

Filosofía política y hermenéutica en Hans-Georg Gadamer

Political Philosophy and Hermeneutics in Hans-Georg Gadamer

Francisco Díez Fischer*

Fecha de Recepción: 17/04/2022

Fecha de Aceptación: 11/06/2022

Resumen: *La relación de la hermenéutica de Gadamer con la filosofía política es conflictiva. A lo largo de su extensa vida (1900-2002) Gadamer se ocupó tan poco de ese tema que difícilmente puede ser considerado hoy un filósofo político. Casi no hay obras suyas dedicadas a un análisis sistemático de esta cuestión. Sin embargo, es un hecho que los conceptos fundamentales de su hermenéutica tuvieron una fuerte y productiva recepción en el campo de lo político. ¿Cómo puede ser que su hermenéutica haya tenido tal productividad si Gadamer mismo no se ocupó expresamente de eso? El objetivo del trabajo es examinar la conjunción entre “filosofía política” y “hermenéutica” partiendo de esta ambigüedad. La hipótesis es que, a pesar de la escasez de tratamiento, en la obra de Gadamer puede encontrarse una alusión a la filosofía política que incita a la continuidad del diálogo sobre lo político.*

Palabras clave:

filosofía política – hermenéutica – Gadamer – diálogo – praxis

Abstract: *The relationship of Gadamer's hermeneutics to political philosophy is conflicting. Throughout his long life (1900-2002) Gadamer dealt so little with this subject that, today, he can hardly be considered a political philosopher. Barely any of his works are devoted to a systematic analysis of this question. It is a fact, however, that the fundamental concepts of his hermeneutics had a strong and productive reception in the field of the political. How can it be that his hermeneutics had such productivity if Gadamer himself did not expressly deal with it? The aim of the paper*

* Licenciado y Profesor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA), Técnico en Periodismo (UCA) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor Titular de Antropología Filosófica (UCA). Correo electrónico: franciscodiezfischer@gmail.com.

is to examine the conjunction between "political philosophy" and "hermeneutics" based on this ambiguity. The hypothesis is that, despite the scarcity of treatment, an allusion to political philosophy can be found in Gadamer's work that encourages the continuation of the dialogue on the political.

Keywords: *Political Philosophy – Hermeneutics – Gadamer – Dialogue – Praxis*

El tema de este trabajo es la conjunción entre “filosofía política” y “hermenéutica”. Se trata de una relación tan pertinente de establecer como conflictiva a causa del nombre propio que acompaña a los términos conjuntados. Hans-Georg Gadamer es el creador de la hermenéutica filosófica, una corriente del pensamiento contemporáneo tan conocida y popular que alguien llegó a decir: “Antes de Gadamer nadie sabía lo que era la hermenéutica. Después de él nadie sabe que no es hermenéutica”.¹ Otro de sus discípulos señaló que, gracias a Gadamer, la hermenéutica es hoy nada menos que la lengua común de la cultura contemporánea (Vattimo, 1991). Definir una corriente tan vasta es imposible. Se puede ofrecer una vaga generalidad al decir que la hermenéutica es la filosofía que toma por centro el fenómeno de la comprensión y la interpretación, y por su medio el fenómeno del lenguaje. Su pretensión de universalidad se apoya sobre el hecho de que ningún hombre tiene experiencia comprensiva del mundo que no se dé en el medio lingüístico.

La pertinencia de conjuntar a esta lengua común con la filosofía política es evidente. Se trata de una de las corrientes más influyentes del siglo XX con gran impacto en una variedad de campos vinculados a la comprensión en el lenguaje: la historia, el derecho, la estética, la sociología, el psicoanálisis, y también la política.² En

¹ La expresión pertenece a su discípulo Jean Grondin. Fue pronunciada en el “I Congreso Internacional de Filosofía Hermenéutica. A cincuenta años de *Verdad y Método*”, del 20 al 22 de Mayo de 2011 en Tucumán, Argentina.

² Paul Ricœur es uno de los filósofos hermeneutas que ha tenido fuerte impacto en lo político (Gabriel, 2015).

el caso de Gadamer, la conjunción es conflictiva porque a lo largo de su extensa vida (1900-2002) se ocupó tan poco de este tema que difícilmente pueda ser considerado un filósofo político. Casi no hay obras suyas dedicadas a un análisis sistemático de esta cuestión. Pueden identificarse tres excepciones. 1º) Unas pocas obras de juventud elaboradas entre 1920 y 1940, dedicadas a la filosofía política griega. Allí el joven Gadamer elaboró algunas ideas políticas a partir de la filosofía de Platón y Aristóteles, pero las abandonó en 1933 con la llegada del nazismo porque en esa época “era más prudente, en definitiva, comportarse sin llamar la atención” (Gadamer, 1973, p. 490). Las obras principales son: *La ética dialéctica de Platón* (1931), *Platón y los poetas* (1934) y *El Estado de la educación en Platón* (1942). 2º) También hay pequeños ensayos y entrevistas motivados por situaciones socio-políticas concretas. Los primeros versan sobre una crítica a la administración burocrática, a la reducción de la libertad en el campo social y a la planificación del futuro de la humanidad: *La razón en la época de la ciencia* (1976) *Elogio de la teoría* (1983), *La herencia de Europa* (1989). Las segundas son entrevistas suscitadas más por la longevidad de su vida que por una reconocida especialidad sobre el tema: *Gadamer sobre Strauss: una entrevista* (1984), *Hans-Georg Gadamer sobre educación, poesía e historia* (1992) *La infancia despierta* (1993), *Gadamer en Conversación* (2001), *El último Dios* (2002), entre otras. 3º) Finalmente el único texto de madurez donde aborda expresamente el tema de lo político se titula de una forma que parece desalentar toda vinculación: “Sobre la incompetencia política de la filosofía” (1993). Estas tres excepciones no compensan la ausencia de un tratamiento sistemático de lo político en su filosofía, por eso los términos “política” y “político” ni siquiera aparecen mencionados en *The Gadamer Dictionary* (2011).

La base del trabajo es esta problemática escasez. El objetivo es examinar la conjunción entre “filosofía política” y “hermenéutica” sobre el suelo poco fecundo que parece ser la propuesta de Gadamer. La hipótesis es que, a pesar de la escasez de tratamiento, puede encontrarse en Gadamer una alusión a la filosofía política que recorre su obra. Para elucidar este supuesto, examinaré en el punto I la escasez de lo político en la hermenéutica de Gadamer. En el punto II, analizaré la relación entre

filosofía y política en sus obras de juventud. En el punto III, consideraré la obra tardía acerca de la incompetencia política de la filosofía. Y finalmente, a modo de conclusión abierta, en el punto IV, indicaré los aspectos políticos que, a partir de estos análisis, encuentro aludidos en su trabajo más importante *Verdad y Método* (1960).

Gadamer y la escasez de análisis sobre lo político

El conflicto para una conjunción entre “filosofía política” y “hermenéutica” radica en que Gadamer se ocupó tan poco de este campo que no puede ser considerado un filósofo político. Es cierto que él mismo definió tardíamente a su hermenéutica como una filosofía práctica, y trazó una analogía entre ella y la política de Aristóteles sobre la base de atribuirle a ambas una función arquitectónica común: poner a distintos saberes en relación con la originaria experiencia humana de pertenencia y participación en la comunidad. No obstante, en su tratamiento de esa función práctica, su interés se dirigió más al campo de la estética, de la historia y del lenguaje que al de lo político.

En una obra extensa como la suya esta falta es extraña por varias razones: 1º) Se trata de un pensador que ha escrito sobre los temas más variados y ha entrado en diálogo con las disciplinas más diversas. Es difícil imaginar que lo político, siendo un tema de interés en su juventud, haya sido considerado luego un problema secundario sobre el que no valía la pena reflexionar o sobre el que la hermenéutica tenía poco que decir. 2º) Su larga vida le otorgó el privilegio de experimentar de cerca los convulsionados 100 años del siglo XX, en los que ocurrieron los sucesos políticos más importantes de la historia reciente. Su propia vida fue algo así como una *pequeña historia política*.

Si la escasez de lo político en su obra no se debe a un olvido, cabe la pregunta si no resulta de una omisión consciente. Teniendo en cuenta factores tan diversos como la tradición apolítica imperante en su juventud, el funesto compromiso de su maestro Heidegger con el nazismo, la afinidad de la hermenéutica con la prudencia aristotélica y la alusión platónica, y su propia experiencia de vivir bajo regímenes totalitarios como el nazismo y el comunismo, es probable que Gadamer haya aprendido a tomar una

cuidadosa distancia de estos temas. Entonces, ¿su declaración tardía sobre la incompetencia política de la filosofía debe leerse como un golpe de efecto que acompaña a un pensamiento conciliador en situaciones políticas complicadas? (Ross, 1995) ¿Se trata de una ambigua ironía que esconde un argumento acomodaticio para la supervivencia? (Kalinowski, 1997) ¿O, por el contrario, es una alusión provocadora que incita a la continuidad del diálogo sobre lo político?

Cuando se asume una reflexión filosófica, no hay que decidirse por soluciones, sino por la persistencia de problemas. Estas preguntas indican el suelo conflictivo sobre el que se apoya este trabajo y también una primera dirección de sentido que ellas mismas abren para el desarrollo de su objetivo. Aunque Gadamer no se ocupó de lo político, es un hecho que los conceptos fundamentales de su hermenéutica tuvieron una fuerte y productiva recepción en ese ámbito. Por ejemplo, su idea del diálogo fue proyectada en una teoría política de resolución de conflictos (Väyrynen, 2005). Su propuesta de una historia conceptual se convirtió en una herramienta fundamental para investigaciones en teoría política (Kögler, 1992; Richter, 2003; Vilanou, 2006, y Palti, 2018). La tríada *autoridad-prejuicio-tradición* alimentó varias discusiones sobre lo político. Y sus conceptos de “fuerza eficaz de la historia”, aplicación, *phronesis*, “buena voluntad de entendimiento”, solidaridad, juego y pretensión, tuvieron varias recepciones en ese campo.

Esta inesperada productividad explica gran parte de la literatura secundaria que toma a Gadamer como base para pensar lo político. Por ejemplo, el deseo de forjar una tercera vía entre el objetivismo y el relativismo es la dirección que han buscado en la hermenéutica gadameriana pensadores como R. Bernstein, R. Sullivan, y H. H. Kögler. Charles Taylor ya había abogado por algo similar a través de una “ciencia política interpretativa”. Otros lo intentaron por vías críticas o simplemente diferentes como M. Aguilar Rivero, M. Acosta, J. Caputo, C. Monteagudo, A. F. Parra Ayala, C. Zuckert, P. J. M. Van Tongeren y V. Vasterling. El filósofo político Fred Dallmayr propuso a partir de Gadamer “un pluralismo integral” como forma de evitar el pluralismo aislado. Filósofas feministas como Georgia Warnke, Marie Fleming, Lorraine Code y Linda

Martín Acloff recurrieron a Gadamer para elaborar teorías sobre la justicia, cuestiones sociales y percepción de la sexualidad. Otros como Darren Walhof, Lauren Swayne Barthold y Ambrosio Velasco Gómez se apoyaron en la crítica de Gadamer a la concepción moderna de las ciencias prácticas para desarrollar una teoría democrática que refuerce el diálogo cívico como forma de enfrentar la polarización política. El listado de pensadores dedicados a lo político que acudieron a la hermenéutica de Gadamer es abundante y continúa ampliándose.

Los casos enumerados son suficientes para formular la pregunta fundamental que se abre para este trabajo: ¿cómo puede ser que su hermenéutica haya tenido tal recepción en las reflexiones sobre lo político si Gadamer mismo no se ocupó expresamente de ello e incluso parece haber declarado la incompetencia filosófica en esos temas? Para algunos de sus intérpretes, la respuesta estaría en una afinidad oculta entre la hermenéutica de Gadamer y lo político. Para Donatella Di Cesare (2011), la política no sólo sería una dimensión de su filosofía sino que pertenecería a su misma forma de ser en tanto surge de la *praxis* de la *pólis* y, en un gesto especulativo, se remite a ella. También para Stanley Rosen (2003) la naturaleza de la hermenéutica es intrínsecamente política. Su popularidad actual sería signo, no de una mayor comprensión de los problemas políticos, sino de que nos hemos perdido en el camino de la *praxis* y Gadamer nos encausa en esa dirección.

En línea con esta posible relación, a la vez, íntima y oculta entre la hermenéutica de Gadamer y una filosofía de lo político aparece otra pregunta: ¿qué eficacia histórica puede estar operando en los temas de los que se ocupa, para que haya generado tal acogida en el campo político sin tratar ella misma de ese tema? El horizonte de respuesta queda tensionado entre los dos inicios de su filosofía: su origen histórico y su origen conceptual.

El origen histórico se encuentra en esas obras de juventud, en las que Gadamer explora la relación entre filosofía y política en el pensamiento antiguo y que abandona por prudencia con la llegada del nazismo. ¿Qué dice en ellas sobre lo político? ¿Qué queda por decir que pueda haber motivado la operatividad política de la hermenéutica

en su madurez?

El origen conceptual es el problema de la auto-comprensión de las *ciencias del espíritu* que le preocupó a Gadamer desde el comienzo hasta el final de sus investigaciones. Es el centro explícito de su obra mayor *Verdad y Método*. ¿Se trata de un problema meramente epistemológico o tiene alguna dimensión política que no aparece a primera vista? ¿La cuestión de cómo estas ciencias se comprenden a sí mismas está implicada en diversas formas de comprender lo político?

A continuación examinaré los aspectos contenidos en estos dos orígenes (puntos II y IV), mediados por la cuestión expuesta en la obra sobre la incompetencia política de la filosofía (punto III). La esperanza es dar una idea sobre la dificultad de encontrar un punto de apoyo exento de ambigüedad para el desarrollo de este trabajo.

Filosofía y política en sus obras de juventud

Respecto al origen histórico de su filosofía, las obras de juventud más relevantes son su tesis de habilitación, *La ética dialéctica de Platón* (1931), y dos obras dedicadas a la filosofía platónica del Estado: *Platón y los poetas* (1934) y *El Estado de la educación en Platón* (1942). El contexto histórico de estas obras es doble. Por un lado, la relectura que en los años 20 Heidegger ofrecía de la filosofía práctica de Aristóteles. Siguiendo a su maestro y bajo la fórmula griega de que la política es una continuación de la ética, el joven Gadamer desarrolló estudios sobre filosofía y política en Platón y Aristóteles, contemporáneos a los de Leo Strauss y a los desarrollos políticos de otros discípulos como Hannah Arendt y Hans Jonas. Por otro lado, las abundantes lecturas de Platón que se realizaban por esa época (Stenzel, Singer, Reinhardt, Natorp, Hartmann, Friedländer, Jaeger, Rohr, Barth, Hildebrandt) compartían la pretensión de no verlo sólo como un filósofo. Tal como proponía Nietzsche en sus lecciones de Basilea, buscaban en él a un pensador de lo político, cuya fuerza reflexiva ayudara a salir de la crisis política y cultural en la que se encontraba la República de Weimar (1918-1933). Las interpretaciones de Gadamer apuntaban en esa dirección. En la filosofía antigua veía

una inseparable voluntad político-filosófica que interpelaba a cada lector. La función política de la filosofía griega se resumía para él en una tarea educativa: un “formar (*bilden*) humano renovador del Estado” (Gadamer, 1935, p. 334).

Varios intérpretes han destacado que este punto de partida trunco en torno a lo político es clave para comprender la totalidad de la producción filosófica gadameriana y el motor oculto de su hermenéutica. Aunque difieren radicalmente en la consideración de su eficacia y signo político, vale la pena demorarse en algunos de los análisis más significativos para cobrar conciencia de las sutilezas que conlleva el asunto de lo político en la filosofía de Gadamer.

Robert Sullivan (1989) fue uno de los primeros en llamar la atención sobre la dimensión política de los escritos de juventud. Veía en ellos la intención originaria del pensamiento de Gadamer como una fresca e incipiente *política hermenéutica*. Nació con la pretensión de ser una filosofía orientada a la acción pero que no se llegó a desarrollar. Se apoyaba en el rol político de la filosofía de Platón. Se agrupaba en torno al poder formador del diálogo en vistas a la conformación del Estado. Y se planteaba como una política dialéctica que recuperaba la función pública de la retórica y del juego, y ponía al fenómeno de la comprensión en el centro del mundo político. Para Sullivan, estos escritos se podían entender de forma independiente a la hermenéutica madura y su abrupta interrupción indicaba que “el pensamiento político de Gadamer nació muerto. Es por este motivo que nos corresponde a nosotros completarlo” (1989, p. 164).

Teresa Orozco Martínez también vio en los trabajos del joven Gadamer una intención política, pero la interpretó en relación al compromiso de su maestro Heidegger con el nazismo. Consideró que eran un intento de adaptación más inteligente y acomodaticio a la situación del momento. Si bien sostenía que Gadamer no fue nazi, por lo cual pudo ser rector de la Universidad de Leipzig bajo el régimen comunista (en 1946 los soviéticos lo consideraron “no corrompido”), recordó que los estudios sobre Platón, en particular las relecturas de la *República* de Jaeger, Wilamowitz y Hildebrandt, recurrían al filósofo griego como un salvador en tiempos de disgregamiento y así terminaban por dar sustentos teóricos al asedio de Hitler contra la

República de Weimar (Orozco Martínez, 1995 y Delannoy, 2006).³ Gadamer mismo reconocía que su interés por el Platón político había surgido de “la necesidad de representarse un modelo de Estado en el cual todavía pudiera encontrarse una intención estatal, que no había en la República de Weimar” (Gadamer, 1990a, p. 551). Tras la derrota en la Primera Guerra Mundial, los alemanes habían importado una democracia para la cual no estaban preparados. Gadamer vio en Platón la posibilidad de ensayar una educación filosófica que, de un modo socrático, permitiera que sus conciudadanos reconocieran la propia ignorancia para esa práctica política. Buscaba el “reconocimiento de que no estábamos preparados para ella” (Gadamer, 2002, p. 141). La ignorancia de esa incapacidad los condujo al nazismo. En síntesis, para Orozco Martínez, Gadamer tenía en su juventud la pretensión de fundar una forma hermenéutica de hacer política. Ella la interpretó como una insinuación conservadora de intención acomodaticia; Gadamer como una alusión crítica a la capacidad de sus compatriotas para la democracia. Como sea, esa pretensión fue abandonada en su madurez pero habría quedado latente en el corazón de su propuesta filosófica a tal punto que alienta en clave política “una nueva lectura de *Verdad y método*” (Orozco Martínez, 2004, p. 88).

Ronald Beiner (2014) —quien se considera algo tan paradójico como un “filósofo político gadameriano”— reconoce que sólo con dificultad se puede considerar a Gadamer un filósofo político porque en este campo no planteó cuestiones últimas, ni ofreció preceptos para la acción. No obstante, sus tempranas lecturas de Platón y Aristóteles son determinantes para el resto de su obra porque bosquejan lineamientos políticos consecuentes con sus desarrollos hermenéuticos posteriores. En concreto, un énfasis en el diálogo y en la prudencia que ayuda a construir y mantener la solidaridad cívica sobre la que se apoya toda comunidad; una confianza en el ejercicio personal y comunitario de la racionalidad práctica para dirigir la política; una mayor conciencia de

³ En esa línea luego de la Segunda Guerra Mundial se desarrolló un revisionismo de Platón como fuente de regímenes totalitarios (Popper, 1947). Para un análisis crítico de la lectura de Orozco Martínez que la confronta con sus falencias, cf. Bey (2019a, pp. 138-163). En torno a este tópico, giró también la discusión entre Wolin (2000) y Palmer (2002).

los límites humanos (incluidos los de la filosofía y la política). Según Beiner, con estos sencillos aportes el joven Gadamer habría recuperado del olvido una de las virtudes políticas cardinales: la moderación (*phronesis*). Con ella como “virtud hermenéutica fundamental” (Gadamer, 1980, p. 328) habría reaccionado en su madurez a la arrogancia del cientificismo moderno. Y en su juventud habría respondido (filosófica y políticamente a la vez) a su maestro Heidegger cuando le criticaba la “tibieza” y la “falta de dureza” de sus planteos. Años más tarde Gadamer confirmaba esa tibieza de su hermenéutica al decir que no pregonaba una posesión de verdades dogmáticas. Era una ayuda para llegar a la verdad de forma conjunta a través del diálogo. Con esa descripción, según Beiner, su pensamiento se ubica por debajo de la radicalidad y ambición que requiere una filosofía política como la que proponen Maquiavelo, Hobbes, Marx o Habermas; sin embargo, no puede ser considerado anti-político. Su aporte sería *modesto* pero clave: reafirmar la razonabilidad humana común, entendiéndola como praxis hermenéutica de la ciudadanía. Gracias a esa falta de *hybris*, Gadamer lograría combinar lo mejor de Habermas y Heidegger. Una aguda apreciación de la vida sociopolítica como proceso dialógico y comunicativo. Y una poderosa comprensión de la humanidad en su historicidad. Su “minimalismo político” haría al filósofo hermeneuta más competente para la política que al filósofo sin más y a la hermenéutica “más atractiva políticamente y quizá menos interesante filosóficamente” (Beiner, 2014, p. 133).

La diversidad de lecturas evidencia la necesidad de un estudio más detallado de las obras de este período si se pretende que sean una clave de interpretación para sus obras posteriores. Facundo Bey ha desarrollado ese análisis de forma reciente y en profundidad (2019a, 2019b, 2020a, 2020b, 2021a, 2021b, 2021c). El examen se puede organizar en tres períodos: 1) El acercamiento del joven Gadamer a la filosofía antigua (1919-1927), 2) Su primer ensayo (1927) y su tesis de habilitación (1931), en la que comienza a aparecer su interés por lo político, y 3) las dos últimas obras de manifiesto interés político: *Platón y los poetas* (1934) y *El Estado de la educación en Platón* (1942). Esta periodización ya revela que el tono político de las obras gadamerianas se

fue incrementando frente a la situación de progresivo oscurecimiento de la política alemana hasta que fue abruptamente abandonado. Si bien me concentraré en el análisis de las obras principales (1931, 1934 y 1942), cabe destacar que el interés de Gadamer por la filosofía antigua no le vino solo de Heidegger, sino también de sus primeros maestros Hartmann, Natorp y Friedländer. De ellos recibe interpretaciones claves para su posterior interés político. Por ejemplo, la interpretación de la *República* como una obra que expone un ideal regulador de la educación de los ciudadanos; el diálogo filosófico como una obra de arte donde el placer de lo bello está vinculado al bien; el rechazo a la separación entre el mundo de las ideas y el mundo sensible con el que abogará por una unidad entre saber teórico y práctico en perspectiva de una participación comprometida del filósofo en la *pólis* (Bey, 2020a).

La primera obra es el primer libro de Gadamer, su tesis de habilitación *La ética dialéctica de Platón. Interpretaciones fenomenológicas del Filebo* (1931). Aquí comienza a delinear una relación dialéctica entre filosofía y política, ya anticipada en su primer ensayo sobre el *Protréptico* aristotélico (1927). Para Bey se trata de su “primera producción filosófico-política de relevancia” (2021b, p. 63). El objetivo de Gadamer queda claro desde el comienzo. Se trata de elucidar qué son el verdadero político y filósofo, haciendo una fenomenología de esas posibilidades a partir de una hermenéutica del diálogo platónico. La interpretación del *Filebo* requiere de una interpretación de la *República* en tanto, siguiendo los lineamientos antiguos, la pregunta por el bien que ocupa al primero es inseparable de la pregunta política que ocupa al segundo. Lo que cada uno pretende ser en la búsqueda del bien solo puede conseguirlo a través de una búsqueda común porque cada hombre no es un individuo que acuerda entrar en una comunidad, sino un ser que originariamente es en relación con otros (*Miteinander*). La unidad ético-política de esa búsqueda común se revela en el diálogo filosófico a través de la figura de Sócrates, el verdadero filósofo con eficacia política, que media gracias al lenguaje en conversación. El joven Gadamer anticipa aquí el concepto central de *Verdad y Método*. El lenguaje es un ya estar comprometidos, un ya tener que ver en común por medio de la palabra, por eso se cumple en el diálogo como búsqueda común que

hace a la práctica de la filosofía y a su eficacia política. El lenguaje es la condición de posibilidad para la construcción de la comunidad política en tanto por su mediación dialéctica nos abrimos al proceso infinito de estar juntos comprendiéndonos.

La segunda obra *Platón y los poetas* (1934) es una alusión filosófica a lo político más sutil porque su interpretación entrecruza dos dimensiones: 1) el análisis de la temática teórica, la crítica estética de Platón a los poetas en la *República*, y 2) su operatividad práctica que actualiza esa crítica antigua a la situación política que Gadamer vive por esa época. El paralelismo y simultaneidad entre ambas dimensiones, teórico-estética y práctica-política, lo insinúa la cita de Goethe que encabeza la obra: “Quien filosofa no está conforme con las concepciones de su mundo pasado y contemporáneo: así, los Diálogos de Platón a menudo se dirigen no sólo *hacia* algo sino también *contra* algo” (1934, p. 187). Porque filosofar significa no estar de acuerdo con las concepciones de su tiempo, Gadamer reconocerá más tarde que su obra no había sido escrita *contra* el nazismo (porque su escritura es anterior), sino *hacia* la crisis de la República de Weimar y *contra* la ignorancia e inmadurez política de sus conciudadanos para el ejercicio dialógico y democrático. ¿Qué tenía para decirles políticamente a los alemanes de esa época, ignorantes de su ignorancia, el antiguo conflicto estético de Platón con los poetas desarrollado en la *República*?

En líneas generales, la clave de la operatividad práctica de esta temática teórica reside en la ambigüedad misma del diálogo platónico y, en el fondo, de toda obra. Si la obra fuera literal, daría a comprender todo y con eso impediría la interpretación y la continuidad del diálogo, en suma, la hermenéutica. Gracias a su ambigüedad, la obra alude en lo dicho a lo no dicho como otro modo de comprensión distinto de aquel que cada lector llega a entender de ella y de su propia vida (la finitud, la pertenencia, la participación). Cada obra otorga a sus lectores una libertad para auto-comprenderse en diálogo con ella. De lo que se trata aquí es de una ambigüedad fundamental tanto para el ejercicio de la praxis hermenéutica como política, pues como apuntará años más tarde en su obra mayor: “cuantas más cosas queden abiertas, más libre será la comprensión, esto es, la proyección de lo que se muestra en la obra al propio mundo, y por supuesto

también al propio mundo de experiencias políticas” (Gadamer, 1960, p. 380). Por eso el centro práctico y teórico de este texto es otra vez la figura de Sócrates. El interlocutor *a-tópico* que niega las expectativas de comprensión de los que dialogan con él. Del mismo modo la obra con su ambigüedad niega nuestras anticipaciones —la *República* sería así un diálogo sobre lo político que opera políticamente dando qué hablar y qué interpretar con la irrupción de su ambigüedad. Ambos (Sócrates y la obra) nos desconciertan y paralizan en el reconocimiento de nuestra ignorancia. Se esfuerzan por dejar cuestiones abiertas porque lo que queda aún por decir moviliza y reorienta la comprensión en común —aquí echará raíces la apertura y escucha al otro que pregonará la hermenéutica madura (Fuyarchuk, 2010).

Esta operatividad práctica de la ambigüedad se esclarece con el punto de partida temático y teórico del texto: la crítica de Platón a los poetas. En ella se revela la ambigüedad estética que representa la figura de Platón para los alemanes. Platón crítico de los poetas fue considerado por el humanismo alemán del siglo XVIII el modelo de poesía de la antigüedad ¿Cómo puede ser que esa tradición alemana haya considerado al crítico de la poesía uno de sus máximos representantes? Gadamer no quiere resolver la ambigüedad de sus antecesores humanistas, sino —como un nuevo Sócrates— pensar desde esa dislocación en el ámbito estético aludiendo críticamente a la situación política que vive. ¿Qué actualiza la figura de Platón para los lectores alemanes que son sus contemporáneos? Más en concreto, ¿por qué entender que la crítica estética de Platón a los poetas tiene un carácter político (los poetas no fundan un mejor Estado) permite que esa crítica “tenga también algo que decirnos” (Gadamer, 1934, p. 189)?

La crítica estética a los poetas es de carácter político porque la poesía tiene para Platón fuerza de influencia en la formación del *éthos* común. Por eso en la *República* esa crítica se ubica en el contexto político de la formación de los ciudadanos (guardianes). Según Gadamer la crítica estética a los poetas es, en verdad, una exageración educativa de Platón para aludir críticamente a lo no dicho en la literalidad: la actuación política de los sofistas. Lo común a los poetas y a los sofistas sería ofrecer una formación que desconoce la naturaleza mixta del hombre compuesta por el ejercicio

del poder y la pretensión de saber.⁴ Esa mezcla tiene carácter desmesurado: “El hombre es un ser desenfrenado ávido de progreso. Por eso ese ‘Estado’ se rebasa por sí mismo por el acrecentamiento de las necesidades —y como consecuencia extrema de tal ‘fiebre’. La tarea de auto-vigilancia que es propia de los guardianes es en realidad *el estamento propio del hombre*.” (Gadamer, 1934, p. 198).⁵ Por este desconocimiento común, la educación de los poetas y la enseñanza de los sofistas alientan en el hombre sus excesos. Le conducen a la temeridad del tirano y a la cobardía del esclavo. En cambio, la filosofía ofrece una formación que reconoce que el hombre es originariamente en relación con otros (es ciudadano) y su vida es mezcla de lo que no se deja mezclar: el ejercicio del poder (política) y la pretensión de saber (filosofía) que es lo justo y lo bueno en cada situación —sin esa pretensión no opinaríamos sobre temas comunes como la educación, el gobierno o la economía. Además la filosofía reconoce en esa mixtura su carácter desmesurado, por eso su formación se concreta en una exigencia *phronética* para cada uno de vigilarse a sí mismo dejándose mediar por las razones de los otros: “su poder es esencialmente saber, esto es, saber si y cuándo y contra quién ha de utilizar o no su poder. Velar es por eso su esencia” (Gadamer, 1934, pp. 199-200). El velar o vigilar del guerrero según Platón corresponde a todo ciudadano según Gadamer. Es una tarea que sólo se puede hacer filosóficamente, es decir, gracias a la mediación de otros a través de participar en el diálogo en común en torno a la idealidad del Estado. Entonces, la totalidad de la *República* aparece como una obra que no debe leerse literalmente. No es una utopía factible en la realidad donde deben reinar los filósofos. Es una *utopía en el lenguaje*. Eso significa, por un lado, que debe leerse en su *ambigüedad* como una “alusión crítica” a la política ateniense que rechaza la

⁴ Según su tesis de doctorado, *La esencia del placer según los diálogos platónicos* (1922), esa mixtura es también entre placer y bien. La ética platónica implicaría una mezcla de ambos.

⁵ Gadamer alude en nota al pie al Estado de los cerdos (*Rep.* 369b - 374c) como una representación irónica de la comunidad que no puede existir en la historia porque, a causa de su desenfreno, los hombres que fundan la comunidad nunca se conforman con lo necesario ni en el poder ni en el saber. Se trata de la dimensión política de esa historicidad radical que será objeto de la segunda parte de *Verdad y Método*: “Pues en ninguna historia o prehistoria hay un Estado humano que no sobrepase ya el círculo de lo necesario, y justo por ello pertenezca al reino de la historia, donde hay prosperidad y ruina, decadencia y salvación” (Gadamer, 1934, p. 198).

educación socrática y a la comunidad que no soporta su preguntar. Por otro, su idealidad implica que “se realiza” fácticamente en la práctica del diálogo que ella misma encarna como obra dialógica. En ella la atopía desconcierta y reorienta en torno a la utopía la formación vigilante de cada uno de los ciudadanos en su mixtura.

Si bien Gadamer lo desarrollará en la obra de 1942, el objetivo de esa formación filosófica es la justicia. Ella no es el derecho del más fuerte —como la definen los sofistas— o el derecho que cada quien tiene frente a los otros y por el que vigila a los demás, sino un ser justo por sí y de todos juntos. Cada uno debe vigilarse a sí mismo y velar por ser justo en su mixtura interna. Se trata de una tarea constante porque es intentar conciliar lo inconciliable en cada uno (poder y saber; placer y bien; política y filosofía). Pero sólo gracias a esa formación el hombre se hace político. La idea central de Gadamer es que el hombre no *es* político por naturaleza. Debe *devenir* político. Es una tarea exigida a cada uno porque pretende saber y ejerce el poder, y se concreta en el diálogo filosófico: “el hombre llega a ser ente político únicamente *en tanto se resiste a la seducción del poder por la adulación*. Filosofía es, entonces, la verdadera posibilidad del hombre como ente político” (Gadamer, 1934, p. 200). Ni los poetas ni los sofistas velan por su ser justos internamente, por eso sucumben a la adulación de la multitud (al puro placer del espectáculo sin mezcla de bien). Así alientan en los ciudadanos sus excesos e influyen en el *éthos* disolviendo la comunidad. La crítica platónica a los primeros debe interpretarse como una alusión crítica a los segundos contra una “confianza optimista en la naturaleza humana y en el poder de la instrucción racional” (Gadamer, 1934, p. 201). La comunidad sólo se puede fundar sobre la vigilancia de cada uno sobre sí mismo porque en el devenir político de cada uno, el Estado encuentra su fundamento y se hace menos injusto. La comunidad en diálogo con otros, que soporta las preguntas socráticas y reconoce su ignorancia, despierta en el fondo de cada uno “*las fuerzas mismas formadoras del Estado*, sobre las que reposa toda existencia política. Por eso Sócrates funda un Estado de palabras, cuya posibilidad radica sólo en la *filosofía*” (Gadamer, 1934, p. 196). Así la formación filosófica de cada uno da fundamento a la formación política de la comunidad.

El carácter político de la crítica estética a los poetas revela el olvido de esta tarea (con)formativa. Por eso ella es “al mismo tiempo *una crítica a la ‘conciencia estética’ en su problemática moral*” (Gadamer, 1934, p. 206). La conciencia estética alienta el olvido de sí en esa tarea ética-política de vigilancia —por ejemplo, bajo el supuesto que la poesía o el arte sólo tienen influencia estética y no política. Por el contrario, la verdadera poesía y la auténtica experiencia del arte —de la que Gadamer se encargará años más tarde en la primera parte de *Verdad y Método*— potencian la ambigüedad en el lenguaje y con ello el carácter utópico del pensamiento y dialógico de la vida en común. El mismo peligro —estético y político— acecha al poeta y al filósofo: quedarse en la literalidad sin descubrir el metaforismo originario del lenguaje y por tanto sin dinamizar el juego de la idealidad utópica que funda la comunidad en diálogo. La conclusión de la obra reaviva la ambigüedad estética del comienzo. El diálogo platónico es la “poesía real que sabe decir la palabra educadora a la vida política real” (Gadamer, 1934, p. 207). En la Atenas del siglo V a. C., en la Alemania del siglo XX (Butler, 1935 y Bey, 2019a) o en nuestra actualidad, la hermenéutica revela que la situación estética de una obra convoca a la tarea política de formación en diálogo.

La tercera obra *El Estado de la educación en Platón* (1942) repite la clave de lectura: Platón es político no porque considere que el Estado tiene una función pedagógica, sino porque tiene una concepción educativa del Estado. Esta concepción se apoya en la efectividad política que tiene la formación filosófica. Gadamer vuelve sobre la idea que la utopía de la *República* no dice literalmente qué hacer en concreto como establecen las interpretaciones racistas de la época. Gracias a su ambigüedad en el decir pone en movimiento la necesidad de dialogar sobre la idealidad de ser juntos, antes y después de actuar, porque la existencia humana en comunidad es siempre pluralidad, es decir, es siempre atópica. En ese diálogo, Platón alude a lo no dicho que no se adecúa a las expectativas de comprensión y moviliza la conversación junto con la comunidad política en tanto son siempre por decir y conformar. Formulado de otro modo, en la conversación sobre el Estado utópico, la comunidad dialogante de ciudadanos se va formando en la experiencia de no saber y preguntar. En esa

experiencia socrática por excelencia, alcanzan a reconocer la injusticia existente en sí mismos y en su comunidad, y con eso ya realizan la justicia y fundan un mejor Estado. Platón y Sócrates ofrecen así una “educación apolítica y, sin embargo, adecuada verdaderamente para la formación de lo estatal”. (Gadamer, 1942, p. 251). Esa ambigüedad —ahora expresamente política— es el centro del trabajo. Al inicio se resume en el hecho paradójico que el joven Platón fracasa en el ejercicio de la praxis política y reconoce que todos los gobiernos son injustos y corruptos, por eso se dedica a la filosofía para transformar la política: “Platón no intenta otro camino al poder que el de la educación filosófica” (Gadamer, 1942, p. 251).

Gadamer examina la idea de justicia como objetivo de la formación filosófica que procede de su obra anterior. Sigue la crítica platónica a la idea de justicia de los sofistas (la justicia es el poder del más fuerte que hace bien a los amigos y mal a los enemigos). En su crítica deja entrever que la justicia es incluso con los enemigos (recordemos que dice esto en plena guerra), por eso “el hecho de que Platón piense siempre junto a él el antimundo sofístico de la filosofía es algo a lo que debe su *incesante actualidad*” (1942, p. 252). La crítica platónica actualiza el carácter de la propia obra de Gadamer contra los sofistas-enemigos que le son contemporáneos.⁶ Entonces, define la idea de justicia de la *República* como “la verdadera virtud política (...) el fundamento de toda comunidad, así como de todo gobierno genuino y el objetivo de toda educación” (1942, p. 252). Todo Estado corrupto e injusto “está enraizado en el alma de sus ciudadanos, en la ‘idea’ de justicia” (p. 256). Por eso hay que “mostrar el poder del alma humana en la construcción y apoyo del Estado” (p. 255). La justicia en su idealidad es el fundamento de la comunidad y el objetivo formativo de cada uno a partir del reconocimiento de la injusticia ya existente en uno mismo y en la comunidad (una idea peligrosamente clara en tiempos de nazismo). La pretensión de dar justa unidad en sí mismo a lo que no se deja mezclar (poder y saber, placer y bien, política y filosofía) es

⁶ A partir de la filosofía política de Leo Strauss, Gadamer recuerda haber comprendido la necesidad de ser prudente en una crítica expresa a los sofistas, cuya figura central era uno de los principales teóricos del partido nazi, Carl Schmitt, y de resistir a su época con la potencia alusiva y crítica de lo no dicho, tal como hicieron Sócrates y Platón (Fortin, 1984, p. 2).

el objetivo de la educación filosófica. El filósofo es el hombre despierto y vigilante que constantemente se pregunta y así resiste al peligro interior de división a causa de la desmesura, resistiendo exteriormente a la seducción del poder y a la adulación de las multitudes. Con su pasión por preguntar hace posible un Estado más sano a partir de la comunidad ya existente y enferma de injusticia: “Buscar la curación de la esencia enferma del Estado y fundar un Estado ideal en palabras, es lo mismo. La fundación de un Estado en palabras es solo la construcción educativa de lo que hace posible el Estado en cada Estado: la auténtica convicción estatal de sus ciudadanos” (1942, p. 262).

En resumen, la situación hermenéutica y política de estas obras filosóficas de juventud acerca de lo político está determinada por el enfrentamiento creciente entre dos interpretaciones políticas de Platón radicalmente diferentes. De un lado, la lectura gadameriana que fundamenta lo político en una educación filosófica de quien reconoce la ignorancia en estos temas, se abre al diálogo y al preguntarse crítico sobre el ser juntos en vistas de una utopía que se realiza en la praxis lingüística atópica (Di Cesare, 2011, p. 565). Del otro, la justificación de elitismo y superioridad racista que las interpretaciones nazis de la época pretendían encontrar en una lectura literal de Platón. En este choque Gadamer terminó por abandonar el tratamiento expreso de lo político quizá para no repetir literalmente el destino socrático. Siguiendo su lectura de la filosofía política de Platón, es posible pensar que tal vez, más que abandonar su tratamiento, lo transformó en esa alusión en la ambigüedad que es la hermenéutica. Con ella la conversación filosófica y la fuerza socrática del preguntar, acalladas por la política ateniense y por la política alemana de su tiempo, continuaron formando la vida comunitaria hasta convertirse en la lengua común de la cultura contemporánea.⁷

⁷ La lectura de un tratamiento alusivo de lo político, inherente a la hermenéutica, parece confirmarse, según Bey (2021b) y Di Cesare (2011), en la continuidad que estas referencias tempranas tienen en textos de madurez dedicados a la filosofía griega: *La idea de bien entre Platón y Aristóteles* (1978b), *El pensamiento de Platón en utopías. Una conferencia a los filólogos* (1983), *La pregunta socrática y Aristóteles* (1991). Otros como Pageau-St-Hilaire (2019) encuentran en ellos una posición *phronética* intermedia entre política y antipolítica. Esa posición se pondría en evidencia en la cercanía y distancia entre la interpretación de Gadamer y la de L. Strauss subyacente a *Verdad y Método*. Lo indicaré a modo de conclusión abierta.

La incompetencia política de la filosofía

Los análisis filosóficos de lo político en sus obras de juventud pueden leerse en contrapunto con el escrito de madurez “Sobre la incompetencia política de la filosofía” (Gadamer, 1993, pp. 35-41) Si bien aquí no hace referencia a los griegos, el carácter alusivo pero comprometido de las primeras obras contrasta con el carácter expreso y aparentemente descomprometido de esta obra tardía. Esta ambigüedad es un nuevo punto de partida.

El inicio del texto es un hecho político que fue escandaloso y desconcertante para la filosofía del siglo XX: el compromiso de su maestro Heidegger con el nazismo. La situación —en cierto modo contrapuesta a la actitud política y filosófica de Sócrates— coloca a Gadamer ante la misma pregunta que se nos impone a nosotros: ¿Cómo es posible que un filósofo de tan alto vuelo se haya equivocado tanto en el campo de la vida práctica y haya tomado decisiones políticas tan erradas?

Desde las primeras líneas, Gadamer deja entrever que no se trata solo de Heidegger. Otras experiencias tan antiguas como el fracaso de Platón en la política hacen sospechar de la aptitud de los filósofos para ella. Tal vez “la mirada del filósofo, orientada hacia los aspectos más universales y fundamentales de una cuestión, no sea la más adecuada para apreciar las circunstancias y posibilidades concretas de la vida social y política” (Gadamer, 1993, p. 36). A lo largo de la historia de Occidente no han faltado quienes han dirigido a los filósofos las preguntas políticas más arduas: qué son el bien y la justicia; cuál es la forma más adecuada de vivir juntos. Si la filosofía pudiera dar respuestas definitivas a estas preguntas políticas, diríamos de los filósofos lo que Winston Churchill decía de sus pilotos de guerra: “Nunca tanto fue debido por tantos a tan pocos”. Sin embargo, la imposibilidad de tal pretensión es evidente. No existe en el mundo un tipo especial de gente que esté más capacitada que otra para dar respuestas a las preguntas políticas. Cuando observamos los ejemplos históricos,⁸ lo innegable

⁸ Podría considerarse aquí la admiración que sentían Sartre y Lukács por Stalin, o la de Foucault por el ayatolá Jomeini.

parece ser más bien lo contrario. Al indagar qué objetivos y bienes deben buscarse en la vida en común, la situación del filósofo no es muy distinta a la del resto de los profesionales. Según Gadamer debería estar claro que un maestro de escuela, un periodista, un juez o un clérigo tienen mucha más influencia y, en consecuencia, recaen sobre ellos una responsabilidad mucho mayor que la que le corresponde a un filósofo. Es cierto que, en su calidad de profesor o paradigma de pensamiento, sus respuestas políticas también pueden tener gran influencia. Sin embargo, en lo que concierne a la calidad o carácter definitivo de su responder no deben esperarse de él grandes cosas.

En relación con su capacidad de preguntar el caso podría ser diferente. Cuando se discuten temas políticos, todo el mundo tiene la pretensión de formular preguntas, lo cual, según Gadamer, no es más que hacer filosofía. No hay nadie que de algún modo no se plantee qué es la justicia, el bien, la verdad o lo conveniente, “sólo que la mayoría lo hace aún peor que los que se llaman filósofos” (Gadamer, 1993, p. 36). A los ojos de la hermenéutica, la profesión encuentra aquí su *expertise*. Bajo la historia eficaz de la antigua tradición formativa socrático-platónica y la primacía que las preguntas tienen en *Verdad y Método*, la habilidad del filósofo sería su pericia para preguntar. Tanto si se orienta hacia el futuro como al pasado, su tarea en el presente es siempre interrogativa y se opone a la desmesura humana de aferrarse a certezas ignorantes.

¿Qué sucede cuando las preguntas del filósofo alcanzan lo político? Si lo más propio de los filósofos es “formular las preguntas que preocupan a todo el mundo” (Gadamer, 1993, p. 39), su valor público podría calcularse según el grado de claridad que aportan a la vida en común. En línea con la expresión de Jaspers (“iluminar la existencia”), Gadamer define aquí la función política del filósofo como echar luz sobre el mundo de la praxis a través de sus preguntas. ¿Y qué es preguntar? “Preguntar no es poner sino probar posibilidades” (Gadamer, 1960, pp. 380-381).

Sin duda probar, ensayar o experimentar posibilidades con una pregunta es muy distinto a la capacidad de advertir objetivos factibles de acciones conjuntas y aplicarlas a la realidad. Por esa razón, según Gadamer, apenas debería asombrarnos que un gran pensador con una capacidad de preguntarse superior a los demás —sea Platón,

Heidegger o cualquier otro— equivoque tanto el camino de la praxis política. Las equivocaciones políticas de los filósofos nunca son justificables, pero sí serían comprensibles en tanto piensan preguntando y al preguntar abren y prueban posibilidades: “el que piensa, ve posibilidades. El que posee una gran fuerza de pensamiento, ve esas posibilidades con una claridad palpable. Ve también fácilmente como real lo que él quisiera ver, incluso allí donde las cosas son enteramente diferentes” (Gadamer, 1993, pp. 39-40). Pareciera que las buenas preguntas formuladas por la fuerza de un pensamiento otorgan tal carácter palpable a los posibles percibidos en su apertura que el filósofo puede confundirlos fácilmente con realidades factibles. Por eso Gadamer considera una señal de pobreza de nuestra sociedad que se esperen respuestas del que estaría más expuesto a este peligro y no se examine más bien la calidad de sus preguntas.

Nada de esto exime al pensador de dar sus propias respuestas políticas y tener responsabilidad sobre ellas. Pero hay una responsabilidad personal en que cada uno se plantee lo mejor posible las preguntas políticas “siempre y sólo en concreto, cada vez que se desea transformar o cambiar algo para mejor” (Gadamer, 1993, p. 40). La pobreza de nuestra sociedad radica en que cada uno evita formular las preguntas políticas. Y esa evasión atenúa el deseo de transformar o cambiar algo para mejor en la política. Los filósofos ayudan a cada uno a formular mejor las preguntas que nos preocupan a todos. Evita que ocultemos la responsabilidad de preguntar(nos) y responder que debe ser ensayada por cada uno en cada situación y comunidad.

Su conclusión en este texto está en línea con sus ideas de juventud sobre el fundamento de la comunidad. Tanto en el pensamiento como en la praxis, cada uno debe responder por sí mismo y la respuesta responsable tiene como primera condición que uno se haga preguntas en cada situación, y como segunda, que al hacerlas no piense sólo en sí mismo. La responsabilidad de preguntar(se) y responder, inherente a todos los hombres, es en cierto modo como la virtud hermenéutica —y política— fundamental de la *phrónesis*: la experimenta uno mismo, la ejerce en la particularidad de cada situación y también es uno quien la oculta si no la soporta. El campo de lo

político es un espacio privilegiado para el intercambio de preguntas. Como mostró Sócrates soportar su incomodidad hace auténtico al diálogo y construye comunidades menos injustas. Por eso, en esta esfera, no hay ignorancia más catastrófica —además de la de tener respuestas seguras para todo— que la de no saber hacer(se) preguntas. Ahí reside uno de los mayores peligros políticos y, por tanto, uno de los mayores aportes de la filosofía en su modesta tarea formativa.

Alusiones a lo político en *Verdad y Método*

La mediación dialéctica entre las obras políticas de juventud y la de madurez alienta a ensayar lo que sugerían los intérpretes mencionados en el punto I de este trabajo. Las obras que conforman el origen histórico de la filosofía de Gadamer son productivas para comprender la totalidad de su producción filosófica y el motor oculto de su hermenéutica. Si hay una pretensión política latente que anida en el corazón de su propuesta, ella se podría manifestar no solo en la consecuencia teórica entre los lineamientos políticos de juventud y sus desarrollos hermenéuticos posteriores, sino en la continuidad de una práctica en la ambigüedad de lo no dicho. Ahí anidaría una razón para que lo político no aparezca expresamente en su hermenéutica madura más que como una alusión crítica de su presente que, a partir de la irrupción atópica, permite la interpretación y continúa el diálogo. En esa dirección, cuando en *Verdad y Método* (1960) establece “los fundamentos de la hermenéutica filosófica”, aunque no tiene un objetivo expresamente político ¿está aludiendo a una forma de comprenderlo? ¿Qué aspectos políticos se pueden encontrar “aún no dichos y por decir” en esta obra? Indico a modo de conclusión líneas abiertas para investigaciones posteriores.

En general y sin hacer traslaciones apresuradas, el carácter alusivo y crítico de los análisis sobre lo político en su juventud permiten señalar dos aspectos de su obra mayor en este campo, uno práctico y otro teórico. Por un lado, práctico porque cuando Gadamer escribió *Verdad y Método* no pretendía ninguna revolución del pensamiento o reinicio de la filosofía como prometían Descartes, Kant o Heidegger. Pretendía

rehabilitar una forma de vínculo dialógico con el pasado. La obra encarnó su propia práctica de la conversación que para él era la práctica corriente en las ciencias del espíritu a fin de alcanzar una verdad en común. Tal vez por eso la escritura le demandó diez años de trabajo y llegó a ser tan voluminosa para dar testimonio de la diversidad de interlocutores con los que entró en diálogo. Esa práctica de apertura y escucha al otro, que requiere del ejercicio de moderación (*phrónesis*) con la propia desmesura, no era un planteo novedoso. Era una forma de resistencia política bien conocida por Gadamer en la figura de Sócrates y en la obra dialógica de Platón. En 1960 adquirió fuerza de acontecimiento sobre la base del reconocimiento de la finitud e inacabamiento de la comprensión humana al dirigirse *hacia* la arrogancia de la ciencia moderna y *contra* su actual expansión metodológica. Con ese mérito discreto de volver a practicar el diálogo en el pensamiento filosófico, *Verdad y Método* habría salvado a la filosofía nada menos que “de la tentación de su autodestrucción” (Grondin, 2011, p. 84). Por otro lado, teórico porque el origen conceptual de su obra mayor es el problema de la auto-comprensión de las *ciencias del espíritu*. Su pretensión es recuperar para las ciencias del espíritu esa práctica dialógica que coincide con la práctica misma de su obra. No se trata, entonces, de un problema meramente epistemológico. La auto-comprensión de las ciencias del espíritu está deformada por el olvido de la práctica del diálogo, propia la tradición humanista, que se produjo a causa de la expansión metodológica de la ciencia moderna. La dimensión política de este olvido es determinar una auto-comprensión no solo de estas ciencias, sino de todo el mundo humano y de la praxis misma —incluido el ejercicio de la política— en línea con una planificación tecno-científica. Bajo el dominio de la ciencia actual, la política aparece como una técnica de administración por parte de expertos que con su monólogo desplaza el diálogo atópico de los que son juntos en relación. “Pero es un error pensar que los expertos, (...) pueden relevarnos de la práctica social y relevarnos de las decisiones que todos tenemos que tomar y representar juntos como ciudadanos políticos” (Gadamer, 1995, p. 72). La recuperación de la tradición humanista y con ello de otra forma de auto-comprenderse para las ciencias del espíritu implica la contraposición con otra

forma (humanista) de entender lo político. Se trata de la participación dialógica en la comunidad de pertenencia que exige a cada ciudadano formarse en la generalidad a través del preguntar en el lenguaje. Estas dos formas contrapuestas de comprensión de lo político son las que se juegan en la auto-comprensión de las ciencias del espíritu en *Verdad y Método*. Por eso para el lector atento Gadamer deja aludido en el núcleo de su obra mayor un nexo causal entre la auto-comprensión de las ciencias del espíritu, que se inició y desarrolló durante el siglo XIX en Alemania, y la “desgracia nacional” que fue el nazismo durante el siglo XX. La razón de ese nexo reside en que, en la autocomprensión de estas ciencias en Alemania, primó la tradición kantiana sobre la tradición humanista. Se trató de una cuestión estética con implicancias políticas. En su *Crítica del juicio* Kant negó el valor cognoscitivo del juicio estético del gusto a partir de la abstracción de la conciencia estética y en favor de una vivencia puramente estética de la obra de arte. Eso produjo la despolitización del gusto al negar conocimientos verosímiles sentidos en común (*sensus communis*) que son también correctivos de abstracciones teóricas. Los alemanes perdieron así el recurso estético-comunitario para hacer frente a una de las peores aberraciones teórico-políticas: el nazismo.⁹ Comprender este aspecto teórico de su obra mayor exige una relectura política de cada una de sus tres partes dedicadas a la experiencia estética, histórica y lingüística.

La primera parte de *Verdad y Método* está dedicada a los análisis hermenéuticos de la experiencia estética y del arte. Ya en la introducción apunta a la rehabilitación de la tradición humanista donde se alimentan las ciencias del espíritu como una recuperación de la semántica política de sus conceptos fundamentales: *Bildung*, sentido común, capacidad de juicio y gusto. Tal como señala Karczmarczyk (2007) Gadamer busca rehabilitar en cada uno de ellos su sentido político-comunitario prekantiano. En vista de los análisis desarrollados, no es azaroso que la obra comience con el concepto de formación (*Bildung*) cuya raíz más antigua se remonta a la educación griega

⁹ No casualmente en sus elaboraciones teóricas los nazis recurrieron expresamente a la estética kantiana (Rosenberg, 1930). La vivencia del ideal de belleza racial-*völkisch* y el *Führer* como artista-genio, que da forma a la masa del pueblo, concretan la pureza de la vivencia estética y del genio determinante del gusto sin conocimiento.

(*paideia*) (Bernan, 1983). Si bien *Bildung* no tiene en alemán un uso expresamente político, por eso mismo, como muestra Koselleck (2012), opera políticamente con más libertad al no estar constreñida a una formación partidaria. Se trata de una *Bildung* política de toda la ciudadanía que forma en la generalidad comunitaria y que, como la formación socrática, exige la negación de sí. La tarea formativa de la *atopía* en la dialógica platónica confluye aquí con la raíz de la *Bildung* en la negatividad de la dialéctica hegeliana. Sobre esta formación se fundan las ciencias del espíritu y la filosofía, y es el suelo que, a su vez, ellas mismas ayudan a formar, por eso ambas tienen eficacia política. Tampoco es azaroso que el último concepto analizado sea el de gusto. En su semántica estética se juega una comprensión de lo político —Arendt lo revelaría luego como la filosofía política “no escrita” de Kant (1970). A la despolitización del gusto Gadamer le contrapone la actitud de “no distinción estética”. Con ella recupera para toda experiencia de una obra de arte la operatividad práctica que ella tiene para cada situación. La crítica platónica a los poetas como “crítica a la conciencia estética” se deja oír claramente como clave de lectura. La experiencia estética, en tanto propedéutica de la experiencia hermenéutica, tiene como la crítica de Platón a los poetas, un carácter alusivo al olvido de la tarea política formativa que a cada uno le exige la experiencia de pertenencia y participación. En su idealidad, el arte recupera esa tarea a través del concepto de juego que transforma a los espectadores en co-jugadores. Quizá por eso la “artistificación del juego” se suele considerar como “el momento filosófico [y podría agregar político] más alto de *Verdad y Método*” (Albizu, 2002, p. 138).

La segunda parte de la obra está dedicada a examinar la experiencia de la historia. Motivó las famosas discusiones con Jürgen Habermas que tuvieron aristas políticas en torno a la autoridad, los prejuicios, la crítica y la pertenencia a la tradición histórica. Gadamer se hizo cargo de ellas en la práctica de sucesivas conversaciones durante la década del ‘70. A la luz de lo examinado, un primer aporte valioso es que el carácter político de estos diálogos no es marginal al objetivo de *Verdad y Método*. Forma parte de la fuerza eficaz (práctica y teórica) de la obra en torno a la forma en que Gadamer

comprende lo político inseparable de la experiencia histórico-dialógica —algo que ya aparece en su juventud cuando la historicidad se presenta como inherente a la comunidad a causa de la desmesura humana. Un segundo aporte de estas discusiones es que motivaron a Gadamer a ser menos alusivo y más expreso respecto a la cercanía de la hermenéutica con la filosofía política bajo la forma de la filosofía práctica. La filosofía práctica es un término que ni siquiera aparece en el cuerpo de *Verdad y Método*, pero fue cobrando presencia a partir de los debates con Habermas y se plasmó en agregados posteriores.¹⁰ Es clave porque según Gadamer refiere a la tradición política que se remonta a Aristóteles y se mantuvo vigente en Occidente hasta el siglo XIX cuando fue desplazada por la ciencia política —lo que significó el triunfo del modelo de tecnociencia moderna sobre la tradición humanista. La progresiva cercanía de la hermenéutica con la filosofía práctica fue incrementándose hasta ser descrita ella misma como una filosofía que se ejerce desde la praxis y se dirige hacia ella. Gadamer llegó a declarar, entonces, la analogía entre la hermenéutica, tal como él la entiende, es decir filosófica, y la política tal como la concebía la filosofía antigua:

Aristóteles calificó a ésta como “la ciencia más arquitectónica” porque reunía en sí todas las ciencias y artes del saber antiguo. Hasta la retórica quedaba incluida en ella. La pretensión universal de la hermenéutica consiste así en ordenar a ella todas las ciencias, en captar las opciones de éxito cognoscitivo de todos los métodos científicos que quieran dirigirse a objetos y utilizarlos en todas sus posibilidades. Pero si la “política” como filosofía práctica es algo más que una técnica suprema, otro tanto cabe decir de la hermenéutica. Esta ha de llevar todo lo que las ciencias pueden conocer a la relación de consensos que nos envuelve a nosotros mismos. (Gadamer, 1978a, p. 318).

Finalmente, la tercera parte está dedicada a la experiencia del lenguaje. El análisis del

¹⁰ Fue incorporado en el epílogo de 1972 (Gadamer, 1960, pp. 454-455).

medio lingüístico y de su ambigüedad para la comprensión y la interpretación es el centro de la pretensión de universalidad, es decir, de la fundamentación filosófica de la hermenéutica y el corazón de esa práctica del diálogo que es *Verdad y Método*. La dimensión política de su lectura se concreta en dos aspectos. 1º) Las referencias al lenguaje en las obras tempranas ofrece una indiscutible clave de lectura política para la primacía de las preguntas y el cumplimiento dialógico de la lingüisticidad originaria en esta obra. Se trata de la función política y creadora de comunidad en vistas de la comprensión mutua de los que son juntos en diálogo. En esa línea reconocerá en su madurez que “la diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo es un tema de máxima actualidad. En el fondo, se trata del tema político por excelencia” (Gadamer, 1990b, p. 339). 2º) La lectura de la filosofía griega que ofrece en este apartado final de su obra mayor; en particular, su interpretación de la idea platónica de Bien. Se trata de una interpretación “entre” Platón y Aristóteles que Gadamer elaboró desde su juventud (1942) hasta su madurez (1978b), matizando las críticas del segundo al primero. La *phrónesis* aristotélica tiene tantos antecedentes socrático-platónicos que, más que una ruptura con la idea platónica de Bien, constituye su continuación. En la aparente separación entre el mundo de las ideas y el mundo sensible debe leerse más bien “que una cosa está allí junto con otra. La participación, *metalambanein*, se completa solo en el genuino estar juntos y pertenecer juntos” (Gadamer, 1988, p. 246). El ser juntos de ambos mundos es, en términos políticos, un ser juntos de saber teórico y práctico, y un ser juntos participando de los que son pluralidad. Gadamer ya dejaba aludida esta lectura en el párrafo final de *El Estado de la educación en Platón* al indicar que la idea de Bien es, en última instancia, la utopía que moviliza la dialéctica de la conversación educativa. Según su propio decir, eso “insinuó la dirección de mis estudios posteriores” (Gadamer, 1973, p. 490). La interpretación de la idea de Bien, retomada en esta parte tercera de *Verdad y Método*, sirve al objetivo de mostrar que el Bien es inasible pero aparece para nosotros en la belleza. Se revela en la utopía del bello ser juntos (*kallipolis*). Y eso significa que, como la *phrónesis* aristotélica, el Bien es junto con la situación concreta mediada por el lenguaje en diálogo. Como bien señala Pageau-St-

Hilaire (2019), desde aquí la idealidad del Bien platónico extiende su carácter utópico —y, con ello, político— hacia las tres experiencias que conforman las tres partes de la obra. Así Gadamer habla de la idealidad del lenguaje (1960, p. 396 y 398), de la idealidad de la tradición histórica (1960, p. 394) y de la idealidad del arte (1960, p. 149). Se trata de la idealidad de la comunidad, de los que son diálogo, que desconcertándolos los moviliza históricamente y comunicándolos los congrega políticamente. Con esto Gadamer podría estar aludiendo a su propia posición política en el apartado más fundamental su obra mayor. Su lectura ética del Bien “entre” Platón y Aristóteles insinuaría una posición intermedia “entre” política y anti-política.¹¹ Quizás esa posición *phrónetica* se podría definir como “impolítica” en tanto la constante alusión de preguntas siempre atópicas e inoportunas forma lo político en apertura a una comunidad cada vez más general habitable por todos los que piensan diferente. No obstante, como toda obra esto también se mantiene en la ambigüedad de una alusión provocadora que da a conversar sobre lo político congregándonos en comunidad.

Referencias bibliográficas

- Albizu, Edgardo (2002). La estética de Gadamer. *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, (22), pp. 123-154.
- Arendt, Hannah (1970). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. (Carmen Corral, Trad). Paidós.
- Bernan, Antoine (1983). Bildung et Bildungsroman. *Les temps de la réflexion*, (4), pp. 141-159.
- Beiner, Ronald (2014). *Political Philosophy. What It Is and Why It Matters*. Cambridge University Press.

¹¹ Esa posición se aclararía en una contraposición con la interpretación “entre” Platón y Aristóteles que ensaya L. Strauss (Pageau-St-Hilaire, 2019).

- Bey, Facundo (2019a). El debate sobre *Plato und die Dichter* y su inscripción en el contexto de Alemania Nacional-Socialista: una discusión con lecturas de la teoría política. *Ekstasis: revista de hermenéutica e fenomenología*, 8 (1), pp. 138-163.
- Bey, Facundo (2019b). Hans-Georg Gadamer sobre el Protréptico aristotélico: ética y política en la tradición socrático-platónica. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 45 (1), pp. 33-61.
- Bey, Facundo (2020a). Al encuentro con Platón: los primeros pasos de Gadamer en Marburgo (1919-1928). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (3), pp. 457-472.
- Bey, Facundo (2020b). *Paideía* y utopía en la crítica de Hans-Georg Gadamer al Platón de Julius Stenzel y Kurt Singer. En Benítez Ocampo (ed.) *Intersecciones. Reelaboraciones de la filosofía contemporánea y la estética filosófica* (pp. 1-31). Ed. Cravo.
- Bey, Facundo (2021a). Lenguaje, coraje y utopía: comentario y discusión de las lecturas contemporáneas de *Plato und die Dichter* de Gadamer. *Tópicos*, (60), pp. 230-268.
- Bey, Facundo (2021b). Fenomenología de la *pólis* y torsión del *Dasein*: dialéctica y hermenéutica en la temprana interpretación gadameriana de la ética platónica. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (82), pp. 63-80.
- Bey, Facundo (2021c). Justicia y educación en la interpretación de Gadamer de la *República* de Platón en *Platos Staat der Erziehung. Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54 (2), pp. 421-445.
- Butler, Eliza Marian (1935). *The Tyranny of Greece over Germany: A Study of the Influence Exercised by Greek Art and Poetry over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth and Twentieth Centuries*. Cambridge.
- Delannoy, Franck (2006). Gadamer's frühes Denken und der Nationalsozialismus. En Marion Heinz und Goran Gretic (Ed), *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus* (pp. 327-352). Königshausen & Neumann.

- Di Cesare, Donatella (2011). Thinking in Utopias: Hermeneutics as political philosophy. En Wierciński A. (edits.), *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation* (pp. 565-570). LIT Verlag.
- Fortin, Ernest (1984). Gadamer on Strauss: An Interview. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 12 (1), pp. 1-14.
- Fuyarchuk, Andrew (2010). *Gadamer's Path to Plato. A Response to Heidegger and Rejoinder by Stanley Rosen*. Wipf & Stock.
- Gadamer, Hans-Georg (1931). Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos. En H.G. Gadamer, *Gesammelte Werke 5* (pp. 3-163). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1934). Plato und die Dichter. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 5* (pp. 187-211). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1935). Kurt Hildebrandt, Plato, der Kampf des Geistes um die Macht. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 5* (pp. 331-337). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1942). Platos Staat der Erziehung. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 5* (pp. 249-262). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1960). Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 1*. Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1973). Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 2* (pp. 479-508). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1978a). Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 2* (pp. 301-318). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1978b). Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 7* (pp. 128-227). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1980). Probleme der praktischen Vernunft. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 2* (pp. 319-329). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1988). Plato als Porträtist". En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 7* (pp. 228-257). Mohr Siebeck.

- Gadamer, Hans-Georg (1990a). Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Dörte von Westernhagen: die Wirkliche Nazis hatten doch überhaupt kein Interesse an uns. *Das Argument*, (182), pp. 543-555.
- Gadamer, Hans-Georg (1990b). Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt. En H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 8* (pp. 339-349). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1992). *Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*. En D. Misgeld, G. Nicholson (eds.), University of New York.
- Gadamer, Hans-Georg (1993). Über die politische Inkompetenz der Philosophie. En H. G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, (pp. 35-41). Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1995). *Hans-Georg Gadamer im Gespräch. Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*. Dutt, C. (Hrsg.). Universitätsverlag C. Winter.
- Gadamer, Hans-Georg (1997). Reply to Robert R. Sullivan. En Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (pp. 256-258). Library of Living Philosophers. v. 24.
- Gadamer, Hans-Georg (2002). “Los griegos, nuestros maestros.” Una entrevista con Glenn W. Most. *Revista Praxis Filosófica*, (14), pp. 137-148.
- Gadamer, Hans-Georg (2004). *Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*. Trotta.
- Gabriel, Silvia (2015). *Ricœur y lo político*. Prometeo.
- Grondin, Jean (2011). El milagro del éxito de Verdad y Método. En R. Cúnsulo (edit.) *A cincuenta años de Verdad y Método. Balance y perspectivas* (pp. 77-86). Editorial UNSTA.
- Kalinowski, Isabelle (1997). Les ambiguïtés de Gadamer. *Liber. Revue Internationale des livres*, 30.
- Karczmarczyk, Pedro (2007). La subjetivización de la estética y el valor cognitivo del arte según Gadamer. *Analogía filosófica*, 21 (1), pp. 127-173.
- Kögler, Hans-Herbert (1992). *Die Macht des Dialogs: Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*. Metzler.

- Koselleck, Reinhart (2012). Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*. En R. Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (pp. 49-94). (Luis Fernández Torres, Trad.). Trotta.
- Lawn, Chris y Keane, Niall (2011). *The Gadamer Dictionary*. Continuum International Publishing.
- Orozco Martínez, Teresa (1995). *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*. Argumen.
- Orozco Martínez, Teresa (2004). El arte de la insinuación. Las intervenciones filosóficas de Hans-Georg Gadamer en el Nacionalsocialismo. *Revista Laguna*, (14), pp. 65-88.
- Pageau-St-Hilaire, Antoine (2019). Philosophy and Politics in Gadamer's Interpretation of Plato's Republic. *Ethics & Politics*, 21 (3), pp. 169-200.
- Palmer, Richard (2002) A Response to Richard Wolin on Gadamer and the Nazis. *International Journal of Philosophical Studies*, 10 (4), pp. 467-482.
- Palti, Elias (2018). *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*. Fondo de Cultura Económica.
- Popper, Karl (1947). *The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato*. George Routledge & Sons.
- Richter, Melvin (2003). Asignando a la *Begriffsgeschichte* su lugar en la historiografía del pensamiento político. *Historia Contemporánea*, (27), pp. 455-463.
- Rosen, Stanley (2003). *Hermeneutics as Politics*. Yale University Press.
- Rosenberg, Alfred (1930). *Der Mythos des XX Jahrhunderts*. Hoheneichen-Verlag.
- Ross, Jan (1995). Schmuggel. Gadamer Geheimnis. En *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11 de febrero.
- Sullivan, Robert (1989). *Political Hermeneutics: The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*. Pennsylvania State University Press.
- Vattimo, Gianni (1991). *Ética de la interpretación*. (Teresa Oñate, Trad). Paidós.
- Väyrynen, Tarja (2005). A Shared Understanding: Gadamer and International Conflict

- Resolution. *Journal of Peace Research*, 42 (3), pp. 347-355.
- Vilanou, Conrad (2006). Historia conceptual e historia intelectual. *Ars Brevis*, pp. 165-190.
- Wolin, Richard (2000). Nazism and the Complicities of Hans-Georg Gadamer: Untruth and Method. *New Republic*, pp. 36-45.