

Volumen de homenaje a Salomón Lerner Febres con motivo de la celebración de sus 70 años

# LA VERDAD NOS HACE LIBRES

Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad

EDITORES

Miguel Giusti

Gustavo Gutiérrez

Elizabeth Salmón



## Capítulo 14



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

*La verdad nos hace libres. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad*

Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón (editores)

© Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño de cubierta: Gisella Scheuch, sobre la base de la escultura *Logos*, de Margarita Checa, fotografiada por Alicia Benavides

Diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-08108

ISBN: 978-612-317-114-8

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500583

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## SOBRE EL DIÁLOGO Y LA ESCUCHA. EN TORNO A LA LECTURA GADAMERIANA DE PLATÓN

Cecilia Monteagudo, Pontificia Universidad Católica del Perú

En el marco de lo que el propio Gadamer reconoció como la grecomanía del filosofar alemán y su propio interés por la filosofía griega en general, se destaca su aproximación al pensamiento de Platón. Se trata de un autor al que Gadamer estudió profusamente desde el inicio de su filosofar y de cuyo interés dan cuenta numerosos ensayos dedicados a su obra. De otro lado, su estudio de la filosofía platónica es considerado también por él como sustantivo para la propia comprensión de su propuesta hermenéutica, pues, en dicho estudio, el método historiográfico abandona la mera reconstrucción histórica de enfoque objetivista en favor de un método dialéctico y dialógico que le otorga a la interpretación historiográfica misma el carácter de «acontecimiento de sentido».

Así pues, la intención de Gadamer será hacer de Platón un compañero de conversación frente a los problemas teóricos del siglo XX, marcados por la historicidad y la finitud de nuestra «vida en el lenguaje». En esta perspectiva, Gadamer nos propone una interpretación no dualista y dialógica de la filosofía platónica que permitirá reconocer en el filósofo griego a uno de los antecedentes más importantes de su propuesta hermenéutica, entendida como el *arte del diálogo*, del *saber escuchar* y del *reconocimiento del otro en su alteridad*.

Por otro lado, también hay que señalar que, en el marco de la lucha gadameriana contra los reduccionismos del pensamiento metodológico moderno, caracterizado por el «olvido del mundo de la vida» y un objetivismo carente de conciencia histórica, el diálogo con los antiguos se presenta con una ventaja excepcional, pues, para Gadamer, el pensamiento griego representa un modelo de filosofía que no está determinado por las aporías de la autoconciencia moderna y aún mantiene su arraigo en la facticidad de la existencia. Así, en un texto autobiográfico de 1985, bajo el título «Entre la fenomenología y la dialéctica. Intento de una autocrítica», encontramos la siguiente afirmación referida a Platón: «Lo que aprendí del gran conversador Platón, o más exactamente del diálogo socrático que Platón elaboró, fue que la estructura

monologal de la conciencia científica nunca permite del todo al pensamiento filosófico alcanzar sus objetivos» (Gadamer, 1992b, p. 20).

Dicha enseñanza resulta, de acuerdo a Gadamer, también compatible con el «giro lingüístico» que domina a la reflexión contemporánea y, como se sabe, de manera decisiva a su propia reflexión. En este sentido, para él, lo que distingue a la filosofía griega es que en ella las palabras mantienen todavía un camino abierto y no constreñido entre la lengua viva y su uso filosófico (Gadamer, 2002a, p. 129).

En esta perspectiva, Platón aparece como uno de los interlocutores más constantes de Gadamer. Adicionalmente, este le dedicó a aquel tanto su tesis de doctorado bajo la dirección de Paul Natorp (1922) como la de habilitación bajo la dirección de Martin Heidegger (1928)<sup>1</sup>. En el primer caso, abordó el tema del placer en los diálogos platónicos y, como producto de la segunda tesis, fue publicada en 1931 la obra *La ética dialéctica de Platón: interpretaciones fenomenológicas del Filebo*. Si bien este interés por Platón surge en los inicios de su formación intelectual, es mantenido por Gadamer a lo largo de toda su vida, al punto de presentarse en sus textos autobiográficos como «un discípulo permanente de Platón» (1992a, p. 400).

En este sentido, del vasto campo de ensayos gadamerianos sobre Platón que encontramos en los tomos cinco, seis y siete de las obras reunidas en alemán (1999b), nos ocuparemos en esta exposición preferentemente del hermeneuta que reactualiza temas platónicos para iluminar sus propios planteamientos.

En esta línea de interpretación, Gadamer sostiene, en su ensayo «Historicidad y verdad», de 1991, que él siempre tuvo la convicción de que el problema planteado por el historicismo en los siglos XIX y XX (de cómo sea posible la verdad para el pensamiento, si este es al mismo tiempo consciente de su condicionamiento histórico), en realidad, es un problema que domina a la tradición filosófica desde los tiempos de Platón. Más aún, Gadamer considera que podríamos encontrar ayuda en él frente a la «indigencia conceptual» del pensamiento metodológico dominante (1998a, p. 198). Incluso, de manera más explícita, llega a afirmar en este mismo escrito lo siguiente:

Son dos los problemas que en este sentido motivan que se busque ayuda en el pensamiento de Platón: el problema del relativismo histórico, por un lado, por otro, lo cuestionable que resulta todo discurso sobre Dios y acerca de Dios, como si fuera un objeto que se opusiera a nuestro conocimiento. En ambos problemas se parte de la misma condición motivada por una crítica insuficiente al concepto de ciencia de la modernidad y por una aplicación errónea del mismo. Que un sujeto anónimo convierta a Dios en un objeto, el cual se aprende a dominar por medio

---

<sup>1</sup> Cabe señalar que en ambas tesis Gadamer vincula el pensamiento de Platón con el de Aristóteles, como se verá más adelante.

del conocimiento, yerra el sentido que tiene la pregunta por Dios. Esto es lo que quería dejar claro con el discurso sobre lo divino que Platón realiza con anterioridad a toda metafísica. En Platón se muestra cómo la pregunta por lo divino permanece en la experiencia del ser humano y en su finitud (p. 209).

Ahora bien, en esta perspectiva de renovación conceptual, resulta también fundamental en el planteamiento de Gadamer, sin duda, junto a Platón, la reactualización de la filosofía práctica de Aristóteles. A lo que hay que agregar que, en la interpretación que ofrece de ambos filósofos, no solo abre más líneas de continuidad de las comúnmente aceptadas, sino que, a su vez, reactualiza en estos autores tópicos de «inspiración socrática» (la «docta ignorancia», la dialéctica, la concepción de la filosofía como *ars vivendi* y el pensamiento práctico moral) que se articulan claramente con el enfoque de su hermenéutica filosófica. Asimismo, Gadamer sostiene que la continuidad entre ambos autores es también la que existe respecto de la *phronesis* en el diálogo platónico y la moral aristotélica y entre la dialéctica y el saber práctico. O, como lo plantea el interesante estudio de Cristina García, Gadamer nos invita a centrarnos en la comunidad «no dicha» de la polémica entre Platón y Aristóteles y en el desplazamiento hacia la unidad indisoluble de raíz ética entre ambos autores (2005, p. 292).

Dicha aproximación resulta, sin duda, singular y no es nuestra intención abordarla en esta ocasión. Sin embargo, cabe señalar que la interpretación de Gadamer sobre la filosofía griega, como ya se ha dicho, se encuentra profundamente enraizada en la tradición filológica y filosófica alemana. Ahora bien, dentro de esta, el interés por Aristóteles resulta la nota común. Por ello, Gadamer tendrá que abrirse paso a través de un antiplatonismo dominante para plantear su tesis de que en Platón están los gérmenes de la conciencia de la historicidad de toda empresa humana. Todo lo cual no excluye algunas posiciones críticas que Gadamer también desarrolla respecto de Platón en *Verdad y método*, relacionadas con «el olvido del lenguaje» en la tradición filosófica y que encontrarían un testimonio ilustrativo en el diálogo platónico *Cratilo* (1977, pp. 487-502). A pesar de ello, como se verá más adelante, Gadamer articula una visión oral de la filosofía platónica que recoge las propias críticas que Platón hace a la escritura, relativizándose con ello los cuestionamientos que aparecen en su obra principal.

Bajo esta consideración, presentaremos en primer lugar la interpretación que Gadamer nos propone de la filosofía platónica y que lo lleva a afirmar en la *Autopresentación* de su filosofía que «Platón no fue platónico» (1992a, p. 402). Y, para finalizar, comentaremos, brevemente, en qué medida para Gadamer el pensamiento de Platón puede esclarecer la disposición de apertura que debe guiar a todo proceso interpretativo.

## 1. PLATÓN NO FUE PLATÓNICO

Así pues, la intención de hacer de Platón un compañero de conversación frente a los problemas teóricos del siglo XX obliga a Gadamer a rehabilitar la figura de Platón, particularmente frente al antiplatonismo de Nietzsche y de Heidegger. Para tal efecto, Gadamer buscará, en palabras de uno de sus intérpretes, una *resocratización del pensamiento de Platón*<sup>2</sup>, opuesta al prejuicio de platonismo dogmático que le atribuyen los filósofos mencionados. Los cuales también afirman que hay en Platón una separación de los dos mundos y que este defiende la radical trascendencia de las ideas. Por cierto, este proyecto de rehabilitación no dejará de tener un carácter altamente polémico, el cual suscitará tanto las aclaraciones del propio Gadamer en múltiples escritos y entrevistas<sup>3</sup> como el esfuerzo de sus intérpretes por lograr una visión de conjunto de su interpretación de la filosofía platónica.

Así, por ejemplo, desde la perspectiva de Jean Grondin (véase, entre otros, 2003, pp. 201-204, 229-236), es claro que el «motivo socrático del no saber» no solo se presenta en la lectura gadameriana como constitutivo de la filosofía de Platón, sino que también lo es de los empeños de la hermenéutica filosófica que Gadamer desarrolla (1977, p. 439)<sup>4</sup>. Para este intérprete, Gadamer, además de proponer una interpretación socrática del pensamiento de Platón, busca dicho motivo socrático permanentemente en la praxis dialéctica ejercida por Platón y no tanto en la «doctrina de las ideas». Así, no duda en destacar el título de la última obra gadameriana publicada en 1991 sobre este filósofo griego, *Platon im Dialog*<sup>5</sup>, como representativa del interés que Gadamer mantuvo a lo largo de toda su vida por la dialéctica platónica, entendida como forma ejemplar de filosofía y «arte de llevar una conversación», tal como la define en *Verdad y método* (p. 446). En este sentido, Grondin considera que la obra mencionada constituye, junto con la estética y la poética, el segundo gran propósito que Gadamer llevó adelante después de terminar su obra capital en 1960 (2001, p. 16).

<sup>2</sup> La expresión procede del título del libro de François Renaud (1999).

<sup>3</sup> Al respecto, resultan interesantes las anotaciones de Renaud sobre la recepción de la hermenéutica platónica de Gadamer (Renaud, 1999, pp. 18-21). Él señala que mientras los filósofos lo recibieron con mucha simpatía, los filólogos lo hicieron con reservas. Así, la más severa crítica provino de la filología y se acusó a Gadamer del «*redivivus Argument*». Desde el punto de vista de estas críticas, él estaría proyectando su propio planteamiento en Platón con la finalidad de autolegitimarse. Al mismo tiempo, Renaud da cuenta de recensiones muy positivas que destacaron más bien la ruptura con Heidegger que la divergente interpretación gadameriana sobre Platón podría representar.

<sup>4</sup> Ver la relación entre lo característico de la experiencia hermenéutica y la «docta ignorancia socrática».

<sup>5</sup> Este texto se publicó como un libro independiente y también se encuentra en el tomo 7 de las obras reunidas en alemán (1999).

Por su parte, Renaud nos ofrece, en su libro *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's*, una visión de conjunto de la interpretación gadameriana de Platón<sup>6</sup>. De manera especial, este texto brinda los elementos para entender en qué sentido, para Gadamer, en Platón ya está presente una conciencia de la historicidad que se halla vinculada precisamente con la concepción dialéctica del lenguaje y del quehacer filosófico. Así como también se nos muestra de qué modo Gadamer configura una visión no metafísica de Platón que contrastará con la que su maestro Heidegger había consagrado.

En esta misma perspectiva, un estudioso de la obra platónica como Giovanni Reale sostiene que es posible encontrar, particularmente en el diálogo platónico *Fedro*, anticipaciones proféticas de algunos conceptos de la hermenéutica. Reale no solo identifica en Platón el alcance hermenéutico del diálogo platónico con la estructura dialéctica de pregunta y respuesta, sino que también encuentra en este autor la formulación embrionaria del «círculo hermenéutico» y de su dinámica. Todo ello vinculado a la importancia de la «doctrina no escrita» de Platón, donde parece hallarse una sabiduría secreta, que no sería otra cosa que su carácter de pensamiento abierto de clara raigambre hermenéutica (2001, pp. 349-371).

Siguiendo esta línea de interpretación, también podemos destacar el interesante libro editado por Giuseppe Girgenti, *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi* (1998). En él, Gadamer aparece claramente como parte de lo que puede llamarse la nueva interpretación de Platón, ligada a la rehabilitación de «la doctrina no escrita» de inspiración socrática y a una visión del filósofo griego como un autor con un pensamiento unitario y poliédrico.

Por todo lo dicho en párrafos anteriores, Gadamer, pues, nos exige distinguir entre Platón y el platonismo, al mismo tiempo que nos sugiere redescubrir los cuestionamientos más radicales que dicho pensamiento ofrece a un presente ajeno a la metafísica.

De otro lado, su propia interpretación de Platón será afectada por el desarrollo mismo de su planteamiento hermenéutico. Así, en la medida en que en dicha teoría es destacada la dimensión dialógica de toda experiencia hermenéutica, emergerá más nítidamente el Platón socrático, así como la valoración del aspecto artístico

---

<sup>6</sup> Dicho texto repasa los diversos tópicos platónicos destacados por los escritos y tomas de posición de Gadamer a lo largo de su itinerario intelectual. En los dos primeros capítulos se aborda la perspectiva de Gadamer sobre Platón en el contexto de la tradición alemana. En los capítulos tercero, cuarto, quinto y sexto se desarrolla una presentación sistemática de las tesis principales de la interpretación «no dualista y dialógica de Platón» que Gadamer expresa en diversos escritos. El libro concluye con unas consideraciones críticas y un resumen general de todo lo expuesto (1999).

y retórico de su obra. Del mismo modo, para Gadamer será cada vez más claro que en Platón ya aparece una conciencia de nuestra finitud y de la imposibilidad de exceder el horizonte de nuestra perspectiva.

En esta línea de interpretación, Renaud, por ejemplo, destaca las afinidades hermenéuticas con la teoría platónica de la *anamnesis*. Es decir, en la interpretación de Gadamer, esta sería una teoría que habla de la experiencia de sacar del interior lo que uno sabe sin saberlo o poner ante la conciencia algo ya sabido. Pero también estaría vinculada con la construcción de una oculta conceptualidad capaz de descubrir nuevamente la experiencia pre-reflexiva o experiencia de la facticidad. Es decir, para Gadamer, el gran significado de la filosofía griega radicaría en el lenguaje y su conexión con el «mundo de la vida». Por ello, se identifica la tarea del filósofo con el esfuerzo fenomenológico de explicitar o develar lo sedimentado.

De este modo, la *anamnesis* platónica nos confrontaría con la tendencia dogmática y fijadora del lenguaje que se produce cuando los pensamientos, al integrarse al habla, se transforman en sentidos comunes encubriendo cualquier novedad. Por ello, para Gadamer, la filosofía platónica aparece como una forma radical de cuestionamiento a lo sobreentendido o de explicitación de lo conocido (Renaud, 1999, pp. 22-42).

Otro tema destacado por la mayoría de intérpretes es la reivindicación del *diálogo socrático* por parte de Gadamer. Dicha reivindicación no debe confundirse con la pretensión de reconstruir al Sócrates histórico, sino que más bien tiene que ver con la rehabilitación del Sócrates platónico y de la forma dialogal como modelo filosófico paradigmático. Desde la perspectiva gadameriana, el diálogo encarna la dialéctica misma del pensamiento y, por ello, los diálogos no aspiran a una comprobación científica y apodíctica, sino a una enseñanza pedagógica que se sirve de técnicas persuasivas. De esta manera, todos los diálogos son socráticos para él, incluyendo a los tardíos que deben ser interpretados también desde un espíritu socrático.

Asimismo, para Gadamer, la preeminencia del acontecimiento del diálogo evita la orientación dogmática de la enseñanza platónica y muestra, más bien, la preeminencia de la pregunta sobre la respuesta. De este modo, la forma literaria del diálogo coloca al lenguaje y al concepto en una orientación originaria hacia la conversación y la palabra es defendida frente a todo uso dogmático. También es en esta perspectiva, según Gadamer, desde donde debe entenderse la crítica platónica al lenguaje escrito y la defensa de la oralidad filosófica (1977, p. 446)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> En este punto hay una coincidencia con las posiciones de la Escuela de Tubinga y de Milán (véase al respecto Reale, 2001).

Por todo lo anterior, es claro que Gadamer lee a Platón desde el *Fedro* y la *Carta séptima*, pues en estos textos halla el sustento para la defensa de la oralidad de la filosofía platónica, en contraposición al *Cratilo*, donde es afirmada la fuerza del discurso escrito. En realidad, para él, la crítica a la escritura de la *Carta séptima* permanece válida para todo el pensamiento platónico e incluso, en un sentido radical, representa un testimonio contra toda pretensión metafísica de abarcamiento conceptual. Cito a Gadamer:

El llamado excurso epistemológico de la séptima carta está más bien orientado en el sentido de destacar este arte peculiar de la dialéctica en su carácter único, frente a todo lo que se puede enseñar y aprender. El arte de la dialéctica no es el arte de ganar a todo el mundo en la argumentación [...] La dialéctica como arte del preguntar solo se manifiesta en que aquel que sabe preguntar es capaz de mantener en pie sus preguntas, esto es su orientación abierta. El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando y esto significa que es el arte del pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación (p. 444).

Así pues, en opinión de Gadamer, Platón demuestra en la *Carta séptima* la esencial oralidad de la filosofía, aunque lo hablado tenga también sus límites. En ese sentido, Platón, según Gadamer, no se opondría a la escritura como tal, sino a su mal uso. Y la finalidad del diálogo tampoco radicaría en demostrar, sino en mostrar el todavía largo camino interno que el alma debe recorrer. En suma, el pensamiento de Platón es hermenéutico en la medida en que reconoce la relatividad o finitud de toda interpretación (1999a).

Ahora bien, volviendo a la temática de *las ideas*, Gadamer parte del *Fedón* y no de los últimos diálogos y ve en esta obra la vuelta hacia el lenguaje que se produce en el filosofar platónico. Las notas autobiográficas que la obra ofrece le permiten a Gadamer identificar el momento en el que se produce el abandono del interés científico natural y surge la nueva atención por el saber de las cosas de las que hablamos, es decir, por el lenguaje donde se muestra la esencia de las cosas. Esto es, esta vuelta hacia el lenguaje en el que hablamos de las cosas es también el giro a la dialéctica que aparece en ese mismo lenguaje. Y el gran significado que tiene esto para Gadamer radica en el carácter preconceptual del diálogo vital o, en otras palabras, en el carácter originario dialogal del mundo de la vida humano. En su concepto, la filosofía es en los griegos todavía ese pensar desde la vida y para la vida, donde se mantiene una inmediatez con la experiencia vital a partir de la cual los conceptos se construyen (1992c, pp. 71-80).

Por otro lado, esta huida hacia los *logoi* o lenguaje, como también hace notar Renaud (1999, pp. 59-68), también le permite a Gadamer, respecto de *las ideas*,

rechazar toda división o dualismo ontológico. Influido en parte por Natorp y contra Heidegger, la hipótesis de las ideas para él no tiene un significado ontológico, sino lógico. En realidad, se trataría de una distinción eidética que produce la razón en su afán de buscar la verdad. Las ideas, en esta perspectiva, aparecen como condiciones o presupuestos apriorísticos de todo conocimiento y no se presentan como meta, sino como punto de partida. Como hipótesis, ellas no se prueban por la experiencia, sino por la coherencia de su contenido. Por esto, la tarea de la filosofía no consistiría en demostrar la existencia de las ideas, sino más bien en aclarar su rol como presupuestos lingüísticos y dialécticos.

Lo anterior, no cabe duda, se conecta con la interpretación gadameriana de la ya mencionada «doctrina no escrita» de Platón. Dicha doctrina, convencionalmente avalada por el testimonio aristotélico, es interpretada por muchos como un testimonio tardío y ligado a una visión evolutiva del pensamiento de Platón. Sin embargo, en contraposición con esta interpretación se encuentran la «Escuela de Tubinga», la «Escuela de Milán» y la interpretación del propio Gadamer, quienes sostienen más bien la idea de una temprana teoría no escrita. Desde este punto de vista, la verdadera filosofía de Platón nunca fue escrita, sino solo insinuada en los diálogos, los que cumplirían una función propedéutica y preparatoria para iniciarse en la «doctrina oral» de Platón.

Pese más allá de esta coincidencia entre Gadamer y las escuelas mencionadas, las cuales defienden la oralidad de la filosofía platónica en el marco de una visión unitaria, existe, sin embargo, una discrepancia fundamental, la cual a su vez aleja a Gadamer de estas escuelas. Y es que Gadamer postula una perspectiva unitaria y a la vez no sistemática del pensamiento de Platón.

En este sentido, para Gadamer, si bien en los propios diálogos y en su carácter dramático pueden encontrarse indicaciones sobre la doctrina no escrita, ello, empero, no conlleva una aprehensión sistemática, porque, en realidad, antes que de una doctrina, se trata de *una dialéctica no escrita*. Por esto, Gadamer considera que la presuposición de una dialéctica plena no es ni platónica ni filosófica. Por tanto, la interpretación sistemática de los testimonios es rechazada y, por el contrario, se afirma una aporética dialéctica.

Desde esta perspectiva, la teoría de las ideas se interpreta como una teoría de relaciones que no da término a la dialéctica. Asimismo, la importancia de *la idea* como unidad del comprender y de la comunicación supone la imposibilidad de una verdad definitiva<sup>8</sup>. Más aún, no solo el lenguaje, sino la propia vida humana es dialéctica,

---

<sup>8</sup> Merece destacarse la impronta fenomenológica que se expresa en la interpretación gadameriana de *las ideas* como presupuestos trascendentales de la teoría y la dialéctica. El aporte de Husserl en la historia efectual del pensamiento gadameriano también se deja sentir en esta interpretación de Platón.

una mezcla de ser y llegar a ser, de permanencia y contingencia. De este modo, la interpretación de la teoría de las ideas en el marco de la doctrina no escrita de Platón representa, para Gadamer, un reconocimiento de la historicidad del comprender. Algo, que, sin duda, coloca a Platón en la perspectiva de los antecedentes griegos de la filosofía hermenéutica.

## 2. EL ARTE DE REFORZAR EL DISCURSO DEL OTRO

Para concluir, quisiera referirme brevemente a la articulación entre esta interpretación no dualista y dialógica de la filosofía platónica y la hermenéutica filosófica de Gadamer, entendida como el *arte del diálogo*, del *saber escuchar* y del *reconocimiento del otro en su alteridad*. Dicha articulación aparece ya explícita en el capítulo 11 de *Verdad y método* y reaparece en la mención que hace Gadamer del componente de «buena voluntad» que es esperable en dos interlocutores que desean sinceramente entenderse y llegar a un consenso (1992d, p. 331). Dicha mención aparece en una conferencia dada por Gadamer en París en 1981 bajo el título «Texto e interpretación» y que dio inicio a la polémica con Derrida. No nos ocuparemos de dicha polémica, pero creemos que las precisiones que Gadamer hace sobre esta noción, a su juicio malentendida por Derrida, ayudan a aclarar la incidencia que dicho principio tiene en la apertura a la alteridad del *interpretandum* y, una vez más, el auxilio que le presta Platón para aclarar su propia propuesta.

Pues bien, a la conferencia de Gadamer le siguió un comentario de Derrida, bajo el título «Las buenas voluntades del poder», en donde el filósofo francés reprocha a Gadamer, entre otras cosas, manejar un concepto de «buena voluntad» de resonancias kantianas y metafísicas, inadmisibles después de la crítica heideggeriana a la metafísica de la voluntad (Derrida, 1998). Gadamer recusará tal cuestionamiento y, en su réplica, será enfático en señalar que el término «buena voluntad» mienta, para él, lo que Platón llama *eumeneis elenchoi*. Es decir, la «disposición a no tener la razón a toda costa» y a, antes de rastrear los puntos débiles del otro, más bien hacer al otro tan fuerte como sea posible, de modo que su decir sea revelador. Es decir, la «buena voluntad», desde el punto de vista de los *eumeneis elenchoi*, sería algo que nos es requerido a todos, incluso a los inmorales cuando se esfuerzan por comprenderse mutuamente. Por ello, según Gadamer, dicha disposición, lejos de referir a la acepción kantiana del término, tendría más bien que ver con la diferencia entre dialéctica y sofística (1998c, pp. 45-47). Dicha diferencia es también abordada en el capítulo 11 de *Verdad y método*, cuando Gadamer busca rehabilitar el modelo de la dialéctica platónica y la presenta como el «arte de preguntar capaz de reforzar lo dicho desde la “cosa misma”» (1977, p. 445).

En esta línea de interpretación, habría que entender también las afirmaciones de Gadamer en el sentido de que la comprensión, lejos de ser una comunicación misteriosa de almas, es la participación en un sentido comunitario (p. 362). Por ello, los compañeros de un diálogo van entrando, a medida que se logra la conversación bajo la verdad de la «cosa misma» que los reúne, en una nueva comunidad (p. 458).

Es decir, desde esta perspectiva de inspiración platónica, para Gadamer, cuando el entendimiento parece imposible, porque se hablan lenguajes distintos, la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún, sino que precisamente se plantea como la tarea de encontrar el lenguaje común. Pero este lenguaje común no debe entenderse como algo dado, sino como el lenguaje que juega entre los hablantes y que pueda dar lugar al inicio de un entendimiento (1992a, p. 392).

Así también, cuando Gadamer nos pide presuponer una unidad de sentido al iniciar todo proceso interpretativo, de ningún modo puede entenderse esto como un presupuesto meramente formal que funciona como condición lógica de toda comprensión, sino que la «anticipación de la perfección» fundamentalmente implica una disposición singular a dejarnos decir algo por el otro, incluso contra nuestras propias pre-comprensiones. Es decir, una disposición a la transformación de nuestro propio horizonte hermenéutico en aras de que se destaque la alteridad del *interpretandum*, así como a una «cura de humildad» frente *al afán de imposición de todo impulso intelectual* que también nos caracteriza (1990, p. 146).

Del mismo modo, consideramos que, en el planteamiento de Gadamer, esta insistencia en la finitud de todo proceso interpretativo desemboca también en la conclusión de que (aun cuando el cuestionamiento se muestre como la estructura lógica de la apertura y el modelo de la conversación, fundamentalmente de inspiración platónica, como el paradigma de toda auténtica conciencia hermenéutica), no buscamos el diálogo solamente para entender mejor al otro. Más bien, dice Gadamer, somos nosotros mismos los que estamos amenazados por el anquilosamiento de nuestros conceptos cuando queremos decir algo esperando que el otro nos reciba. Por ello, lo decisivo no es que no entendamos al otro, sino que no nos entendemos a nosotros mismos. Estamos, pues, afectados por una forma de «narcisismo» que debemos aprender a vencer, pues en la dialéctica del reconocimiento llevamos a cabo la experiencia hermenéutica de que debemos romper una resistencia dentro de nosotros, si queremos respetar y escuchar al otro como otro (2002b, pp. 367-368). En este sentido, la interpretación gadameriana de Platón como una filosofía de la finitud y de la apertura es actualizada precisamente por su potencial terapéutico de cara a la incapacidad para el diálogo que parece caracterizar a la experiencia vital contemporánea.

Asimismo, creemos que esta actualización de Platón se entronca con una comprensión de la «praxis hermenéutica» en términos de una filosofía del oír. Es decir, una filosofía que responde a una conciencia de los límites del querer saber y del tener razón y que, en última instancia, apunta a un aprender a escuchar para que, en sus términos, no nos pasen inadvertidos los tonos más leves de lo que merece saberse (2002c, p. 75).

De este modo, en comunión con la cita sobre la *Carta séptima* y en el marco de su reflexión sobre los límites del lenguaje, para Gadamer, todo lo que se forma en un contexto de ideas dentro de nosotros introduce, en el fondo, un proceso infinito. Aun cuando en la conversación aspiremos a un acuerdo, el acuerdo total entre los hombres contradice la esencia de la individualidad (1998b, p. 145). Esto quiere decir, entonces, que, desde un punto de vista hermenéutico, no hay finalmente ninguna conversación que concluya realmente. Pues las limitaciones de nuestra temporalidad, de nuestra finitud y de nuestros prejuicios lo impiden. Por tanto, no debiera sorprender cuando este *discípulo permanente de Platón* parece concluir, en sus escritos tardíos, que quizás la «vida del lenguaje» se caracterice más por el insatisfecho deseo de la palabra pertinente (pp. 144-149).

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Derrida, Jacques (1998). Las buenas voluntades de poder (una respuesta a Hans-Georg Gadamer). En Antonio Gómez Ramos (ed.), *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida* (pp. 43-44). Madrid: Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Gadamer, Hans-Georg (1922). *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*. Tesis doctoral. Universidad de Marburgo.
- Gadamer, Hans-Georg (1931[1928]). *Platons dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum «Philebos»*. Leipzig: Felix Meiner.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1990[1986]). Sobre los que enseñan y los que aprenden. En *La herencia de Europa*. Traducción de Pilar Giralte Gorina. Barcelona: Península.
- Gadamer, Hans-Georg (1992a[1977]). Autopresentación de Hans-Georg Gadamer. En *Verdad y método II* (pp. 375-402). Traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1992b[1985]). Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica. En *Verdad y método II* (pp. 11-29). Traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1992c[1960]). La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas. En *Verdad y método II* (pp. 71-80). Traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.

- Gadamer, Hans-Georg (1992d[1984]). Texto e interpretación. En *Verdad y método II* (pp. 319-348). Traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1998a[1991]). Historicidad y verdad. En *El giro hermenéutico*. Traducción de Arturo Parada. Madrid: Cátedra.
- Gadamer, Hans-Georg (1998b[1985]). Los límites del lenguaje. En *Arte y verdad de la palabra*. Traducción de José Francisco Zúñiga García (capítulos 1-5 y 7-8) y Faustino Oncina (capítulo 6). Barcelona: Paidós.
- Gadamer, Hans-Georg (1998c). Pese a todo, el poder de la buena voluntad. En Antonio Gómez Ramos (ed.), *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida* (pp. 45-48). Madrid: Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Gadamer, Hans-Georg (1999a[1964]). Dialektik und Sophistik im siebenten Platonischen Brief. En *Gesammelte Werke VI*. Tübinga: Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1999b). *Gesammelte Werke I-X*. Tübinga: Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (2002a). *Acotaciones hermenéuticas*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Madrid: Trotta.
- Gadamer, Hans-Georg (2002b[1989]). Hermenéutica y diferencia ontológica. En *Los caminos de Heidegger*. Traducción de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder.
- Gadamer, Hans-Georg (2002c[1998]). Sobre el oír. En *Acotaciones hermenéuticas*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Madrid: Trotta.
- García, Cristina (2005). Dialéctica platónica y formas del saber en H-G. Gadamer. En Cristina García y otros (eds.), *Hans Georg Gadamer. Ontología, estética y hermenéutica*. Madrid: Dykinson.
- Girgenti, Giuseppe (1998). *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tübinga e Milano e altri studiosi (Tübinga, 3 settembre 1996)*. Milán: Rusconi Libri.
- Grondin, Jean (2001). Prefacio del editor. En Hans-Georg Gadamer, *Antología*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido (prefacio y capítulos 5-8, 10-16) y Manuel Olasagasti (capítulos 1-4, 9). Salamanca: Sígueme.
- Grondin, Jean (2003). *Introducción a Gadamer*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder.
- Reale, Giovanni (2001). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Traducción de Roberto Herald Bernet. Barcelona: Herder.
- Renaud, François (1999). *Die Resokratisierung Platons. Die Platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer. International Plato Studies 10*. Sankt Agustin: Academia.