



## Justicia y educación en la interpretación de Gadamer de la *República* de Platón en *Platos Staat der Erziehung*

Facundo Norberto Bey<sup>1</sup>

Recibido: 7 de abril de 2021 / Aceptado: 26 de mayo de 2021

**Resumen.** En 1942 Gadamer publicó su ensayo *Platos Staat der Erziehung*. En este artículo interrogará la mutua relación entre *pólis* y *psyché*, así como entre política y filosofía en el diálogo *República* de Platón. El presente texto se propone exponer de modo crítico el análisis que el autor realizó, en el ensayo mencionado, de la *dikaiosýne* entendida como “hacer propio” en los diálogos platónicos, así como el rango político de la educación filosófica. Para ello se pondrá énfasis en el papel que desempeñan en su elaboración las nociones de *andreia* y *sophrosýne*. Finalmente, en las conclusiones se mostrará cómo en la lectura de Gadamer la educación filosófica de los guardianes y de los líderes se inscribe en una interpretación inescindible de una caracterización utópica de la *kallipolis*, que problematiza la cuestión del poder en el pensamiento platónico.

**Palabras clave:** Platón; Gadamer; *República*; justicia; educación.

### [en] Justice and education in Gadamer’s interpretation of Plato’s *Republic* in *Platos Staat der Erziehung*

**Abstract.** In 1942 Gadamer published his essay *Platos Staat der Erziehung*. In this article he will interrogate the mutual relationships between *pólis* and *psyché*, as well as the relationship between politics and philosophy in Plato’s *Republic*. This paper aims to critically expose the analysis offered by Gadamer of *dikaiosýne* understood as “doing one’s own” in Platonic dialogues, in addition to the political rank of philosophical education. For this, emphasis will be placed on the role played in his research of the notions of *andreia* and *sophrosýne*. Finally, the conclusions will show how in Gadamer’s reading the philosophical education of the guardians and leaders is inscribed in an essential interpretation of a utopian characterization of *kallipolis*, which problematizes the question of power in Platonic thought.

**Keywords:** Plato; Gadamer; *Republic*; justice; education.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. Antecedentes: el papel de la amistad, del cuidado de sí, de la *paideía* y de la naturaleza utópica de *República* en la obra temprana de Gadamer; 3. Una nueva experiencia de la justicia; 4. Ciudadanos, guardianes y guerreros: *andreia* y *sophrosýne*; 5. Conclusiones: la educación filosófica de los guardianes y los líderes. El más allá de la *pólis*.

**Cómo citar:** Bey, F.N. (2021) “Justicia y educación en la interpretación de Gadamer de la *República* de Platón en *Platos Staat der Erziehung*”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 54 (2), 421-445.

<sup>1</sup> Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”,  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad del Salvador, Argentina  
facundo.bey@gmail.com

## 1. Introducción

El objetivo del presente artículo es presentar en modo crítico los principales argumentos del ensayo de Hans-Georg Gadamer de 1942 *Platos Staat der Erziehung*. Para ello, en el primer apartado se hará un breve resumen de los antecedentes teóricos en los que el autor exploró, por momentos en debate con Ulrich Wilamowitz y Kurt von Hildebrandt, algunos de los tópicos principales que adquieren protagonismo en esta ocasión: el papel de la *philia*, del cuidado de sí, de la *paideía* y de la interpretación de *kallipolis* como un mito dialéctico de naturaleza utópica.

En el segundo apartado, en cambio, se expone la particular reposición realizada por Gadamer de las distintas visiones de la justicia en conflicto en el diálogo *República* expresadas, no exenta de debates implícitos con las lecturas contemporáneas en boga en la academia nacionalsocialista.

El tercer apartado está dedicado al tratamiento gadameriano de la justicia en la filosofía política platónica, entendida esta como “hacer lo propio” (*tò tà hautou práttein*) (*Rep.* 433a; 443b). También se analizará cómo la educación filosófica platónica adquiere para Gadamer un rango político imposible de resumirse en la formación de cuño estatal, asimilada en los debates weimarianos a la capacidad pedagógica del Estado moderno, ni en la apología de una organización sociotécnica signada por jerarquías corporativas y relaciones de consumo y producción. Nuevamente, este argumento inevitablemente discute, de modo implícito, las apropiaciones ideológicas de Platón de esos mismos años.

En este mismo apartado se planteará, en la medida que este texto temprano lo habilita, la importancia de una comprensión conjunta de las nociones de *andreía* y *sophrosýne*. Esto permitirá entender mejor cuál es para Gadamer la importancia filosófica que tienen los tres estamentos y las tres partes del alma en *República*, lo que demostraría a sus ojos la determinante relación entre *pólis* y *psyché* para Platón.

Por último, en las conclusiones, se buscará exponer cómo en la lectura de Gadamer la educación filosófica de los guardianes y de los líderes se inscribe en una interpretación inescindible de una caracterización utópica de la *kallipolis*, que problematiza la cuestión del poder en el pensamiento platónico.

Desde su aparición en 1942, *Platos Staat der Erziehung* nunca fue traducido al español. El presente artículo no sólo se propone realizar una contribución al conocimiento de los textos tempranos de Gadamer sobre la filosofía política platónica, sino también presentar a los lectores del mundo hispanohablante la traducción de algunos fragmentos claves del texto para su ulterior estudio.

Además del tono específico de este poco conocido análisis gadameriano de *República*, que pone su énfasis en la relación entre las nociones de justicia, educación, poder y utopía, *Platos Staat der Erziehung* es un testimonio filosófico extremadamente útil para comprender las tensiones exegéticas en torno a las apropiaciones políticas de Platón durante el nacionalsocialismo (y que, no obstante, remiten a las investigaciones platónicas del período weimariano). Por último, su valor es fundamental para una adecuada comprensión de las principales tesis que Gadamer desarrollará en su libro de 1978 *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* y en su artículo de 1983 *Platos Denken in Utopien*.

## 2. Antecedentes: el papel de la amistad, del cuidado de sí, de la *paideía* y de la naturaleza utópica de *República* en la obra temprana de Gadamer

Este texto de 1942, en el que aparecen nuevas y muy estimulantes reflexiones, forma parte del temprano esfuerzo de Gadamer por entender el diálogo platónico *República* como el terreno dialéctico en el que se esbozaría una imagen posibilitadora y no, en su lugar, un acabado cuerpo sistemático y dogmático de doctrinas gnoseológicas y políticas. Esta empresa dio sus primeros resultados en dos trabajos anteriores: *Die neue Platoforschung* (GW 5, 212-229), un ensayo de 1933 en forma de reseñas sobre la investigación alemana de Platón en los años veinte y treinta, y *Plato und die Dichter*, resultado de una conferencia pronunciada en 1934 (GW 5, 187-211).

En el primero de estos textos, Gadamer apuntaba a desatacar cómo la obra y vida de Platón no podían ser reducidas a un encomio anacrónico –bastante difundido en la apropiación moderno-alemana del pensamiento del ateniense– de las «instituciones gubernamentales» y del régimen de comunidad que éstas pretenderían instalar en los hechos. A sus ojos, como diría en 1935, la obra de Platón “fue forzada por la tradición filosófica occidental a formas de interpretación rígidas, [para] realizar la visión de su sentido [de lo] [político-]estatal [*staatlichen*]”<sup>2</sup> (GW 5, 338). Con esta afirmación Gadamer se estaba refiriendo indirectamente no sólo al célebre filólogo Ulrich Wilamowitz, sino también al Tercer Humanismo de Werner Jaeger y Julius Stenzel y al miembro del *Georgekreis* Kurt von Hildebrandt.

En *Plato und die Dichter*, en cambio, Gadamer discurrirá sobre la relación entre filosofía, educación, política y poesía. En el contexto de una discusión teórica con Jaeger, Gadamer había afirmado allí que la *paideía* platónica consistiría en “la formación del hombre para una armonía «interior» de su alma, una armonía de lo «rudo» y de lo «manso» en él, de la fuerza de voluntad y de lo filosófico” (GW 5, 197-198; énfasis original). La *paideía* platónica en todo caso apuntaría a mostrar el cisma originario en el alma (GW 5, 200) entre los principios de mansedumbre (*prâos*) y fogosidad (*thymós*) (*Rep.* 375ac). Platón concebiría así a la armonía como una cierta «disonancia» [*Dissonanz*] (GW 5, 198). Ahora bien, para Gadamer, esta *paideía* no sería la misión de la *pólis*, sino una interrogación primaria en la que se mantiene el filósofo (*Phdr.* 230a).

Si la *paideía* es aquello que podría producir la unificación de la tensión originaria entre la fuerza de la fogosidad y el amor del conocimiento, entonces el criterio del valor de la poesía debía ser el de si tiene o no la capacidad para dar a lugar a esa unificación, siendo de poca importancia la “veracidad” de los mitos que trate, pero sí, en cambio, que proclame toda la verdad sobre la naturaleza humana que el *êthos* sofisticado-poético encubre en la cotidianidad a través de la dimensión mimética del lenguaje (GW 5, 200). Como advierte Gadamer, la crítica de Platón a los poetas, en abierta polémica con la ilustración sofisticada y su confianza en la instrucción puramente racional del hombre, debía redundar en un modelo de poesía adecuado a la justicia, es decir, al conocimiento y al cuidado de sí (GW 5, 201), que rebatiera la pretensión sofisticada de consagrar como una verdad el que sea posible enseñar la virtud y que esto pueda lograrse mediante una “disposición técnica” (como lo hacen Protágoras y Gorgias) (GW 7, 154). En el juicio reflexivo, experiencia educativa

<sup>2</sup> Todas las traducciones de textos citados cuya lengua original es distinta del castellano me pertenecen a menos que se indique lo contrario.

capaz de transformar a los no-filósofos en filósofos, como regreso necesario del viaje dialéctico (*Rep.* 519e-520a), el amigo del conocimiento participa, como hombre entre los hombres y como mortal ante los dioses, de la sagrada y necesaria unificación de la naturaleza del hombre en su alma y en la ciudad (520a).

Asimismo, Gadamer sostenía en aquella conferencia de 1934 que para que los guardianes de *República* puedan ser considerados guardianes de la justicia deben, a su vez, cuidar de sí, es decir, desear alcanzar un genuino conocimiento de sí mismos, de sus límites en cuanto mortales, y del lugar que ocupan en la *pólis* sin dejarse llevar ni por su fogosidad ni por las adulaciones a las que habitualmente se ven expuestos los poderosos, lo que redundaría en la genuina protección del resto de sus conciudadanos. La verdadera justicia estatal, por lo tanto, no descansa en el hecho de que los individuos, al reconocer su debilidad, busquen, impulsados por el temor, alcanzar un consenso tal que les garantice su supervivencia. Por el contrario, el ser del hombre puede efectivamente devenir estatal en tanto y en cuanto este último sea capaz de ponerse por encima de su vanidad y pasiones, de sus dolores, placeres y temores, y así disponerse al cuidado de los otros mientras cuida de sí mismo (GW 5, 200).

Finalmente, y recuperando sus reflexiones anteriores, mientras que la idea de acción política, sobre todo en los años treinta, podía ser entendida, como exhortación a la acción directa y programática, para el filósofo marburgués, *República* había sido en la filosofía platónica, como diría en su *Plato und die Dichter*: un “Estado en palabras” (GW 5, 196; *Rep.* 592b; *Leg.* 702d), un

[...] Estado en el pensamiento, no un Estado en la tierra [*Dieser Staat ist ein Staat in Gedanken, kein Staat auf der Erde*]. Es decir, su propósito es iluminar algo y no proveer un plan de acción para un orden mejorado en la vida política real. El Estado de Platón es una imagen originaria en los cielos [*Urbild in Himmel*]<sup>3</sup> para cualquiera que desee ordenarse a sí mismo y a su constitución interna. Su único objetivo es permitir el reconocimiento de sí en la imagen originaria. Quien se reconoce a sí mismo en ello no lo hace, sin embargo, como [un ente] aislado sin Estado. Reconoce en sí mismo el fundamento sobre el cual la realidad del Estado está construida a pesar de cuán degenerado y deformado pueda encontrarse el Estado real en el que vive (GW 5, 194).<sup>4</sup>

En el texto que aquí nos proponemos analizar Gadamer interrogará *República* y la *Carta VII* a través de “dos proposiciones” que, según el autor, “abarcan la entera filosofía platónica del Estado”: “sólo la justicia puede producir la estabilidad y durabilidad del Estado; sólo quien es amigo de sí mismo puede procurarse la perdurable amistad de los otros” (GW 5, 251). Ambas proposiciones atraviesan para Gadamer tanto “la mutua relación entre Estado y alma, así como entre política y filosofía” (GW 5, 251; *Rep.* 368c).

<sup>3</sup> El término *Urbild* es habitualmente traducido como arquetipo. He decidido traducirlo literalmente a los fines de enfatizar el valor visual de la idealidad paradigmática y desincentivar una lectura que suponga que para Platón el *eidos* es un preexistente que viene a moldear la sustancia plástica de lo humano. En la noción de *Urbild* no está supuesta preminencia ontológica o gnoseológica alguna.

<sup>4</sup> Ya en 1933 Gadamer había afirmado en su *Die neue Platoforschung* que “[...] no importa aquello que aquí se funda, sino la fundación misma, el acto mismo de un filosofar de índole regio [*königlichen Philosophentums*], que no tiene reino ni súbditos y que, sin embargo, es soberano, un fundar que no funda aquello que se da a sí mismo para fundar y, no obstante, establece un fundamento real [*wirklichen Grund*]” (GW 5, 214).

El punto de partida de *Platos Staat der Erziehung* es claro y polémico desde su comienzo. Gadamer aseguraba allí que la plétora de estudios políticos recientes sobre Platón en Alemania, sobre todo de aquellos que habían revalorizado el factor biográfico del ateniense, habían contribuido a resituar una serie de cuestiones descuidadas con anterioridad a ellos. Esta afirmación no tendría nada de peculiar si no fuera por la particular selección que había realizado Gadamer de estas cuestiones y por quiénes, según el marburgués, serían los autores representativos de esta «actualidad».

Con respecto a los temas que menciona en la apertura de su artículo, allí se describe con cierta timidez irónica, por un lado, la presencia en *República* del bosquejo de una utopía<sup>5</sup> y de una educación orientada filosóficamente y, por otro lado, la ausencia tanto de una teoría de las ideas dogmática y doctrinaria, así como de una teoría política institucional estatal-legal. Huelga decir que en el texto no se hace alusión alguna a un Platón criador de hombres, ni a un plástico educador o creador, a partir de un arquetipo, de un nuevo tipo humano superior, ni mucho menos a teorías eugenésicas o raciales<sup>6</sup>, algo que no puede considerarse casual ni neutral para el momento y contexto de su publicación.

Para Gadamer, si Platón debía ser considerado un educador político, debería serlo a partir de una concepción estatal que fuera, ante todo, educativa. No porque, en su perspectiva, el Estado tuviera una función esencialmente pedagógica, una prerrogativa formativa, sino porque es la educación filosófica la que tendría una capacidad propia de desarrollarse como una realidad y como una comunidad educativa, cuyo ejemplo paradigmático será la Academia. En todo caso, Gadamer hablará de un Platón heredero de la figura de Sócrates que “ejerce, con la escritura y con la palabra viva, la educación apolítica y, sin embargo, adecuada verdaderamente para la formación de lo estatal” (GW 5, 251). Partiendo de esta aparente paradoja, continúa su argumento, “Platón no es más ni menos político [*Staatsmann*] de lo que lo fue Sócrates” (GW 5, 251). Sin dudas, esto sería posible, aunque el autor no lo plantee así explícitamente, por medio del juego que uniría *diégesis* y diálogo (en la filosofía, en las leyes y en la poesía).

Lo anterior es ya digno de ser considerado como una operación interpretativa audaz por parte de Gadamer, sobre todo en el contexto de aparición de su texto, un volumen editado, en el marco del *Kriegseinsatz der Geisteswissenschaften*, por Helmut Berve, Rector en ese entonces de la Universidad de Leipzig. Pero eso no es todo. Al referirse a la *Platoforschung*, Gadamer no sólo no mencionaba la ingente cantidad de estudios que van desde el Tercer Humanismo al Platón alineado al

<sup>5</sup> Para un análisis de la lectura utópica de *República* en la obra de Gadamer, cfr. Bey, F. “Paideía y utopía en la crítica de Hans-Georg Gadamer al Platón de Julius Stenzel y Kurt Singer” In Y. Benítez Ocampo (ed.) *Intersecciones. Reelaboraciones de la filosofía contemporánea y la estética filosófica*. [Kindle Cloud Reader Version]. Porto, Editora Cravo, 2020.

<sup>6</sup> Sobre la identificación de Platón con estas figuras, cfr. Kriek, E. *Philosophie der Erziehung*, Jena, Eugen Diederichs, 1922; *Nationalpolitische Erziehung*, Leipzig, Armanen-Verlag, 1932; *Musische Erziehung*, Leipzig, Armanen-Verlag, 1933; Jaeger, W., “Die Platonische Philosophie als Paideia”, *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. Ein Entwurf, Die Antike*, 4, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, pp. 162-176, 1928; “Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike”, en E. Kriek (Ed.) *Volk im Werden*, vol. 1, Berlin, Armanen-Verlag, pp. 43-49, 1933; *Paideia: The Ideals of Greek Culture, Vol. 1.*, Oxford, Basil Blackwell, 1946; *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Vol. 1*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1973; Günther, H. F. K., *Platon als Hüter des Lebens. Platons Zucht- und Erziehungsgedanken und deren Bedeutung für die Gegenwart*, Bebenburg, J. F. Lehmann Verlag, 1928.

nacionalsocialismo, pasando por el Platón georgeano, sino que se refería únicamente a dos nombres, a dos obras, que evidentemente sintetizaban a sus ojos posiciones que «aún» debían ser consideradas e interrogadas y que no necesariamente se ven reflejadas en la caracterización sintética del resultado académico que se propone al comienzo del texto.

Se trata de dos obras que Gadamer conocía bien y entre las cuales mediaban no sólo quince años estruendosos, que no eran otros que los años de vida de la República de Weimar, sino que a estos se le deben agregar los nueve años de producciones oficiales en torno a los antiguos (entre las cuales, las que había impulsado el propio Berve) que Gadamer deliberadamente ignora. Y aquí es donde la actualidad de los estudios que Gadamer mencionaba queda dislocada del contexto de la universidad nacionalsocialista tal y como ella se desarrolló desde 1933. Los únicos dos libros sobre Platón que Gadamer mencionaba serán las obras principales sobre este filósofo escritas por... Wilamowitz y Hildebrandt (GW 5, 249).

En estas obras, al contrario de lo que sugiere rápidamente Gadamer, la dimensión estatal-institucional era fundamental y la lectura de *República* como utopía irrealizable era insostenible. Wilamowitz, apenas terminada la Primera Guerra Mundial, combatía la cristianización de Platón a través de la negación del carácter utópico de su pensamiento, que, desde su punto de vista, lo hubiera acercado insosteniblemente a la impotencia de las «superfluas fantasías» de Tomás Moro.<sup>7</sup> Del mismo modo, Hildebrandt se había opuesto a este tipo de interpretaciones –aunque éste desde una perspectiva nietzscheana<sup>8</sup>– en el momento de ascenso definitivo del nacionalsocialismo (del que era partidario).<sup>9</sup> Este antiutopismo no negaba los contenidos planificadores y la lógica sociotécnica moderna, sino que aspiraba a su realización, a la escritura territorial del no-lugar político (más eutópico que utópico).

Igual que en sus trabajos anteriores, producidos entre 1927 y 1934, los únicos ejes que Gadamer recuperará realmente de Wilamowitz y Hildebrandt serán la validación de la legitimidad filosófica de la *Carta VII* y, en consecuencia, de la importancia del vínculo entre filosofía y política en Platón, la centralidad filosófica de *República* como diálogo y el rechazo de la doctrina adjudicada a Platón del *chorismós* como *schisma* absoluto entre el “mundo de las ideas” y el “mundo sensible” –consecuencia de la influyente lectura del *lógos* que introdujo Filón de Alejandría en su *De Opificio Mundi* (*Opif.* 21-36)–, separación que, para Gadamer, en cuanto momento dialéctico, tenía como fin poner énfasis en la debilidad de la experiencia sensible como criterio único y verdadero para nuestra comprensión del mundo.<sup>10</sup>

En primer lugar, el tema que Gadamer se proponía elucidar era el significado que tenía para Platón la recta educación para el Estado, así como qué implicaría que esta educación no tuviera nada que ver con las leyes escritas ni con las instituciones de gobierno, sino, más bien, con el filosofar mismo.

En segundo lugar, Gadamer buscaba proveer una interpretación no sobre la

<sup>7</sup> Wilamowitz-Moellendorff, U. v., *Der griechische und der platonische Staatsgedanke*, Berlin, Weidmann, 1919, p. 4.

<sup>8</sup> Cfr. Hildebrandt, K., *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Berlin, Bondi, 1933.

<sup>9</sup> “¡El imperio de Platón [*Das platonische Reich*] es de este mundo!”. Hildebrandt, K., *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Berlin, Bondi, 1933, p. 131.

<sup>10</sup> Considérese, por ejemplo, la influencia de esta lectura dualista de Platón en la crítica de la noción de justicia que ensayó en 1933 el jurista Hans Kelsen. Kelsen, H., “Die Platonische Gerechtigkeit”, en *Kant-Studien*, 38(1-2), 1933, pp. 91-92 y ss.

esencia del Estado, sino sobre el hecho de que el Estado que es perseguido en el pensamiento platónico sería uno en el que el poder pueda llegar a ser conducido por hombres educados filosóficamente (GW 5, 249).

*Symphilosophêin*, filosofar juntos, modo de existencia paradigmático, es un verbo utilizado por primera vez por Aristóteles (EN, IX 12, 1172a), que resume a la perfección esta imagen platónica. Los elocuentes pasajes de la *Ética* a Nicómaco y de la *Carta VII* rezan así:

[...] La amistad es una comunidad [*koinonía*], y la disposición que uno tiene para sí mismo la tiene también para el amigo [...]. Y lo que cada hombre considera que es la existencia o aquello para lo cual los hombres desean vivir, esto es en lo que quiere ocuparse con los amigos, y, así, unos beben juntos, otros juegan juntos a los dados, otros hacen ejercicios gimnásticos, o salen de caza, o filosofan juntos (*symphilosophêin*) y, en cada caso, los amigos pasan los días juntos haciendo lo que aman como lo mejor en la vida; porque, queriendo convivir (*syzáo*) con los amigos, hacen y participan (*koinonéo*) en aquellas cosas que creen que producen la convivencia (EN IX 12, 1171b-1172a; trad. propia).

Por su parte, Platón se había expresado del siguiente modo en su único relato autobiográfico en forma de misiva:

No hay ni habrá nunca un escrito mío que trate de estos temas; no se pueden precisar por medio de escritos como se hace con otras ciencias, sino que después de compartir la vida con otros y convivir con el problema en cuestión por un largo período, de repente, como la llama de fuego que salta de la chispa, surge análogamente en el alma y crece y se alimenta a sí misma (*Ep. VII*, 341c-d; trad. propia).

Es necesario aprender ambas cosas a la vez, lo falso y lo verdadero de todo lo que participa del ser, a través de mucho empeño y mucho tiempo, como dije al principio. Y cuando después de aplicarse mucho se ha logrado poner en relación unos con otros a cada uno de los distintos elementos, nombres y definiciones, apariencias visuales y percepciones, en refutaciones amigables y con preguntas y respuestas hechas sin hostilidad, brilla de repente la intelección y comprensión de cada objeto con todo el esmero de que es capaz la fuerza de los hombres (*Ep. VII*, 344b-c; trad. propia).

El tipo de vínculo que uniría a estos hombres no es sino la *philia*. Así, la amistad platónica es entendida por Gadamer como presupuesto de la convivencia, tal como se menciona en el *Gorgias* (507e)<sup>11</sup>. En este sentido, aunque Gadamer no lo cite, se refería Platón en la *Carta VII* al *syzáo*, al vivir en común, y a las múltiples discusiones compartidas por los hombres (*Ep. VII*, 341c), como los elementos que permitirían iniciar las chispas a partir de las cuales pueden surgir en las almas la luminosa y repentina llama de un conocimiento que toma su propia forma y que no se puede manipular ni enseñar, tal como podría suceder, en cambio, con un conocimiento técnico, instrumental. No se trataría aquí de

<sup>11</sup> Para ampliar el análisis que realizó Gadamer de la amistad en Platón y Aristóteles, cfr. Gadamer, H.-G., "Freundschaft und Selbsterkenntnis: Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik" (GW7, 396-406) y "Freundschaft und Solidarität", en *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, pp. 56-68.

misticismo alguno, sino de emparentarse a través de una búsqueda hacia lo que es *oikeion* (*Lys.* 221e) y, al mismo tiempo, aplicarse concertadamente sobre las *prágmata* (341c-d), sobre las “cosas mismas”, de manera meticulosa, paciente y, por supuesto, amistosa (*Ep. VII*, 344 b-c).

La Academia sería ese “Estado educativo” que no se conforma, que no puede permitirse dejar en manos de las instituciones e ideas dominantes el orden político, pero que, a su vez, a diferencia del paradigma ultrauránico, está condicionado por ese orden ético-político. Ésta indaga sobre la naturaleza del hombre para clarificar dialécticamente sus posibilidades existenciales, para desolvidar lo que los hábitos, las legislaciones y los discursos instrumentalizadores dejan de lado. Por supuesto, esta experiencia conjunta del cuestionar no es nada si no pone en jaque el “mundo heredado de la representación ética”, es decir, sino se realiza como “experiencia de la justicia” (GW 5, 197). Sin embargo, la comunidad académica no enseña la virtud, ni puede definirse exclusivamente como crítica banal del hacer y de las pretensiones de los saberes existentes. Es una comunidad cuya experiencia fundamental es una puesta en movimiento de la exigencia de rendimiento de cuentas de la existencia, de los *bíoi*, de las posibilidades políticas del hombre.<sup>12</sup>

Otro de los tópicos que se desarrollan en *Platos Staat der Erziehung* es la ya manida afirmación de que *República* no sería un programa de reformas a ser cumplidas ni tampoco una absoluta irrealidad que mostraría el carácter irreconciliable entre filosofía y política. Por el contrario, afirmaba Gadamer en este texto, los diálogos no constituyen una renuncia de Platón a los asuntos públicos, sino a la política entendida como caza de cargos (GW 5, 250). En segundo lugar, y derivado de lo anterior, el lector se encontrará con otra afirmación que aparecerá y reaparecerá en la obra de Gadamer: el carácter utópico de la *kallípolis*, esta “alusión a la distancia” [*Anzüglichkeit aus der Ferne*] (GW 5, 251), de un lugar otro, de un pensar otro y, sobre todo, de un ser otro, —que aún no está, que aún no es (y que no será... y que tampoco debería llegar a ser...)—, pero que habilitaría la configuración de un pensar alternativo, el cual no puede ser comprendido adecuadamente sino desde un punto de vista dialéctico y operativo que nunca pierda su conexión subversiva con la actualidad.

La distancia aquí planteada entre la *pólis* y la ciudad ideal no es histórica, el destino político no es ni el futuro temporal, ni la planificación, ni el nuevo inicio, sino la *anamnesis*, el recuerdo, la nueva pregunta a lo conocido, la intemporalidad dialéctica transhistórica.<sup>13</sup> Cabe recordar que ya en 1934 el modelo político de *República* había sido caracterizado por el autor como “lo posible en la figura de lo imposible” (GW 5, 197), una efectiva figura metafórica, leve y alusiva (GW 5, 210), capaz de decirle algo sólo a quién estuviera a salvo de la ridícula seriedad de la autoridad reclamada por la rígida palabra escrita y la investigación del futuro.

<sup>12</sup> Esta cuestión había sido planteada ya en *Plato und die Dichter*, cuando Gadamer afirmó que “En el trasfondo de ese escrito sobre el Estado se encuentra un Estado real de la educación, la comunidad de la Academia platónica, cuyo significado se muestra en que esa comunidad de trabajo riguroso en matemática y dialéctica no es una comunidad de investigadores ajena al Estado, que ese trabajo más bien debe conducir a donde no llega la usual *paideia* sofisticada con su instrucción enciclopédica y sus arbitrarias moralizaciones del material formativo de la poesía antigua: a un nuevo descubrimiento de lo justo en la propia alma y, por lo tanto, a la educación del hombre político” (GW 5, 197).

<sup>13</sup> La posición de Gadamer en este sentido parece acercarse a la de Cohen. Cfr. Cohen, H., *Werke. Band 17. Kleinere Schriften VI 1916-1918*. Hartwig Wiedebach (Ed.), Hildesheim - Zürich - New York, Georg Olms Verlag, 2002, p. 328.

### 3. Una nueva experiencia de la justicia

A su vez, en este texto Gadamer recupera también de sus estudios precedentes la cuestión de la *dikaiosýne* (GW 5, 203, n. 7; 207-208), es decir, la discusión sobre los significados tradicionales y sofisticados de la justicia, y sobre la adversativa comprensión platónica de la misma en cuanto “esencia del Estado y de la facultad humana que lo hace posible” (GW 5, 252), duradero y estable, y, por lo tanto, indisociable de la educación filosófica de los ciudadanos (en especial, de los guardianes). En todas estas reflexiones la *Carta VII* (*Ep.* VII, 324c ss.; 325b ss.; 327e ss.) se constituirá como un testimonio biográfico y filosófico que Gadamer observará cuidadosamente.

Gadamer, desde el principio, había puesto énfasis en destacar que la cuestión de la utopía sería inseparable de la cuestión del poder, una idea que también sostendrá a lo largo de su obra, mucho más allá de 1942. La utopía platónica, que se inscribe en un género literario preexistente de crítica de la actualidad, modificándolo a su vez, plantea un ensayo de respuesta para este problema central poco o nada atendido por la *Platoforschung*.

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

Esta relación entre poder y utopía se hace patente en la búsqueda de un Estado en el que los filósofos conduzcan el gobierno y los líderes se eduquen sobre el gobernar por medio de los filósofos, es decir, por medio de las figuras menos manipulables e interesadas en el poder por el poder mismo<sup>14</sup>. En este movimiento se resumiría lo que la utopía platónica unifica: crítica y promesa (GW 5, 251). Así como la caracterización de la niñez en *República* no remite a una caracterización de los jóvenes y sus capacidades cognitivas, sino a un modelo cívico-vital que anida en la literalidad, quizás en la figura del filósofo y en su *bíos* correspondiente el lector se encuentra ante la promesa de un modo existencial no sólo del metaforismo, sino de la responsabilidad, del rendimiento de cuentas *lato sensu*.

Tal como se dijo antes, la otra noción central de este texto de Gadamer es la de *dikaiosýne*, entendida como virtud política primaria y fundamento de la comunidad. Ella consiste en el correcto modo de ser cívico al que se podría acceder por medio de la educación filosófica. Pero ni fundamento significa aquí una doctrina moral o código legislativo alguno, ni facultad es sinónimo de una habilidad innata o adquirida por medio del aprendizaje y el entrenamiento. La imposibilidad de que sea una habilidad natural será discutida más adelante en el texto de Gadamer, cuando rechace, indirectamente, la posibilidad de leer en Platón un filósofo de la superioridad biológica (y, por añadidura, de la eugenesia).

Con respecto a la segunda cuestión, en cambio, el terreno podría ser más difícil de abordar si no se tiene en cuenta lo anteriormente dicho sobre la *paideía*. Sucede que la *dikaiosýne* no es sólo fundamento, facultad y virtud, sino también “finalidad

<sup>14</sup> Una lectura diametralmente opuesta y crítica de un Platón ebrio de ambición política ofrece Hans Kelsen en 1933. Cfr. Kelsen, H., “Die platonische Liebe”. en *Imago*, 19(2), 1933, pp. 225-255.

de toda educación” (GW 5, 252), es decir, un cierto tipo de conocimiento que exige al alma el esfuerzo de alcanzar una visión de la comunidad, de lo común, de la idea de bien. En *Plato und die Dichter* Gadamer se había ocupado de discutir el estatuto de la *paideia* filosófica y de distinguirla del ideal armónico del Tercer Humanismo, reivindicado tempranamente por Jaeger en los años veinte. En su equiparación entre *paideia* y *Bildung*, entendida como “desarrollo armónico de la humanidad” (GW 5, 197), Jaeger partía de una idea de filosofía y formación, que él mismo no dudó en caracterizar como “literal” y “corpórea” y que ponía a la obra de Platón bajo el signo dominante de las nociones de *pláttein* y *plásma*.<sup>15</sup> Así, las obras de Platón serían “encarnaciones poéticas” que se sirven de la filosofía para “dar forma al hombre moldeando y construyendo un mundo-ideal objetivo y espiritual”.<sup>16</sup>

Platón habría buscado distinguirse por medio de su noción de justicia, indisociable de la mediación de la *phrónesis*, de lo que podría llamarse el tradicionalismo retributivo (Simónides, Céfalo, Polemarco) y de las distorsiones sofísticas que la reducían ora a un derecho a ser utilizado como ventaja contra otro miembro de la comunidad (Trasímaco), ora a meras máximas utilitaristas para la supervivencia (convencionalismo pragmático de Glaucón y Calicles). La justicia platónica, según Gadamer, buscaba distanciarse de la posibilidad de ser reducida tanto a una desconfianza y vigilancia constante entre los ciudadanos (que instala un régimen de temor mutuo), como de las connotaciones distributivas de la *Gerechtigkeit* de los juristas alemanes o la *iustitia* latina.

La *dikaíosyne* platónica, para Gadamer, no es una virtud moral sino política, un cierto tipo de saber práctico, un conocimiento que la educación hace posible pero que paradójicamente no se enseña, sino que se alcanza en comunidad, en el diálogo y a partir del reconocimiento de la injusticia ya existente en la *pólis*.

La justicia es «disposición al Estado» [*Staatsgesinnung*] y, en consecuencia, es «también» legalidad [*Rechtlichkeit*] y juricidad [*Rechtsgeltung*] (GW 5, 252). Pero, según Gadamer, la gran audacia platónica reside en vindicar que la filosofía no es sólo el medio para desvelar su ausencia, sino el requisito para “alcanzarla y

<sup>15</sup> Cfr. Jaeger, W., “Die Platonische Philosophie als Paideia”, *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. Ein Entwurf, Die Antike*, 4, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1928, p. 173.

<sup>16</sup> Cfr. Jaeger, W., *op. cit.*, p. 174. Podría aventurarse que, en esta lectura, común a todo el pensamiento político de lo que he denominado en otro artículo “tipohumanismo de Estado” (cfr. Bey, F. “State Typohumanism and its role in the rise of *völkisch*-racism: *Paideia* and *humanitas* at issue in Jaeger’s and Kriek’s ‘political Plato’”, *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 53, Issue 12, 2021a, pp. 1272-1282) resuenan ecos de las imágenes filonianas del *lógos* como sello (*sphragis*) arquetípico de origen divino (*Opif.* 25; *Mut.* 135.; *Somm.* II, 45; *Migr.* 103) y del alma como cera (*Leg.* I, 100; *Mut.* 30; *Spec.* I, 106; *Mut.* 212; *Her.* 294), derivadas de la interpretación realizada por el filósofo de Alejandría de, entre otros pasajes, *Tim.* 50c-51a y *Th.* 191cd. Por ejemplo, en la apropiación racista de Kriek de la filosofía platónica, la fuerza generativa del espíritu se despliega sobre el alma, llenándola con su esencia y dando lugar a una forma objetiva en ella: el carácter: “Es solo a través de la penetración mutua de lo anímico con lo espiritual que se forma el carácter [...]. Sin embargo, [el espíritu] adquiere en el alma una forma [*Gestalt*] personal y transcribe su glifo y sello al cuerpo, que a su vez sirve como intermediario para permitir que las fuerzas naturales se movilizan, se revitalicen, y realicen su efecto especialmente sobre el mundo espiritual-objetivo”. Kriek, E., *Philosophie der Erziehung*, Jena, Eugen Diederichs, 1922, p. 117. Echando mano de la tríada platónica cuerpo-alma-espíritu, se refería a este último elemento como una fuerza armonizadora, de la cual sería su sustrato biológico “la sangre noble, el concepto inclusivo de las razas nobles y de la alta humanidad”, *Op. cit.*, p. 123. Günther, por tomar otro autor alineado con el régimen nacionalsocialista, dirá en su libro sobre Platón: “[para los antiguos] no había nada espiritual que no estuviera relacionado con lo corporal, ni nada espiritual que no estuviera relacionado con lo espiritual. Este es el espíritu de la raza nórdica”. Günther, H. F. K., *Platon als Hüter des Lebens. Platons Zucht- und Erziehungsgedanken und deren Bedeutung für die Gegenwart*, Bebenburg, J. F. Lehmann Verlag, 1928, p. 39.

conservarla” (GW 5, 252). Esta interpretación, que tiene como objetivo alumbrar la unidad de *República* en cuanto diálogo, es, por su parte, la audacia interpretativa gadameriana que no excluye, aunque no sea el argumento de la interpretación que aquí se presenta, una forma de pensar lo jurídico más allá de las leyes emanadas del Estado.

Para poder dar el paso filosófico hacia la justicia es necesario recuperar la distinción entre la idea de justicia y la opinión dominante sobre la justicia. Y no porque tengan un valor gnoseológico apriorístico desigual, sino porque es a partir de concepciones concretas, vigentes y operativas como las de la noción sofística de justicia (y la situación de injusticia *de facto* que actualiza) que podemos tener una visión, por un lado, de cuál es el tipo de justicia que legitima, instala y reproduce el estado de cosas y, por otro lado, de un modelo apto que sea viable y estable políticamente, partiendo de una disposición de cada uno consigo mismo para interrogarse sobre lo injusto a nivel individual y a nivel colectivo. De esto último se derivaría la formulación de que el cuidado de los otros se hace posible sólo por medio del cuidado de sí.

En la primera parte del texto Gadamer recuperará las definiciones de justicia de los libros I y IV de *República*. Se da inicio de este modo a una confrontación entre varias teorías de la justicia, que llamaremos, retomando lo que se dijo antes, tradicionales y sofísticas. El lector se encuentra ante un pasaje desde teorías basadas en los hábitos y costumbres sin razonamiento, encarnadas en la figura de Céfalo, (justicia es “decir la verdad y devolver lo que se ha recibido”; *Rep.* 331d) hacia una justificación moral que genera obligaciones y vínculos sociales (Polemárcos), que se pone por encima de un derecho subjetivo restitutivo (Gadamer menciona el caso hipotético que aparece en *República* del demente que reclama sus armas; 331c) y que plantea el problema de pensar por el otro y de definirlo dentro del “espacio político”, es decir, en cuanto amigo o enemigo (GW 5, 253). Esto último supone, al momento de definir la justicia, considerar el potencial destructivo del hombre, su utilidad, así como el dar ventajas a unos por sobre otros.

En esta nueva orientación de la discusión sobre la justicia, que parece sencilla y eficiente, la amistad queda reducida a la concordia contra un enemigo común y la vida comunitaria, a su vez, al orden del poder en el caso extremo de guerra [*Kriegsfall*], confundiéndose la superioridad tiránica, la autoconsciencia de la facultad [*Vermögen*], con “una comunalidad en el bien” (GW 5, 254). Detrás de esta caracterización conjunta tanto de la fórmula sofística de la distinción amigo-enemigo en cuanto esencia del derecho así como de la afirmación apriorística de la peligrosidad del hombre, de la hostilidad como principio político fundamental junto al llamado a la máxima de dañar al enemigo y de las ambigüedades que encierran todas estas ideas para una determinación de la justicia, tanto en tiempos de guerra como de paz, y cuya referencia más explícita en los diálogos platónicos podemos encontrarla en la descripción de Clinias del modo de vida y constitución cretense y la discusión de esta visión ordenadora de la ciudad y sus costumbres, actividades e instituciones (*epitèdeuma*) por parte del extranjero que aparece en *Leyes* (*Leg.* 625e-629e) —no menos que en la dramatización interna del diálogo con el poeta Tirteo (especialmente en 629d-e), donde una vez más Platón enfatiza la dimensión política de la poesía a través del duelo de argumentos para el que se invoca al megarensis Teognis y cuyo centro tiene a la verdadera valentía o coraje (630a-630d). Así, Clinias resaltaba allí que los *polloí* ignoran que las ciudades viven en guerra continua y no declarada las unas contra las otras (625e-626a), así como también viven los hombres

entre sí (626c) y contra sí mismos (626d-e). Este argumento será su calve de interpretación de las virtudes que encerrarían las leyes de Creta: estas se derivaban de la guía que constituye el caso de guerra como criterio último para la organización social y política. El ateniense, en contraposición, opondrá un paradigma del político alternativo al de los dos modelos de juez y legislador más o menos cruentos que se discuten en 627d, de imposición involuntaria o voluntaria de lo mejor sobre los muchos y peores y de estímulo de la vigilancia social y desconfianza mutua. Esta visión se distingue por su capacidad para fundar la *pólis* sin miras a la guerra, sino a partir de la amistad, la confianza (630a) y la reconciliación (*diállasso*) (628a), en la alabanza del conciudadano leal por encima de la glorificación del compatriota dispuesto a combatir el enemigo extranjero (630a), superando así el orden de lo estrictamente necesario en función de lo mejor (628d-e). El verdadero político, juez y legislador, desde la perspectiva del ateniense, no puede limitarse a poner su atención sobre la *pólis* a través del prisma de la guerra exterior como criterio último, es decir, de la mera superación de la organización y administración de los apetitos destructivos de los hombres enemistados entre sí. Debe legislar para y desde la paz y la amistad (628e).

En síntesis, Gadamer señalaba inequívocamente que la comprensión sofisticada de la justicia y del derecho se ponía al servicio de la fuerza de una tiranía que cree en el poder como un fin, a merced de un Periandro, de un Jerjes, de un Pérdicas o de un Ismenias (*Rep.* 336b). O, el lector podría bien pensar, al servicio de un Hitler. Porque igual de inequívoca parece ser aquí, al menos para la interpretación que se presenta en esta tesis, la alusión al pensamiento jurídico-político contenido en *Der Begriff des Politischen* (1927; 1932; 1933) de Carl Schmitt, a pesar de que este autor no sea nunca nombrado, por motivos obvios –sino, quizás, bajo los disfraces irónicos del poeta Simónides (y del sofista Trasímaco), aunque el «sofista» de Plettenberg no pueda disfrutar del beneficio de la confusión dialéctica que le oculta a Simónides “el sentido tiránico secreto, oculto para su concepción del derecho” (GW 5, 254). Esto puede verse con claridad en la referencia al *Kriegsfall*, sin lugar a duda, otro modo de decir *Ernstfall*.

Pareciera que, en este pasaje del texto, Gadamer estuviera, mediante un juego de alusiones irónicas, haciendo suyas algunas de las críticas que su amigo Helmut Kuhn había dirigido al libro de Schmitt (“el amigo permanece en el contexto de esta teoría como no-enemigo”)<sup>17</sup> y que le habían costado su puesto docente (exiliándose por motivos raciales en 1937). O quizás también las *Anmerkungen zu Carl Schmitt* de 1932 de Leo Strauss, quien había abandonado ese mismo año Alemania con una beca para ir París, ciudad en la que ambos se encontrarían al año siguiente, comenzando a partir de entonces una correspondencia muy activa entre ambos.<sup>18</sup> Incluso,

<sup>17</sup> Kuhn, H. “Rezension Schmitt Carl, o. ö. Prof. a. d. Univ. Bonn, Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen” (Wissenschaftl. Abh. zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte H. X.) Duncker u. Humblot, München 1932”, *Kant-Studien* 38, p. 190, 1933. Kuhn profundizará sus críticas a Schmitt y a su concepto de lo político en su libro *Der Staat. Eine Philosophische Darstellung* [1967].

<sup>18</sup> Recuérdese que en la entrevista que en 1981 le realizara Fortin en el Boston College, Gadamer comentaría: “Strauss me envió sus libros. El de Hobbes me pareció de particular interés, ya que estaba relacionado con mi propia investigación sobre el pensamiento político de los sofistas. Esa fue una de mis grandes preocupaciones en ese momento, aunque me vi forzado a abandonarla cuando se volvió demasiado peligroso discutir asuntos políticos en Alemania. No se podía hablar de los sofistas sin aludir a Carl Schmitt, uno de los principales teóricos del partido nazi”. Gadamer, H.-G., “Gadamer on Strauss: An Interview”, entrevista con E. L. Fortin, en *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 12, 1, 1984, p. 2. Gadamer se refiere a Schmitt como un sofista

podría pensarse que Gadamer tenía en mente el demoledor artículo *Politischer Dezsionismus* de su estimado Karl Löwith, publicado en 1935 bajo el pseudónimo de Hugo Fiala, un año después de haberse visto obligado a dejar Alemania, texto cuya autoría confidencial Gadamer conocía perfectamente, tal como lo reveló años después la correspondencia entre ambos.<sup>19</sup>

Como sea, la conclusión de Gadamer, reponiendo lo que se afirma en *Rep.* 576a, es terminante: “los tiranos no tienen amigos” (GW 5, 254). Y la amistad, se había dejado establecido al inicio del texto de Gadamer, es la condición de posibilidad de la justicia. La irrupción de Trasímaco en el diálogo da el golpe definitivo para la genealogía de la idea dominante de justicia que el Sócrates platónico busca discutir en la que lo *nómimon* parece ser equivalente a lo *dikaion*: “el derecho es la ventaja del más fuerte, es decir, del gobernante” (GW 5, 254; *Rep.* 338c). En este escenario en el que lo justo se identifica al mismo tiempo con la obediencia a la ley por parte de los súbditos y con su inobservancia por parte del tirano para su propia ventaja, la legalidad pasa a ser sinónimo de ingenuidad (GW 5, 255). La justicia así comprendida, a través de la oposición del *éthos* tradicional frente de la sofística, termina en una apología aporética del poder por sí mismo (*Rep.* 354a ss.), de la fuerza y de la reproducción del estado de cosas que ésta garantiza. Lo que empezó como una ingenua ignorancia sobre qué significa el derecho y la justicia “en cuanto ordenamiento de la comunidad” deviene en una “perversión total” (GW 5, 255).

El paso que abre el segundo libro de *República*, desde la aparición activa en el diálogo de los hermanos de Platón, pondrá de manifiesto un nuevo planteo sobre el origen y esencia de la justicia que parte de las consecuencias y efectos de su ausencia, planteo que es posible llamar “convencionalista”: la tesis de que la justicia es preferible a la injusticia y que siendo esto conveniente sobre todo para los más débiles impulsa a estos últimos a un compromiso mutuo, “un sabio acuerdo”, como consecuencia de su temor a sufrir un daño (GW 5, 255; *Rep.* 358e-359a). Como es evidente, señalaba Gadamer, no se parte aquí de lo que hace a la justicia ser tal, sino de la percepción de las relaciones de fuerza [*Machtverhältnisse*], lo que no puede sino derivar, una vez más, en una justicia entendida como recíproca vigilancia mutua (*Rep.* 367a2).

El desafío para el Sócrates platónico es poder demostrar la bondad de la justicia por sí misma como formadora y sustentadora del Estado a partir del alma humana y no de su fuerza y validez en el orden vigente. El socrático arte del Estado [*Staatkunst*], que parte de las opiniones dominantes y las atraviesa con la mirada del filósofo en dirección a la idea, agregaba Gadamer, no debe ser confundido tampoco con la búsqueda de la interioridad de un mundo moral como lo hizo Kant con el concepto de deber, sino definida como la indagación de la justicia en uno mismo en medio de la injusticia dominante. Así empieza un nuevo movimiento en el diálogo, diairético, genuinamente hermenéutico y filosófico, sintetizado paradigmáticamente por Gadamer del siguiente modo: “la interpretación es un comprender que va de regreso y desde el final” (GW 5, 255-256).

---

al menos en otras dos ocasiones. Cfr. *Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*. D. Misgeld, G. Nicholson (Eds.), Albany, State University of New York, 1992, p. 148 y “Los tormentos de un maestro. Entrevista a Hans-Georg Gadamer”. Gnoli, A., Volpi, F., *Euphyia*, 2(3), 2017, p. 115.

<sup>19</sup> Según aseguró Enrico Donaggio: “El 10 de noviembre de 1935, Gadamer informaba a Löwith que en Marburgo nadie había reconocido al autor del artículo”. Donaggio, E., *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, Buenos Aires, Katz, 2006, n. 40, p. 128.

A continuación, aparece una de las figuras más persistentes en el análisis gadameriano de la filosofía platónica: «Sócrates, el conversor de virtudes». Elijo aquí decir conversor porque no se trata de una simple inversión, sino de una verdadera transformación que acontece en las contorsiones de la conversación. En el libro IV de *República* Sócrates reinterpreta las así llamadas virtudes cardinales tradicionales y encuentra en su entrelazamiento mutuo un carácter unificado en el saber (tal como Sócrates lo había planteado antes en *Prot.* 349c ss.) que, en última instancia, es saber de lo uno, del bien. Así, “la antigua tabla de valores de la *πάτριος πολιτεία*” (GW 5, 257), del pasado añorado por el partido oligárquico y conservador, no sólo es irrecuperable e indeseable, sino que debe ser superado junto con los remedos de un discurso novedoso puesto al servicio de la fuerza y la mera conveniencia individual. Podría aventurarse: esta fue la lección que Platón aprendió del ciclo de conflictos iniciado en Siracusa luego de la caída de la tiranía de Gelión e Hierón.

#### 4. Ciudadanos, guardianes y guerreros: *andreía* y *sophrosýne*

La siguiente sección del texto de Gadamer es la que requiere más atención, sea por sus argumentos literales como por sus resonancias políticas inmediatas. Gadamer retoma aquí el momento de irrupción del “ámbito propiamente político, el ámbito del poder y el dominio” (GW 5, 256) en el Estado en palabras de *República*: la aparición de la clase guerrera. Este pasaje había sido desarrollado en buena medida en *Plato und die Dichter* (GW 5, 199-200). Pero aquí el énfasis estará puesto en otro lado.

El saber socrático, que había convertido la tabla de valores arcaica, le asigna a cada clase una virtud propia: a los gobernantes les cabe la sabiduría [*Weisheit, sophía phylakiké*] que, en este contexto, es la capacidad de “pensar para todos”, de guardar a todos y que hace de la *pólis* un Estado *eúboulos* y *sophón* (*Rep.* 428d).

En cambio, a los guerreros, les corresponde la *andreía*, que, se ocupa de aclararlo el propio Gadamer, no es el coraje “«bestial» del combatiente [*Kämpfers*]”, sino el coraje político “del hombre que usa las armas para todos y jamás para sí mismo” (GW 5, 257).<sup>20</sup> La necesidad que tiene Gadamer de hacer esta clara distinción no puede sino apuntar al carácter coactivo del poder estatal y no a las armas en sí mismas. Esto significa que, aunque no queda excluido el caso de las armas, la referencia de Gadamer mira en general a cualquier tipo de ventaja diferencial que separe a los gobernados del aspecto coactivo del Estado. En última instancia, el *andreian politikén* (*Rep.* 430c2-3), indica no sólo el saber determinar a qué temer, un “saber de lo temible y de lo no temible” (*Prot.* 360d4), de *tôn deinôn*, sino poder preservar la opinión sobre lo más temible, esto es, de las adulaciones del poder, aún en circunstancias donde el placer, el dolor, el miedo y el deseo indiquen algo distinto al guardián (*Rep.* 429a-430c; 442b11-c3). Por todo ello, es que en *República* se afirma que “el alma más vigorosa y más sabia” (*andreiotátēn kai phronimōtātēn*) —encontramos, como sucede en más de una ocasión en la obra platónica, a la *andreía* junto a la *phronēsis*— resulta “la que menos puede ser perturbada o modificada por cualquier factor externo” (381a). “Coraje —afirmará Gadamer en 1978— es resistirse

<sup>20</sup> Para una ampliación sobre la cuestión de la lectura gadameriana del coraje platónico y su relación con la *andreía* y la *sophrosýne*, cfr. Bey, F. “Lenguaje, coraje y utopía: comentario y discusión de las lecturas contemporáneas de *Plato und die Dichter* de Gadamer”. *Tópicos, Revista de Filosofía*. Vol. 60, 2021b, pp. 229-268.

a la seducción de preferir lo agradable” (GW 7, 163; 285). Así, la valentía deviene, con palabras del marburgués, “coraje cívico” [*Zivilcourage*] (GW 7, 163), antes que marcial dureza física espartana o ascetismo: lucha contra el peligro del conformismo, abatimiento de lo familiar, desobediencia civil ante leyes, acciones y hábitos injustos.

Por último, a los ciudadanos en su totalidad, esto incluye, desde luego, también a los guardianes y guerreros, les cabe como virtud la *sophrosýne*.

Toda la atención interpretativa de Gadamer estará en demostrar qué importancia filosófica tienen los tres estamentos de *República* y en qué consiste su unidad sin perder de vista la relación entre *pólis* y *psyché*. Así, el ordenamiento estamental estaría signado no sólo por la contención (*enkrátēia*), por el control de las pasiones (*Symp.* 196c), sino también por la *idiopráxis*, esto es, por “el hacer propio”, como condición para la existencia del todo (*Rep.* 443b). La justicia entendida como *idiopráxis* significa cumplir con el propio quehacer interiormente (*entós*) y no exteriormente (*éxō*) (*Rep.* 443c-d). La *sophrosýne*, por su lado, expresa la relación de la constitución del alma con el conocimiento que el *Dasein* tiene de sí mismo, salvaguardando el ser-sapiente-de-sí-mismo [*Wissendsein selbst*] (GW 5, 260), el criterio moderado para el juicio y la acción. Una *pólis* justa sería aquella en la que se reflejara este cumplimiento en la comprensión del estamento gobernado de su posición de subordinación al mismo tiempo que sucediera algo análogo entre los gobernantes con respecto a su función de “administración del poder estatal” [*Verwaltung der Staatsmacht*], distinta de una mera “posesión de la violencia” [*Besitz der Gewalt*] (GW 5, 257).

La forma estamental, según Gadamer, no tendría ninguna importancia programática por sí misma, sino que, en el Estado en palabras de *República*, el argumento socrático pareciera funcionar como una crítica –que no carecería, claro está, de efectos sobre los ciudadanos– del desorden de la democracia ateniense, en la que el cambiar permanentemente de papel [*metabolē*] y el atender a muchas cosas, la dispersión, (*polypragmosýnē*) (e incluso el expansionismo imperial a nivel interestatal) encierran la ruina del orden político (*Rep.* 434b). Lo mismo podría decirse de la *sophrosýne*: Sócrates no es un necio que desconoce que en la *pólis* existente es imposible contar con esta moderación difundida en toda la ciudad.

Cabe recordarlo: la injusticia, se pregunta en *República* el Sócrates platónico a partir de la metáfora del alma, “¿no ha de consistir en una cierta discordia interna (*stásis*) entre las tres partes, en un indiscreto llevar adelante muchas actividades (*polypragmosýne*) y en una intromisión de una en lo que corresponde a otras (*allogotripragmosýne*) [...]?” (444a-b; trad. propia). El reverso de esta imagen en términos políticos es la actitud tiránica, invasora, opresora, avasallante y acaparadora, condensada en el verbo *pleonektéo*, que instala la injusticia entre los ciudadanos, sobre todo desde el gobierno (344a1). No sería del todo errado afirmar que la *psyché* politrópica de Odiseo no puede ser, por tanto, arquetipo anímico de quien busca la justicia a través de la educación filosófica. La «redención» de este personaje homérico en el mito de Er se produce en *República* cuando éste se ve felizmente reducido por el azar a escoger, con irónica alegría, la estática vida de un particular alejado de la vida pública (620cd).

Gadamer es consciente de las resonancias políticas de sus conclusiones. El primer índice de ello es su afirmación sobre que esta traducción estamental de la *sophrosýne* y la *idiopráxis* enuncia la naturaleza universal del Estado, que consiste en la relación entre gobierno y “pueblo” –donde es posible especular que las dos comillas suspendidas sobre *Volk* conjuran la distancia necesaria ante cualquiera

connotación *völkisch*... desde una perspectiva más bien hegeliana—, en una visión de lo común presente en la acción de cada individuo, en la mutualidad y reciprocidad de la *praxis*, y no, en cambio, en la conformación de la identidad de un sujeto colectivo, delimitado en términos de clase, etnia, territorio o cultura.

Esta indicación es fundamental porque introduce el segundo índice de la consciencia del autor respecto a las posibles interpretaciones contemporáneas de la *idiopraxis*: “Para esta existencia de la totalidad obviamente es de importancia decisiva que el «hacer lo propio» no gane su sentido político de la justicia como un mero caso especial del principio de la división del trabajo [*Prinzips der Arbeitsteilung*]” (GW 5, 257). Este descargo tajante del marburgués separa indiscutiblemente a Platón de cualquiera interpretación prescriptiva y corporativista. La *idiopraxis* no tiene nada que ver con las modernas teorías económicas de la justicia basadas en la relación producción-consumo, que juzgan el trabajo de la guía política y de la guerra, del gobierno en general, como un asunto exclusivamente técnico. El orden de la división del trabajo de las diferentes profesiones, si aparece a su modo en *República*, lo hace sólo en el umbral prepolítico y prefilosófico de la cohabitación (*synoikía*) humana, que permanece en los límites de una *koinonía* de producción, intercambio y consumo (*Rep.* 371b), en los cimientos de la vegetativa ciudad de los cerdos.

Debe recordarse que en *Plato und die Dichter* el austero y apático Estado de cerdos no es sinónimo de una sociedad equilibrada o balanceada, sino la figuración de un bienestar total donde la preocupación por el poder, es decir, por las relaciones de dominación y subordinación no existen o carecen de cualquier conflictividad. Sólo puede haber una ironía en el hecho de que Sócrates llame saludable a esta *pólis* (*Rep.* 372e9), pues este adjetivo no nos debe hacer pensar que nos encontramos ante una sociedad “sana”, sino más bien “intacta”, libre de materia séptica, calificativo que debe tomarse con la misma seriedad cuando recibe este idéntico epíteto el cadáver de Er después de diez días de esperable putrefacción y antes de su resurrección (614b7). En este quimérico Estado de irreal asepsia la política no tendría lugar ni tampoco la filosofía,

La plenitud de bienes y la ausencia de contingencias niega el requerimiento de un juicio reflexivo orientado hacia cada particular. Así, el gobierno se reduciría a la efectiva aplicación de una cierta habilidad capaz de ser enseñada, aprendida y dominada, suficiente para satisfacer la demanda principal de estos hombres-suidos: el quieto afán de sub-sistir, de mantenerse vegetativamente. La «ciudad de los cerdos» carece, como modo de vida, de historia y de verdad humana (GW 5, 198), del mismo modo que un discurso absolutamente argumentativo o lógico-proposicional, estrictamente necesario, carece de la verdad de la poesía y el mito, pues aquello que le falta es esencialmente la experiencia misma de la carencia y de su percepción. A «la ciudad de los cerdos» le falta, antes que otra cosa, la filosofía y la libertad. En ella los hombres están liberados de todas las ataduras que los separan de la esclavitud.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Pueden considerarse en perspectiva las imágenes míticas que reelabora Platón en *Político* de la idílica y prepolítica edad de Oro en tiempos de Cronos (*Pol.* 271e-272a) y del turbulento ciclo posterior tras el retiro del dios en el que los hombres debieron comenzar a velar por sí mismos, así como el relato en *Protágoras* sobre el don que confirió Zeus a la humanidad de manera equitativa ante la posibilidad de su propia autodestrucción: *dike* y *aidós* (*Prot.* 322c). Esta donación divina, que complementó la potencia técnica de origen prometeica, signó un umbral fundamental para la humanidad: los hombres no sólo pueden y deben organizar su vida de manera justa, sino que son absolutamente responsables de ello, es decir, deben ensayar continuamente respuestas ante situaciones críticas e imprevisibles y aceptar sus consecuencias. En la filosofía platónica esta cuestión será inseparable del problema de la *areté*. Tal como puede leerse en *Rep.* 617 “La virtud no tiene amo; según se la

“La división del trabajo –prosigue Gadamer en *Platos Staat der Erziehung*– representa una mera «copia» [*Abbild*] de la justicia, una referencia al actuar individual con relación a la totalidad, tal como se presenta en cada *téchne*” (GW 5, 257). Quienes gobiernan y quienes combaten ciertamente son trabajadores, pero su función política o marcial no se agota ni en la determinación técnica de su labor ni en una utilidad económica: lo que haría «justos» a los gobernantes y a los guerreros no sería su saber específico, sino su conocimiento de la totalidad y la comparecencia de ese conocimiento, su puesta a prueba y rendimiento de cuentas, tanto en el actuar como en el no actuar, es decir, en el caso particular y según lo que este cifre de manera más o menos evidente como oportuno o inoportuno para la totalidad. En cuanto *sympolites*, los gobernantes deben demostrar, en estos términos, su *sophrosýne*, saber de los saberes (*Chrm.* 166bc), sabiduría regia (*Euthyd.* 291b ss), sin confundir su posición con el uso ventajoso de la fuerza para sus fines personales ni con la expectativa de alcanzar superioridad económica alguna para ellos mismos. Del mismo modo, los gobernados no deben medir su ser-conciudadano en virtud de su integración al trabajo total de una comunidad, con su poder o falta de poder para producir o consumir, ni con la invasión instrumental de la esfera de acción de sus pares.

Así, Gadamer realiza un esfuerzo por distinguir la *idiopraxis* política y estamental de la *idiopraxis* técnico-productiva, pues la confusión de la consciencia del lugar propio en la totalidad, “el desconocimiento del sitio de la tierra en que [se] está”, como sucede con quien está embriagado (*Rep.* 403e; trad. propia), es también parte de la superposición de estos dos tipos de quehaceres y de su rango ontológico. Este desplazamiento, que opera vivamente en las recepciones literales contemporáneas a Gadamer del orden sociopolítico de *kallipolis*, traduce erróneamente el conocimiento y el cuidado de sí y de los otros en la rigidez estamental como modelo y programación necesaria de un régimen justo, cuyos fines estarían dados por el arbitrio del tirano, “las tendencias de los intereses de la voluntad política de poder” (GW 5, 258), o el mero conocimiento técnico o superioridad espiritual de una casta de «nobles». Considérese, por ejemplo, en contraste con la posición de Gadamer, la interpretación del Platón educador de Julius Stenzel, para quien, incapaz de renunciar a una imagen del Estado personificado,

[...] cada uno debe sentir sumisión al liderazgo de la clase dominante al mismo tiempo que se realiza lo [que le resulta] mejor, lo [que le es] útil, su felicidad; la autoridad de los filósofos sobre la multitud de los adquirentes cumple, por lo tanto, solo su propia voluntad, aunque no siempre le sea clara [a ésta misma]. [...]. Todos reciben su propia dignidad personal y libertad de la idea de la personalidad del Estado que vive en los líderes.<sup>22</sup>

---

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” (trad. propia). Por ejemplo, en el mito de Er, la necesidad ya no es, como había sido para la tradición griega precedente, la fuerza violenta del destino ante la que el hombre padece, sino la percepción y conducción de las potencias del alma en la que se decide un modo de vida que supone conscientemente un destino individual y colectivo, la elección del propio *daimon*. Toda elección es el nuevo inicio de una cadena causal, de responsabilidades intransferibles que exigen una cuota de valentía para afrontarlas sin depositar culpas fuera de cada uno y consecuencias de las que, en última instancia, es imposible escapar por mucho que se las niegue y que se configuran como nuevas causas (617e-618a). Gadamer se hizo eco de este problema en su original interpretación de la *areté* en su primer libro, *Platos dialektische Ethik.* (GW 5, 6; 39) [1931] y en su ensayo *Praktisches Wissen* (GW 5, 242) [1930].

<sup>22</sup> Stenzel, J., *Platon, der Erzieher*, Leipzig, Meiner, 1928, pp. 115-116.

La definición de la justicia política mediante la imagen del Estado –continúa Gadamer– tiene su correspondencia en el alma y en su naturaleza triplemente escindida, en riesgo permanente de desorden y conflicto (GW 5, 258). Del mismo modo que en la *pólis*, la *idiopraxis* anímica es sinónimo de justicia y de clarificación de sí (*Rep.* 435b-c), más allá de cualquier isomorfismo reduccionista. El amor del discernimiento y el apeteer disputan en el ámbito anímico la constitución de una alianza dominante con el celo del león impetuoso, alianza que culmina en la posibilidad de que el hombre se dé su propia guía, deviniendo uno a partir de lo múltiple sin dejar de ser una parte del todo. Como en la *pólis*, la unitaria amistad mutua entre las partes (589b-590a) es el punto de partida para la comprensión de sí del *Dasein* –concepto heideggeriano que Gadamer recuperará desde su libro de 1931 para pensar con Platón la existencia–, su frágil y provisional victoria sobre las acciones destructivas del propio equilibrio y las opiniones que las presiden, la *amathía*.

Así, la justicia anímica platónica es la realización del propio quehacer interno del hombre, que produce la armonización de sus tonos, su amistad de sí y su gobierno de sí (*Rep.* 443c-e). Esta interioridad moderada, advierte Gadamer, no debe ser entendida como un estado de ánimo o una buena voluntad cristiana: “ella no es el santuario del corazón, dentro del que ve sólo Dios”, sino como el ámbito de la manifestación de la constitución ontológica del alma que se hace presente y actualiza, “en medio de la pluralidad de sus aspiraciones y pulsiones”, como medida y criterio en cada acción particular (GW 5, 258-259), y en constante relación mutuamente conformativa del carácter de la *pólis* (*Rep.* 444c10-d1). Podríamos agregar aquí también: no se trata de la simplicidad de la *euêtheia*, sino de la capacidad conformadora y posibilitadora de la disposición anímica propia de “un carácter [*éthos*] donde se combinan lo bueno y lo bello” (*Rep.* 400e; trad. propia). Aquí es donde el diálogo parece haber llegado a la respuesta que se buscaba sin éxito en el primer libro sobre la justicia, aunque sea de modo provisorio e imperfecto (435d), a través de una humilde imagen (443c), un “principio y *týpos*” (*ἀρχήν τε καὶ τύπον*) (443b-c) muy distintos en su naturaleza metafórica de los reivindicados por las lecturas del Tercer Humanismo y de Ernst Kriek.<sup>23</sup>

## 5. Conclusiones: la educación filosófica de los guardianes y los líderes. El más allá de la *pólis*

La siguiente cuestión sobre la que se avocará Gadamer será el eje fundamental de su trabajo: la cuestión de la educación filosófica de los guardianes y de los líderes que, para el marburgués, tiene lugar en *República* como respuesta al más abrumador peligro: la tentación del poder, el impulso tiránico del hombre que lo amenaza con su desdoblamiento cuando se deja seducir por las lisonjas del poder mismo o de los sentidos (GW 5, 259). Ahora es cuando, afirma Gadamer, se hace evidente el carácter provisorio de la imagen de la tripartición: no se trata de una teoría psicológica, de si es una bestia multiforme, multicefálica (*Phdr.* 230a) o de si el alma tiene una

<sup>23</sup> Cfr. Bey, F. “State Typohumanism and its role in the rise of *völkisch*-racism: *Paideia* and *humanitas* at issue in Jaeger’s and Kriek’s ‘political Plato’”, *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 53, Issue 12, 2021a, pp. 1272-1282.

naturaleza uniforme (*Rep.* 612a), de si es una o son dos o más sus partes (cuestión que, por otra parte, relativiza el mismo Platón), lo único que tiene un valor último es señalar a la educación filosófica como la posibilidad de que el *Dasein* se conduzca a sí mismo a través de las virtudes redefinidas socráticamente por medio del saber y el rendimiento de cuentas de dicho discernimiento (GW 5, 259).

El alma platónica es, de este modo, considerada por Gadamer el ámbito por excelencia de una posible discordancia. La *Verstimmung* aquí mentada remite al lector a la noción de *Dissonanz* tratada en *Plato und die Dichter*, porque, una vez más, sólo a partir de la discordancia, de su re-cuerdo y re-conocimiento en cuanto laceración anímica, es posible para el *Dasein* arriesgarse a echarse a andar libremente los sinuosos caminos que conducirían, permítaseme las siguientes expresiones, a la con-sonancia con-cordante, que nunca puede alcanzarse en su forma plena; a la *palíntropos harmoníe* de los contrarios de la que hablaba Heráclito (fr. B 51) o a la *díkha phroneónton symphrónesis* (fr. B10) a la que se refería Filolao.

Esta afinación tendencial hacia la *symphonía* o concordia, re-sonancia psíquico-cordial, producto de la justicia anímica, bien podría ser entendida como una especie de participación de la salud, como Platón mismo lo sugiere (*Rep.* 444d-e), e incluso de la más grande *sophía* (*Leg.* 689d). Sin embargo, la imagen de la salud del alma, en cuanto analogía entre la sanidad física y psíquica, es decir, entre la salud biológica y la política, tiene un certero límite en el carácter ideal de la ciudad justa y del alma justa, que se mantienen sólo en el discurso filosófico<sup>24</sup> y “que ni son naturaleza ni son sanas como una buena naturaleza” (GW 5, 260). Gadamer precisó en su texto que este límite lo indicó el propio Platón y que es posible apreciarlo, precisamente, a través de la noción equívoca de “«buena naturaleza»” [*gute Natur*], lo que obliga al eventual exégeta del ateniense, esta es mi propia interpretación, a seguir el camino indicado en *Cármides*, donde la «sonancia» anímica, el conocimiento de sí, no es *hygiés*, sino *sophrosýne* (*Chrm.*157a; 164d-165a) y, esta última, según el análisis etimológico de los nombres que se realiza en el *Crátilo*, “es la «salvaguardia del entendimiento»” [*sotería phroneseos*] (*Crat.* 411e; trad. de J. L. Calvo), esto es, de la *phrónesis*.

Por mi parte, creo más que oportuno aclarar que en la permanencia y exaltación dentro del dominio de este límite biológico-sanitario rechazado en *Platos Staat der Erziehung*, aunque Gadamer no lo mencione, podría hacer crecer una lectura *völkisch*-racista y eugenista. Piénsese tan sólo por un momento en la función principal del Estado platónico para Hans Günther, para quien la selección de los mejores ejemplares “naturales” y la educación, en forma interconectada, estaban “subordinados a la imagen del hombre perfecto” en la filosofía de Platón, con el objetivo de garantizar la “preservación y expansión de la noble herencia corporal y anímica”<sup>25</sup>. Se trataba aquí, lo explicaba así el propio Günther, de un Estado guardián de la vida más apta.

En cambio, advierte Gadamer, para Platón, no existía en verdad ninguna buena naturaleza, ni salvaje ni civilizada, inmune a nivel anímico, es decir, político. Toda alma está «naturalmente» en peligro permanente de escisión y, por ello, debe buscar

<sup>24</sup> Aunque con justicia se podría argumentar que esto no es así para Platón, ya que el discurso busca encarnar en las vidas de los filósofos, entiendo que, desde la lectura gadameriana, sería admisible matizar el modo metafórico en que estos discursos podrían “hacerse carne”.

<sup>25</sup> Günther, H. F. K., *op. cit.*, p. 71.

siempre, a través de la dialéctica, de la educación filosófica, el acuerdo unisonante-disonante, *Einklang-Zwieklang*, consigo misma y en cada instante; producir y conservar su consonancia «phronética» en la encrucijada existencial (GW 5, 260), lo “*synâidon diâidon*” heraclíteo en las sílabas (*syllápsies*) (fr. B 10). Basta recordar el caso del joven Alcibiades, referente evidente del fracaso filosófico de un alma con una aparente buena naturaleza, pero para la cual una mala educación dominante (*Rep.* 491c-e; 494c), una *paideía* discordante como la sofística, fue funesto extravío en las tentaciones y seducciones del poder. En definitiva, la imagen de una natural constitución sana del alma es inadecuada para alcanzar el sentido último de la *dikaíosyne* por el sencillo motivo de que el alma y la ciudad justa no lo son nunca por naturaleza (aunque no por ello desaparezca la comparación entre la salud del cuerpo y la virtud como salud del alma).

Pero, para Gadamer, “el verdadero problema no es cómo la justicia se presente en cuanto sanidad ideal del Estado y del alma, sino como esta tenga el poder de efectuarse y conservarse” (GW 5, 260). La respuesta socrática a la pregunta por los posibles efectos del Estado justo conduce al requisito de la participación en la conducción del gobierno por parte de los filósofos o de la filosofía en el gobierno, replicándose en *República* (473cd) la célebre afirmación de la *Carta VII*. La posibilidad de esta concurrencia entre filosofía y política, de esta cadencia conjunta (*sympítno*) (473d), y, por lo tanto, de evitar su separación por caminos diferentes, remite a la educación dirigida a una visión del “«verdadero ser”» (GW 5, 261). La educación política platónica es, según lo había ya establecido el propio Gadamer en su *Plato und die Dichter*,

[...] cualquier cosa menos una psicagogía fantásticamente poderosa, dirigida a un fin determinado. En su cuestionar por detrás el imaginario ético tradicional, es ciertamente una nueva experiencia de la justicia. Propiamente, no es una educación autoritativa por la fuerza de una organización ideal, sino que se torna viva sólo en el preguntar (GW 5, 197).

Siguiendo implícitamente el discurso de Diotima en el Banquete, Gadamer concluye su texto afirmando que, si el filósofo socrático es un experto, no lo es en una técnica de gobierno, sino en el erotismo intelectual de una experiencia que a la vez percibe y ama (*Rep.* 474c-475a). Al igual que el erótico, el filósofo está dominado esencialmente por una pasión. Así como el primero encuentra lo bello en cada una de sus manifestaciones sin dejarse llevar por preferencias determinadas, el filósofo no se deja desviar por opiniones previas, sino que, en cada caso particular, busca una misma cosa: la totalidad del saber (475b), “el filósofo es, por lo tanto, la persona poseída por la pasión de ver la verdad” (GW 5, 261).

Pero la pasión de la visión de la verdad, la filosofía, no es igual a la pasión de la curiosidad [*Schaulust*] (GW 5, 261). El curioso no ve en todo lo que es en sí mismo, sino que está preso de la multiplicidad que se le presenta. Un claro ejemplo de esta curiosidad distraída, aunque Gadamer no la mencione, es la postura de Calicles en *Gorgias*. Allí, el defensor de una noción de justicia como sinónimo de la dominación de los fuertes sobre los débiles es caracterizado como alguien que no presta atención (*ou proséchein*) a la comunidad (*koinonía*) hecha de amistad, orden, *sophrosýne* y justicia, que vincula entre sí a los dioses y los hombres, olvidando Calicles la *geometriké isótes* (*Gorg.* 508a). Lo mismo podría decirse de los *philothéámones*, a los que se los critica en *República* no por los espectáculos que ven, no por disfrutar

del arte escénico, sino por el modo en que lo hacen, cual arrendadores de oídos, que saltan de discurso en discurso sin demorarse seriamente en nada (*Rep.* 475d). ¿No es esta la primera tensión que se desarrolla en el diálogo *República*, entre la invitación a la carrera de antorchas a caballo y, luego, al festival nocturno por parte de Polemarco, Adimanto y Nicias a Sócrates y Glaucón, quienes querían entonces regresar a la ciudad, que culminará, no sin un primer gesto de ironía socrática sobre “la novedad” (*Rep.* 328a), con la victoria del inicio del diálogo en sí mismo por sobre la curiosidad, y que Gadamer caracterizará como “el suceso filosófico en torno a Sócrates” (GW 5, 262)?

Es interesante la referencia que hace Gadamer en este momento del texto, en nota al pie, a *República*, porque en ella, por medio del recurso a la vigilia, como analogía del *bíos philosophikós*, se anudan estas dos disposiciones anímicas, por un lado, la sonámbula curiosidad dispersiva (no muy lejana de la *polymathie* que menciona Heráclito, fr. B 40) y, por otro lado, la vigilancia atenta de la totalidad de lo común. Allí afirma el Sócrates platónico: “¿No consiste el soñar en que, ya sea mientras se duerme o bien cuando se ha despertado, se toma lo semejante a algo, no por semejante, sino como aquello a lo cual se asemeja?” (*Rep.* 476a).

En un reciente análisis, Donatella Di Cesare expuso justamente la raíz heraclítica de lo que dio en llamar “comunismo originario”<sup>26</sup>, a partir del análisis del puesto de la vigilia en los fragmentos de Heráclito. Di Cesare rescató de este modo una antigua tradición receptiva, iniciada por el estoico Diodoto, maestro de Cicerón, que dejaba a un lado la interpretación aristotélica que consolidó las consecuencias del nombre que alguien dio legendariamente a la obra escrita por Heráclito, *peri phýseos*, restituyendo el que sería el auténtico argumento sobre el que trataba, *peri politeías*. La conclusión de Di Cesare, esto es, que “sin el *koinón* del *lógos* no hay *pólis*”<sup>27</sup>, es el resultado de una minuciosa lectura de la denuncia de Heráclito dirigida a los desatentos mortales que la filósofa italiana resume así: “viven replegados sobre sí mismos, como si durmieran, prisioneros de la propia privacidad, de su mezquindad asfíctica”<sup>28</sup>. Aquello que denunciaría en su filosofía Heráclito es la idiotez, que, como señala la autora, deriva de *ídios*, término que, a su vez, remite etimológicamente a lo propio, a la propiedad y que se configura como lo opuesto del *thaumázein* platónico. Los mortales, o al menos la mayoría de ellos, parecen incapaces de acceder a lo *koinón*, a lo inmanente y compartido, o, en su forma jónica, *xunón*, “que en un juego de palabras reconduce a *xún nôi*, es decir, con el *noús*”<sup>29</sup> (fr. B 114). La “«sabiduría privada»”, *idia phrónesis*, de la que habla Heráclito en el fr. B 2, resulta indudablemente “un oxímoron”<sup>30</sup>. Efectivamente, reza el fr. B 133 “el pensar (*phronéein*) es común a todos” (trad. propia).<sup>31</sup>

En esta lectura, el idiota es el ciudadano “apático y alógico”<sup>32</sup> que duerme bajo la luz del sol, como una suerte de muerto vivo, el sueño del ensimismamiento disperso,

<sup>26</sup> Di Cesare, D., *Sulla vocazione politica della filosofia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2018, p. 16.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 22.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 19.

<sup>29</sup> *Idem.*

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 20. Sobre esto se expresó con anterioridad en términos similares Castoriadis. Cfr. Castoriadis, C., *Lo que hace a Grecia: de Homero a Heráclito*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 274-275.

<sup>31</sup> Así también lo entendió Gadamer. Cfr. Gadamer, H.-G., *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981, p. 57.

<sup>32</sup> Di Cesare, D., *op. cit.*, p. 21.

alguien que “se niega a la escucha” del *lógos* diurno, articulador y recolector del cosmos. Es “quien permanece en el aislamiento de la noche, cerrándose a la participación en el día en común y al mundo en común”<sup>33</sup>. Tal como cita Di Cesare, así lo establecía el filósofo de Éfeso al sentenciar que “único y común es el mundo para aquellos que están desvelados, mientras en el sueño cada uno se encierra en un mundo suyo propio y particular” (fr. B 89; trad. de Di Cesare). Por su parte, el filósofo heraclíteo es el vigilante divino que, cuando el entero día parece penumbra, durante la “noche política”, custodia, como un guardián platónico, que nunca se cierre “aquella apertura luminosa [...] sobre la idiotez privada”<sup>34</sup>, sin abandonar lo común cuando vuelve sobre sí mismo, mientras, cabe agregar, “a los demás hombres se les pierden [*lanthánō*] cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les sucede con cuantas hacen mientras duermen” (fr. B 1; trad. propia).

Aquí el uso del singular para lograr una caracterización definida no debe ocultar que Heráclito no necesariamente se refiere a los particulares en cuanto tales, sino que puede tratarse también “de una multiplicidad constituida por la adición de elementos discretos que luego compondrían una multitud”, *hoi polloi*, como inducen Olivier Renaut y Arnaud Macé<sup>35</sup>. Del mismo modo, en la cita referida antes, para Platón hay también quienes sueñan, aunque hayan ya despertado. Son los que toman las cosas no por lo que son, sino por aquello a lo que se asemejan. ¿No es esta confusión sonámbula en torno a la justicia la que domina el discurso que abre *República*? ¿No son las interpretaciones sofisticadas de la *dikaíosyne* dignas de aquellos hombres que Heráclito llama sarcásticamente *nuktípóloi*, noctámbulos, de los “presentes ausentes” (fr. B 34)? ¿No son los poetas expulsados de la *pólis*, los aedos que entonan los *démōn aidoiōis* (fr. B 104), los creadores de una “falsa «comunidad»”, de “una masa de individuos somnolientos, todos dirigidos a su único interés particular”, que siguen las leyes de la muchedumbre, como bien reconocieron Renaut y Macé<sup>36</sup>? ¿No han desoído todos ellos dos veces al *lógos*, al ignorar la llamada de Heráclito de que “es necesario que aquellos que hablando usan la inteligencia, se basen sobre aquello que es común a todos, como la ciudad en las leyes, y aun con más firmeza” (B 114; trad. de Di Cesare)?

Gadamer tempranamente identificó, a través de las lecciones friburguesas de Heidegger, a la *phrónēsis* con la palabra alemana *Wachsamkeit*, “atención”<sup>37</sup>. Esta vigilancia atenta sería “la condición de fijarse en algo, de todo interés teórico”<sup>38</sup>. Por ello en 1930, en su ensayo *Praktisches Wissen*, hablaría de “una sola y ansiosa vigilancia del alma” (GW 5, 238), que es “la vigilancia del cuidado de uno mismo, eso es la *phrónēsis*” (GW 5, 241).

La conclusión de Gadamer, que encierra el núcleo polémico del escrito, no sorprende al lector. El filósofo adquiere una importancia eminente a partir de su caracterización como aquel hombre “despierto y observador [*Wachender*]” que tiene la posibilidad, la libertad, de ver “el ser verdadero”, escapando de la comparación

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 19.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 21.

<sup>35</sup> Renaut, O., Macé, A., “L’univers au service de la cité: L’image publique du philosophe”, en A. Macé (Ed.) *Le Savoir public. La vocation politique du savoir en Grèce ancienne*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2003, p. 132.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, 126-127.

<sup>37</sup> Gadamer, H.-G., *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002, p. 337.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 332.

constante y de la sed de novedades vacuas, tal como las que mueven al curioso, “al habitante de los sueños” (GW 5, 261). Su pasión hace posible “al Estado sano”, *gesund*, y agrego aquí, siguiendo mi propia lectura, sonante, salvo y vigoroso, según la raíz protogermánica \**swentos* y el adjetivo \**sundaz*, cognados del protoindoeuropeo \**swen-*. Esta sanidad consonante es el resultado de “la correcta posición de los gobernantes con respecto a su cargo y al poder de su dominación” (GW 5, 262).

De este modo, se revela finalmente cuál es, según Gadamer, el verdadero objetivo de la educación de los guardianes en el Estado ideal y el sentido último de que en tal Estado los conductores deban ser los filósofos. El Estado verdadero, para el Platón gadameriano, se vuelve posible sólo más allá de sí mismo, allende la *pólis* existente. La fundación dialógica del Estado busca sanar la injusticia, la ignorancia, que ya opera en la comunidad, pero no como lo haría un médico con su saber técnico, sino cual lo haría un ciudadano filósofo, es decir, mediante la resistencia a la tentación del abuso de poder y de la fuerza y la transformación de “las ventajas del poderoso en derecho” (GW 5, 262), es decir, a través del cuidado de sí y de los otros. Con la mirada puesta siempre en la justicia, pero, a su vez, más allá de una única idea dogmática de justicia. Parece bastante claro que la educación filosófica, alternativa suprema para un presente aciago, no está sólo dirigida a formar a quienes aún no pueden ser considerados filósofos sino a abrir una brecha en el hoy que haga posible un futuro menos injusto. Gadamer tuvo, por un lado, la lucidez de vislumbrar que esto no significa que los filósofos deban literalmente ser los educadores de los no-filósofos y, por otro lado, de proporcionar una lectura propia: la fuerza dialéctica de la idea de Bien permitiría, en última instancia, al ciudadano y gobernante alcanzar un ordenamiento anímico, político, cósmico, en el que lo múltiple deviene unidad sin que una personificación de la totalidad consuma y domestique la potencia del ser. De aquí la importancia político-metafísica que cobra en este estudio de Gadamer, en los anteriores y en los siguientes, la figura de la utopía, ese lugar de la negación del lugar, esa performatividad de la justicia que, en última instancia, no es sólo un hacer y un responder personal, individual y colectivo, sino «el propio hacer lo propio» de la justicia sobre nosotros, su irrealizabilidad que insufla en, desde y para la *pólis* existente una débil pero inextinguible fuerza que aspira a ir más allá de la injusticia y la ignorancia consolidadas.

## 6. Referencias bibliográficas

- Bey, F. „Paideía y utopía en la crítica de Hans-Georg Gadamer al Platón de Julius Stenzel y Kurt Singer“ In Y. Benítez Ocampo (ed.) *Intersecciones. Reelaboraciones de la filosofía contemporánea y la estética filosófica*. [Kindle Cloud Reader Version]. Porto, Editora Cravo, 2020.
- Bey, F. “State Typohumanism and its role in the rise of *völkisch*-racism: *Paideía* and *humanitas* at issue in Jaeger’s and Krieck’s ‘political Plato’”, *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 53, Issue 12, 2021a, pp. 1272-1282.
- Bey, F. “Lenguaje, coraje y utopía: comentario y discusión de las lecturas contemporáneas de Plato und die Dichter de Gadamer“. *Tópicos, Revista de Filosofía*. Vol. 60, 2021b, pp. 229-268.
- Burnet, J., *Platonis opera / recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1905-1913.

- Bywater, J., *Aristotle's Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press, 1894.
- Calonge Ruiz, J. et al., *Platón. Diálogos. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo. Vol. II*. Madrid, Gredos, 1992.
- Castoriadis, C., *Lo que hace a Grecia: de Homero a Heráclito*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Cohen, H., *Werke. Band 17. Kleinere Schriften VI 1916-1918*. Hartwig Wiedebach (Ed.), Hildesheim - Zürich - New York, Georg Olmas Verlag, 2002.
- Di Cesare, D., *Sulla vocazione politica della filosofia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2018.
- Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und deutsch*, Cambridge, Cambridge, University Press, 2019.
- Donaggio, E., *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Gadamer, H.-G., "Gadamer on Strauss: An Interview", entrevista con E. L. Fortin, en *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 12, 1, 1984, 1-13.
- Gadamer, H.-G., (GW 5), *Griechische Philosophie I*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985.
- Gadamer, H.-G., *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981.
- Gadamer, H.-G., (GW 7), *Griechische Philosophie III (Plato im Dialog)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1991.
- Gadamer, H.-G., *Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*. D. Misgeld, G. Nicholson (Eds.), Albany, State University of New York, 1992.
- Gadamer, H.-G., "Freundschaft und Solidarität", en *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, pp. 56-68.
- Gadamer, H.-G., *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002.
- Gadamer, H.-G. "Los tormentos de un maestro. Entrevista a Hans-Georg Gadamer", en Gnoli, A., Volpi, F., *Euphyia*, 2(3), 2017, pp. 101-120.
- Günther, H. F. K., *Platon als Hüter des Lebens. Platons Zucht- und Erziehungsgedanken und deren Bedeutung für die Gegenwart*, Bebenburg, J. F. Lehmann Verlag, 1928.
- Hildebrandt, K., *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Berlin, Bondi, 1933.
- Jaeger, W. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Vol. I*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1973.
- Jaeger, W., "Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike", en E. Kriek (Ed.) *Volk im Werden*, vol. 1, Berlin, Armanen-Verlag, 1933, pp. 43-49.
- Jaeger, W., "Die Platonische Philosophie als Paideia", Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. Ein Entwurf, *Die Antike*, 4, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1928, pp. 162-176.
- Jaeger, W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture, Vol. 1.*, Oxford, Basil Blackwell, 1946.
- Kelsen, H., "Die platonische Gerechtigkeit", en *Kant-Studien*, 38(1-2), 1933, pp. 91-117.
- Kelsen, H., "Die platonische Liebe". en *Imago*, 19(2), 1933, pp. 225-255.
- Kriek, E., *Philosophie der Erziehung*, Jena, Eugen Diederichs, 1922.
- Kriek, E., *Nationalpolitische Erziehung*, Leipzig, Armanen-Verlag, 1932.
- Kriek, E., *Musische Erziehung*, Leipzig, Armanen-Verlag, 1933.
- Kuhn, H. "Rezension Schmitt Carl, o. ö. Prof. a. d. Univ. Bonn, Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen" (Wissenschaftl. Abh. zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte H. X.) Duncker u. Humblot, München 1932", *Kant-Studien* 38, 1933, pp. 190-196.
- Renaut, O., Macé, A., "L'univers au service de la cité: L'image publique du philosophe", en A. Macé (Ed.) *Le Savoir public. La vocation politique du savoir en Grèce ancienne*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2003, pp. 103-165.

Stenzel, J., *Platon, der Erzieher*, Leipzig, Meiner, 1928.

Wilamowitz-Moellendorff, U. v., *Der griechische und der platonische Staatsgedanke*, Berlin, Weidmann, 1919.