces la dialéctica socrático-platónica no aspira a producir definiciones clausuradas, sino, partiendo de las interpretaciones públicas dominantes de los valores, a mantener abierta en cada uno la pregunta que orienta la existencia hacia su *Worum-willen* –el “para-qué”, “en vista de qué” o “por mor de qué”–, es decir, una determinada idea del Bien capaz de proporcionar una medida, una comprensión.⁵¹ Esta medida no precede a la comunidad, sino que surge como su efecto, dando lugar a un saber ético-político capaz de orientar un modo de vida deseable.⁵² Tal indagación individual requiere alcanzar con los otros una justificación compartida del deber-hacer y del ser en cada ocasión. Es en este punto decisivo donde dialéctica y hermenéutica convergen por primera vez, manifestándose como teoría y *práxis* existenciales y políticas a la vez.

Alcanzar un acuerdo con los otros va más allá de compartir una opinión.⁵³ El consenso por sí solo podría indicar una acrítica adopción mimética de opiniones. El acuerdo genuino con otro exige tanto estar de acuerdo con uno mismo como la capacidad de mantener cualquier posible concordancia dentro de los límites del inapropiable *lógos*. Este centro sin dueño que habita “entre” dos o más personas, a partir del cual puede o no surgir el acuerdo, se desnaturaliza cuando se manipula para impresionar a una audiencia o para silenciar interlocutores mediante un discurso monológico, como ocurre en el *lógos* sofístico.⁵⁴ La voluntad socrática de entendimiento mutuo (*Verständigung*) encarna la aceptación más radical de que la propia tesis pueda ser cuestionada por otro en la bús-

quedará de la verdad de las cosas, sin que ninguno de los interlocutores se someta ni se conforme. No se trata de una búsqueda de una *adequatio intellectus et rei*, sino de un compromiso entre individuos que resiste tanto el mero convencionalismo como la instrumentalización del otro.⁵⁵

Al igual que las estrategias persuasivas de la mera erística (*Phil.* 16e–17a), la fijación del hedonismo absoluto en, desde y para el goce inmediato solo puede conducir a la simple obtención de conformismo, suspendiendo aquel diálogo consigo mismo y con los otros que constituye el pensar mismo. La postura hedonista representa así el rechazo mismo del compromiso dialéctico.

Como diría Gadamer años después, el interrogante que estructuraba al *Filebo* era “cómo la vida concreta de los seres humanos, en su condicionamiento y carácter mixto –en su estar-determinada tanto por el saber y la intelección, como por el impulso y el goce– puede ser [...] ‘buena’, [...] puede participar del Bien”.⁵⁶ Ahora bien, si el hedonismo absoluto quedaba descartado como camino hacia esa participación, podría parecer plausible que el tipo de temporalidad ya referida que instala el dolor pudiera ofrecer una tal orientación. Sin embargo, la participación en el Bien no se alcanza por esta vía: la interrupción que el dolor implica no basta para orientar al *Dasein* hacia el conocimiento de sí; esta demostraba solamente el estatuto de un placer fundado en la negación del sufrimiento, cuya contracara sería un dolor intenso, igualmente aporético: “Por eso también el *Dasein*, cuando padece dolor, está particularmente orientado a buscar el olvido en el goce, y precisamente los goces más intensos –ante todo los corporales– tienen este carácter de *adormecimiento*”.⁵⁷ En este sentido, Gadamer asumía que el placer puro, para Platón, no revestía el carácter de la privación colmada, sino del imprevisto (*das Plötzliche*) (*Rep.* 584e; *Phdr.* 258e3):⁵⁸ se daba en el desvelamiento del ser en su mera presencia. “El placer y el goce –concluye aquí– le caben [al *Dasein* que se comprende a sí mismo] en la medida en la que se le presentan en esta orientación hacia su posibilidad más elevada”.⁵⁹

Es en este punto donde la resonancia kierkegaardiana, ya establecida en “*Praktisches Wissen*”, reaparece con una función diferente. El *exaíphnēs* platónico del placer puro ante lo bello opera, en la lectura implícita de Gadamer, como irrupción no mediada y sin anticipación: inserta al placer en el horizonte de la verdad como desocultamiento que se consume en la contemplación (“*Anschaungswahrheit*”, la “verdad como *intuición*” directa, como contemplación que no necesita mediación discursi-

va).⁶⁰ El placer puro llega de súbito y la cosa está ahí, pero ni el llegar ni el estar ahí implican en sí mismos una orientación hacia la decisión. Ahora bien, esto no equivale a una refutación de Platón ni a una simple identificación de su límite. Lo que Gadamer opera, cabe deducir, es un desplazamiento de registro entre el “instante” de “Praktisches Wissen” y lo “imprevisto” del *Filebo*. Ambos comparten la estructura de la irrupción no anticipada: así como el placer puro no presupone ningún estado de carencia que lo preceda, el instante práctico no es deducible de la deliberación que lo precede; en ambos casos algo ocurre que no podía ser esperado como tal. Pero mientras el instante del *phrónimos* en la situación concreta de acción desvela lo que hay que hacer aquí y ahora, lo “imprevisto” contemplativo es el instante del placer ante lo bello en sí, donde lo que se desvela es la mera presencia de la cosa sin mediación intencional. Esto explica por qué Gadamer sostuvo que no hay felicidad en sentido eminente sin una justa mezcla entre placer y *phrónēsis*: la vida buena que el *Filebo* busca definir es aquella en la que ambas estructuras del instante —la contemplativa y la práctica— se articulan bajo el horizonte del Bien, sin que ninguna de las dos baste por sí sola. El placer puro sin *phrónēsis* queda atrapado en la presencia inmediata sin orientación; la *phrónēsis* sin placer se vacía de la dimensión afectiva que ancla el saber práctico en la existencia concreta. La vida mixta no es entonces una concesión pragmática, sino la consecuencia filosófica de esa articulación.⁶¹ Esa articulación tiene, además, un nombre preciso en el análisis final del *Filebo*: la medida [*Maßhaftigkeit*]. Gadamer es cuidadoso al distinguirla de toda dosificación cuantitativa de placer y saber —el “arte de medir los placeres” que el *Protágoras* había mostrado, en su misma imposibilidad, como una ficción metodológica—. La medida sobre la que reposa el ser-bueno de la mezcla no es una norma externa que se aplique a la vida desde un poder superior, sino, en palabras de Gadamer, “un modo de su comportarse”: una medida que se atiene ella misma a la medida.⁶² Cabe leerla, por ello, como emparentada con la *phrónēsis*: un acierto práctico de la justa proporción que se ejerce en ella. La medida es así la forma misma en que una existencia finita se hace cargo de su propia condición mezclada.

Para que una *pólis* descubra su Bien (y, en consecuencia, su verdadero placer), debe partir del supuesto de que todos los ciudadanos se constituyen y comparten mutuamente tanto una “comunalidad del no-saber” como “la necesidad de saber”, es decir, un reconocimiento colectivo de la exigencia de “una indagación común” justificada.⁶³ Es precisamente esta búsqueda la que legitima la concepción misma del conocimiento: “la po-

sibilidad última de la comprensión depende de tener en común una pre-comprensión del Bien”.⁶⁴

Esta comprensión compartida de la *areté* tiene su condición de posibilidad última en el lenguaje, fundamento tanto de la existencia humana como del *bíos* filosófico-político. Como señala Lafrance, “para Gadamer, es en el lenguaje donde la cosa aparece como tal” y “la verdad de la cosa, como fenómeno de la consciencia intencional, reside en el lenguaje mismo, en la articulación de las palabras que expresan dicha cosa” (aunque esto no debería llevar al lector al error de pensar que el lenguaje sea aquí un instrumento de la consciencia).⁶⁵ El lenguaje “no es en absoluto una mera imagen [*Abbild*] de los entes”,⁶⁶ ni un portador neutral de significados. En el seno de la *pólis*, la “comunalidad de los intereses vitales”⁶⁷ se despliega a partir de una precomprensión originaria y compartida del mundo. Así, en la interpretación gadameriana, que se nutre de manera particular de la célebre “segunda navegación” socrática del *Fedón*, el ser y el *lógos* en Platón se hallan intrínsecamente entrelazados: el decir emerge como un originario “tener-que-ver-con algo en común”,⁶⁸ que implica un compromiso con “algo” por medio del lenguaje.

Esta “teoría de la posibilidad objetiva del *diálogo*” tiene una implicación que Herbert Schnädelbach supo formular con precisión: “nuestro conocimiento de lo verdadero y lo verdadero mismo permanecen siempre distintos, porque lo verdadero no se agota en su ser-conocido”.⁶⁹ Esta irreductibilidad impide que el diálogo se clausure en un consenso definitivo: a través de este “tomar algo como algo en el discurso (donde es irrelevante si ello se proclama externamente mediante la palabra o no)”, todos los que se hallan insertos en un horizonte comunitario se comprenden a sí mismos y pueden renovar tal comprensión.⁷⁰ De ahí que el objeto propio de la dialéctica sea lo *amphibētēsimon*: no meramente la oposición entre opiniones rivales, sino aquello que a la vez subyace y configura el ámbito mismo de la disputa.⁷¹

En la concepción fenomenológica de Gadamer, “la intersubjetividad del lenguaje reposa, pues, en una intersubjetividad de la comprensión del mundo, y el significado general de los nombres genéricos en la estructura de esta comprensión en tanto que guiada por un interés práctico”.⁷² Pero ¿qué significa aquí intersubjetividad y qué implicaciones conlleva esta apelación al sujeto? Es crucial reconocer que Gadamer no propugna un retorno al modelo cognitivo moderno. La intersubjetividad que describe no es la mera conjunción de dos interioridades dadas, cerradas sobre sí mismas y con límites claramente delineados; más bien, es un atributo del

lenguaje como comprensión del mundo. El *inter* no funciona como un puente entre individuos. El *inter* de la intersubjetividad reside, más bien, en el “entre” [*zwischen*] que el *lógos* presupone: el lenguaje común en cuya verdad participan los interlocutores. Este suelo lingüístico compartido los reúne en una comunidad en la medida en la que sus participantes se mantienen en una disposición abierta al diálogo, en el esfuerzo constante por sobrepasar los propios límites de comprensión. Como Gadamer formularía más tarde: “Una comunidad tan profundamente compartida que ya no es mi opinar y tu opinar, sino una condición de interpretación común del mundo, solo hace posible la solidaridad ética y social”.⁷³ Esta concepción rechaza tanto la posibilidad de que los “sujetos” emerjan inalterados de su encuentro, conservando puntos de vista prístinos, como la idea de que una consciencia pueda simplemente someter a otra.

Para Gadamer, el carácter dialéctico de la filosofía platónica radicaba en que “en el concebir [*Begreifen*] se mantiene en camino al concepto”, es decir, concibe a los seres humanos en el acto mismo de comprender, como entes que están fundamentalmente “en camino” [*Unterwegs*] y en el “entre”.⁷⁴ Esta concepción reconoce que la posibilidad y la tarea más alta de la humanidad encuentran su límite insuperable en el momento de su realización, a saber, en su ineludible pertenencia al ámbito temporal y plural de la finitud. Así, la filosofía “[...] no es *σοφία* –disponer con saber sobre algo–, sino aspiración hacia ella”; “no es la custodia conceptual de esa posibilidad suprema, sino el ejercicio efectivo de esa posibilidad misma”.⁷⁵ En el terreno abierto de la “cuestionabilidad”, tanto la existencia como la filosofía se realizan dialécticamente.⁷⁶ Es allí donde las pretensiones entran en tensión, convergiendo en torno a las cosas en ese espacio entre el saber y la ignorancia en el que la *dóxa*, como facultad intermedia (*metaxú*), “ase lo que erra en el medio” (*Rep.* 478a-479d).

Di Cesare mostró cómo este “entre” o “a través” se manifiesta en el prefijo griego *día* y da forma a la interpretación gadameriana de la filosofía platónica, en particular en los conceptos de dialéctica, diálogo y *diaíresis*.⁷⁷ Este prefijo cumple una función de apertura, adoptando la forma de “la provisoriedad, la indeterminación, lo inacabado”, mientras que la dialéctica “se sabe *finita*” y, por ello, “acepta la apertura *infinita*”.⁷⁸ En este sentido, “esta dialéctica es dialógica: su ‘entre’ es aquel del *dia*-logo”, que “se despliega ejemplarmente a lo largo del hilo conductor del lenguaje”.⁷⁹

Como observó esta autora, la lectura gadameriana de la dialéctica platónica revelaba cómo el ateniense alcanzó un logro inédito a través del concepto de la *díada*: al tiempo que conservaba el valor positivo del lími-

te heredado de la filosofía eleática, rehabilitaba lo ilimitado mediante una interpretación novedosa del no-ser como ser-otro: “lo ilimitado ya no es la infinitud desmesurada del no-ser, siempre próxima a su hundimiento en la nada; es más bien la diferencia del no-ser en su diferenciación infinita”.⁸⁰ De este modo, el límite se manifiesta como la identidad de lo uno, mientras que lo ilimitado expresa la diferencia de lo múltiple. Esta reconceptualización conduce a una nueva comprensión del ser mismo: en lugar de intentar eliminar el no-ser, reconoce que el no-ser solo es en cuanto difiere de todo lo demás. Esta intuición permite tanto la “salvación” del *lógos* como la demostración de la participación recíproca entre ser y no-ser, identidad y diferencia. De ahí que, cuando la hermenéutica filosófica gadameriana se desarrolla en torno al concepto de límite como una filosofía de la finitud infinita, “aparezca como heredera de la filosofía platónica”,⁸¹ en particular en su comprensión de cómo el diálogo media entre unidad y multiplicidad.

El encuentro del Dasein

Si la sección anterior mostró en qué sentido la dialéctica platónica es ya hermenéutica, la pregunta que vertebra lo que sigue es en qué medida puede ser política. El empleo de categorías fenomenológico-heideggerianas en la lectura gadameriana del *Filebo* le permitió a Gadamer subrayar rasgos del pensamiento platónico que las interpretaciones convencionales habían pasado por alto.⁸² Por caso, Lafrance señaló que el concepto de *Dasein* lo habilitó para superar la dicotomía tradicional entre cuerpo y alma y así considerar a los humanos “en su existencia concreta, su experiencia vivida y su percepción de un mundo”.⁸³ No obstante, las mismas nociones que guiaron su trabajo preparaban el terreno de una disputa silenciosa aunque decisiva sobre el significado existencial de lo comunitario.

Esta orientación fenomenológica no era solo metodológicamente próxima a la lectura heideggeriana, sino temáticamente afín a ella: tanto en Gadamer como en Heidegger, la sofística señalaba el momento histórico en el que el pensamiento griego volvía su atención hacia el *Dasein* en su dimensión moral y política, es decir, hacia aquello que el ser humano pretende ser en el seno de una comunidad. En esa misma dirección, en el curso del semestre de verano de 1926 “Die Grundbegriffe der antiken Philosophie” [Conceptos fundamentales de la filosofía antigua], Heidegger había caracterizado a la sofística como el momento en el que “la meditación se desplaza de la contemplación del mundo hacia la interpreta-

ción del *Dasein*, de sus posibilidades morales y políticas de conocer y de comportarse”.⁸⁴ Su base ontológica más precisa puede hallarse en el §27 de *Sein und Zeit*, donde la “publicidad” [*die Öffentlichkeit*] –el modo en el que el “uno” [*das Man*] regula la interpretación del mundo y del *Dasein*– presenta todo como evidente de suyo, ocultando de tal modo el carácter encubierto de lo que se manifiesta como conocido en la cotidianidad compartida.⁸⁵ Aquí, Heidegger aludía a aquello que es posible encontrar cifrado en la lectura gadameriana de la *areté*: la comprensión pública de la existencia que gobierna el *éthos* comunitario y que el interrogar socrático somete a explicitación, perturbando su aparente transparencia. Al exponer la comprensión pública a su propia opacidad, el diálogo socrático abre el espacio en el que el *Dasein* puede encontrarse con lo que le es propio a través del encuentro con lo ajeno.

Ahora bien, sería tan erróneo negar la influencia explícita de Heidegger sobre Gadamer como confundir sus posiciones filosóficas respectivas. Lo que importa examinar aquí es la divergencia central que esa influencia introduce: la comprensión de lo político como dimensión filosófica irreductible, que no puede subordinarse a una misión ontológica. Esta diferencia descansa, a su vez, en el concepto de encuentro como condición activa de toda comprensión.

La naturaleza del diálogo implícito que Gadamer planteó a Heidegger era, en lo esencial, análoga a la del diálogo socrático. En lugar de perseguir la imitación del maestro, propuso un rodeo deliberado respecto de – y desde– la analítica del *Dasein*, “una desviación genuina del pensamiento de Heidegger” que se volvió posible al abandonar la lectura de Platón “como precursor de la ontoteología”.⁸⁶ El corolario de este trabajo sería determinante:

Los estímulos filosóficos que yo mismo recibí de Heidegger me condujeron cada vez más hacia los dominios de la dialéctica [...]. Décadas de docencia estuvieron consagradas a la elaboración y puesta a prueba de lo que aquí he llamado la unidad de acción platónico-aristotélica. Detrás de ello [...] se hallaba el desafío permanente que representaba para mí el propio camino del pensar de Heidegger y, en particular, su interpretación de Platón como el paso decisivo en dirección al olvido del ser propio del “pensamiento metafísico”. El modo en el que busqué sostener teóricamente ese desafío queda atestiguado en la elaboración de mi proyecto de una hermenéutica filosófica en *Wahrheit und Methode*.⁸⁷

Gadamer, con su sensibilidad filológica, emprendió así aquello que el maestro nunca logró (ni intentó), tal como refirió a Most: hacer “[...] ha-

blar a los escritos platónicos”, escuchar su “musicalidad”, muy distinta de la del Aristóteles no escolástico.⁸⁸

Sin embargo, es en torno al tratamiento de “lo político” donde estas diferencias filosóficas adquirieron un relieve particular: si bien ambos pensadores caracterizaron inicialmente esta dimensión de la existencia como una posibilidad esencial de la humanidad, sus trayectorias divergieron de manera drástica en la comprensión de sus implicaciones.

Aun donde Gadamer y Heidegger podían coincidir, la interpretación de este último conducía en dirección opuesta a la del marburgués. Gadamer habría suscrito la conclusión heideggeriana de que “*Παίδεια* no es *Bildung*”, la cual ponía en la mira tanto el programa de Jaeger como la reducción neokantiana de las Ideas a valores.⁸⁹ Empero, para la ontología fundamental de Heidegger, la *paideía* era un correlato de la *alétheia*: sinónimo de *hē hēmetéra phýsis*, designaba la esencia intermedia de la humanidad en tensión perpetua e irreductible con la *apaideusía*.

Un ejemplo revelador se presenta en la ya citada definición gadameriana de lo público como “el ser de los seres humanos como un ser-con-otros-en-una-comunidad-(la *pólis*)”:⁹⁰ sus resonancias heideggerianas son inconfundibles, en particular con el §74 de *Sein und Zeit*, donde Heidegger declina el ser-con [*Mitsein*] como co-acontecer histórico de una “comunidad, del pueblo”.⁹¹ Empero, esta afinidad de partida hace más urgente la pregunta por el sentido de la divergencia temprana de Gadamer respecto de la lectura heideggeriana de Platón, su concepción del *Dasein*, sus implicaciones políticas y la tensión irresuelta en su obra entre la figura de la *pólis* como espacio plural del “ser-con-otros” [*Miteinandersein*] y como misión de un pueblo.

En la obra posterior de Heidegger, la *pólis* dejó de designar el espacio plural del *Miteinandersein* para convertirse –cuando no se vio reducida a “Estado como comunidad”, [...] “que el ser humano puede y debe dar forma”, la nación o el pueblo que se decide por el Estado en el marco de una misión histórica y espiritual– en el “*Da*” del *Dasein*, “el lugar de la historia”.⁹² Heidegger invocaría así una incompatibilidad metafísica insalvable entre la *pólis* como acontecimiento y la pertenencia de la política al ámbito de la “maquinación” [*Machenschaft*].⁹³ En ese recorrido no lineal, el ser llegaría a ser identificado con “la historia de un pueblo”, el pueblo con el ente y el Estado con el ser, reclamando conjuntamente, para su mutua e inseparable realización, la necesidad, por un lado, de la voluntad efectiva, operativa y realizadora de un *Führer* –un hombre con

prioridad ontológica que transformaría a los otros en seguidores, de los que surgiría la comunidad—, para el cual el pueblo se sacrificaría con fidelidad en la lucha, junto a una “nobleza política”, guardiana de la tradición.⁹⁴

El concepto de *Miteinandersein*, o ser-unos-con-otros, fue introducido por Heidegger en el §26 de *Sein und Zeit*. Sin embargo, como señaló Francisco González, su tratamiento en el seminario “*Einleitung in die Philosophie*” alcanzaba una profundidad mayor.⁹⁵ Heidegger abre el §13 retomando un argumento ya conocido de su obra más célebre: los entes que comparten nuestro modo de ser no son otros *Dasein* meramente cabe-nosotros, sino que están ahí con-nosotros. El *Dasein* es, en relación consigo mismo, *Mitdasein*, determinado y definido “por un ser-con con los otros. *Dasein* y *Dasein* son un con-uno-a-otro”.⁹⁶ Aquí, el “con” debe entenderse como participación y como indicación de comunalidad, de un carácter comunitario. Para recurrir a la imagen que da Heidegger como ejemplo: la unión entre dos caminantes absorbidos por la contemplación de un mismo paisaje radica no en su mutua percepción, sino en que “el uno está tan arrebatado como el otro, en que de ambos, conjuntamente, vale lo mismo” (la relación de ambos con la cosa común —y, por extensión, la cosa común misma en cuanto aquello que los reúne).⁹⁷

Además, esta comunidad no emerge en el uso actual o potencial que pueda hacerse de cosas comunes, sino en el compartir, que significa no repartirse trozos de algo, sino “dejarse mutuamente algo para el uso y en el uso”.⁹⁸ Nuestra capacidad de cedernos lo común descansa en un dejar-ser (*Sein-lassen*) que es a su vez una cierta indiferencia (*Gleichgültigkeit*) originaria hacia las cosas, que permite que estas aparezcan como tales en cada ocasión.⁹⁹ Lo que compartimos unos con otros no son los entes que están ahí a la mano, sino su desocultamiento, es decir: “lo que es común es la verdad de lo ente”.¹⁰⁰ De ahí que, “el ser-unos-con-otros es un compartir-se en la verdad”, siendo esta última “constitutiva para la estructura del ser-unos-con-otros en cuanto modo esencial de ser del *Dasein*”.¹⁰¹

El ser-unos-con-otros no puede reducirse al mero estar-fácticamente-ahí-con-otros, ya que la *Existenz* puede darse fácticamente en soledad sin dejar de implicar el *Miteinandersein*.¹⁰² Tampoco se trata de hacer derivar el “ser-con-otros” de un “yo-truncado” que se abre hacia un tú, ni de tomar la relación yo-tú como base desde la cual determinar el *Dasein* en cuanto tal: ese camino sustituiría el planteamiento solipsista por su imagen especular altruista, obteniendo un “solipsismo de a dos”.¹⁰³ No obs-

tante –y aquí reside la paradoja–, es precisamente un sujeto inmerso y absorbido en el *Miteinandersein* el que hace posible la comunidad.

Podría objetarse en un primer momento que aquí en realidad no hay paradoja alguna: Heidegger buscaría simplemente mostrar la estructura del *Dasein* y el modo en el que la comunidad se podía constituir sobre el fundamento del ser-unos-con-otros. En efecto, no se trata de identificar una mera contradicción, sino de iluminar una distinción sustantiva entre su ontología del *Dasein* y la temprana filosofía dialógica de Gadamer. Para Heidegger, la relación yo-tú supone su determinación previa por el ser-unos-con-otros porque la comunidad está siempre ya presupuesta, y la reflexión sobre ella no puede generar nada esencial para la comunidad misma. En otras palabras, la comunidad permanece liberada de la reflexión, mientras que, como en *Sein und Zeit*, la experiencia de la finitud queda confinada dentro del destino histórico de la facticidad del *Dasein*, orientada hacia la reapropiación de sí. En el esfuerzo heideggeriano por negar el modelo subjetivista, el yo no “irrumpe en el otro”.¹⁰⁴

Para Heidegger, el otro no inicia nada. Aunque podría suponerse que su concepción de la política como no esencial para la existencia de la comunidad preservaría a la política como un ámbito de pura libertad, en vista del contraste que se pretende enfatizar aquí, debería señalarse también que una *pólis* “liberada” –en particular de la autorreflexión– y un *Dasein* para el cual el ser-unos-con-otros está siempre ya dado antes de cualquier encuentro, tornarían la política trivial.

En su entrevista tardía con Dottori, Gadamer formuló su posición con notable claridad: “El *Mit-sein* solo se vuelve realmente sostenible con un otro”.¹⁰⁵ A diferencia de Heidegger, reconoció haber “desarrollado gradualmente” al interior de su obra filosófica “no el *Mit-sein*” –al que consideraba, en el terreno de la analítica heideggeriana, una concesión estructuralmente necesaria pero filosóficamente inconsecuente– sino el *Miteinander*.¹⁰⁶ Un *Mit-sein* dado por sentado se corresponde con un otro debilitado, indiferenciado, repetible y superfluo: una coexistencia falseada, agotada en un simple “dejar que el otro sea” que no logra despertar “un auténtico ‘estar-orientado-hacia-él’”.¹⁰⁷

La lectura gadameriana de Platón, lejos de subordinar “lo político” a una misión ontológica que lo trascendía y lo disolvía, proponía, regresando así a las inquietudes que movilizaron “*Praktisches Wissen*”, un ideal existencial del filósofo y del político como ciudadano: alguien que no abandonara la preocupación por los asuntos de la *pólis* ni se desprendiera

de la pasión que teje el hilo polémico de la filosofía, con su mirada severa e inflexible tanto sobre el presente como sobre el pasado.

Una respuesta preliminar a la pregunta por el camino elegido por Gadamer, aunque necesariamente simplificada, puede vislumbrarse en “la política de la dialéctica” que abrió el espacio “entre” Sócrates y Platón: la filosofía, no la sofística ni la demagogia, planteó genuinamente la cuestión de la vida justa y reflexiva como relevante para toda la humanidad. De esta manera, el filósofo (como el “genio ético” de Scheler)¹⁰⁸ representaba la responsabilidad de comprender las prácticas dominantes de todo tiempo y lugar, cuestionarlas en cada conversación y con cada interlocutor, perturbar y trascender la aparente transparencia del *éthos*, poniéndolo a prueba de su posibilidad más alta sin por ello renunciar a la propia rendición de cuentas.

Gadamer, a través de Platón, abordó la dimensión política de la filosofía de modo análogo: no se trataba de poseer una competencia especializada para afrontar los desafíos de la vida comunitaria, ni de que los filósofos estuvieran singularmente capacitados para gobernar directamente el Estado o guiar espiritualmente a sus dirigentes. Cualquier interpretación que fuera en este sentido habría confundido el saber con la experticia y reducido a Platón a un apologeta de aquello que más tarde se llamaría el gobierno de los especialistas.

Este rechazo gadameriano de la competencia técnica no desembocaría ni en un modo de plebeyismo radical ni en la búsqueda de un líder excepcional que se distinguiera por “la forma impresa de su ser”, como diría Heidegger.¹⁰⁹ Más precisamente, suponía una reinterpretación de la *ph-rónēsis*: la exigencia de que los individuos se tornaran capaces de dirigir preguntas, mediante el diálogo razonado, hacia los supuestos dogmáticos de su comunidad, en cuyos hábitos y valores ya tenían sus raíces.¹¹⁰ Para Gadamer, pensar la *pólis* era pensar el *Dasein* y viceversa. El filósofo, en tanto ser humano y ciudadano, no puede ni debe abdicar de la responsabilidad que asume respecto de sí mismo, de un Tú y de un nosotros. Por ello, el modelo paradigmático de la ética política dialógico-dialéctica de Gadamer no se refleja en figuraciones rígidas de Sócrates o de Platón, instaladas en certezas doctrinarias, sino que habita en el “entre” que separa al Sócrates platónico del Platón socrático.¹¹¹

El abandono heideggeriano del dejar-ser implica una forma de deserción recíproca entre los seres humanos, una cierta ceguera histórico-existencial. En la entrevista antes mencionada, Gadamer reconoció que había encontrado “cada vez más en Heidegger, como punto débil, el hecho de

que no veía al otro”,¹¹² para luego concluir que aquello que había intentado demostrar infructuosamente al maestro desde la década de 1920 había sido que:

[...] el verdadero sentido de nuestra finitud o de nuestra *cualidad de estar-arrojados* [Geworfenheit] consiste en que no solo tomamos consciencia de nuestro condicionamiento histórico, sino, sobre todo, del condicionamiento por parte del otro. Precisamente en nuestra relación ética con el otro nos resulta claro cuán difícil es hacer justicia a las exigencias del otro o incluso simplemente llegar a ser conscientes de ellas. La única manera de no sucumbir a nuestra finitud es abrirse al otro, escuchar al “Tú” que se halla ante nosotros.¹¹³

La distancia entre ambos se amplió cuando Gadamer se preguntó en qué sentido la dialéctica platónica era (o podía ser) ética. Heidegger nunca emprendió esta indagación, aunque –como reconoció Trabattoni– había establecido sus bases en 1929 en *Vom Wesen des Grundes* [Sobre la esencia del fundamento].¹¹⁴ Allí, al intentar vincular el *agathón* como *aitía* con la trascendencia del *Dasein* y su capacidad proyectiva, a través de Platón (*Rep.* 509b), Heidegger afirmó:

[...] ¿Puede interpretarse el *ἀγαθόν* como la trascendencia del *Dasein*? [...] El problema del *ἀγαθόν* es solo la culminación de la pregunta central y concreta por la posibilidad fundamental rectora de la existencia del *Dasein* en la *pólis*. Aunque la tarea de un proyecto ontológico del *Dasein* sobre su constitución metafísica fundamental no esté expresamente planteada ni desarrollada, la triple caracterización del *ἀγαθόν* –ejecutada en constante correspondencia con el “sol”– lleva hacia la pregunta por la posibilidad de la verdad, la comprensión y el ser, esto es, en la reunión de estos fenómenos, hacia la pregunta por el fundamento originario y unitario de la posibilidad de la verdad de la comprensión del ser. Esta comprensión –como proyección desocultante del ser– es la acción originaria de la existencia humana, en la que debe estar enraizado todo existir en medio de los entes. El *ἀγαθόν* es entonces aquella *ἔξις* (potencia) que es dueña de la posibilidad –en el sentido de la posibilitación– de la verdad, la comprensión e incluso del ser, y a la vez de los tres en su unidad.¹¹⁵

Podría objetarse que esta posición se alinea en parte con la caracterización gadameriana del Bien en *Platos dialektische Ethik* como *Worum-willen* del ser humano y como condición de posibilidad de la comprensión, equivalente a la *areté*. En el texto de Gadamer, el Bien no puede constituir un saber poseído por unos pocos, “por el que solo se distinguen los ‘sabios’”; en cambio, dado que “la pretensión a este saber constituye el modo de ser de la existencia humana misma”, “cada uno debe pretender

tener y, por lo tanto, en la medida en la que no lo tiene, debe buscarlo constantemente”.¹¹⁶

Pese a esta diferencia estructural, ambos pensadores compartían el rechazo de la reducción neokantiana del *agathón* a mera validez objetiva, es decir, a una concepción del Bien como ámbito formal de la economía moral y la obligación de los hechos.¹¹⁷

No obstante, una vez más, las diferencias entre las posiciones de Heidegger y de Gadamer resultan insalvables. En su seminario del semestre de invierno de 1931/1932, “Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet” [“De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón”], Heidegger declaró de manera inequívoca que la Idea platónica del Bien “no se trata en absoluto de algo ético o moral” (ni lógico ni gnoseológico), sino que se refería a la posibilidad del ser y del desocultamiento.¹¹⁸ Heidegger afirmó que el *tò agathón* “no tiene nada del significado del bien *ético* [*sittlich*]; la ética ha corrompido el significado fundamental de esta palabra”.¹¹⁹ Más aún, para él “el Bien es la potenciación del ser y del desocultamiento hacia su esencia una [*einig*] y unitaria”, “aquello de lo que se trata en el preguntar por el ser y la verdad”, “lo firme, lo que se impone, lo que se mantiene firme, en contraste con la significación inocente y mojigata [de] una buena persona, correcta pero carente tanto de perspicacia como de contundencia”.¹²⁰ Mientras Heidegger sostenía en su seminario que “¡‘Bueno’! significa: ¡se hace!, ¡está decidido!”,¹²¹ se abstenía, a la vez, de decidir él mismo esta decisión, y admitía:

Lo que sea esta potenciación y cómo acontece no ha sido respondido hasta hoy; [...] ya ni siquiera se plantea en el sentido platónico originario. Entretanto, casi se ha convertido en una trivialidad: *omne ens* es un *bonum*. Para quien pregunta filosóficamente, Platón dice más que suficiente. Para quien solo quiere determinar qué es el Bien para el uso cotidiano, dice demasiado poco, en verdad nada en absoluto. Pues con lo que allí está dicho, si uno simplemente lo toma tal cual, no puede hacerse nada. Solo al preguntar filosófico dice algo esta iluminación de la Idea del Bien.¹²²

A partir de aquí, aunque las nociones heideggerianas de ética y *pólis* permanecerían inseparables, su unidad se manifestaría de un modo radicalmente distinto del propuesto por Gadamer. Este último procuraba preservar el significado práctico-ético del *tò agathón* al tiempo que reconocía sus implicaciones ontológicas, manteniendo la dimensión dialógica del Bien sin reducirlo ni a una ontología pura ni a una moralidad mera-

mente normativa.¹²³ Esta divergencia no era solo especulativa: si el *agathón* es vaciado de su contenido ético-práctico, la *pólis* pierde su fundamento filosófico como espacio de orientación compartida hacia el Bien, y lo político queda sin medida capaz de hacer comprensible lo concreto de la vida en común.¹²⁴

Frente a la “archiética”¹²⁵ heideggeriana, Gadamer eligió otro camino. El carácter habilitante del *agathón* en la filosofía gadameriana no atenúa, sino que intensificaba su fuerza ético-política, sin abandonar nunca su matriz socrático-platónica ni su renovada interrogación y valoración de la ética y la dialéctica. Aunque Fred Dallmayr formuló esta observación a propósito de “Plato und die Dichter” y “Platos Staat der Erziehung”, cabe reiterar su formulación: ya en 1931 “el enfoque de Gadamer [...] posee el carácter de una hermenéutica política o moral-política (en contraposición a la variante filosófico-ontológica)”,¹²⁶ es decir, a la de Heidegger.

Como reconoció Peter Christopher Smith, “en Gadamer, a diferencia de Heidegger, en mi ser-con-otros doy tanto como recibo. La acción es interacción, relación recíproca. Es encuentro, *Begegnung*, y no el ‘*Begegnis*’ heideggeriano ni el unidireccional ‘dirigirse-hacia’ del otro en nuestra dirección (*gegen uns*)”.¹²⁷ El origen de esta diferencia puede rastrearse hasta el espacio de reflexión abierto sobre las filosofías de Heidegger y Löwith en la reseña ya examinada de 1929 del libro de este último, pero ahora desde otro ángulo. Allí, Gadamer precisaba:

El sentido originario del “encuentro” y de la “correspondencia” solo se reconoce en la relación de un Uno con un Otro, mientras que con un mero “algo” solo se “encuentra” impropriamente, ya que este no puede salir al encuentro [*entgegenkommen*] desde sí mismo.¹²⁸

Que este principio no había sido elaborado por primera vez en el libro sino ya en la reseña lo confirmó el propio Gadamer: en una nota al pie de *Platos dialektische Ethik*, al analizar las condiciones del diálogo genuino, remitía sin mayor desarrollo a dicha publicación, como si el asunto estuviera ya resuelto.¹²⁹ El libro no redescubrió la objetividad (*Sachlichkeit*) como condición del encuentro: la presuponía como un resultado establecido dos años antes, y la desplegó operativamente en el análisis del diálogo socrático sin necesidad de volver a argumentarla.

Lo que define el encuentro genuino allí no es la proximidad ni la simultaneidad sino la capacidad del otro de venir al encuentro desde sí mismo: el otro no es un polo pasivo de la relación sino su condición acti-

va de posibilidad. Pero Gadamer fue más lejos, y es aquí donde su lectura de Löwith revela su mayor originalidad. Löwith había mostrado –y Gadamer lo reconoció expresamente– que la relación “propia” entre un Uno y un Otro solo se constituye a través de la reflexión que sale del “para qué” [*Wozu*] y el “sobre-qué” [*Worüber*] de la orientación hacia la cosa y se dirige “hacia el ‘Tú’ y su relación conmigo”.¹³⁰ Pero en esa reflexión el otro apenas puede salir a la luz como él mismo, a no ser mediante una nueva inversión de la reflexión: el “movimiento del reconocimiento”, el “respeto” [*Achtung*] ante el otro Yo.¹³¹

Löwith daba un paso determinante para toda su investigación al concluir que la cosa nunca podía expresar su propio concepto sin la mediación discursiva de otro, de modo que la orientación hacia aquello de lo que se habla en la conversación no era sino un uso instrumental del otro.¹³² Esta conclusión lo obligó a buscar el encuentro auténtico en el movimiento reflexivo que abandonaba la cosa y se dirigía hacia el Tú mismo; pero era precisamente esa reflexión –incluso en su forma más refinada, la del reconocimiento– la que, como el propio Löwith mostró con rigor, apenas dejaba aparecer al otro como otro.¹³³ La inversión gadameriana era por ello más radical que una mera corrección: lo que Löwith consideraba un “abuso” del otro era en realidad la única vía de acceso al encuentro genuino, ya que “es justamente solo en la orientación hacia la cosa donde me puede ser transmitido irreflexivamente lo que yo soy y lo que es el Otro”.¹³⁴ De tal modo, la reseña estableció un principio que recorrería la filosofía gadameriana del diálogo: el encuentro genuino es siempre un acontecimiento mediado por una pregunta que ningún interlocutor posee de antemano, y es esa mediación la que impulsa a ambos más allá de sus propios límites comprensivos.

El *lógos* que en *Platos dialektische Ethik* habitaba “entre” los seres humanos sin pertenecer a ninguno de ellos es exactamente esa cosa que hace posible el encuentro. Esta es la estructura que el dejar-ser gadameriano suponía, el cual no podía equipararse a la indiferencia originaria heideggeriana. Como diría Gadamer en otro contexto: “Dejar-ser” es una vivencia determinada por el punto de inflexión que constituye “el encuentro mismo”.¹³⁵ En este sentido, la “ausencia-del-yo” [*Ichlosigkeit*] que ilumina el nosotros es siempre ya un “dejar-hablar” [*Sprechenlassen*] a la alteridad [*Andersheit*], permitirle que gane su voz y nos diga algo significativo en cuanto tal.¹³⁶ Esta es, como observa Babich, la posibilidad misma de comprender “de otro modo”, de la interpretación, inseparable de la matriz filológico-filosófica del pensamiento de Gadamer.¹³⁷

Lo que Gadamer vislumbró entre la reseña de Löwith de 1929 y *Platos dialektische Ethik* era el suelo móvil desde el que se proyectaba su pensamiento, las chispas surgidas de su encuentro intelectual consigo mismo: “en este entre se halla el verdadero lugar de la hermenéutica”.¹³⁸ Así, esta orientación recorrería toda la obra gadameriana y su comprensión de la finitud como un límite, que se abre en cada encuentro, impulsando al *Dasein* “a salir de sí, en el más allá que es siempre el infinito más allá del otro”, como diría Di Cesare.¹³⁹

Para Gadamer, el acuerdo –el compromiso de situarse bajo la verdad del lenguaje y la disposición al diálogo– no une a los individuos por mera agregación, sino porque les ofrece la posibilidad transformadora de forjar un sentido de pertenencia mediante la participación, en un proceso de devenir continuo, de ampliación de la individualidad, que pone a prueba la posibilidad de la “comunidad a la que la razón nos exhorta”.¹⁴⁰ La comprensión mediante el acuerdo no agota ni a los interlocutores ni al asunto del que se habla, ni disuelve la diferencia en una identidad rígida.¹⁴¹

Todo ello estaba ya inscrito en la pregunta que guiaba este libro desde su inicio: si y cómo la dialéctica platónica podía ser ética. *Platos dialektische Ethik* constituye ya una fenomenología de la *pólis* que descubre en la estructura del diálogo socrático la forma filosófica irreductible de toda existencia humana en común y sus posibilidades más altas.

¹ Gadamer, “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 494.

² Gadamer, al igual que Krüger, obtuvo dichos encargos recién el 24 de agosto de 1933. El elocuente pedido de la Facultad se halla reproducido en Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 167, 186.

³ Gadamer, “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, 129.

⁴ Robert J. Dostal, “Gadamer’s Platonism and the *Philebus*. The Significance of the *Philebus* for Gadamer’s Thought”, en Gill y Renaud (eds.), *Hermeneutic Philosophy and Plato*, 26.

⁵ Gadamer, “›Platos dialektische Ethik‹ - beim Wort genommen”, 123.

⁶ Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 158, 159.

⁷ Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 159, 161.

⁸ Stenzel, “Hans-Georg Gadamer, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum ‘Philebos’*. Leipzig, Felix Meiner, 1931”, *Deutsche Literaturzeitung: Wochenschrift für kritik der internationalen Wissenschaften* (53)49 (1932), col. 2312.

⁹ Stenzel, “Hans-Georg Gadamer, *Platos dialektische Ethik*”, col. 2309-2311.

¹⁰ Stenzel, “Hans-Georg Gadamer, *Platos dialektische Ethik*”, col. 2310.

¹¹ Stenzel, “Hans-Georg Gadamer, *Platos dialektische Ethik*”, col. 2311.

¹² Stenzel, “Hans-Georg Gadamer, *Platos dialektische Ethik*”, col. 2311.

- [13](#) Stenzel, “Hans-Georg Gadamer, *Platos dialektische Ethik*”, col. 2311; ver Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 2, §40.
- [14](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 129-130.
- [15](#) Stenzel, “Hans-Georg Gadamer, *Platos dialektische Ethik*”, col. 2312. Henri-Dominique Simonin, estudioso de la teoría tomista del amor, si bien reconocía la “originalidad de pensamiento” de la discusión, cuestionó esta “manera [fenomenológica] de comprender a Platón” propia de “un alumno de Heidegger”. Henri-Dominique Simonin, “Bulletin d’histoire de la Philosophie”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 21(4), (1932), 591.
- [16](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 158; Stenzel, “Hans-Georg Gadamer, *Platos dialektische Ethik*”, col. 2311.
- [17](#) Stenzel, “Hans-Georg Gadamer, *Platos dialektische Ethik*”, col. 2312.
- [18](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 9.
- [19](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 9.
- [20](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 9.
- [21](#) Stenzel, “Hans-Georg Gadamer, *Platos dialektische Ethik*”, col. 2313.
- [22](#) Hans-Georg Gadamer, “Reply to Donald Davidson”, en Hahn (Ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, 434.
- [23](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 14 (énfasis original). Niall Keane observa que Heidegger ya había subrayado el papel fundamental de la relacionalidad (*pros ti*) en la ontología de Platón en sus lecciones sobre el *Sofista* de 1924/1925, leyendo la “comunidad” (*koinōnía*) de los *megista genē* como estructuralmente expresiva del *Miteinandersein* del *Dasein*. Como escribe Keane: “la articulación platónica de los llamados géneros supremos da testimonio ya tanto de la multiplicidad relacional del ser mismo como, de manera significativa, de lo que Heidegger denomina el relacional ‘ser-con’ o ‘ser-con-el-otro’ (*Miteinandersein*) del *Dasein*”. Niall Keane, “Interpreting Plato Phenomenologically: Relationality and Being in Heidegger’s *Sophist*”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 41(2), (2010), 171. El énfasis de Gadamer en la dialéctica como estructura dialógica puede leerse, por tanto, como un desarrollo radical, coherente y minucioso de estas premisas fenomenológicas, antes que como su rechazo.
- [24](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 6.
- [25](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 6.
- [26](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 158-159. Los pocos autores que aparecen citados, por fuera de Heidegger, fueron Stenzel, Natorp, Jaeger y Friedrich Solmsen (1904-1989).
- [27](#) Yvon Lafrance, “Contexte historique et terminologie herméneutique”, en Gill y Renaud (eds.), *Hermeneutic Philosophy and Plato*, 49.
- [28](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 158 (énfasis original).
- [29](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 158.
- [30](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 158 (énfasis original).
- [31](#) Gadamer, “‘Platos dialektische Ethik’ - beim Wort genommen”, 123.
- [32](#) Como destacó Lafrance, en la lectura de Gadamer el Bien y lo Bello no son conceptos trascendentales sino empíricos, que estructuran los modos de ser del *Dasein* a través de la experiencia vivida. Para Gadamer, las Formas platónicas se manifiestan como presencia en los particulares, determinando la estructura constitutiva del

- Dasein*. L'interprétation herméneutique du *Philèbe* par Gadamer. Lafrance, "Contexte historique et terminologie herméneutique", 51.
- [33](#) Ver Sullivan, *Political Hermeneutics*, 143.
- [34](#) Gadamer, "Platos dialektische Ethik", 5-6.
- [35](#) Gadamer, "Platos dialektische Ethik", 6 (énfasis original).
- [36](#) Hans-Georg Gadamer, "Erwin Wolff, *Platos 'Apologie'*. (Neue philologische Untersuchungen, hrsg. von W. Jaeger, 6, Heft.) Berlin 1929", en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 5, 322; Ver también Id., "Plato und die Dichter", en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 5, 204 n.7.
- [37](#) Gadamer, *Gesammelte Werke*. Vol. 1, 489; Id., "Platos dialektische Ethik", 6. A mi juicio, en este contexto específico, la lectura de Gadamer emerge como respuesta a la desestimación por parte de Wilamowitz del carácter utópico del pensamiento platónico. Mientras Wilamowitz rechazaba toda comparación con los "castillos en el aire" de Tomás Moro, argumentando, *contra* Heinrich von Treitschke (1834-1896), que "Platón estaba, con sagrada seriedad detrás de su reforma; plenamente dispuesto a poner mano a la obra para llevarla a cabo; sabía también que en todo intento práctico tendría que hacer concesiones muy importantes a las exigencias de su teoría, y estaba dispuesto a ello", Gadamer apuntaba ya hacia una comprensión utópica del proyecto filosófico-político de *República*. Para Gadamer, la potencia de este diálogo residía precisamente en su carácter irreductible tanto a mera fantasía como a programa político directo. Ver Ulrich von Wilamowitz, *Der griechische und der platonische Staatsgedanke* (Berlín: Weidmann, 1919), 4.
- [38](#) Gadamer, "Platos dialektische Ethik", 6.
- [39](#) Gadamer, "La ética es una aclaración teórica del ethos vigente", 82.
- [40](#) Gadamer, "La ética es una aclaración teórica del ethos vigente", 79-80.
- [41](#) Max Scheler, *Gesammelte Werke*. Vol. 2: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Maria Scheler (ed.), (Berna: Francke, 1954), 21-22, 312ss (énfasis original) [trad. es. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. Hilario Rodríguez Sanz (Madrid: Caparrós Editores, 2001)].
- [42](#) Gadamer, "La ética es una aclaración teórica del ethos vigente", 82.
- [43](#) Max Scheler, "Probleme einer Soziologie des Wissens", en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 8: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Maria Scheler (ed.), (Berna: Francke, 1960), 93, 154 [trad. es. *Sociología del saber*, trad. José Gaos (Madrid: Revista de Occidente, 1935)].
- [44](#) Scheler, "Probleme einer Soziologie des Wissens", 52 (entrecomillado original).
- [45](#) Scheler, "Probleme einer Soziologie des Wissens", 52 (entrecomillado original).
- [46](#) Scheler, "Probleme einer Soziologie des Wissens", 57.
- [47](#) Scheler, "Probleme einer Soziologie des Wissens", 54-55.
- [48](#) Gadamer, "Platos dialektische Ethik", 39.
- [49](#) Gadamer, "Platos dialektische Ethik", 40.
- [50](#) Gadamer, "Platos dialektische Ethik", 73.
- [51](#) Gadamer, "Platos dialektische Ethik", 79-80, 40, 44-45.
- [52](#) Ver Hans-Georg Gadamer, "Vom Wort zum Begriff: Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie", en Odo Marquard, Hans-Georg Gadamer, Hans Michael Baumgartner, Walther Christian Zimmerli (eds.), *Menschliche Endlichkeit und Kompensation* (Bamberg: Fränkischer Tag, 1995), 117-120 [trad. es. "De la palabra al concepto", en *Hermenéutica, estética e historia. Antología*].

- [53](#) Ver Gadamer, *Gesammelte Werke. Vol. 1*, 390.
- [54](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 35, 51-52; ver Id., *Gesammelte Werke. Vol. 1*, 373-374, 389.
- [55](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 39.
- [56](#) Hans-Georg Gadamer, “Idee und Wirklichkeit in Platos ›Timaios‹, en Id., *Gesammelte Werke*, Vol. 6: *Griechische Philosophie II* (Tubinga: Mohr Siebeck), 1985, 268.
- [57](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 130 (énfasis original).
- [58](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 137.
- [59](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 155.
- [60](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 137 (énfasis original).
- [61](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 104.
- [62](#) . Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 46-47, 144-145, 149-152; Ver *Phil.* 20b-22e y 55c-67b; *Prot.* 350c y 355a-357e. Ver también Leonardo Marques Kussler, “Roots of *philosophical hermeneutics* in Gadamer’s reading of the *Philebus*: ethics, practical knowledge and understanding”, *Tetsugaku* 7 (2023): 170-172.
- [63](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 44.
- [64](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 47.
- [65](#) Lafrance, “Contexte historique et terminologie hermeneutique”, 58.
- [66](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 53.
- [67](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 53.
- [68](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 23.
- [69](#) Herbert Schnädelbach, “Dialektik und Diskurs”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 12(1), (1987), 5 (énfasis original).
- [70](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 121. Ver Id., “Platos dialektische Ethik”, 73 n. 20, 33.
- [71](#) Ver *Phdr.* 263a.
- [72](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 53.
- [73](#) Hans-Georg Gadamer, “Sprache und Verstehen”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 2*, 188 [trad. es. “Lenguaje y comprensión”, en *Verdad y método II*].
- [74](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 6.
- [75](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 7.
- [76](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 7.
- [77](#) . Gadamer discute expresamente la tesis de Stenzel según la cual la *diaíresis* —ausente de las discusiones metodológicas del *Fedón* y la *República*— sería una adquisición tardía, derivada del problema de lo Uno y lo Múltiple, que solo se habría vuelto apremiante cuando la Idea comenzó a desligarse de su origen en la problemática socrática de la areté. Gadamer objeta que la doble dirección sinóptica y diairética constituye, ya de antemano y solo en su unidad, la esencia de la dialéctica como rendición de cuentas, y que el problema de lo Uno y lo Múltiple, lejos de estar latente en los diálogos tempranos, constituye desde el *Protágoras* el hilo conductor de la refutación socrática, por estar dado ya en los hechos morales: en la multiplicidad de las virtudes singulares y en la unidad de la persona que las ejerce. Así, la crítica a Stenzel prolonga sobre Platón el mismo rechazo del evolucionismo que la crítica a Jaeger había ejercido sobre Aristóteles. En una nota rechaza, más radicalmente aún, que la unidad del ideal de la *areté* genere las virtudes singulares mediante una diferenciación progresiva. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, 57-59 y 57 n. 15; Julius Stenzel, “Sokrates”, en Georg Wissowa, Wilhelm Kroll y Karl Mit-

- telhaus (eds.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, zweite Reihe, Halbband III A, 1: Silacenis–Sparsus (Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1927), col. 834.
- [78](#) Di Cesare, *Gadamer*, 177 (énfasis original); Id., “Entre la dyade du *Philèbe* et l’infini. L’itinéraire philosophique de Gadamer”, en Gill y Renaud (eds.), *Hermeneutic Philosophy and Plato*, 84.
- [79](#) Di Cesare, *Gadamer*, 177 (énfasis original). Como formularía en *Wahrheit und Methode* a propósito de la estructura dialéctico-especulativa del lenguaje: “las posibilidades finitas de la palabra están coordinadas con el sentido mentado en dirección a lo infinito”, pues “todo hablar humano es finito de tal modo que en él se halla depositada una infinitud de sentido a ser desplegada e interpretada”. Gadamer, *Gesammelte Werke*. Vol. 1, 473, 462.
- [80](#) Di Cesare, “Entre la dyade du *Philèbe* et l’infini”, 88. Según Gadamer, al reconocer la estructura del *lógos*, Platón inició una transformación del concepto de ser que alcanzó su culminación en el *Sofista*: el ser pasa a entenderse en adelante como *dýnamis* o “posibilidad”, como origen de la acción y la pasión (*Soph.* 247d8). Esto va más allá de la afirmación de que todo lo que es capaz de actuar o de padecer existe plenamente. Diría Gadamer en un trabajo posterior: “el ser es siempre a la vez no-ser, es decir, aquello en lo que difiere de todo lo demás; o bien: todo aquello que no es”. La mezcla comprende –aunque no exclusivamente– “ser y no-ser, lo mismo y lo diferente”, como una de las manifestaciones del entrelazamiento de las Ideas. Esta intuición la condujo a afirmar que la dialéctica “*no piensa el ser del ente [das Wassein] en el lógos; más bien piensa el ser mismo como lógos*”. Aquí aparece por primera vez la tesis sobre “la básica constitución finita del ser, que desde el fundamento mismo es una constitución lingüística”. Hans-Georg Gadamer, “Zur Vorgeschichte der Metaphysik”, en Id., *Gesammelte Werke*, Vol. 6, 24, 22, 28 [trad. es. *Sobre la prehistoria de la metafísica*, trad. José Rafael Hernández Arias (Madrid: Hermida Editores, 2019)]; Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 1, 462.
- [81](#) Di Cesare, “Entre la dyade du *Philèbe* et l’infini”, 88.
- [82](#) Sobre el carácter predominantemente implícito, aunque relevante de las divergencias de Gadamer con respecto a Heidegger en este respecto, ver Niall Keane, “Gadamer’s Heidegger. On language and metaphysics”, en Theodore George y Gert-Jan van der Heiden (eds.), *The Gadamerian Mind* (Oxon-Nueva York: Routledge, 2022), 260.
- [83](#) Lafrance, “Contexte historique et terminologie herméneutique”, 61.
- [84](#) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 22: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Franz-Karl Blust (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1993), 83. [trad. es. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. Germán Jiménez (Buenos Aires: Waldhuter, 2014)].
- [85](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 2, 127.
- [86](#) Gadamer, “Zwischen Phänomenologie und Dialektik”, 12; Id., *Die Lektion des Jahrhunderts*, 23.
- [87](#) Gadamer, “Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”, 130. En una misiva a Strauss, Gadamer aseguraría “Mi punto de partida no es el *consumado olvido del ser*, la ‘noche del ser’, sino, por el contrario –lo digo tanto contra Heidegger como contra Buber– la irrealidad de semejante afirmación”. Carta de Gadamer a Strauss, 05.04.1961: Leo Strauss y Hans-Georg Gadamer, “Correspondence Concerning

- Wahrheit und Methode*”, *The Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978), 8 (énfasis original).
- [88](#) Gadamer, “Die Griechen, unsere Lehrer”, 143.
- [89](#) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 34: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Hermann Morchen (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1988), 114 [trad. es. De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón. Lecciones del semestre de invierno de 1931/1932 en la Universidad de Friburgo, trad. Alberto Ciria (Barcelona: Herder, 2007)].
- [90](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 39.
- [91](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 2, 383.
- [92](#) Martin Heidegger, “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/34”, en Alfred Denker y Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente*, Heidegger-Jahrbuch 4 (Múnich: Karl Alber, 2009), 71 [trad. es. *Naturaleza, Historia, Estado*, trad. Jesús Escudero (Madrid: Editorial Trotta, 2018)]; Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 38: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Günter Seubold (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1998) 75-77; Id., “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”, en Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Hermann Heidegger (ed.) (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2000), 107-117 [trad. es. “La autoafirmación de la Universidad alemana” en *La autoafirmación de la Universidad alemana / El Rectorado, 1933-1934 / Entrevista del Spiegel*, trad. Ramón Rodríguez (Madrid: Tecnos, 2009)]; Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 40: *Einführung in die Metaphysik*, Petra Jaeger (ed.) (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1983), 161-162 [trad. es. *Introducción a la metafísica*, trad. Ángela Ackermann Pilári (Barcelona: Gedisa, 1999)]. Ver también: Philippe Lacoue-Labarthe, “La transcendance finit dans la politique”, en Étienne Balibar, Luc Ferry, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard y Jean-Luc Nancy, *Rejouer le politique: travaux du Centre de recherches philosophiques sur le politique* (París: Editions Galilée, 1981), 200-201 [trad. es. “La trascendencia finita/termina en la política”, en *La imitación de los modernos: (Tipografías 2)*, trad. Cristóbal Durán Rojas (Buenos Aires: La Cebra, 2010); Id., *La fiction du politique. Heidegger, L'art et la politique* (París: Christian Bourgois Éditeur, 1998), 32-33; [trad. es. *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, trad. Miguel Lancho (Madrid: Arena, 2002)]; Id., *Heidegger. La politique du poème* (París: Editions Galilée, 2002), 160-161 [trad. es. *Heidegger. La política del poema*, trad. José Francisco Megías Flórez (Madrid: Trotta, 2007)].
- [93](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 40, 68; Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1989), 38, 40-41, 126, 406 [trad. es. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti (Buenos Aires: Biblos, 2003)]; Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 96: *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, Peter Trawny (ed.) (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2014), 53 [trad. es. *Reflexiones XII–XV. Cuadernos negros (1939–1941)*, trad. Alberto Ciria (Madrid: Editorial Trotta, 2019)].
- [94](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 34, 145; Id., “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”, 71-72, 74, 78, 80, 87, 92-93.

- [95](#) Francisco J. González, *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2009), 63.
- [96](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 27, 84-85.
- [97](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 27, 88.
- [98](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 27, 100.
- [99](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 27, 102-103.
- [100](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 27, 105.
- [101](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 27, 110.
- [102](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 27, 117ss.
- [103](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 27, 146.
- [104](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 27, 145.
- [105](#) Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*, 26.
- [106](#) Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*, 26.
- [107](#) Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*, 26 (entrecomillado original).
- [108](#) Scheler, *Gesammelte Werke*. Vol. 2, 187.
- [109](#) Heidegger, “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”, 73.
- [110](#) Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*, 24.
- [111](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 5.
- [112](#) Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*, 25.
- [113](#) Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*, 33 (énfasis y entrecomillado original).
- [114](#) Franco Trabattoni, *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci* (Milán: Vita e Pensiero, 2009), 133-134.
- [115](#) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 9: *Wegmarken (1919-1961)*, Friedrich-Wilhelm von Hermann (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976), 160 [trad. es. *Hitos*, trads. Arturo Leyte y Helena Cortés (Madrid: Alianza, 2001)].
- [116](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 39. Ver Id., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1991), 110-124 [trad. es. *La razón en la época de la ciencia*, trad. Ernesto Garzón Valdés (Barcelona: Alfa, 1981)]; Id., “Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 10, 107-108 [trad. es. “Fenomenología, hermenéutica, metafísica”, trad. Salvador Mas Torres, *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 15(1/2) (1985), 73-80].
- [117](#) En *Platos dialektische Ethik*, el juego (*Spiel*) aparece por primera vez en la obra de Gadamer como ilustración de una estructura fundamental del *Dasein*: aquella en la que el para-qué es inmanente a la actividad misma. Gadamer movilizó esta estructura como clave interpretativa para examinar la comprensión del *agathón* tanto en Platón como en Aristóteles: el Bien no es un fin externo que se posee o se administra, sino aquello en cuya orientación la existencia humana se comprende y se realiza a sí misma. Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 25-26, 40, 44, 58. A su vez, tanto Gadamer como Heidegger rechazaban la lectura de Rudolf H. Lotze (1817-1881), que identificaba el *agathón* con la validez. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 22, 284; Rudolf H. Lotze, *Logik* (Leipzig: Weidmann, 1843), 7.
- [118](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 34, 100.
- [119](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 34, 106 (énfasis original).
- [120](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 34, 109, 111, 106-107.
- [121](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 34, 106.
- [122](#) Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 34, 111.

- [123](#) Esta divergencia se profundizaría en las décadas siguientes. Hacia el semestre de verano de 1942, para un Heidegger progresivamente desencantado con el nacional-socialismo y su ideología *völkisch*, la *pólis*, como en 1935, era nuevamente caracterizada como “el lugar del habitar histórico” de los seres humanos: “la *pólis* no se deja determinar ‘políticamente’”. La *pólis* [...] no es un concepto ‘político’”. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 53: *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, Walter Biemel (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1984), 108, 99 (énfasis y entrecorillado original). En los *Schwarze Hefte* [Cuadernos negros] de 1939-1941, llegaría a afirmar que “la política ya no tiene nada que ver con la *pólis*, ni tampoco con la eticidad, y menos aún con el ‘llegar-a-ser-pueblo’ [*Volkwerdung*]”. Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 96, 43 (entrecorillado original). Ver también Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 65, 18-19, 25, 99, 155-156. Más allá de las diversas modulaciones de la *pólis* heideggeriana a lo largo de las décadas de 1930 y 1940, la afirmación que aparece en los *Schwarze Hefte* del período posterior (1942-1948) expresa aquello que en definitiva permanece desde *Sein und Zeit*: “Claman por una ‘ética’ y no ven que aquí la temida ‘teoría’ se desboca aún más. Se cree que la filosofía solo se convierte en verdadera ‘filosofía’ cuando se vuelve ‘popular’. La ‘ética’ es la ‘técnica’ de las normas; [ellos son] inexpertos en el *ἥθος*”. Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 97: *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, Peter Trawny (ed.), (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2015), 86 (entrecorillado original) [trad. es. *Anotaciones I-V. Cuadernos negros (1942-1948)*, Peter Trawny (ed.), trad. Alberto Ciria (Madrid: Trotta, 2022)]. La concepción del *êthos* que más tarde emergería en la *Brief über den “Humanismus”* [Carta sobre el “Humanismo”] de 1946 –a través de la interpretación del fragmento B119 de Heráclito– culminaría en “morada”, “estancia” [*Aufenthalt*]: una “ética originaria” que, sustraída del ámbito de las normas –de lo que Hartmann había denominado en 1926 la “tiranía de los valores”–, se detiene ante la verdad del ser y permanece allí, en soledad. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 9, 354-355. Ver Jean-Luc Nancy, *La pensée dérobée* (París: Galilée, 2001). Nicolai Hartmann, *Ethik* (Berlín y Leipzig: De Gruyter, 1926), 523ss. [trad. es. *Ética*, trad. Javier Palacios (Madrid: Ediciones Encuentro, 2011)].
- [124](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 100.
- [125](#) Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie* (París: Galilée, 1990) [trad. es. *Un pensamiento finito*, trad. Juan Carlos Moreno Romo (Barcelona: Anthropos, 2002)].
- [126](#) Fred Dallmayr, “Hermeneutics as Justice”, en Kathleen Wright (ed.), *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer’s Work* (Albany, NY: State University of New York Press, 1990), 93.
- [127](#) Peter Cristopher Smith, “The I-Thou Encounter (*Begegnung*) in Gadamer’s Reception of Heidegger”, en Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, 516.
- [128](#) Gadamer, “Ich und Du (K. Löwith)”, 235.
- [129](#) Gadamer, “Platos dialektische Ethik”, 32 n 7.
- [130](#) Gadamer, “Ich und Du (K. Löwith)”, 238 (entrecorillado original).
- [131](#) Gadamer, “Ich und Du (K. Löwith)”, 238 (entrecorillado original).
- [132](#) Gadamer, “Ich und Du (K. Löwith)”, 237-238.
- [133](#) Gadamer, “Ich und Du (K. Löwith)”, 238.
- [134](#) Gadamer, “Ich und Du (K. Löwith)”, 238.
- [135](#) Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 8, 139 [trad. es. *La actualidad de lo bello. El arte como juego*,

- símbolo y fiesta*, trad. Antonio Gómez Ramos (Paidós: Barcelona, 1991)].
- [136](#) Gadamer, “Mensch und Sprache”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 2, 151 [trad. es. “Hombre y lenguaje”, en *Verdad y método II*]; Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 1, 367; Id., “Text und Interpretation”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 2, 351 [trad. es. “Texto e interpretación”, en *Verdad y método II*]; Id., “Hören-Sehen-Lesen”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 8, 271 [trad. es. “Oír - Ver - Leer”, en *Arte y verdad de la palabra*, trad. José Francisco Zúñiga García (Paidós: Barcelona, 1998)]; Id., “Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan?”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 9, 462 [trad. es. “¿Acceso fenomenológico y semántico a Celan?”, *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, trad. Ángel Reparaz, 37 (1999), 37-43]; Dutt (ed.), *Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*, 39.
- [137](#) Babette Babich, “Understanding Gadamer: Understanding ‘Otherwise’”, *Analecta Hermeneutica* (14)2 (2022), 47-73. Ver Gadamer, *Gesammelte Werke*. Vol. 1, 280, 300, 311.
- [138](#) Gadamer, *Gesammelte Werke*. Vol. 1, 300 (énfasis original).
- [139](#) Dutt (ed.), *Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*, 27; Di Cesare, *Gadamer*, 30. Ver también Id., *Utopia del comprendere*. 295.
- [140](#) Gadamer, “Die Unfähigkeit zum Gespräch”, 210; Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 1, 384; Dutt (ed.), *Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*, 53, 36.
- [141](#) Gadamer, “Zwischen Phänomenologie und Dialektik”, 16.

Epílogo

La *pólis* en el abismo

*¿No encuentra que Politeia VIII 565d ss. realmente se ajusta a estos días? Podemos esperarnos mucho más.*¹

Lo propio, lo ajeno y lo justo

Gadamer describió la llegada del nacionalsocialismo al poder décadas después como un “despertar espantoso”: “habíamos descuidado previamente la actividad cívica. Habíamos subestimado a Hitler y a los suyos, siguiendo en eso, por lo demás, a la prensa liberal”.² Testigo de “cómo las fraternidades estudiantiles se volvían cada vez más nacionalistas”, como otros “jóvenes liberales de la *intelligentsia*”, confesó en 1986: “me limité a negar con la cabeza”.³ Ni él ni sus colegas más próximos habían siquiera dado una leída a *Mein Kampf* [*Mi lucha*].⁴ La percepción que dominaba los círculos intelectuales liberales que Gadamer frecuentaba era que o bien Adolf Hitler no duraría mucho en el poder o bien, una vez instalado en la cancillería, renunciaría “a los muchos sinsentidos que había proferido como ‘el tambor’, y el antisemitismo lo contábamos también entre estos”.⁵ El 16 de julio de 1933 su candor lo llevaría a impeler a su amigo Kommerell a no intervenir públicamente en defensa de Kurt Riezler (1882-1955), Presidente del Consejo de Administración de la Universidad de Fráncfort, atacado por los nazis, y a guardar el silencio hasta que pasara la tempestad, para así darle esperanzas a la Alemania poshitleriana: “[...] preservar la confianza en la perduración de lo auténtico solamente, y armarse hasta los dientes de paciencia [...]. Creo que no podemos darnos el lujo de lo contrario, el futuro de nuestro pueblo somos y seguimos siendo también nosotros”.⁶ “Esta creencia personal, sostenida y compartida incluso en 1934 por muchas de las personas que luego serían víctimas del régimen, lejos de ser una simple visión ingenua u optimista, aunque fatalmente errónea en términos históricos, tenía en Gadamer un fundamento filosófico platónico, como es posible inferir de su extensa reseña de 1932 de *Platons Stellung zur Geschichte* [*La posición de Platón so-*

bre la historia] de Günter Rohr (1908-1933).⁷ Gadamer invertía allí el planteamiento de este joven filólogo, filósofo y pedagogo social: Platón no tiene una posición frente a la historia, porque no reconoce a la historia como un ámbito con derecho epistemológico propio. El ciclo de surgimiento, corrupción y ocaso –las *metabolai*– era para Platón el síntoma de una deficiencia: la ausencia de una *paideía* verdadera.⁸ Donde esta operaba eficazmente, la historia, como degradación, simplemente dejaba de producirse. Lo que permanece no es historia sino duración, la imagen estable de un modelo eterno, la participación en lo suprahistórico. La historia de la decadencia y la posibilidad de su interrupción no son, pues, dos temas platónicos: son el anverso y el reverso de una misma tesis ontológico-política sobre la relación entre *paideía*, permanencia y corrupción. Así, en 1940 diría

Los griegos, primeros configuradores de la comprensión occidental del mundo, no pensaron este ascenso y decadencia como la esencia del ser humano, sino a partir de algo otro, que se conserva en todo cambio porque es el orden recto. [...] La historia es historia de la decadencia.⁹

En sus años de madurez, Gadamer agregaría que

[...] no existe distorsión de la realidad humana, por grande que sea, en la que no subsistan todavía solidaridades. Platón lo vio muy bien: no existe ciudad tan corrompida en la que no haya aún algo de la ciudad verdadera que sea real y en eso se funda, a mi juicio, la posibilidad de la filosofía práctica.¹⁰

La noche del 30 de junio de 1934, el *Röhm-Putsch* o *Noche de los cuchillos largos* marcó un punto de inflexión: el pacto definitivo de Hitler con las fuerzas armadas hizo que, como recordaría en sus últimos años, quedara “definitivamente claro a todos que no podríamos sacudirnos el régimen de este dictador de proporciones paranoicas sin que llegara a producirse una catástrofe sangrienta”.¹¹

Por su parte, una vez que Heidegger se alineara definitivamente con el régimen, la relación entre ambos quedaría suspendida. Cuando, en 1933, Gadamer recibió una misiva con su discurso rectoral de Friburgo, con la inscripción “*mit deutschem Gruß*” [“con saludos alemanes”], Gadamer, como había sucedido con Löwith, quedó estupefacto.¹² “Luego fue aún más lejos: además de todo lo demás, Heidegger se convirtió en nazi”.¹³ El maestro no solo había perdido la cabeza, sino que se había revelado “un hombre sin coraje”, un matón.¹⁴ Una vez que las expectativas de Heidegger hubieran fracasado y reconociera que “esa ya no era su revolución”, guardaría uno de los silencios más significativos de la historia de la filo-

sofía: “se había convertido en una revolución decadente de la que no se sentía responsable”.¹⁵

En 2008, Carsten Dutt publicó un texto en el que revelaba apuntes inéditos de Gadamer escritos en lápiz sobre una diminuta tarjeta DIN A8.¹⁶ En el mismo *Nachlass* se conserva además el anticipo periodístico del discurso rectoral de Heidegger, publicado el 29 de mayo de 1933 en el *Freiburger Tagespost*, con anotaciones manuscritas del propio Gadamer. En la ficha, Gadamer desplegó una elocuente serie de confrontaciones binarias del discurso nazi, entre ellas: lo propio “*völkisch*” versus lo extranjero-universal de la ciencia; “Difamación de la lógica como producto de la decadencia judía o racial” versus la “neutralidad de la lógica frente a todo contenido”.¹⁷ La anotación “Heidegger: disolución de esta lógica”, en contraposición a “Husserl: radicalización de la lógica”, constituía un diagnóstico perentorio.¹⁸ Frente a lo que los secuaces de Hitler imponían, Gadamer recordaba “lo correcto” como “entendimiento justo y racional”.¹⁹ En una suerte de autoconversación anotada, retenida “en el modo de la autocomprensión”, como diría Dutt, Gadamer desmontaría estas oposiciones, expresando el aspecto universal y humanista de su filosofía mucho antes de su exposición teórica en *Wahrheit und Methode*:

Todo esto es sintomático: ningún golpe de fuerza puede superar este dominio de la tradición histórica, sino la *apropiación*, que impone lo propio en el proceso de asimilación y siempre debe correr el riesgo *de sucumbir* a lo ajeno. Lo propio no es correcto por ser propio, lo ajeno no deja de ser correcto por ser ajeno, sino que lo correcto debe devenir lo propio para nosotros.²⁰

Entre 1931/1932 y 1934, Gadamer dictaría aún como *Privatdozent* seminarios sobre ética, estética, filosofía aristotélica, platónica y helenística y lógica. En particular, en el semestre de invierno de 1933/1934, pronunció el curso teórico “Staat und Kunst (Einführung in die Ästhetik)” [Estado y arte (Introducción a la estética)] y publicó en 1934 una reseña-ensayo donde comentaría una docena de obras sobre el tema, publicadas entre 1930 y 1933, incluyendo una elogiosa descripción de *Kierkegaard: Konstruktion des ästhetischen* [Kierkegaard: construcción de lo estético] de Theodor W. Adorno (1933).²¹ Gadamer indicó, en conversación con Grondin, que fue en ese período en el que la relación entre arte, política y filosofía comenzó a instalarse y consolidarse en su horizonte de inquietudes, mucho antes y de modo independiente de Heidegger. Incluso, diría en otro contexto, fue gracias a él que Heidegger comenzó a interesarse por el arte.²² En ese curso, admitió Gadamer, no solo quedarían asenta-

das las bases de *Wahrheit und Methode*, sino que había “intentado mostrar que el arte no es un fenómeno puramente estético, sino que en el arte se nos imponen verdades”, buscando exponer que este “puede transmitir verdad y por ello configurar la opinión pública”, precisamente en un momento en que se le había tornado claro “que el espíritu de optimismo típico de la civilización liberal estaba colapsando”.²³ En los semestres siguientes, la formulación mutaría de la política a la historia: en Kiel (SS 1934) dictaría “Übungen zur Ästhetik des deutschen Idealismus” [Clases sobre la estética del Idealismo alemán] y de vuelta en Marburgo (SS 1936) “Kunst und Geschichte (Einleitung in die Geisteswissenschaften)” [Arte e historia (Introducción a las ciencias del espíritu)], curso que se repitió en los años por venir y continuó alimentando el proyecto de su obra más conocida.

En agosto de 1933, Gadamer fue afiliado sin su consentimiento a la *Nationalsozialistischer Lehrerbund* [Liga Nacional de Profesores Nacionalsocialistas], y el 11 de noviembre de 1933, firmó contra sus convicciones el *Bekenntnis der deutschen Professoren zu Adolf Hitler* [Declaración del profesorado alemán a favor de Adolf Hitler y el Estado Nacionalsocialista]. Sin embargo, para 1935 el nombramiento de Gadamer como profesor le fue negado por el decano de la Facultad de Filosofía, el profesor nacionalsocialista Friedrich Wachsmuth (1883-1975), quien, el 27 de abril de 1935, se justificó aduciendo que Gadamer no poseía suficiente “espíritu comunitario”.²⁴ Fue en ese contexto hostil que, durante el otoño, Gadamer participó del campamento de rehabilitación política para docentes en Weichselmünde, entendiendo que esta sería la única manera de no renunciar a la carrera académica sin por ello comprometerse orgánicamente con el Partido.²⁵ El 25 de diciembre de 1935, Wachsmuth lo denunciaría nuevamente por “apolítico” y agregaría que Gadamer continuaba “con su esteticismo anterior, sigue haciendo hoy ‘ciencia noble’”.²⁶ Antes de 1943, el *Sicherheitsdienst* (SD) del *Reichsführer Schutzstaffel* (servicio de inteligencia de las SS) lo clasificó en la lista de los “filósofos indiferentes” y lo calificó, entre 1940 y 1941, como “políticamente incoloro”.²⁷ Gadamer apareció mencionado también en un informe escrito por Kurt Schilling (1899-1977), exalumno de Gadamer, filósofo, colaborador e informante (*V-Mann*) del SD, redactado durante un viaje exploratorio entre el 8 de febrero y el 10 de marzo de 1939. En dicho informe, Schilling anotó que Gadamer (junto con Krüger) rechazó participar en un grupo de trabajo del *Forschungsgemeinschaft Deutsches Ahnenerbe* [Asociación de

Investigación del Patrimonio Ancestral Alemán] de las SS alegando exceso de trabajo en la universidad.²⁸

En lo que respecta a sus publicaciones del período, en 1933 vio la luz, en la revista *Logos*, “Die neue Platoforschung”: un ensayo en forma de reseñas en el que pasaba revista crítica a la investigación alemana sobre Platón de las dos décadas anteriores. Un año después le seguiría “Plato und die Dichter” y, ya en 1942, “Platos Staat der Erziehung”.

Este epílogo conclusivo no pretende ofrecer un análisis exhaustivo de estos tres textos –que no fueron los únicos que Gadamer publicó en aquellos años–, pero sí los que considero filosóficamente más relevantes para el desarrollo intelectual que este libro ha intentado reconstruir. En ellos, sus experiencias formativas y sus convicciones filosóficas y políticas se encontraron por primera vez con la presión desmedida de la historia. Un estudio de la misma profundidad que el realizado en los capítulos anteriores no sería posible en tan breve espacio; sin duda, cada uno de estos ensayos merecería un capítulo propio. El objetivo es más modesto, pero no menos necesario: mostrar cómo estos textos se articulan con la trayectoria intelectual que este libro ha venido trazando desde su primera página.

Gadamer y la *Platoforschung*

La investigación sobre Platón en Weimar había sido, en su conjunto, una empresa de apropiación: varias corrientes habían competido por hacer de Platón la fuente de legitimación de distintos programas de renovación cultural, pedagógica y política. El así llamado Tercer Humanismo de Jaeger y Stenzel había leído la filosofía platónica como un modelo de formación del “hombre político” capaz de regenerar desde la universidad el tejido cívico de una nación en crisis apelando a la continuidad espiritual entre las obras de la cultura griega y la Alemania contemporánea. El círculo de Stefan George había producido, en muchos casos, un Platón aristocrático, irracionalista y caudillesco. Entre sus miembros, se encontraba Kurt Singer (1886-1962), profesor de economía en Hamburgo, quien en ese momento trabajaba en la Universidad Imperial de Tokio. Otros dos filólogos cercanos a ese círculo eran el viejo maestro de Gadamer, Friedländer, y Karl Reinhardt (1886-1958), discípulo de Wilamowitz, entonces profesor de filología en la Universidad de Fráncfort del Meno. Gadamer reseñaría en este ensayo libros de todos estos autores.²⁹

La posición de Gadamer no era la de un árbitro neutral entre distintas lecturas, sino la de quien buscaba exponer su propia interpretación del

pensamiento de Platón, especialmente en lo que respecta a su filosofía política. La lectura del libro de Singer, *Platon, der Gründer* [Platón, el fundador], le proporcionó el marco para destacar la naturaleza utópica del proyecto platónico. Lo que Gadamer rescataba de ese texto –al que calificaba de poseer “un enfoque realmente hermenéutico” gracias a su “desinhibición de la mirada sobre la obra y libertad frente a los así llamados resultados de la investigación científica”– era su capacidad para captar el sentido de la indisoluble ambigüedad de la voluntad fundadora platónica: “cuya ‘fundación’ es un ‘Estado’ y, no obstante, no lo es. Si fuera un Estado, esto significaría: una utopía”.³⁰ La *República* se constituía así como una imagen cuya potencia consistía exactamente en permanecer más allá de la cuestión de su posibilidad o imposibilidad de realización.³¹ La “comunidad” a la que apuntaba esa “voluntad fundadora” era algo que “todavía no está allí” y su posibilidad dependía de que cada uno de sus posibles miembros alcanzara una comprensión de sí mismo suficientemente lúcida.³² Ni filósofo en sentido moderno, ni lógico, ni epistemólogo, “ni ‘mero’ poeta, ni un ‘pedagogo’”, el Platón singeriano elude la posición weimariana que lo colocaba como un cultor de lo “estatal”.³³ De allí la formulación gadameriana que cristaliza la paradoja política de la *República*: “no importa aquello que aquí se funda, sino la fundación misma, el acto mismo de un filosofar de índole regia, que no tiene reino ni súbditos y que, empero, es ‘soberano’ [*herrscherlich*]”.³⁴ Se trataba de “un fundar que no funda aquello que se da a sí mismo para fundar y, no obstante, establece un fundamento real”.³⁵

En la misma página de la que Gadamer extrajo su cita, Singer caracterizó 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”,³⁶ comparando en este pasaje a los diálogos con Dante Alighieri por su sentido literal y alegórico. Así, para Singer, el lector de Platón no debía “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”.³⁷

Del mismo modo, la “lógica” dialéctica no podría ser reducida a todo lo que cabe en el *lógos*, sino que este último, desde sí mismo, supera sus propios límites en el movimiento hacia lo que resulta de la interrupción o suspensión de “una” (y tan solo una) relación cognoscitiva, lo *álogon*: tal “como señal y giro de un espíritu que ama ocultarse en lo más luminoso y revelarse en la máscara”.³⁸ El juicio positivo de Gadamer, con todo, tenía su contrapartida crítica: el libro de Singer vivía de una “transposición

secreta del ser platónico a un mundo conceptual extrañamente emparentado”, que disfrazaba a Platón con ropajes heroico-militares ajenos a su espíritu.³⁹

En *Platons Mythen* [Los mitos de Platón] de Karl Reinhardt, en cambio, Gadamer encontró el andamiaje conceptual para articular la relación entre *mýthos* y *lógos* que la lectura literal de Platón hacía invisible. La tesis de Reinhardt que interesaba a Gadamer era que los mitos platónicos, del *Protágoras* al *Timeo*, no eran ni supervivencias de una cosmovisión primitiva ni decoraciones poéticas de doctrinas racionales: trazaba su crecimiento hacia el interior del *lógos*.⁴⁰ La categoría mítica originaria que Reinhardt proponía –“la categoría del más allá”, que comprende tanto la “espacialización” como la “temporalización” de lo psíquico– era para Gadamer una formulación excelente: el mito “sella” al *lógos* añadiéndole la credibilidad de una realidad intuitiva.⁴¹ Este planteamiento era de una relevancia política directa: si el mito platónico no podía agotar su sentido en ninguna proposición definida, entonces ninguna lectura que lo tradujera en doctrina –ninguna que convirtiera los mitos sobre el alma y la *pólis* en programa racial o pedagógico– podía invocar legítimamente a Platón. Sin embargo, para Gadamer, el libro de Reinhardt operaba con las fuerzas creadoras de imágenes de la lengua alemana sin reconocer el riesgo de anacronismo que ello comportaba. Cuando Reinhardt describía la situación del *Fedón* como “anhelo de muerte”, proyectaba sobre él una sensibilidad romántica incompatible con la serenidad filosófica del diálogo. La supresión de la distancia histórica era, en suma, el precio de su vivacidad.⁴²

La reseña del *Platon* en dos volúmenes de Friedländer era la más extensa y técnicamente elaborada. Gadamer reconocía en ella un logro genuino: la distinción entre ironía socrática e ironía de artista platónica (*Künstlerironie*), que Friedländer había sido el primero en elaborar sistemáticamente.⁴³ Así como Sócrates oculta lo decisivo llamándolo una pequeñez, Platón oculta lo más esencial subordinándolo a algo aparentemente menor: el gran discurso visionario sobre el Eros en el *Fedro* es presentado como mero ejemplo para un análisis de la retórica. La consecuencia hermenéutica que Gadamer extraía de esto era de alcance general: “ninguna expresión de Platón es expresión abstracta de su opinión, que pueda, tal como está, extraerse de la situación en que fue hecha y elevarse al contexto de proposiciones válidamente universales”.⁴⁴ No obstante, el método puramente descriptivo de Friedländer presuponía “una distancia fundamental” respecto de Platón que constituía su límite prin-

cial: el diálogo filosófico no solo debía contemplarse sino también “co-ejecutarse” [*mitzuvollziehen*].⁴⁵ La diferencia con el dramaturgo ordinario era decisiva: “Platón es, a la inversa, uno que en el mundo de su obra escrita no quiere decir sus verdades del todo”.⁴⁶ Y de ello se seguía una inversión del reclamo metodológico de Friedländer: toda interpretación filológica recibía el alcance de su visión de la comprensión filosófica dentro de la cual sus hallazgos sobre la ironía y la configuración artística podían distinguirse como tales.

La reseña del libro de Stenzel, *Platon. Der Erzieher* [Platón. El educador], apuntaba al error más influyente de la *Platoforschung* weimariana: la conversión de la *paideía* platónica en una pedagogía del Estado. Gadamer reconocía que Stenzel había dado un paso importante al poner la educación en el centro de la filosofía política de Platón, y aceptaba que los “pensamientos pedagógicos” de la *República* revelaban algo genuino: 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”.⁴⁷ Pero allí terminaba el acuerdo. Para Gadamer, Stenzel había extraído de esa premisa una conclusión filosóficamente ilegítima: que la comunidad y el Estado eran la fuente y el fin de la formación humana, de modo que el individuo resultaba ser “el producto de una verdadera educación comunitaria”.⁴⁸ El Platón gadameriano invertía este orden: no era el Estado el que educaba al hombre filosófico, sino la existencia filosófica la que hacía posible un Estado genuino.

La conclusión tenía una forma de aforismo crítico que valía contra cualquier lectura que quisiera hacer de Platón un pedagogo del Estado: “la ‘pedagogía’, en cuanto categoría para la interpretación de Platón, no es menos unilateral que la lógica o la mística”.⁴⁹ Además, en el corazón de la crítica estaba la lectura de la *República* que Gadamer defendería en los años siguientes: la expulsión de los poetas del Estado y la comunidad de mujeres no eran “propuestas de reforma serias para el cuerpo político, sino una provocación reactiva cuyo sentido consiste en mostrar lo que en lo existente está corrompido”.⁵⁰ Cuanto más radicales eran las ideas de reforma platónicas, más eficazmente señalaban lo que importaba filosóficamente –la imagen del ser humano en su verdadera posibilidad– sin pretender ordenar en concreto cómo debía ser el mundo.

La reseña del programa de Jaeger era, en el conjunto del ensayo, la de mayor peso, dada la gravitación académica de su autor. El texto de referencia era *Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung* [La posi-

ción de Platón en la estructura de la formación griega], reimpresión en un volumen de un ciclo de tres conferencias pronunciadas en 1927 en Múnich, donde Jaeger formulaba su tesis más explícita: la *paideia* platónica como origen del humanismo occidental, síntesis de las fuerzas históricas de la formación a la luz de una idea suprema teleológicamente desplegada.⁵¹ La primera conferencia elaboraba la idea de cultura como herencia griega irrenunciable –“configuración de lo ‘humano’ en todas las esferas de la vida”–⁵² cuya forma más alta habría sido dada por Platón; la tercera planteaba la tarea metodológica de comprender a Platón en el contexto del espíritu griego, rechazando tanto los lirismos biográficos como la historia pura de los problemas filosóficos, para presentar la filosofía platónica como momento de la crisis política y social de finales del siglo V. Si bien Gadamer reconocía que la amplitud de esa tarea prometía una significación filosófica eminente, no estaba satisfecho con “la proximidad fatal al movimiento sofístico” del Platón jaegeriano: el modelo formativo platónico terminaba pareciéndose más a la posición que Platón combatía que a la que defendía.⁵³ Hacer de la filosofía la perfección del arte educativo del Estado era exactamente el error que la propia *República*, leída con la distancia necesaria que le era constitutiva, buscaba prevenir. Esta posición no nació en 1933, pero para entonces ya no era solo una tesis filosófica: era también una toma de posición en el campo intelectual alemán en el momento en que Platón estaba siendo convertido en un antecedente del totalitarismo y del racismo. “Die neue Platoforschung” establecía, a través de estas lecturas, el perfil del Platón con el que Gadamer operaría filosóficamente en los años siguientes: ni el sistematizador neokantiano, ni el antecedente del olvido del Ser, ni el fundador de un Estado orgánico y *völkisch*, sino el filósofo que encontró en la ironía, en el mito y en el metaforismo del lenguaje las únicas herramientas capaces de poner en movimiento el pensamiento mediante preguntas.

Un Estado utópico

El 24 de enero de 1934, Gadamer pronunció en el Gymnasium Philipppinum de Marburgo, por invitación de Rudolf Bultmann, la conferencia que se publicaría ese mismo año bajo el título “Plato und die Dichter”. Como reconstruyó von Bülow, el sentido del texto comenzó a madurar a partir de una discusión con su amigo Kommerell en Fráncfort en febrero de 1933, donde este último, que preparaba su seminario sobre Nietzsche, le había propuesto como tema el “Juicio sobre los poetas” en la *República* de Platón, diálogo que Gadamer abordó ese mismo año.⁵⁴ El ensayo ori-

ginal, cuyo primer borrador probablemente antecedió a la conversación con Kommerell, recordó Gadamer, fue escrito aún con “fe en la cultura o en las esperanzas culturales de la clase intelectual de la República de Weimar”, en el marco de una preocupación más general sobre los acontecimientos políticos, y sobre el arte y la poesía como generadores de “nuevas experiencias”, preocupación intelectual en la que la figura de Sócrates se encontraba para su autor en el centro, “fundamentalmente en el esfuerzo por mantener abiertas las preguntas”.⁵⁵ Según las palabras de su autor, “[...] desarrollaba la interpretación que aún hoy considero la única correcta: que el Estado ideal platónico representa una utopía consciente que tiene más que ver con Swift que con la ‘ciencia política’”.⁵⁶

La primera versión fue presentada por su autor en 1933 al editor Vittorio Klostermann, y debió ser modificada luego del dictamen negativo del filólogo Walter F. Otto (1874-1958).⁵⁷ A partir de ello, Gadamer reestructuró el trabajo y redujo su extensión a menos de la mitad. El ensayo apareció finalmente al año siguiente encabezado por un epígrafe de Goethe:

Por todo escrito filosófico corre, por poco visible que ello resulte, un cierto hilo polémico. Quien filosofa está en desacuerdo con los modos de representación de su mundo precedente y coetáneo, y así los diálogos de Platón están dirigidos con frecuencia no solo *hacia* algo, sino también *contra* algo.⁵⁸

El propio Gadamer reconoció décadas después que ese epígrafe, “bien camuflado como una cita de Goethe”, era para el lector entendido en aquel período de terror “un modo de subrayar la propia identidad”: “no fue precisamente una hazaña heroica. Pero tampoco era coordinación [*Gleichschaltung*]”.⁵⁹

La conferencia, que asumía de modo sistemático no solo los doce años de trabajo, sino también reflexiones consonantes con los debates presentados en “Die neue Platoforschung”, abordaba la pregunta platónica por el valor de la poesía y su decisión por la filosofía. A pesar de la enorme riqueza de discusiones e interpretaciones que este texto plantea, es posible encontrar su argumento principal en la caracterización del Estado platónico como imagen originaria o arquetipo [*Urbild*], un

[...] Estado en el pensamiento, no un Estado sobre la tierra. Esto quiere decir: en él debe hacerse visible algo, pero no quiere ser el proyecto de un orden mejor de la realidad de la vida estatal. Es un “arquetipo en el cielo” *para aquel que quiere ordenarse a sí mismo y a su constitución interior*. Su única determinación es que alguien se reconozca en este arquetipo. Quien se reconoce en él, no se reconoce, sin embargo, precisamente como un ser aislado y sin Estado: recono-

ce en sí el fundamento sobre el que se edifica la realidad del Estado, sea como sea y en cualquier degeneración en que el Estado real se encuentre. La imagen de la formación que aquí se esboza y que subvierte el orden establecido de la formación sirve únicamente para llevar la pregunta por la esencia estatal del ser humano, por la verdadera esencia de la “justicia”, más allá de toda forma de configuración del orden vital, hacia el fondo del “alma”, sobre el que descansa únicamente aquello que todavía es Estado y lo que alguna vez puede llegar a ser Estado.⁶⁰

Esta tesis interpretativa, que se apoyaba en *Rep.* 519c-520a, reivindicaba el carácter utópico-heurístico de la *kallípolis* como “un Estado en palabras, cuya posibilidad reside únicamente en la filosofía”, capaz de dar lugar a “un nuevo comienzo ahistórico desde la nada mediante el poder de una nueva habituación”: “una imagen en cuya escritura en grande el alma debe reconocer la justicia”.⁶¹ Así, reconocía que el efecto de la *paideía* más importante, no se produce nunca mediante “la instrucción explícita”, sino a través de las leyes no escritas de la *pólis*, del “*éthos* dominante en la comunidad estatal, en el que, cobijada, la formación humana acontece en lo oculto”.⁶²

El eje utópico de la conferencia se desplegaba a través de dos movimientos argumentativos complementarios. El primero consistía en mostrar que la *paideía* platónica no era la misión de la *pólis* sino su condición de posibilidad más profunda. El criterio que Gadamer extraía de la lectura platónica para evaluar el valor de la poesía –su capacidad para revelar la naturaleza humana en su cisma originario entre los principios de mansedumbre (*prâos*) y fogosidad (*thymós*) (*Rep.* 375c6), entre la disonante “disposición y posibilidad co-originaria”⁶³ hacia la violencia y la filosofía– era inmanente a ella: la poesía auténtica, filosófica, le hacía visible al ser humano la escisión que lo constituye y que ninguna formación puede suprimir sin destruir precisamente la apertura que hace posible el filosofar.

El segundo movimiento argumentativo era la crítica de la *mímesis* sofística como el reverso exacto de esa *paideía*. Lo que Gadamer sostuvo allí era que la crítica platónica de los poetas no era ni una condena del arte ni un programa de censura estatal: era la respuesta filosófica a una amenaza específica que Platón había identificado con precisión. La *mímesis* sofística –la que el poeta mimético y el sofista comparten– no era simplemente la imitación de apariencias: era la producción de un tipo de relación con el lenguaje en la que el oyente quedaba capturado por la fuerza de la representación sin que ninguna distancia reflexiva fuera po-

sible.⁶⁴ El alma de las multitudes infantiles que escuchaban al poeta mimético o al político demagogo recibía la impronta de lo que se le mostraba sin poder interrogarla, sin poder pedir cuentas de ella, sin poder convertirla en objeto de ese movimiento dialéctico, que era el único camino hacia el Bien (*Rep.* 608a15-b1).⁶⁵ De este modo, la capacidad de juzgar se disolvía en la masa y el *éthos* sofístico ocupaba el lugar dominante que debería corresponder al discernimiento. La diferencia filosófica entre la poesía que Platón rechazaba y la que admitía no era de grado: los mitos que aparecían en la poesía dialógica platónica se encontraban en conformidad con la teología socrático-platónica, eran parte de un juego pío en el que el alma se reconocía a sí misma y alcanzaba su verdad última: que la felicidad reside en la justicia.⁶⁶ A diferencia de la representación teatral, la poesía platónica no se buscaba a sí misma para satisfacer el ansia de placer, sino para guiar al alma en el diálogo. El reconocimiento de sí en la imagen utópica no era una retirada del mundo sino la única forma genuinamente política de habitarlo: la educación del ser político del ser humano, ejemplarmente representado en los guardianes, los instruía en la responsabilidad de ser guardianes de sí mismos para no devenir ni “mansos animales de rebaño” ni “lobos rapaces”, ni esclavos ni tiranos.⁶⁷

Lo anterior encontraba su conclusión filosófica más precisa en la tesis que articulaba la entera segunda parte de la conferencia: la crítica socrático-platónica del ideal homérico de *areté* era, en última instancia, una apología de la justicia por medio de la *phrónēsis* (*Rep.* 621c).⁶⁸ La argumentación en torno a la *dikaíosynēn metà phronēseōs* aparecía en la *República* ya en el momento en que Sócrates rechazaba el ideal sofístico de la justicia (591b), pero Gadamer subrayaba que su lugar más significativo era el de corolario del mito de Er (614b-621b), que narraba cómo el alma que en su vida anterior había correspondido a un ciudadano virtuoso de un Estado ordenado eligió, al momento de escoger un nuevo género de vida, la mayor tiranía. El motivo era filosóficamente preciso: una *areté* que se fundamentaba en el hábito y no en la filosofía (619c7-d1) podía perderse en el momento en que las costumbres cambiaran y por ello debía ser rechazada.

La *phrónēsis* platónica no podía ser enseñada ni delegada porque era el nombre del saber que cada alma debía conquistar en primera persona, desde la interrogación socrática de sus propias pretensiones, y cuya ausencia no se resolvía con ningún programa de formación, sino solo con el movimiento dialéctico del filosofar. La decisión platónica por la filosofía no era contra la poesía sino contra una eticidad en la que el poetizar, cap-

turado por el *éthos* sofístico, ya no podía revelar al alma que la felicidad reside en la justicia. Solo la interrogación dialéctica del “mundo heredado de la representación ética” contenía la posibilidad de realizarse como una “experiencia de la justicia”.⁶⁹

Justicia y educación

Luego de “Plato und die Dichter”, Gadamer tuvo que, por prudencia, dejar de escribir sobre temas políticos.⁷⁰ El cargo de profesor ordinario le llegaría recién en 1939, en la Universidad de Leipzig. Al año siguiente comenzaría una gira de conferencias que tendría a Florencia como primer destino, seguida por París (1941), Praga (1943) y Portugal (1944). En 1942 vería la luz su siguiente trabajo sobre el tema, “Platos Staat der Erziehung”, en un volumen editado por Helmut Berve (1896-1979), rector en ese entonces de la Universidad de Leipzig –en el marco de la movilización de las ciencias humanas para el esfuerzo bélico impulsada por el régimen–, quien protegió a Gadamer de varias denuncias en su contra por parte de la Gestapo.⁷¹ El contraste entre el argumento del ensayo y el contexto editorial era filosóficamente significativo: un texto que argumentaba contra toda instrumentalización política del saber filosófico aparecía en una colección concebida exactamente para instrumentalizar las humanidades en beneficio de la política de guerra del nazismo.

El texto comenzaba con una declaración que era, en su contexto, filosóficamente audaz. Gadamer reconocía que la *Platoforschung* reciente había tenido el mérito de resituar algunas cuestiones descuidadas por las interpretaciones anteriores: la presencia en la *República* de una utopía y de una educación filosóficamente orientada, y la ausencia, en ese mismo diálogo, de una teoría dogmática de las ideas y de una teoría política institucional-estatal. Esta enumeración no era neutral. Lo que Gadamer subrayaba –la utopía, la educación filosófica, la ausencia de dogmatismo doctrinal y de institucionalismo estatal– era exactamente lo que las apropiaciones programáticas de Platón habían negado o ignorado, y lo que las lecturas racistas habían reemplazado por sus opuestos: certeza dogmática, ingeniería institucional, programa eugenésico. Los dos únicos autores que Gadamer nombraba como interlocutores filosóficamente relevantes eran el fallecido Wilamowitz y el psiquiatra y filósofo georgeano-nacional-socialista Kurt von Hildebrandt: dos oponentes teóricos que defenderían, de modo diverso, la visión de que la *kallípolis* era un proyecto a realizar en la Tierra.⁷² De ellos, Gadamer recuperaría instrumentalmente la validación de la legitimidad filosófica de la *Carta VII* y, en consecuencia,

de la importancia del vínculo entre filosofía y política en Platón, de la centralidad filosófica de *República* como diálogo y del rechazo de la doctrina del *chorismós* como *schísma* absoluto entre el mundo de las ideas y el mundo sensible. Esta separación, para Gadamer, en cuanto al momento dialéctico, tenía como solo fin el de poner énfasis en la debilidad de la experiencia sensible como criterio único y verdadero para la comprensión del mundo.

El texto se centraba en dos proposiciones que Gadamer había identificado como el núcleo de la filosofía platónica del Estado: “solo la justicia puede producir la consistencia y duración de lo estatal; solo quien es amigo de sí mismo puede procurarse la consistente amistad de los otros”.⁷³ El vínculo entre estas dos afirmaciones era el eje articulador de toda la lectura gadameriana de la *República* en este ensayo, y su consecuencia más inmediata era la que el propio texto formulaba con precisión: si Platón debía ser considerado un “estadista”, lo era a partir de una experiencia educativa conductora del *bíos* filosófico como la de la Academia, porque era la educación filosófica la que tenía la capacidad de desarrollarse como realidad y como comunidad.⁷⁴ Platón ejercía su “magisterio formativo”, herencia del Sócrates “apolítico y sin embargo verdaderamente fundador del Estado”, “en la escritura y la palabra viva”.⁷⁵ En esa aparente paradoja, la “apoliticidad” de la *paideía* era la condición de su relevancia política genuina: los diálogos no constituían una renuncia de Platón a los asuntos públicos, sino a la política entendida como caza de cargos.⁷⁶ El carácter utópico de la *kallípolis*, esta “alusión a la distancia”, de un lugar otro, de un pensar otro y, sobre todo, de un ser otro, habilitaría la configuración de un pensar alternativo, el cual no podía ser comprendido adecuadamente sino desde un punto de vista dialéctico y operativo que nunca perdiera su conexión subversiva con la actualidad.⁷⁷

Lo que Gadamer desarrollaba a partir de estas proposiciones era una lectura de la *dikaíosynē* platónica como un “hacer lo propio” (*Rep.* 433a; 443b) que resistía sistemáticamente cualquier reducción a una función institucional, a una jerarquía fija de estamentos o a una ingeniería social de las almas. La justicia, en la lectura gadameriana, era el nombre del proceso por el cual cada ser humano comprendía cuál era su lugar en la comunidad y cómo y para qué actuar desde él sin dejarse desviar por la vanidad, el miedo ni las adulaciones del poder. En este punto Gadamer ponía en primer plano las nociones de *andreía* y *sophrosýne* como las virtudes que hacían posible esa justicia: el coraje no era el valor guerrero de quien se enfrenta al enemigo sino la disposición anímica de quien puede

afrontar las consecuencias de sus actos y reconocer sus límites sin ceder al encubrimiento. No se trataba de la valentía “‘bestial’ del combatiente [Kämpfers]”, sino del coraje político “del hombre que usa las armas para todos y jamás para sí mismo”; la *sophrosýne* no era la moderación como contención de los apetitos, sino la capacidad de discernir la propia función en el conjunto y de no excederla.⁷⁸ Juntas, estas dos virtudes configuraban la condición de posibilidad de una justicia que no necesitaba ninguna institución para ser real, porque era primariamente una calidad del alma que se proyectaba en la *pólis*. Esta articulación tenía una consecuencia política de largo alcance que Gadamer formulaba con precisión en el contexto de los debates de esos años: si la justicia tenía esa estructura, entonces el tipo de educación que la *República* proponía no podía ser la misión del Estado. El Estado educativo platónico era un Estado cuya posibilidad última dependía de que existieran seres humanos capaces de educarse filosóficamente y de asumir, desde esa educación, la responsabilidad de gobernar y de que la *pólis* no se degradara en tiranía, esto es, la forma política que surgía cuando la educación del alma era sustituida por la fogosidad marcial y la impronta seductora del poder.⁷⁹ Así, el coraje y la amistad, dos conceptos que Gadamer había visto brillar y flaquear en su propia experiencia, estaban en el centro de este trabajo.

Palabras finales

Estos tres textos cristalizan una nueva modulación de las reflexiones que Gadamer había forjado en sus años de formación –la irreductibilidad del saber práctico a la técnica, la dialéctica como apertura, el Estado educativo platónico como paradigma ultrauránico–, todas ellas sometidas a la presión de un contexto catastrófico que las reclamaba de un modo que ningún texto académico podía prever.

Que esas convicciones resistieran tal presión, que Gadamer insistiera en 1942 con temas y argumentos que lo acompañaban desde hacía una década, no dice nada sobre la corrección de su posición política ni sobre la suficiencia de su resistencia. Dice algo más modesto y más filosóficamente relevante: que el pensamiento que este libro ha intentado reconstruir tenía una coherencia interna suficientemente sólida y una reflexividad crítica y creativa como para no quebrarse cuando la historia le exigió respuestas que ningún sistema podía proporcionar de antemano.

El recorrido que este libro ha querido trazar no es el de un filósofo que avanza hacia una gran síntesis futura. Es el de un joven estudiante que, paso a paso, en su carrera como investigador y docente, aprendió a leer y

a pensar con una voz propia y madura a partir de sus encuentros con los griegos y con sus contemporáneos. Ese camino no concluyó donde lo hace este libro, desde luego. Pero lo que Gadamer encontró en sus primeros veinte años de vida intelectual –la certeza de que la filosofía no puede ser instrumento de ningún poder sin destruirse a sí misma, y que esa imposibilidad no es su debilidad sino la base de la fuerza ética de la dialéctica y el diálogo y de la posibilidad de la verdad y la *práxis*– ya no lo abandonó.

-
- [1](#) Carta de Friedländer a Gadamer, 12.07.1934: DLA (HS.2004.0003/HS005109757).
 - [2](#) Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 51.
 - [3](#) Gadamer, “Interview: The 1920s, 1930s, and the present”, 142, 143, 146, 148; Id., “... die wirklichen Nazis hatten doch überhaupt kein Interesse an uns”, 546; Id., Hans-Georg Gadamer y Christiane Ghebron, “Hans-Georg Gadamer: ‘Without poets there is no philosophy’”, *Radical Philosophy* 69 (1995), 31-34 [trad. es. “Entrevista a Hans-Georg Gadamer ‘Sin poetas no hay filosofía’”, en Facundo Norberto Bey, Ricardo Tomás Ferreyra, Martín José Prestía (eds.), *¿Cómo escribir sobre lo político sin nombrarlo? La comunidad y sus variaciones en torno al mito y la poesía*, trad. Facundo Norberto Bey (Buenos Aires: IIGG-UBA, 2025)].
 - [4](#) Este no sería el caso de Heidegger: el 18 de diciembre de 1931, en una carta a su hermano Fritz, le enviaría un ejemplar de *Mein Kampf* como regalo de Navidad, aconsejándole su lectura, encomiando “el instinto político” de Hitler y destacando la importancia del nacionalsocialismo como movimiento redentor capaz de salvar a Europa y la cultura occidental de la ruina. Carta de Martin Heidegger a Fritz Heidegger, 18.12.1931: Walter Homolka y Arnulf Heidegger (eds.), *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger* (Friburgo: Herder, 2016), 21-22 [trad. es. Martin y Fritz Heidegger, *Correspondencia. 1930-1949*, Bruno Pieger (ed.), trad. Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2018)].
 - [5](#) Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 51.
 - [6](#) von Bülow “Freundschaft und Hermeneutik”, 119; Gadamer, “... die wirklichen Nazis hatten doch überhaupt kein Interesse an uns”, 550.
 - [7](#) Hans-Georg Gadamer, “Günter Rohr, Platons Stellung zur Geschichte: Eine methodische Interpretationsstudie, [Episteme: Arbeiten zur Philosophie und zu ihren Grenzgebieten, hrsg. von N. Hartmann / R. Kroner / J. Stenzel], Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1932, 128 S.”, *Deutsche Literaturzeitung: Wochenschrift für Kritik der internationalen Wissenschaft* 53(42), (1932), 1979-1984. Ver Wolfgang Drechsler, “Hans-Georg Gadamers „Plato und die Dichter“”, en Erdmute Johanna Pickerodt Uthleb (ed.), *Zukunft braucht Erfahrung: eine Festschrift (475 Jahre Gymnasium Philippinum)* (Marburgo: Gymnasium Philippinum, 2002), 58.
 - [8](#) Hans-Georg Gadamer, “Günter Rohr, Platons Stellung zur Geschichte. Eine methodologische Interpretationsstudie. [Episteme. Arbeiten z. Philos. u. zu ihren Grenzgebieten. Hg. v. N. Hartmann, R. Kroner u. J. Stenzel. H. 1.] Junker & Dünnhaupt, Berlin 1932”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 5*, 330. Ver Id., “Hermeneutik und Historismus”, en Id., *Gesammelte Werke. Vol. 2*, 413 [trad. es. “Hermenéutica e his-

- toricismo”, en *Verdad y método I*]; Id., “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 503.
- [9](#) . Hans-Georg Gadamer, “Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 2, 27-28 [trad. es. “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”, en *Verdad y método II*]. En la publicación de este ensayo en el segundo tomo de *Wahrheit und Methode*, Gadamer vincularía esta afirmación con la reseña del libro de Rohr.
- [10](#) Carta de Gadamer a Bernstein, 01.06.1982: Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, 264.
- [11](#) Gadamer, “Erinnerung”, 465; Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer y Philippe Lacoue-Labarthe, *Conférence de Heidelberg. Heidegger: Portée philosophique et politique de sa pensée. Rencontre-débat de Heidelberg, 5 et 6 février 1988*, Mireille Calle-Gruber (ed.) (Paris: Lignes, 2014), 52.
- [12](#) Era el saludo epistolar utilizado por los nacionalsocialistas, que sustituyó al habitual “con un cordial saludo”.
- [13](#) Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*, 127-128.
- [14](#) Derrida, Gadamer y Lacoue-Labarthe, *Conférence de Heidelberg*, 121; Colina y Jalón, “Entrevista con Hans-Georg Gadamer”, 513, 520; Gadamer, “Erinnerung”, 466; Id., “I tormenti di un maestro”, 76, 80, 81, 83.
- [15](#) Derrida, Gadamer y Lacoue-Labarthe, *Conférence de Heidelberg*, 52 (énfasis original); Hans-Georg Gadamer, “Comme Platon à Syracuse, “Peut-être nous demandet-on de renoncer définitivement à penser?””, *Le Nouvel Observateur*, trad. Genevieve Carcopino, no. 1211, 22-28 enero 1988, 79; Id., “Zurück von Syrakus?”, en Jürg Altwegg (ed.), *Die Heidegger-Kontroverse* (Fráncfort del Meno: Athenäum, 1988), 176-179; Id., “Über die politische Inkompetenz der Philosophie”, en Id., *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2000), 35-41 [trad. es. “Sobre la incompetencia política de la filosofía” en *Acotaciones hermenéuticas*, trads. Ana Agud y Rafael de Agapito (Madrid: Trotta, 2002)].
- [16](#) Carsten Dutt, “Hans-Georg Gadamer und Martin Heidegger. *Das erste Jahrzehnt*”, en Matthias Bormuth y Ulrich von Bülow (eds.), *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*, 106.
- [17](#) Dutt, “Hans-Georg Gadamer und Martin Heidegger”, 106 (énfasis original).
- [18](#) Dutt, “Hans-Georg Gadamer und Martin Heidegger”, 106.
- [19](#) Dutt, “Hans-Georg Gadamer und Martin Heidegger”, 107-109.
- [20](#) Dutt, “Hans-Georg Gadamer und Martin Heidegger”, 107, 106. En el semestre de verano de 1933 Gadamer dictaría clases teóricas sobre “Die Grundprobleme der Logik” [Problemas fundamentales de la lógica] y clases prácticas sobre las *Investigaciones Lógicas* de Husserl.
- [21](#) Gadamer, “Ästhetik”, 32.
- [22](#) Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 193; Gadamer y Vietta, *Im Gespräch*, 72.
- [23](#) Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 193; Hans-Georg Gadamer, “Interview: Writing and the Living Voice”, en *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History*, 63.
- [24](#) Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 206.
- [25](#) Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 206.

- [26](#) George Leaman, *Heidegger im Kontext Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen* (Hamburg: Argument, 1993) 40-41.
- [27](#) George Leaman y Gerd Simon con la colaboración de Stefanie Grutsch, Dagny Guhr y Ulrich Schermaul, *SD über Philosophie-Professoren*, 21. <http://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/philosophendossiers.pdf>
- [28](#) George Leaman y Gerd Simon, "Deutsche Philosophen aus der Sicht des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS", en Carsten Klingemann, Michael Neumann, Karl-Siegbert Rehberg, Ilja Srubar y Erhard Stölting (eds.), *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* 1992 (1994), 278; Gadamer, "... die wirklichen Nazis hatten doch überhaupt kein Interesse an uns", 549.
- [29](#) Kurt Singer, *Platon der Gründer* (Múnich: Beck, 1927); Julius Stenzel, *Platon der Erzieher* (Leipzig: Meiner, 1928); Karl Reinhardt, *Platons Mythen* (Bonn: Cohen, 1927) [trad. es. *Los mitos de Platón*, trad. Miguel Alberti (Barcelona: Herder, 2021)]; Werner Jaeger, *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. Ein Entwurf* (Berlín y Leipzig: De Gruyter, 1928); Friedländer, *Platon*.
- [30](#) Hans-Georg Gadamer, "Die neue Platoforschung", en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 5, 214. (entrecorrido original).
- [31](#) Singer, *Platon, der Gründer*, 119.
- [32](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 214.
- [33](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 214 (entrecorrido original).
- [34](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 214 (entrecorrido original).
- [35](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 214.
- [36](#) Singer, *Platon, der Gründer*, 34.
- [37](#) Singer, *Platon, der Gründer*, 34.
- [38](#) Singer, *Platon, der Gründer*, 34.
- [39](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 214.
- [40](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 220.
- [41](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 220; Reinhardt, *Platons Mythen*, 97ss.
- [42](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 221; Reinhardt, *Platons Mythen*, 95.
- [43](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 226; Friedländer, *Platon*, 176.
- [44](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 226.
- [45](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 223.
- [46](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 224.
- [47](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 217-218.
- [48](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 219.
- [49](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 219.
- [50](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 218.
- [51](#) Werner Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge* (Berlín: De Gruyter, 1960), 156.
- [52](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 228; Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*, 127.
- [53](#) Gadamer, "Die neue Platoforschung", 229.
- [54](#) von Bülow "Freundschaft und Hermeneutik", 115.
- [55](#) Hans-Georg Gadamer, "Reply to Robert R. Sullivan", Hahn (Ed.) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, 256-257.
- [56](#) Gadamer, "Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer", 489 (entrecorrido original).
- [57](#) Gadamer, "Reply to Robert R. Sullivan", 256; Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, 174; Kommerell, en cambio, envió su beneplácito al editor, von Bülow

- “Freundschaft und Hermeneutik”, 118. Carta de Max Kommerell a Vittorio Klostermann, 05.06.1934: DLA.
- [58](#) Hans-Georg Gadamer, “Plato und die Dichter”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 5, 187 (énfasis de Gadamer); Johann Wolfgang von Goethe, ‘Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung’, en Id., *Goethes Werke*, vol. 12: *Schriften zur Kunst. Schriften zur Literatur. Maximen und Reflexionen*, Erich Trunz (ed.), (Múnich: C. H. Beck, 1982 [1796]), 245.
- [59](#) Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 55; Id., “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 489; Id., Gadamer, “Reply to Robert R. Sullivan”, 256; Id., Derrida, Gadamer y Lacoue-Labarthe, *Conférence de Heidelberg*, 52-53; ver Facundo Bey “El debate sobre *Plato und die Dichter* y su inscripción en el contexto de Alemania Nacional-Socialista: una discusión con lecturas de la teoría política”, *Ekstasis: Revista de Hermenéutica y Fenomenología* 8(1), (2019), 138-163. Drechsler refirió que, según le contó Gadamer, al finalizar la conferencia Erich Auerbach se le acercó para entablar una larga conversación sobre la presentación. Más tarde entendió el verdadero motivo: futuro exiliado, Auerbach quería hacer de su presencia allí una declaración de principios frente a la nazificación de la universidad. Drechsler, Gadamer in Marburg, 37.
- [60](#) Gadamer, “Plato und die Dichter”, 194 (énfasis y entrecomillado original).
- [61](#) Gadamer, “Plato und die Dichter”, 196. Ver *Rep.* 368d. Ver también Drechsler, “Hans-Georg Gadamer, „Plato und die Dichter“”, 55.
- [62](#) Gadamer, “Plato und die Dichter”, 194-195.
- [63](#) Gadamer, “Plato und die Dichter”, 200.
- [64](#) Gadamer, “Plato und die Dichter”, 202-206.
- [65](#) Gadamer, “Plato und die Dichter”, 205-206.
- [66](#) Gadamer, “Plato und die Dichter”, 208.
- [67](#) Gadamer, “Plato und die Dichter”, 200.
- [68](#) Gadamer, “Plato und die Dichter”, 203 n.7.
- [69](#) Gadamer, “Plato und die Dichter”, 197.
- [70](#) Gadamer, “Interview: The 1920s, 1930s, and the present”, 148.
- [71](#) Gadamer, “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer”, 490; Id., “... die wirklichen Nazis hatten doch überhaupt kein Interesse an uns”, 548.
- [72](#) Gadamer había criticado duramente el libro de Hildebrandt *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht* [Platón. *La lucha del espíritu por la potencia*] de 1933, escrito en 1930 pero publicado solo entonces, por reivindicar allí que “¡El imperio de Platón [*Das platonische Reich*] es de este mundo!”. Hildebrandt saludaría la toma del poder por parte del nacionalsocialismo en la introducción a su traducción de *Repubblica* de 1933 y en las notas a la reedición de 1935. Kurt von Hildebrandt, *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht* (Berlín: Bondi, 1933), 131; Platón, *Der Staat*, (Leipzig: Kröner, 1933), x-xxii; Id., *Der Staat* (Leipzig: Kröner, 1935), 364; Hans-Georg Gadamer, “Kurt Hildebrandt, *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, G. Bondi, Berlin 1933”, *Deutsche Literaturzeitung*, 56 (1935), 4-13; Id., “... die wirklichen Nazis hatten doch überhaupt kein Interesse an uns”, 547.
- [73](#) Hans-Georg Gadamer, “Platos Staat der Erziehung”, en Id., *Gesammelte Werke*. Vol. 5, 251.
- [74](#) Gadamer, “Platos Staat der Erziehung”, 251.
- [75](#) Gadamer, “Platos Staat der Erziehung”, 251.

- [76](#) Gadamer, "Platos Staat der Erziehung", 250.
- [77](#) Gadamer, "Platos Staat der Erziehung", 251.
- [78](#) Gadamer, "Platos Staat der Erziehung", 257, 260.
- [79](#) Gadamer, "Platos Staat der Erziehung", 254, 258-259.

Bibliografía

Obras citadas de H.-G. Gadamer

Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen (Tesis doctoral). Marburgo: Philipps-Universität Marburg, 1922. [Inédito].

“Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann”, *Logos* XII(3): 340-359, 1924.

“Zur Systemidee in der Philosophie”, en E. Cassirer (ed.), *Festschrift für Paul Natorp*. Berlín: De Gruyter, 55-75, 1924.

“De poetarum lyricorum narratione mythica”, G. Most (ed.), *Historia philosophica* 5, 2007 [Escrito en 1927].

“Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, *Hermes* 63(3): 138-164, 1928.

[Reseña: Eine neue Ausgabe der “Metaphysik” des Aristoteles], *Logos* XVII(1): 130-132, 1928.

“Werner Jaeger, Aristoteles” [Reseña], *Logos* XVII(1): 132-140, 1928.

“K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen” [Reseña], *Logos* 18(3): 436-441, 1929.

Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum “Philebos”. Leipzig: Meiner, 1931.

“Günter Rohr, Platons Stellung zur Geschichte” [Reseña], *Deutsche Literaturzeitung* 53(42): 1979-1984, 1932.

“Die neue Platoforschung”, *Logos* XXII(1): 63-79, 1933.

Plato und die Dichter. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1934. [Trad. cast: “Platón y los poetas”, *Estudios de Filosofía* 3: 87-108, 1991].

“Ästhetik”, *Zeitschrift für deutsche Bildung* 10(1): 32, 1934.

“Kurt Hildebrandt, Platon” [Reseña], *Deutsche Literaturzeitung* 56: 4-13, 1935.

“Platos Staat der Erziehung”, en H. Berve (ed.), *Das neue Bild der Antike*. Vol. 1. Leipzig: Koehler & Amelang, 317-333, 1942.

Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Fráncfort: Suhrkamp, 1976. [Trad. cast: *La razón en la época de la ciencia*, trad. E. Garzón Valdés. Barcelona: Alfa, 1981].

Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1977. [Trad. cast: *Mis años de aprendizaje*, trad. R. Fernández de Maruri Duque. Barcelona: Herder, 1996].

“Einzug in Marburg”, en G. Neske (ed.), *Erinnerungen an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske, 109-113, 1977.

Die Aktualität des Schönen. Stuttgart: Reclam, 1977. [Trad. cast: *La actualidad de lo bello*, trad. A. Gómez Ramos. Barcelona: Paidós, 1991].

“Interpretazione e verità: colloquio con Adriano Fabris”, *Teoria* 2(1): 157-175, 1982.

“Fenomenología, hermenéutica, metafísica”, trad. S. Mas Torres, *Teorema* 15(1/2): 73-80, 1985.

“Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik”, *Würzburger Jahrbücher*, 25-33, 1985.

“Christoph von Wolzogen: Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Würzburg 1984. Königshausen und Neumann” [Reseña], *Philosophische Rundschau* 32(1/2): 160, 1985.

Gesammelte Werke (10 vol.). Tübingen: Mohr Siebeck, 1985-1995.

“Erläuterungen”, en *Plato. Texte zur Ideenlehre*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 75-92, 1986.

Zurück von Syrakus?”, en J. Altwegg (ed.), *Die Heidegger-Kontroverse*. Fráncfort del Meno: Athenäum, 176-179, 1988.

“Comme Platon à Syracuse, «Peut-être nous demande-t-on de renoncer définitivement à penser?»”, trad. G. Carcopino, *Le Nouvel Observateur*, no. 1211, 79, 1988.

“Heideggers ‘theologische’ Jugendschrift”, *Dilthey-Jahrbuch* 6: 228-235, 1989.

“... die wirklichen Nazis hatten doch überhaupt kein Interesse an uns” [Conversación con D. von Westernhagen], *Das Argument* 32(4): 543-555, 1990.

“Erinnerung”, *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* XXXIV: 464-468, 1990.

La herencia de Europa. Ensayos. Barcelona: Península, 1990.

L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien. París: Vrin, 1994 [Original alemán en GW 7, 1991].

Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics. Albany: SUNY Press, 1992.

Arte y verdad de la palabra, trad. J. F. Zúñiga García. Barcelona: Paidós, 1998.

“Interview de Hans-Georg Gadamer. Le dialogue herméneutique entre crise interpersonnelle et écriture (Heidelberg, 15 novembre 1994)” [con E. y J. Poulain], *Germanica* 22: 1-7, 1998.

“Vom Wort zum Begriff: Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie”, en *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*. Bamberg, 111-124, 1995.

“Hans-Georg Gadamer: ‘Without poets there is no philosophy’” [con C. Gehron], *Radical Philosophy* 69: 27-35, 1995 [Trad. cast. “Entrevista a Hans-Georg Gadamer ‘Sin poetas no hay filosofía’”, en F. N. Bey, R. T. Ferreyra, M. J. Prestía (eds.), *¿Cómo escribir sobre lo político sin nombrarlo? La comunidad y sus variaciones en torno al mito y la poesía*, trad. F. N. Bey. Buenos Aires: IIGG-UBA, 128-137, 2025].

Der Anfang der Philosophie. Stuttgart: Philipp Reclam, 1996. [Trad. cast: *El inicio de la filosofía occidental*, trad. J. J. Mussarra. Barcelona: Paidós, 1999].

“Reply to Donald Davidson”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. Library of Living Philosophers*, vol. 24. Chicago y La Salle, IL: Open Court, 433-435, 1997.

“Reply to Robert Dostal”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. Library of Living Philosophers*, vol. 24. Chicago y La Salle, IL: Open Court, 308, 1997.

“Reply to Robert R. Sullivan”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. Library of Living Philosophers*, vol. 24. Chicago y La Salle, IL: Open Court, 256-258, 1997.

“Einführung”, en *Aristoteles Nikomachische Ethik VI*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1-17, 1998.

“Die Griechen, unsere Lehrer. Ein Gespräch mit Glenn W. Most”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1: 139-149, 1999 [Trad. cast: “‘Los griegos, nuestros maestros’. Una entrevista con Glenn W. Most”, trad. D. Dissinger Levermann, *Praxis Filosófica* 14 137-148, 2002].

“Acceso fenomenológico y semántico a Celan?”, trad. Á. Reparaz, *Archipiélago* 37: 37-43, 1999.

“A scuola da Platone. Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e Giovanni Reale”, *Il Sole 24 Ore*, n. 253: 23, 2000.

Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze. Tübinga: Mohr Siebeck, 2000 [Trad. cast: *Acotaciones hermenéuticas*, trads. A. Agud y R. de Agapito. Madrid: Trotta, 2002].

Die Lektion des Jahrhunderts: ein Interview von Riccardo Dottori. Münster: LIT, 2002 [Trad. cast: *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, trad. J. L. Iturrate Veá. Barcelona: Anthropos, 2010].

Los caminos de Heidegger, trad. Á. Ackermann Pilari. Barcelona: Herder, 2002.

Im Gespräch [con S. Vietta]. München: W. Fink, 2002 [Trad. cast: *Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*, trad. L. Elizaincín-Arrarás. Madrid: Trotta, 2004].

“Text Matters”, en R. Kearney, *Debates in Continental Philosophy*. Nueva York: Fordham University Press, 167-191, 2004.

“I tormenti di un maestro. Intervista a Hans-Georg Gadamer”, en A. Gnoli y F. Volpi (eds.), *L’Ultimo Sciamano. Conversazioni su Heidegger*. Milán: Bompiani, 61-93, 2006 [Trad. cast: “Los tormentos de un maestro. Entrevista a Hans-Georg Gadamer”, en A. Gnoli y F. Volpi (eds.), *El último chamán. Conversaciones sobre Heidegger*, trad. J. Salazar Velasco. Estado de México: Los libros de Homero, 43-60, 2009].

“La ética es una aclaración teórica del ethos vigente. Una conversación de Ricardo Maliandi y Hans-Georg Gadamer”, en G. Fernández y R. Maliandi (eds.), *Valores blasfemos. Diálogos con Heidegger y Gadamer*. Buenos Aires: Las cuarenta, 77-108, 2009.

Verdad y método II, trad. M. Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2015.

El movimiento fenomenológico, trads. R. Rovira, F. Jaran, S. Cazzanelli y A. Parada. Madrid: Síntesis, 2016.

Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, trad. A. Agud de Aparicio y R. de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2017.

Sobre la prehistoria de la metafísica, trad. J. R. Hernández Arias. Madrid: Hermita Editores, 2019.

“La dialéctica no es la sofística. Teeteto aprende esto en El sofista”, trad. M. T. Padilla Longoria. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* 39: 192-196, 2020; 40: 118-129, 2021; 41: 211-228, 2021.

Hermenéutica, estética e historia. Antología, trad. C. Ruiz-Garrido y M. Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2022.

Correspondencia

Friedländer, P. con Gadamer, H.-G. 1931-1961. DLA: HS.2004.0003/HS005109757.

Gadamer, H.-G. y M. Heidegger. *Briefwechsel 1922-1976, und andere Dokumente aus den Nachlässen*, J. Grondin y M. Michalski (eds.). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann / Tubinga: Mohr Siebeck, 2024.

Strauss, L. y H.-G. Gadamer, “Correspondence Concerning Wahrheit und Methode”, *The Independent Journal of Philosophy* 2, 5-12, 1978.

Bibliografía secundaria

Arthos, J. “Gadamer’s Distance and Ricoeur’s Belonging”, *Duquesne Studies in Phenomenology* 1(1), 2020 [en línea]. <https://dsc.duq.edu/dsp/vol1/iss1/5>.

Babich, B. “Understanding Gadamer: Understanding ‘Otherwise’”, *Analecta Hermeneutica* 14(2): 47-73, 2022.

Bernstein, R. “From Hermeneutics to Praxis”, *Review of Metaphysics* 35(4): 823-845, 1982.

Bernstein, R. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1983.

Bey, F. “La poesía como diálogo: consideraciones en torno a *Plato und die Dichter* de Hans-Georg Gadamer”, *Boletín de Estética* 38: 7-43, 2016.

Bey, F. “El debate sobre *Plato und die Dichter* y su inscripción en el contexto de Alemania Nacional-Socialista: una discusión con lecturas de la teoría política”, *Ekstasis: Revista de Hermenéutica y Fenomenología* 8(1): 138-163, 2019.

Bey, F. “Hans-Georg Gadamer sobre el *Protréptico* aristotélico: ética y política en la tradición socrático-platónica”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* 45(1): 33-61, 2019.

Bey, F. “*Paideía* y utopía en la crítica de Hans-Georg Gadamer al Platón de Julius Stenzel y Kurt Singer”, en Y. Benítez Ocampo (ed.), *Intersecciones. Reelaboraciones de la filosofía contemporánea y la estética filosófica*. Porto: Editora Cravo, 2020 [en línea].

Bey, F. “Al encuentro con Platón: los primeros pasos de Gadamer en Marburgo (1919-1928)”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37(3): 457-472, 2020.

- Bey, F. "Justicia y educación en la interpretación de Gadamer de la *República* de Platón en *Platos Staat der Erziehung*", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 54(2): 421-445, 2021.
- Bey, F. "The courage of thinking in utopias: Gadamer's 'political Plato'", *Analecta Hermeneutica* 13: 110-134, 2021.
- Bey, F. "A Phenomenology of the *pólis*? Ethics, Dialectic and Hermeneutics in Gadamer's Early Interpretation of Plato", en F. Bey (ed.), *Hans-Georg Gadamer. Cuestiones abiertas / Open Questions*. Quito: Fundación Filosófica y Universidad Central del Ecuador, 2025, 425-464.
- Bey, F. "Third Humanism: A Brief Constellational 'Biography'", *International Journal of the Classical Tradition* 33 (2026), 58-93.
- Bördlein, I. "Ein geachteter Großvater lehrt das Verstehen", *Berliner Zeitung*: 37, 1995.
- Bormuth, M., U. von Bülow y G. Hartmann. "»Was ist verlässlich im Leben?« Gespräch mit Dieter Henrich", en M. Bormuth y U. von Bülow (eds.), *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*. Gotinga: Wallstein, 2008, 13-64.
- Briggs Jr., W. W. (ed.). *Biographical Dictionary of North American Classicists*. Westport, CT-Londres: Greenwood Press, 1994.
- Bultmann, Rudolf y Martin Heidegger, *Briefwechsel 1925-1975*, A. Großmann y Chr. Landmesser (ed.). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann / Tubinga: Mohr Siebeck, 2009.
- Burnet, J. *Platonis Opera: Tomus I-V*. Oxford: Clarendon Press, 1900-1905.
- Bywater, I. *Aristoteles Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- Calder III, W. M. y M. Braun. "'Tell it Hitler! Ecco!' Paul Friedländer on Werner Jaeger's *Paideia*", *Quaderni di Storia* 22(43): 211-248, 1996.
- Cherniss, H. "Aristotle, Fundamentals of the History of His Development by Werner Jaeger, Richard Robinson", *The American Journal of Philology* 56(3): 261-271, 1935.
- Cohen, H. *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburgo: C. L. Pfeil, 1878.
- Colina, F. y M. Jalón. "Entrevista con Hans-Georg Gadamer", *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* 16(59): 109-122, 1996.
- Dallmayr, F. "Hermeneutics as Justice", en K. Wright (ed.), *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. Albany, NY: State University of New York Press, 1990, 90-110.

Derrida, J., H.-G. Gadamer y Ph. Lacoue-Labarthe. *Conférence de Heidelberg. Heidegger: Portée philosophique et politique de sa pensée. Rencontre-débat de Heidelberg, 5 et 6 février 1988*, M. Calle-Gruber (ed.). París: Lignes, 2014.

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

Di Cesare, D. *Gadamer*. Bologna: Il Mulino, 2007.

Di Cesare, D. “Entre la dyade du *Philèbe* et l’infini. L’itinéraire philosophique de Gadamer”, en Chr. Gill y F. Renaud (eds.), *Hermeneutic Philosophy and Plato. Gadamer’s Response to the Philebus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010, 79-101.

Díez Fischer, F. *La política cuestionada. Hans Georg Gadamer y el arte de la pregunta*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2025.

Dostal, R. J. “Gadamer’s Continous Challenge: Heidegger’s Plato Interpretation”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. Library of Living Philosophers*, vol. 24. Chicago y La Salle, IL: Open Court, 1997, 289-307.

Dostal, R. J. “Gadamer’s Platonism and the *Philebus*. The Significance of the *Philebus* for Gadamer’s Thought”, en Chr. Gill y F. Renaud (eds.), *Hermeneutic Philosophy and Plato. Gadamer’s Response to the Philebus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010, 23-39.

Dottori, R. “The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy”, *Etica & Politica / Ethics & Politics* XI(1): 301-310, 2009.

Drechsler, W. “Hans-Georg Gadamer’s „Plato und die Dichter“”, en E. J. Pickerodt Uthleb (ed.), *Zukunft braucht Erfahrung: eine Festschrift (475 Jahre Gymnasium Philipppinum)*. Marburgo: Gymnasium Philipppinum, 2002, 53-62.

Drechsler, W. *Gadamer in Marburg*. Marburgo: Verlag Blaues Schloss, 2013.

Dutt, C. “Hans-Georg Gadamer und Martin Heidegger. Das erste Jahrzehnt”, en M. Bormuth y U. von Bülow (eds.), *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*. Gotinga: Wallstein, 2008, 92-109.

Dutt, C. (ed.). *Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1995 [*En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica – Estética – Filosofía Práctica*, trad. T. Roca Barco. Madrid: Tecnos, 1998].

Ebeling, H. L. “Reports”, *The American Journal of Philology* 50(3): 289, 1929.

Fortin, E. L. “Gadamer on Strauss: An Interview”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 12(1): 1-13, 1984.

Friedländer, P. “Die Aufgabe der klassischen Studien an der Universität”, en P. Friedländer y W. Kranz, *Die Aufgabe der klassischen Studien an Gymnasium und*

Universität. Berlín: Mittler & Sohn, 1922, 21-34.

Friedländer, P. *Platon*. Vol. 1: *Eidos-Paideia-Dialogos*. Berlín-Leipzig: De Gruyter, 1928.

Geffcken, J. "Zur Entstehung und zum Wesen des griechischen wissenschaftlichen Kommentars", *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie* 67(4): 397-412.

Gil Villegas, F. *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Goethe, J. W. von. *Goethes Werke*, 14 vol., E. Trunz (ed.), Neuausgabe, München: C. H. Beck, 1982-2008.

Goethe, J. W. von. *Fausto*, H. Cortés Gabaudan (ed. y trad.). Madrid: Abada, 2010.

González, F. J. *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2009.

Grassl, R. "Breslauer Studienjahre. Hans-Georg Gadamer im Gespräch", *Pädagogische Rundschau* 51: 115-137, 1997.

Grieder, A. "A Conversation with Hans-Georg Gadamer", *Journal of the British Society for Phenomenology* 26(2): 116-126, 1995.

Grondin, J. "Der junge Gadamer und Richard Höningswald", en W. Schmied-Kowarzik (ed.), *Erkenntnis – Monas – Sprache. Internationales Richard Höningswald-Symposium Kassel 1995*, vol. 9. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, 159-170.

Grondin, J. *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999 [*Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, trads. Á. Ackermann Pilári, R. Bernet y E. Martin-Mora. Barcelona: Herder, 2000].

Groppe, C. *Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1933*. Colonia: Böhlau, 1997.

Grondin, J. "The Neo-Kantian Heritage in Gadamer", en R. A. Makkreel y S. Luft (eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2009, 92-110.

Hartmann, N. *Platos Logik des Seins*. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1909.

Hartmann, N. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlín y Leipzig: De Gruyter, 1921 [*Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, trad. J. Rovira Armengol. 2 t. Buenos Aires: Losada, 1957].

Hartmann, N. *Ethik*. Berlín y Leipzig: De Gruyter, 1926 [*Ética*, trad. J. Palacios. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011].

Hartmann, N. *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlín y Leipzig: De Gruyter, 1933 [*El problema del ser espiritual: investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*, trads. Mateo Dalmasso y Miguel Ángel Mailluquet. Buenos Aires: Leviatán, 2007].

Hartmann, N. *Der Philosophische Gedanke und seine Geschichte*. Berlín: W. de Gruyter, 1936 [*El pensamiento filosófico y su historia*, trad. A. del Campo. Montevideo: Claudio García, 1944].

Hartmann, N. “Selbstdarstellung”, en W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, vol. I (A-K). Berlín: De Gruyter, 1949, 454-471.

Hartmann, N. *Kleinere Schriften*, vol. 1: Abhandlungen zur Systematischen Philosophie. Berlín: De Gruyter, 1955.

Hartmann, N. *Kleinere Schriften*, vol. 3: Vom Neukantianismus zur Ontologie. Berlín: De Gruyter, 1958.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, 31 vols., Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste (ed.), Hamburg: Felix Meiner, 1968.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, trad. J. L. Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 2004.

Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, 105 vols., Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1975-2025.

Heidegger, M. *Introducción a la filosofía*, trad. M. Jiménez Arredondo. Madrid: Frónesis-Ediciones Cátedra, 1999.

Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza. Madrid: Alianza, 1999.

Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*, trad. Á. Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 1999.

Heidegger, M. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. J. J. García Norro. Madrid: Trotta, 2000.

Heidegger, M. *Hitos*, trads. A. Leyte y H. Cortés. Madrid: Alianza, 2001.

Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, trad. J. A. Escudero. Madrid: Trotta, 2002.

- Heidegger, M. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. D. V. Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. J. Uscatescu. Madrid: Siruela/Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Heidegger, M. *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, trad. A. Ciria. Barcelona: Herder, 2007.
- Heidegger, M. *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. J. J. García Norro. Madrid: Síntesis, 2008.
- Heidegger, M. *La autoafirmación de la Universidad alemana / El Rectorado, 1933-1934 / Entrevista del Spiegel*, trad. R. Rodríguez. Madrid: Tecnos, 2009.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera. Madrid: Trotta, 2009.
- Heidegger, M. “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/1934”, en A. Denker y H. Zaborowski (eds.), *Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente*. Heidegger-Jahrbuch 4. München: Karl Alber, 2009, 53-88 [*Naturaleza, Historia, Estado*, trad. J. A. Escudero. Madrid: Trotta, 2018].
- Heidegger, M. “Anhang 1. Gutachten Martin Heidegger”, en Chr. Gill y F. Renaud (eds.), *Hermeneutic Philosophy and Plato. Gadamer's Response to the Philebus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010, 232-238.
- Heidegger, M. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. G. Jiménez. Buenos Aires: Waldhuter, 2014.
- Heidegger, M. *Reflexiones XII-XV. Cuadernos negros (1939-1941)*, trad. A. Ciria. Madrid: Trotta, 2019.
- Heidegger, M. *Anotaciones I-V. Cuadernos negros (1942-1948)*, trad. A. Ciria. Madrid: Trotta, 2022.
- Heidegger, M. y F. Heidegger. *Correspondencia. 1930-1949*, B. Pieger (ed.), trad. R. Gabás. Barcelona: Herder, 2018.
- Heidegger, M. y K. Jaspers. *Briefwechsel 1920-1963*, W. Biemel y H. Saner (eds.). München-Fráncfort del Meno: Piper-Klostermann, 1990.
- Heidegger, M. y K. Löwith. *Briefwechsel 1919-1973*, A. Denker (ed.). Martin Heidegger Briefausgabe, vol. II.2. Friburgo: Karl Alber, 2017.
- Hildebrandt, K. von. *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*. Berlín: Bondi, 1933.

Homolka, W. y A. Heidegger (eds.). *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*. Friburgo: Herder, 2016.

Hönigswald, R. *Grundprobleme der Erkenntnistheorie* (manuscrito inédito de H.-G. Gadamer, ca. 1919, 2 cuadernos). DLA: HS.2004.0003/HS00543129X.

Husserl, Edmund. *Briefwechsel*. Editado por Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann. Vol. 5, *Die Neukantianer*. Husserliana-Dokumente 3. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Jaeger, W. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1923 [*Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1946].

Jaeger, W. *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. Ein Entwurf*. Berlín y Leipzig: De Gruyter, 1928.

Jaeger, W. *Humanistische Reden und Vorträge*. Berlín: De Gruyter, 1960.

Keane, N. "Interpreting Plato Phenomenologically: Relationality and Being in Heidegger's Sophist", *Journal of the British Society for Phenomenology* 41(2) (2010), 170-192. DOI: 10.1080/00071773.2010.11006709.

Keane, N. "Gadamer's Heidegger. On language and metaphysics", en Th. George y G.-J. van der Heiden (eds.), *The Gadamerian Mind*. Oxon-Nueva York: Routledge, 2022, 257-271.

Kerber, H. "Der Begriff der Problemgeschichte und das Problem der Begriffsgeschichte. Gadamer's vergessene Kritik am Historismus Nicolai Hartmanns", *International Yearbook for Hermeneutics* 15: 294-314, 2016.

Kierkegaard, S. *Gesammelte Werke*, 12 vol., trads. W. Pfeiderer y Chr. Schrempf. Jena: Eugen Diederichs, 1909-1922.

Kierkegaard, S. *Søren Kierkegaards Skrifter*, 28 vol., N. J. Cappelørn, J. Garff, Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 1997-2012 (tekster.kb.dk/sks).

Kierkegaard, S. *El concepto de la angustia*, trad. D. Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza, 2020.

Kierkegaard, S. *Post Scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*, trads. J. y N. Legarreta. Salamanca: Sígueme, 2024.

Komel, D. "Kierkegaard and Gadamer: On Contemporaneity", *Filozofia* 69(5): 434-442, 2014.

Kussler, L. M. "Roots of *philosophical hermeneutics* in Gadamer's reading of the *Philebus*: ethics, practical knowledge and understanding", *Tetsugaku* 7: 165-176,

2023.

Lacoue-Labarthe, Ph. “La transcendance finit dans la politique”, en E. Balibar, L. Ferry, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-F. Lyotard y J.-L. Nancy, *Rejouer le politique: travaux du Centre de recherches philosophiques sur le politique*. París: Editions Galilée, 1981, 200-201 [“La trascendencia finita/termina en la política”, en *La imitación de los modernos: (Tipografías 2)*, trad. C. Durán Rojas. Buenos Aires: La Cebra, 2010].

Lacoue-Labarthe, Ph. *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*. París: Christian Bourgois Éditeur, 1998 [*La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, trad. M. Lancho. Madrid: Arena, 2002].

Lacoue-Labarthe, Ph. *Heidegger. La politique du poème*. París: Editions Galilée, 2002 [*Heidegger. La política del poema*, trad. J. F. Megías Flórez. Madrid: Trotta, 2007].

Lafrance, Y. “Contexte historique et terminologie hermeneutique”, en Chr. Gill y F. Renaud (eds.), *Hermeneutic Philosophy and Plato. Gadamer's Response to the Philebus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010, 41-63.

Leaman, G. *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*. Hamburgo: Argument, 1993.

Leaman, G. y G. Simon (con la colaboración de S. Grutsch, D. Guhr y U. Schermaul). *SD über Philosophie-Professoren*. <http://homepages.uni-tuebingen.de/gerd.simon/philosophendossiers.pdf>.

Leaman, G. y G. Simon. “Deutsche Philosophen aus der Sicht des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS”, en C. Klingemann, M. Neumann, K.-S. Rehberg, I. Srubar y E. Stöltzing (eds.), *Jahrbuch für Soziologieggeschichte 1992*: 261-292, 1994.

Lotze, R. H. *Logik*. Leipzig: Weidmann, 1843.

Luft, S. “Paul Natorp und der Marburger Neukantianismus”, en C. Dutt (ed.), *Gadamer-Handbuch*. Tübinga: Mohr Siebeck, 2026 (en prensa).

Marafioti, R. M. *Heideggers und Gadammers Wiederentdeckung der φρόνησις. Mit einem Vorwort von Christoph Jamme und drei unveröffentlichten Briefen von Hans-Georg Gadamer an Hermann Heidegger*. Baden-Baden: Verlag Karl Alber, 2022.

Marías, J. Ortega. *Circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente, 1960.

Moran, D. “Gadamer and Husserl on Horizon, Intersubjectivity, and the Life-World”, en A. Wierciński (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*. Berlín-Londres: LIT, 2011, 73-94.

- Most, G. "Editor's Note". *Historia philosophica. International Journal* 5: 89, 2007.
- n/a. "Summaries of Periodicals", *The Classical Quarterly* 23(2): 121, 1929.
- Nancy, J.-L. *Une pensée finie*. París: Galilée, 1990 [*Un pensamiento finito*, trad. J. C. Moreno Romo. Barcelona: Anthropos, 2002].
- Nancy, J.-L. *La pensée dérobée*. París: Galilée, 2001.
- Natorp, P. *Sozialpädagogik. Theorie der Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1899 [*Pedagogía Social. Teoría de la educación de la voluntad sobre la base de la comunidad*, trad. Á. Sánchez Rivero. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001].
- Natorp, P. "K. Lüddecke, Die Terminologie des Menon in ihrer Bedeutung für die Frage der Echtheit und Abfassungszeit des Dialogs", *Berliner Philologische Wochenschrift* 20(35): col. 1060-1064, 1900.
- Natorp, P. "Platon", en E. von Aster (ed.), *Große Denker*, vol. 1. Leipzig: Quelle & Meyer, 1911, 91-152 ["Platón", en P. Natorp y F. Brentano, *Platón – Aristóteles*. Madrid: Revista de Occidente, 1925].
- Natorp, P. *Über Platos Ideenlehre*. Berlín: Reuther und Reichard, 1914.
- Natorp, P. "Husserls 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie'", *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* VII: 224-246, 1917-1918.
- Natorp, P. "Paul Natorp", en R. Schmidt (ed.), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Leipzig: Meiner, 1921, 151-176.
- Natorp, P. *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Felix Meiner, 1921.
- Needler, M. C. "The Aristotelian Protrepticus and the Developmental Treatment of the Aristotelian Ethics", *Classical Philology* 23(3): 280-284, 1928.
- Orringer, N. R. "Ser y no-ser en Platón, Hartmann y Ortega", *Nueva Revista de Filología Hispánica* 28(1): 60-86, 1980.
- Ortega y Gasset, J. *Obras completas de José Ortega y Gasset*, 10 t. Madrid: Taurus, 2004-2010.
- Pistelli, E., *Iamblichi Protrepticus ad fidem codicis Florentini*. Leipzig: B. G. Teubner, 1888 (editio stereotypa).
- Platón. *Der Staat*. K. von Hildebrandt (ed. y trad.). Leipzig: Kröner, 1933 / 1935.
- Reinhardt, K. *Platons Mythen*. Bonn: Cohen, 1927 [*Los mitos de Platón*, trad. M. Alberti. Barcelona: Herder, 2021].

- Rohden, L. *Filosofar com Gadamer e Platão: hermenêutica filosófica a partir da Carta Sétima*. San Pablo: Annablume, 2018.
- Rohden, L. “Simultaneidades’ kierkegaardianas em H-G. Gadamer”, *Filosofia Unisinos* 6(3): 322-329, 2021.
- Rosenberg, L. y Th. George, “Eudaimonism and the Question of Existence: An Introduction to Hans-Georg Gadamer’s ‘Practical Knowledge’ (1930)”, *Research in Phenomenology*, 55(2): 162–173, 2025. <https://doi.org/10.1163/15691640-12341567>
- Scheler, M. *Sociología del saber*, trad. J. Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1935.
- Scheler, M. *Gesammelte Werke*, 15 vol. M. Scheler ed. (hasta 1969) y M. S. Frings, Bern/München: Francke; Bonn: Bouvier, 1954-1997.
- Scheler, M. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. H. Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, 2001.
- Schnädelbach, H. “Dialektik und Diskurs”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12(1): 1-23, 1987.
- Simonin, H.-D. “Bulletin d’histoire de la Philosophie”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 21(4): 588-596, 1932.
- Singer, K. *Platon der Gründer*. München: Beck, 1927.
- Smith, P. Chr. “The I-Thou Encounter (*Begegnung*) in Gadamer’s Reception of Heidegger”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. Library of Living Philosophers*, vol. 24. Chicago y La Salle, IL: Open Court, 1997, 509-525.
- Stenzel, J. “Sokrates”, en G. Wissowa, W. Kroll y K. Mittelhaus (eds.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, zweite Reihe, Halbband III A, 1: Silacenis–Sparsus. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, col. 811-890, 1927.
- Stenzel, J. *Platon der Erzieher*. Leipzig: Meiner, 1928.
- Stenzel, J. “Hans-Georg Gadamer, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum ‘Philebos’*. Leipzig, Felix Meiner, 1931”, *Deutsche Literaturzeitung: Wochenschrift für kritik der internationalen Wissenschaften* (53)49: col. 2309-2313, 1932.
- Stolzenberg, J. “Hermeneutik und Letztbegründung. Hans-Georg Gadamer und der späte Natorp”, en I. M. Fehér (ed.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie: Das Denken Hans-Georg Gadammers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2003, 63-74.

Stolzenberg, J. “Hermeneutik der praktischen Vernunft. Hans-Georg Gadamer interpretiert Martin Heideggers Aristoteles-Interpretation”, en G. Figal y H.-H. Gander (eds.), *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, Bd. 7. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2005, 133-152.

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

Taels, J. “Existential Hermeneutics: Kierkegaard and Gadamer on Practical Knowledge (Phronesis)”, en A. Grøn, R. Rosfort y K. B. Söderquist (eds.), *Kierkegaard's Existential Approach*. Berlín-Boston: De Gruyter, 2017, 49-68.

Teichert, D. “Hermeneutics: Polity, Politics, and Political Theory in Gadamer's Philosophical Hermeneutics”, *Teoria Polityki* 4: 123-138, 2020.

Teichmüller, G. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Vol. III: Die praktische Vernunft bei Aristoteles*. Gotha: Perthes, 1879.

Trabattoni, F. *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*. Milán: Vita e Pensiero, 2009.

Vallejo Campos, A. *Aristóteles. Fragmentos*. Madrid: Gredos, 2005.

Vigo, A. *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008.

von Bülow, U. “Freundschaft und Hermeneutik. Der Dialog zwischen Max Kommerell und Hans-Georg Gadamer”, en M. Bormuth y U. von Bülow (eds.), *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*. Gotinga: Wallstein, 2008, 110-127.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von. *Der griechische und der platonische Staatsgedanke*. Berlín: Weidmann, 1919.