

Hans-Georg Gadamer sobre el *Protréptico* aristotélico: ética y política en la tradición socrático-platónica

FACUNDO BEY

Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso (CONICET)
Universidad Nacional de San Martín

I 33

Resumen: El objetivo de este artículo es presentar y analizar las principales hipótesis de Hans-Georg Gadamer en *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik* (1928), poniendo énfasis en la recuperación gadameriana de las nociones de *phrónesis*, *hedoné* y, en menor medida, *phýsis*. Se intenta demostrar que en este trabajo temprano de Gadamer hay, en términos metodológicos e interpretativos, más que una discusión con Werner Jaeger en relación con el *Protréptico* y la ética aristotélica. Finalmente, este artículo sostiene que es posible leer en las principales argumentaciones del ensayo la primera maduración intelectual de relevancia de Gadamer, expresada en forma de diálogo crítico con sus grandes maestros (Paul Natorp, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Paul Friedländer), a partir de las nuevas posibilidades interpretativas que la filología y

fenomenología le abrieron para el estudio de la filosofía ético-política de Platón y Aristóteles. Las consecuencias teóricas de este temprano artículo habrían signado tanto el camino de sus siguientes intervenciones teóricas en torno a la filosofía política platónica como también los futuros desarrollos de la hermenéutica filosófica.

Palabras clave: fenomenología del diálogo, doctrina del placer, política filosófica, experiencia antepredicativa.

Hans-Georg Gadamer's on the Aristotelian Protrepticus: Ethics and Politics in the Socratic-Platonic Tradition

Abstract: The aim of this paper is to present and analyse the main hypotheses of Hans-Georg Gadamer in *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik* (1928), emphasizing the Gadamerian reception of the notions of *phrónesis*, *hedoné* and, to a lesser extent, *phýsis*. It will be attempted to show that in this early work of Gadamer there is more than a methodological and interpretative debate regarding the *Protrepticus* and the Aristotelian ethics. Lastly, the paper argues that it is possible to read in the main arguments of this early essay the first intellectual maturation of relevance of Gadamer, expressed in the form of a critical dialogue with his great masters (Paul Natorp, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Paul Friedländer), departing from the new interpretative possibilities that philology and phenomenology opened to his studies on the ethical-political philosophy of Plato and Aristotle. The theoretical consequences of this early article would have both paved the way of Gadamer's next theoretical interventions regarding Platonic political philosophy as well as for the future developments of philosophical hermeneutics.

34 |

Key-words: phenomenology of dialogue, doctrine of pleasure, philosophical politics, antepredicative experience.

1. Introducción

El 20 de julio de 1927, Hans-Georg Gadamer aprobó el *Staatsexamen* en Filología. Ese mismo año, en abril, su maestro Martin Heidegger había publicado *Sein und Zeit*. La primera publicación importante de Gadamer, por su lado, llegaría al año siguiente y le valdría cierto reconocimiento dentro del mundo de la filología. Se trataba de un trabajo que había

sido presentado y discutido un año antes en el seminario de Paul Friedländer y que recibió como título *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik (El Protréptico aristotélico y la consideración de la ética de Aristóteles desde el punto de vista del desarrollo histórico)* (Gadamer 1928a: 138-164; *GW* 5: 164-185; véase Gadamer 2000: 51). En aquel ensayo, nunca traducido del alemán a otra lengua, Gadamer puso en discusión, no sin audacia, la interpretación filológica de Aristóteles que había propuesto un ya consagrado Werner Jaeger en *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923). El presente artículo despliega por primera vez en castellano un análisis de este poco conocido ensayo, así como traducciones parciales de él, con la intención de realizar un aporte general a los estudios sobre el pensamiento de Gadamer y la hermenéutica filosófica en Hispanoamérica.

Un aspecto que nunca se ha reflejado en los textos que analizan la obra de Gadamer es que este trabajo del filósofo marburgués fue la primera publicación que logró tener repercusión en ambos lados del Atlántico. El artículo fue resumido en sus argumentos principales por Herman Louis Ebeling (1929: 289), filólogo y profesor de griego en el Goucher College y colega de Edward Finch, único doctorando estadounidense de Wilamowitz (Briggs Jr. 1994: 153). También fue reseñado en la revista *The Classical Quarterly*, editada nada menos que por el destacado traductor inglés de Platón, Reginald Hackforth. En aquella publicación se le reprochó al texto de Gadamer el no poder probar con suficiencia la autenticidad de la *Ética Eudemia* (Summaries of Periodicals 1929: 121). Unos años más tarde, compartió esta opinión el filólogo clásico Johannes Geffcken (1932: 404, n. 4), en un artículo publicado en la misma revista en donde apareció originalmente el ensayo de Gadamer sobre el *Protréptico*, es decir, la prestigiosa *Hermes*. Por último, en Francia el filólogo Germaine Rouillard (1929: 311) recogió la aparición del artículo en el “Bulletin Bibliographique” de la *Revue des Études Grecques*.

Pero la reseña crítica más importante fue sin duda la realizada ese mismo 1928 por la filóloga de origen alemán Mary Craig Needler, a pedido del director de la revista *Classical Philology*, el eminente filólogo estadounidense y estudioso de Platón Paul Shorey. Profesora entonces del ilustre Wellesley College de Massachusetts, Needler escribió un artículo en esa revista destinado a comparar partes de su tesis doctoral –titulada *The Relationship of the Eudemean to the Nichomachean Ethics of Aristotle* (1926)– con el texto de Gadamer. El estudio de Needler, que no dejaba de destacar (y complementar) el tratamiento que había realizado Gadamer de la *phrónesis* en debate con Jaeger, resultó sumamente elogioso. La autora radicalizó algunas de las hipótesis del marburgués, presentando ciertos argumentos de Jaeger simplemente como absurdos (véase Needler 1928: 281).

Es cierto que pocos años antes se había ya despertado en Gadamer el interés por el tratamiento que Jaeger había dado al *Protréptico* de Aristóteles.¹ También es verdad que en su tesis de doctorado, dirigida conjuntamente por Paul Natorp y Nicolai Hartmann, el joven filósofo marburgués había estudiado la obra de Platón,² en particular la noción de placer. Sin embargo, la publicación del artículo aquí analizado inaugura una nueva etapa en la formación y la producción teórica de Gadamer, signada por un interés cada vez mayor por el estudio de los clásicos, particularmente de la dialéctica platónica, la noción de *phrónesis* y la experiencia hermenéutica del diálogo.

Los puntos de partida para la lectura crítica de Gadamer están constituidos por lo que identificó como los tres principales elementos de la interpretación filosófica de Jaeger: “1) la historia del concepto de *phrónesis*; 2) el ideal de una ética exacta; 3) La doctrina de las Ideas del *Protréptico*” (*GW* 5: 171).³

El ensayo de Gadamer fue originalmente publicado en el número 63 de la mencionada revista *Hermes*, editada entonces por los reconocidos filólogos Richard Heinze y Alfred Körte.⁴ En su artículo, Gadamer cuestionaba el lugar que Jaeger, desde una perspectiva que es posible llamar “genético-progresiva”, le daba al *Protréptico* con respecto al *Filebo* platónico, en la medida en que la primera de estas obras es caracterizada allí por el profesor de la entonces Friedrich-Wilhelms-Universität de Berlín como un escrito ético de juventud presuntamente plagado de “idealismo”. En consecuencia, según el marburgués, la interpretación de Jaeger obturaba la comprensión de que el *Protréptico* “como sugiere el título –de *protréptein*, “estimular”, “des-

36 |

¹ Todas las traducciones relativas a los volúmenes 5, 7 y 10 de la *Gesammelte Werke* (*GW*) de Gadamer nos pertenecen. Sobre el desacuerdo de Gadamer con las interpretaciones de Jaeger, se tiene noticia temprana por medio de una carta de Gadamer a Heidegger del 24 de septiembre de 1925 (Gadamer 2000: 48-50).

² La tesis de Gadamer, de 1922, que continúa inédita, llevó como título *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*.

³ Gadamer redirige al lector al apartado del primer capítulo del libro de Jaeger, “Der Protreptikos” (1923: 80-102).

⁴ En 1928 se publicó también una extensa reseña de Gadamer sobre el libro de Jaeger en el número 17 de la prestigiosa revista *Logos* (Gadamer 1928b: 132-140). En esta reseña, Gadamer remite a su artículo, principalmente en lo que hace a la “hipótesis del desarrollo” (Gadamer 1928b: 136). El único libro que se cita en esa reseña por fuera del de Jaeger, en relación con la ambigüedad de la metafísica aristotélica y su posible formulación desde una investigación ontológica, es *Ser y tiempo* (Gadamer 1928b: 139). En ese mismo número de la revista *Logos* Gadamer (1928c: 130-132) publica también una reseña en la que se hace eco de una nueva edición de la *Metafísica* de Aristóteles, que había sido recientemente editada en Inglaterra por William David Ross.

pertar”– no contiene una concepción ética, sino una apelación a la filosofía” (Di Cesare 2007: 23), es decir, que sus argumentos se dirigen, en palabras de Gadamer, hacia “la filosofía teórica y práctica por igual” (GW 5: 173).

Fundamentalmente, para Jaeger, la obra de Aristóteles podía ser reducida, antes que a una unidad sistemática, a una serie de doctrinas que fueron evolucionando desde el platonismo hasta el período del Liceo (Gadamer 2000: 73-74, n. 11). Por lo tanto, Jaeger sostenía que, en un extremo, por su supuesta adhesión a la “doctrina de las Ideas”, Aristóteles en el *Protréptico* parecería considerarse un platónico (GW 5: 152). Su punto de partida era el fragmento 55.6-14:

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

A propósito de este pasaje, Jaeger afirma:

I 37

[...] la expresión “primeras cosas” no puede aludir al universal abstracto en el sentido posterior de Aristóteles, porque lo universal abstracto no se pone en contraste con “imitaciones” (*mimémata*) de ninguna especie. “Imitaciones” es de nuevo un término específicamente platónico, que no puede usarse con sentido independiente de la doctrina de que las formas son arquetipos (*paradeigmata*). (Jaeger 1946: 111).

Al otro lado de este *continuum*, el Aristóteles maduro de la *Ética* a Nicómaco, tras haber desarrollado conceptos totalmente relacionados con la actividad práctica mundana, habría devenido un “realista” (Sullivan 1989: 57-58). Gadamer, siguiendo a su maestro Friedländer,⁵ logró demostrar en su artículo que la postulada continuidad entre el *Filebo* platónico y el *Pro-*

⁵ La lectura de Platón propuesta por Friedländer, muy influida por Jaspers (y, sobre todo en ese momento, por Nietzsche), ha sido caracterizada como “existencialista y antisistemática” (Girgenti 2008: 43) e identificada con una visión “holística” del sentido de lo histórico (Sullivan 1989: 47). En ella, la “doctrina de las Ideas” no tiene lugar sino como una errónea atribución de sus intérpretes, de Aristóteles a Heidegger (Sullivan 1989: 49).

tréptico aristotélico, con la que estaría de acuerdo, podría fundarse antes bien en la llamada “doctrina de las Ideas” solo en el caso de que se le imputara al pensamiento platónico, como propio y evidente, el canon sostenido por la fuerza dogmática de cierta convención académica de matriz alemana, que dejaba de lado la reformulación que tuvo lugar en la filosofía del ateniense entre *Fedón* y *Filebo* (Sullivan 1989: 58-59, 65). Detrás de Jaeger se encontraba, desde luego, una extensa tradición que había tratado hasta entonces a los diálogos platónicos como meros vehículos de doctrinas. No habría, por tanto, para Gadamer, posibilidad legítima alguna de establecer un desplazamiento, como había inferido Jaeger, desde una afirmación de un modelo o doctrina matemática hacia la formación de un pensador que se tornaba cada vez más flexible (Sullivan 1989: 64).

Además, que Aristóteles no era un realista y que su filosofía permanecía “en el suelo del *lógos*” socrático-platónico era algo que Gadamer ya había aprendido de Heidegger en 1923, durante el verano que compartieron en Todtnauberg (Gadamer 2015: 381). En este sentido, para Gadamer sería ejemplar la noción de *phrónesis* –presente con anterioridad a Aristóteles, tanto en la poesía como en la filosofía, como ha señalado muchos años después Snell (1977)–, tal como aparece en el *Protréptico*: ella se mantenía en el terreno metafísico platónico. En su carta dirigida a Heidegger el 15 de marzo de 1928 le comentaba así a este último ciertos detalles acerca de la estructura y contenidos de la versión que luego presentaría como tesis de habilitación, bajo el título *Interpretation des Platonischen Philebos*,⁶ que resultan de interés para lo que sigue:

Espero concluir en estos días con el primer capítulo (la dialéctica), que está orientado no tanto a interpretar las diversas fórmulas, para hacerlas armónicas, sino a demostrar que la teoría de la dialéctica, desarrollada en el *Filebo*, pertenece al contexto más amplio en que se basa aquel auténtico *lógos* filosófico que tuvo inicio con Sócrates. (Gadamer 2000: 52).

Empero, lo que podría parecer una concesión a Jaeger, es lo que le permitirá elaborar su refutación. Para Gadamer, el recurso a la *phrónesis* en Aristóteles no tendría como horizonte únicamente la perfecta congruencia entre el nivel terminológico y la determinación científica, sino que, sobre todo en el *Protréptico*, su significado –hasta aquí definido como razón práctica (GW 5: 171)– debería ser aprehendido más bien como condición de po-

⁶ Gadamer se habilitó en 1928 en la Philipps-Universität Marburg bajo la supervisión conjunta de Martin Heidegger y Paul Friedländer.

sibilidad de la función comunicativa del discurso concreto. De este modo, a Gadamer se le presenta con claridad que el *Protréptico*, para comenzar, no tiene de modo alguno como objetivo aquello que deja traslucir Jaeger, es decir, la fijación terminológica de la *phrónesis* (GW 5: 172-173).

Esto último es importante porque permite visualizar que una lectura evolutiva como la de Jaeger colisiona con una propuesta y un proyecto como los que están contenidos en la aproximación de Gadamer, atenta al uso fáctico del lenguaje. Por un lado, porque el sentido que adopta la *phrónesis* en *De anima* o en *Metafísica* se encuentra, antes que bajo el influjo de la Academia platónica, más bien cercano al de *episteme* y *noús*, al carácter distintivo del hombre *lato sensu*, a lo que hay en él de divino *stricto sensu* (GW 5: 172). Por otro lado, ¿qué posibilidades interpretativas podía abrir la tendencia a que muchas de las principales nociones éticas y retóricas aristotélicas –como comenta Gadamer en el prefacio a la reimpresión de 1982 de *Platos dialektische Ethik*– aparecieran en los debates académicos sin traducir, tendencia defendida por la escuela berlinesa de Jaeger, impidiendo la verdadera tarea de expresar por los propios medios lingüísticos el modo en que *las cosas mismas* se presentaban en el pensamiento griego? (GW 5: 161). ¿O no se trataba acaso de esto el legado fenomenológico del maestro de Meßkirch al que Gadamer nunca quiso renunciar, sin por eso recaer en los muchos sinsentidos de las “traducciones” heideggerianas al alemán?

I 39

Después de que conseguí un trato vivo con los clásicos griegos encontré el camino hacia la filosofía. Este camino que he recorrido, tenía naturalmente también el beneplácito de Heidegger, quien permaneció en lo fundamental como mi modelo, sin que yo fuera su imitador. Lo que se podía aprender de Heidegger era sobre todo esto: que las palabras griegas, aun si tienen función conceptual, permanecen como palabras y toman su significado conceptual del lenguaje vivo. Aprendí que uno solo se puede liberar de todo el eco del Medioevo latinizado en la filosofía, que domina en mayor o menor medida indiscutidamente la construcción de conceptos en nuestro siglo, si uno aprende como los griegos a ganar el sentido conceptual del propio lenguaje hablado vivamente. (Gadamer 2002a: 139).

Para volver a mis años marburgueses, al principio no quería convertirme en filólogo clásico, pero una vez que conocí a Heidegger se hizo evidente para mí que justamente debía hacer esto [...] alcancé así, durante esos años, mi autonomía frente a Heidegger y aprendí en este tema algunas cosas que Heidegger nunca aprendió a ciertos niveles: por ejemplo, he aprendido a comprender aquello que en un diálogo de Platón se puede ver si se tiene el suficiente respeto por lo que dice. Para lograr esto, sin embargo, se debe

conocer muy bien el griego: y Heidegger no lo conocía así de bien [...] Así que cuando me preguntan sobre las interpretaciones heideggerianas no puedo dejar de decir que Heidegger rara vez ha interpretado un texto de manera correcta en términos filológicos. (Gadamer 1982: 173; la traducción nos pertenece).

Robert Sullivan, en su libro *Political Hermeneutics: the Early Thinking of Hans-Georg Gadamer* (1989), ha sido el único en destacar no solo la discusión del marburgués con Jaeger en relación con la lectura de Aristóteles, sino también, en particular, en función de la valoración del *Filebo*. En este sentido, para el autor estadounidense es central para comprender la interpretación gadameriana del esfuerzo más general de la empresa platónica, su recurso a la idea de *mezcla* (*Mischung*) y su relación con las nociones de *phrónesis* y *hedoné*. En su insistencia sobre la idea de mezcla se encontraría una apuesta de Gadamer a favor de una aproximación dialéctica a Platón y a su pensamiento ético, muy lejana de la lectura de Jaeger (y también de Heidegger), en la que Platón pondría a un mismo nivel, según extrapola el propio Sullivan (1989: 66), tanto la dimensión racional como apetitiva del hombre a la hora de reflexionar sobre el buen vivir. Por ello, Sullivan confiere legítimamente especial importancia al siguiente pasaje del texto en el que Gadamer se refiere al *Filebo*: “El objetivo de toda la investigación es delimitar la pretensión de la *phrónesis* y del *hedoné* sobre el buen vivir de la fáctica existencia humana. Solo en una mezcla de ambos se puede buscar este bien en la vida” (*GW* 5: 177).

40 |

Las consecuencias de que Gadamer adoptara un tratamiento esencialmente dialógico de la filosofía, a partir de los propios diálogos platónicos, comienzan a reflejarse en este estudio y a desplegarse, sobre todo, a partir de la tesis de habilitación. Con razón, Sullivan (1989: 67) ha puesto énfasis también en la referida reticencia de Gadamer a considerar en forma determinante el valor terminológico de las nociones aristotélicas, y esto tiene su raíz en la asunción de una correlación entre lenguaje y pensamiento que se desprende del propio análisis de Gadamer. Según el estadounidense, Gadamer entendió tempranamente tanto a Platón como a Aristóteles como pensadores del diálogo. Esta caracterización, más allá de la forma continua del discurso aristotélico, sería incompatible con la fijación conceptual de un significado unívoco y determinante para ciertas palabras, operación que negaría el fundamento dialógico del mismo pensar.

Es cierto que esto último está también vinculado con la referencia que Gadamer hace en el texto a la diferencia entre una era de predominio de la conversación, que Sullivan (1989: 67-70) prefiere llamar “*speaking culture*” por sobre el discurso escrito (véase *GW* 5: 171-172). Tres años

después de la publicación del ensayo sobre el *Protréptico*, Gadamer afirmará en el que sería su primer libro, *Platos dialektische Ethik*, que el lenguaje no es “una simple *copia* del ente”, un portador neutral de significados, sino fundamento de la comprensión y, por lo tanto, de la existencia humana en cuanto posibilidad más alta de ser del ente y del *bíos* filosófico-político (*GW* 5: 53). Para Gadamer, que da especial atención a la famosa “segunda navegación” socrática del *Fedón*, ser y *lógos* en Platón se relacionan de modo tal que, para empezar, el habla resulta un originario “tener que ver *en común* con algo”, en el sentido de estar comprometidos con “algo” por medio de la palabra, suelo común de la existencia y el conocimiento (*GW* 5: 23; el resaltado es nuestro). En la *pólis*, la “comunalidad de intereses vitales” (*Gemeinsamkeit des Lebensinteresses*) (*GW* 5) se despliega a partir de aquella originaria precomprensión común del mundo, esto es, en la formación del lenguaje, en la cual se comprenden todos aquellos que previamente lo han acordado y pueden hacerlo de manera siempre nueva en la discusión, ya que lo que es objeto de la dialéctica es lo *amphisbetésimon*, no la mera oposición entre opiniones, sino ese algo que está bajo —y a la vez conforma— el ámbito de la disputa (*GW* 5: 73, n. 20; 33; véase *Phdr.* 263a).

En consecuencia, para Gadamer reducir el texto aristotélico (o platónico) al “discurso terminológico como única actitud comunicativa (*Sprechhaltung*) es, en todo caso, un absurdo” (*GW* 5: 172). Las relaciones de sentido (*Bedeutungsbezüge*) resultan definidas, antes que terminológicamente o temáticamente, por la función comunicativa (*Mitteilungsfunktion*) que tiene lugar en el lenguaje concreto (*konkreten Sprechens*) (*GW* 5). Es elocuente la cita retomada por Sullivan:

En estos argumentos no se habla de una terminología científica unificada. *Por el contrario, vemos cambiar la consistencia terminológica de argumento a argumento.* Además, lo que resulta revelado en todos estos argumentos es el esfuerzo, en la medida de lo posible, por no cargar con la terminología. (*GW* 5: 178, el resaltado pertenece al original)

Sullivan entiende que la tesis de Gadamer acerca de que Aristóteles no tenía un lenguaje terminológico le permitió destacar en su ensayo que el estagirita “no era el tipo de pensador [monológico] que Jaeger hubiera querido que sea. En suma, era, en cambio, un pensador dialógico” (Sullivan 1989: 68).

Finalmente, Sullivan insiste en que la disputa filosófica con Jaeger sobre la tarea filológica, es decir, sobre la afirmación de la primacía cultural del discurso hablado (*speaking culture*) por sobre el escrito (*writing culture*), es el significado más relevante de este texto, en la medida en que, según

entiende, preanuncia la primacía fundamental de la pregunta (tema que será retomado en *Wahrheit und Methode*). Traducido y extrapolado por Sullivan en términos sociopolíticos esto representaría una defensa de la actitud crítica de la Alemania de Weimar por sobre el espíritu burocratizado y cientificista del *Reich* guillermino (Sullivan 1989: 68–69). Por mi parte, respecto de esto último, y sin desmerecer la lectura de Sullivan en lo que hace a otros aspectos, considero más adecuado permanecer en el claro de las palabras, aunque tardías, del propio Gadamer, que se sitúan inequívocamente bajo la potencia poético-política de la *Carta VII* (344c) –a la que le dedicará su atención a partir de su *Praktisches Wissen* (1930)– así como de *Fedro* (276a–278a):

Como es bien sabido, contamos solo con unas pocas piezas fragmentarias que dan testimonio del inicio del pensamiento griego, y estas están, en última instancia, también sostenidas por el interés que estos comienzos le habían suscitado a Aristóteles, el cual, a través de los siglos de la tradición griega, fue transmitido a la historia de la educación europea. La significancia del inicio es, sin embargo, especial desde el punto de vista hermenéutico. En el sentido estricto de la palabra es un comienzo casi sin palabras. Son citas, pues, arrancadas del río del pensamiento, y el contexto en el cual estas oraciones fueron originalmente dichas oralmente ya no está disponible. Son, por tanto, como los problemas de la “Historia de los problemas”⁷ y como los “enunciados” de la tradición de la escuela anglosajona. Ninguna reconstrucción filológica puede reemplazar lo que la verdadera habla es, a causa de su propia naturaleza. Los primeros textos realmente filosóficos de los griegos que poseemos son los diálogos platónicos y los así llamados “tratados para la enseñanza” de Aristóteles.

Ambos textos nos confrontan inmediatamente con el problema hermenéutico fundamental de la escritura. Los diálogos de Platón son conversaciones escritas por un gran maestro con arte filosófico y poético y, sin embargo, sabemos por el mismo Platón que no nos legó una presentación escrita de

42 |

⁷ Escribe Marco Sgarbi 2011: 74: “A fines del siglo XIX, la *Problemggeschichte* nació junto con la obra de Wilhelm Windelband *Geschichte der Philosophie*, subtitulada *Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe*. Sin embargo, fue Nicolai Hartmann el primero en elaborar una teoría comprensiva de la historia de los problemas en su *Zur Methode der Philosophiegeschichte*. Hartmann afirma que los problemas son el núcleo de la historia de la filosofía, así como las condiciones trascendentales de la posibilidad de la historia, apelando a la afirmación de Platón de que los conceptos no son más que reducciones de problemas eternos” (la traducción nos pertenece). Véase Windelband 1892, así como Hartmann 1909: 459–485.

su doctrina y que no quiso hacerlo. Esto significa que nos ha confrontado inequívocamente con la necesidad de pasar por una duplicación mimética, es decir, a través de la conversación escrita, [la necesidad] de volver a la conversación originalmente hablada en la que el pensamiento encuentra sus palabras —una tarea que nunca se puede realizar plenamente—. Ciertamente, es posible ver a través de los ojos de Aristóteles y leer lo que fue pensado en esa conversación. Pero, desde una nueva mediación, uno lee [solo] un rastro del discurso hablado en los así llamados “textos” del corpus aristotélico que nos han sido transmitidos. (GW 10: 351–352; la traducción nos pertenece).⁸

Según la lectura que propongo, en el ensayo sobre el *Protréptico* intervendría ya el problema de la escritura, tema relevante para la hermenéutica filosófica, a través de la presencia de la distinción socrático-platónica entre *diégesis* y *mímesis*, puesta en marcha a partir de la más temprana noción gadameriana de *juego* (*Spiel*) que puede encontrarse en su obra, aunque este término no aparezca literalmente en 1928 y deba esperarse hasta *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (1931), para encontrar una primera caracterización del mismo como modo de la existencia presente y compartida en una actividad cuyo objeto está supeditado al propio “*por-mor-de[l]*” (*Worumwillen*) jugar (GW 5: 25). Adelantar aquí esta noción operativa de *juego* y mencionar el *por-mor-de* es relevante porque, según Gadamer, constituirían juntos, para Platón y Aristóteles, el punto de referencia para la comprensión y el cuidado de sí en función de lo *agathón* (GW 5: 40, 44, 58), la condición de la autocomprensión del *Dasein* en una *areté* determinada cada vez de cara al Bien y en vistas a una acción situada. Como se verá en el siguiente apartado, tener en cuenta esto último es fundamental para recuperar la figura del filósofo planteada en el ensayo sobre el *Protréptico*, entendido este como el estadista sabio, orientado según el *kairós*, en medio de la experiencia concreta de la *pólis*, cuya tarea está por encima de cualquier estatuto tipificado pero no más allá de su comparecencia ante los otros.

I 43

⁸ Entre corchetes se han completado las frases allí donde se presentaba alguna dificultad. La cita forma parte de *Mit der Sprache denken*, de 1990 (GW 10: 346–353). Merece aclararse también que Friedländer 1964: 118, 125, 177 ya había problematizado la cuestión de las dudas de Platón sobre el valor de la escritura y ponderado el ideal dialógico, así como también su impulso artístico.

2. Fenomenología del diálogo, doctrina del placer, política filosófica y experiencia antepredicativa

Existen otras cuestiones tan importantes como las anteriores que nos permiten recuperar aspectos alternativos del artículo sobre el *Protréptico*; por caso, su tono específicamente filosófico-político. Sullivan tiene razón en destacar la ya mencionada noción de mezcla, pues en ella va una gran apuesta interpretativa de Gadamer que está en estrecha relación con la idea de *medida* (*Maß*) en Platón. En este sentido, cabe retomar la cuestión de la *mezcla* en el tratamiento del *Filebo* dentro del artículo sobre el *Protréptico*, sobre todo con relación al planteo más general sobre cómo Platón expondría y adaptaría su concepto de ciencia a la experiencia concreta (*konkrete Erfahrung*) (*GW* 5: 177). Lo que Aristóteles recuperaría del ateniense en el *Protréptico* es la disposición —presente tanto en el *Político*⁹ como en el *Filebo*— a afrontar científicamente al *Dasein* fáctico, formulada en la tarea de alcanzar una mezcla apropiada. Esta mezcla solo podría ser estimada por medio de una medida, buscando “reconciliar la realidad con el reconocimiento de la ‘impureza’ real del principio de exactitud” (*GW* 5: 176). Efectivamente, es constitutiva de la bondad de la mezcla y del carácter correcto de esta “impureza” la pretensión conjunta sobre el buen vivir tanto de la *phrónesis* como de la *hedoné* (aunque la noción de medida no sea determinante para sus componentes, ya que esta se definiría en

44 |

⁹ Gadamer se refiere al *Político* pero no ahonda en él. Inferimos que podría tratarse de *Plt.* 301e-302a. James Risser 2003: 97 ha sabido señalar, siguiendo la lectura de Gadamer de la filosofía platónica y la cuestión de lo uno y lo múltiple, el problema de “alcanzar una mezcla apropiada”. Risser afirma, comenzando con el *Filebo* (64e), que “[...] aprendemos que lo bueno en la vida humana es aparecer en este ser que es mixto, pero esto significa que este aparece en relación con la medida (*métron*). Y para la cuestión del bien, esta medida debe ser a la vez la medida correcta o justa (*métrion*). Es decir, para que la mezcla que es la vida no sea destructiva, debe tener una medida adecuada, una proporcionalidad o una medida de acuerdo a un brebaje de la vida *bien* mezclado. Luego, el bien es precisamente este límite, esta medida decisiva, que en la vida humana se ha refugiado en la naturaleza de lo bello, porque ‘la medida (*metriótes*) y la proporción (*symmetría*) coinciden en todas partes’” (Risser 2003). La traducción nos pertenece. Para la traslación de la cita de *Filebo* he utilizado la versión de Durán. En consonancia con lo que sigue, Risser recurre al *Político* para mostrar en qué sentido la tarea de la filosofía puede ser “encontrar la medida en la mezcla” (Risser 2003: 98). De las dos artes de la medida que discuten Sócrates y el extranjero, en la segunda, a la que pertenece el dominio de la política, se trata de medir “en relación con el justo medio, es decir, con lo conveniente (*prépon*), lo oportuno (*kairón*), lo debido (*déon*) y, en general, todo aquello que se halla situado en el medio, alejado de los extremos” (*Plt.*, 284e). La traducción del *Político* es de María Isabel Santa Cruz.

relación con la mezcla como una totalidad nueva y unitaria y no al revés). Así, Gadamer puede afirmar que mezcla y medida son conceptos paralelos (GW 5: 176-177).

Pero la medida no es la exactitud. En el *Protréptico* la figura del político, es decir, de quien actúa desde una ciencia de lo ético-político (*ethisch-politische Wissenschaft*), por tomar un caso ejemplar que señala Gadamer, es comparado con el *tékton* (constructor) antes que con el geómetra. Y no en virtud de mostrar a la política tan exacta como puede ser una *tékhne*, lo que –advierte Gadamer– sería contradictorio con lo establecido en *Ética a Nicómaco* A7. Esta comparación tiene valor en la medida en que marca cómo, en realidad, el político necesita saber, a diferencia del constructor con respecto a sus construcciones, en qué se basa la naturaleza misma de la vida en común. La intención del *Protréptico*, entonces, sería alumbrar su orientación a las cosas mismas y no a la imitación externa ni a la comparación: el político debe dirigir la mirada a la naturaleza antes que imitar ciegamente, como los sofistas y rétores, las leyes y constituciones ya existentes (GW 5: 174-175). Claramente, cuando Gadamer afirma que “la intuición de la *phýsis* es demandada por la auténtica política filosófica” (GW 5: 175)¹⁰, está, entonces, teniendo en cuenta aquello y considerando el fragmento 55.3 del *Protréptico*, al que, por otro lado, él mismo hace referencia:

I 45

Efectivamente, así como en las demás artes productivas los mejores instrumentos se han descubierto a partir de la naturaleza –por ejemplo, en la construcción, la plomada, la regla o el compás, los hemos obtenido de (la observación) del agua, de la luz y de los rayos del sol que nos sirven como criterio para comprobar lo que es suficientemente recto y plano desde el punto de vista perceptivo–, de la misma manera el político también debe estar en posesión de ciertas normas derivadas de la naturaleza en sí misma y de la verdad, en referencia a las cuales juzgue qué es justo, bello y conveniente. Pues igual que allí estos instrumentos superan a todos los demás, también la mejor ley es la que mejor concuerda con la naturaleza. (*Protr.* 55.3; trad. de Vallejo Campos).

Muchas de las cuestiones aquí planteadas serán centrales en los análisis posteriores de Gadamer: no solo en su tesis de habilitación, sino también en

¹⁰ A pesar de que sea más beneficioso permitir al texto gadameriano que se exprese con mayor libertad ¿no es, acaso, inevitable oír en esta afirmación el *dictum* de Heidegger 2009: 73: “La comparación y tipificación sincrética de todo no da de suyo un auténtico conocimiento esencial”?

Plato und die Dichter (1934). Más que ser un filósofo, el político del *Protréptico* aristotélico *debe actuar como un filósofo*. No debe actuar y juzgar *según una filosofía*, ni debe llevar adelante *una política adecuada a la filosofía*: es su acción la que debe ser filosófica, es decir, dirigida cada vez a la *phýsis*, a la experiencia concreta de la *pólis*, que evidentemente no se corresponde con esta o aquella *pólis*, ni con el conocimiento relativo a la variedad de arreglos institucionales. La acción reflexiva, que no es el producto de la aplicación de una *tékhne* o de la *theoría*, se presenta como el ámbito donde tienen lugar, fundamentalmente, la existencia fáctica y la tarea de alcanzar una mezcla justa entre *phrónesis* y *hedoné* en vistas del buen vivir:¹¹

Donde el *Protréptico* delinea la imagen del verdadero estadista sabio, [este aparece] en relación con las realidades políticas; allí es donde justamente se exterioriza de qué modo este saber debe ser vivo, versátil, superior a los estatutos, orientado según el *kairós* y las tareas características de la siempre nueva realidad. En contraste, los estatutos y la ley, que son rígidos, son solo soluciones provisionales en comparación con las tareas políticas reales y fundamentalmente son inadecuados a lo que se demanda en el sentido del verdadero saber. (*GW* 5: 176)

46 |

En términos de Gadamer, Aristóteles, en sus referencias a la “doctrina de las Ideas”, trataba de probar la necesidad de la filosofía no para toda política, sino para una política que además de ser idónea fuera también razonable, virtuosa, es decir, valiente y capaz de rendir cuentas (este es acaso el doble sentido de la *areté* socrática, su indisociable relación con la *phrónesis* y la *andreía*), y orientada al bien (*GW* 5: 178; véase *EN* 1144a23). Y ello no debe llevar a un pensamiento banal que haga del *Protréptico* un llamado al gobierno por parte de una secta doctrinaria de iniciados, ni a la filosofía una fuga de la política. Por el contrario, la apelación a la filosofía, a “despertar”, pretende, justamente, interpelar, al modo del elogio (*ἐπαινέω*), como una verdadera alabanza (*Preist*) exhortativa de todos los diversos caminos del pensamiento, al conjunto de la ciudadanía como comunidad y así elevar en importancia el puesto de los asuntos que comprometen mutuamente a los hombres por medio de una invitación general, directa y popular, a reflexionar, sin buscar imponer una doctrina específica, sino afirmar la no siempre evidente aunque íntima relación entre filosofía y política (*GW* 5: 170).

¹¹ El carácter decisivo de este planteo se aprecia con más claridad en la caracterización gadameriana de la decisión platónica por la filosofía en *Plato und die Dichter*. Al respecto, nos permitimos remitir a Bey 2017.

Por otro lado, aunque Gadamer no lo mencione, no es imposible pensar que el *Protréptico* proporciona también una nueva manera de comprender la crítica socrático-platónica a la poesía mimética al inicio del libro X de *República* (595a-b), desde una perspectiva que pondera un modo de *poieîn* en el que la dimensión imitativa está siempre supeditada a la intuición de la *phýsis*, igualmente válido para el arte como para la legislación de las ciudades. En esa misma línea se encuentra lo que sostiene Platón en su Carta V, dirigida a Pérdicas, rey de Macedonia:

Los regímenes políticos, en efecto, tienen cada uno su lengua (*phonê*), como si se tratara de seres vivos: hay un lenguaje propio de la democracia, otro de la oligarquía, otro, a su vez, de la monarquía; podría decirse que son muchos los que conocen estos idiomas, pero, excepto unos pocos, están muy lejos de comprenderlos a fondo. Ahora bien, el régimen que habla en su propia lengua a los dioses y a los hombres, y acomoda sus acciones a este lenguaje, prospera continuamente y se conserva, mientras que el que imita a otro perece. (*Ep. V*, 321d-e; trad. de Zaragoza y Gómez Cardó)

Todavía hay mucho más para decir con respecto al ensayo sobre el *Protréptico*. Si retomamos el prefacio de 1982 a la reimpresión de la primera edición de *Platos dialektische Ethik* es posible notar que, más de medio siglo después de su publicación, Gadamer recuerda que este libro, cuyo programa había nacido en 1928 de cara a su tesis de habilitación y, por lo tanto, prácticamente junto con el texto sobre el *Protréptico*, o más bien, como consecuencia de esa primera investigación sobre Aristóteles,¹² se inscribía en un marco más amplio que la polémica con Jaeger. Se trataba de hacer justicia a la herencia fenomenológica –en particular al legado heideggeriano– y de evitar “los aires doctos aprendidos de la ciencia y la terminología técnica tradicional” para provocar “que las cosas, por así decirlo, entraran al propio cuerpo” (*GW* 5: 161). Es tentador, en tal caso, ver en el artículo sobre el *Protréptico* confirmada la propia lectura retrospectiva de Gadamer (2015: 383; *GW* 2: 488), al referirse a los objetivos de su tesis de habilitación, a saber: “aclarar la función de la dialéctica platónica desde la fenomenología del diálogo, y a la doctrina del placer y sus formas mediante un análisis fenomenológico de

I 47

¹² En su *Selbstdarstellung*, asegura Gadamer (2015: 383) que el libro de 1931, procedente de la tesis de habilitación, “fue en realidad un libro abortado sobre Aristóteles. Mi punto de partida fue el doblete de los dos tratados aristotélicos sobre el “placer” (*Et. Nic.* H 10-13 y K 1-5)”.

los verdaderos fenómenos de la vida”.¹³ Esta actitud fenomenológica, signo metodológico inconfundible, involucra, desde luego, una evidente voluntad de polémica con la filología de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff y con el *Dritte Humanismus* de Jaeger. Aunque no exclusivamente. O al menos es posible sostener que su reafirmación tanto tiempo después no permite entender su énfasis únicamente de ese modo.

Retomando por un momento la versión publicada de su tesis de habilitación, es posible advertir allí una indicación que pone a su lector en el camino de un cuestionamiento de serias implicancias, pues ya en ese texto se expresa una idea central que acompañará luego toda la obra de Gadamer, que es preciso desplegar y que se deriva, como se ha demostrado, del ensayo sobre el *Protréptico*. Me refiero a que “la definición, *oikeíos lógos ousías*, no es un fin en sí mismo, sino, en cambio, hace posible un modo científico de lidiar con (o, dependiendo del caso, pensar sobre) una cosa” (*GW* 5: 79-80). En relación con la cuestión “terminológica”, Gadamer continúa así en la carta antes citada enviada a Heidegger en 1928 donde le refiere algunos de los contenidos de su tesis de habilitación:

48 |

Tal contexto no se agota, sin embargo, en el concepto de “definición”. Al contrario, busco mostrar que la “definición” no es por sí misma un fin, sino que constituye, en cambio, aquello que da certeza sobre el conocimiento de una cosa, en el intento de encontrar la relación justa con ella misma. Me parece que, también con relación a esto, el *Filebo* ofrece la demostración más clara. La división en especies está al servicio de una justa mezcla (por lo tanto, de una *koinonía* de las especies). (Gadamer 2000: 52)

En este sentido es que el carácter dialéctico de la filosofía platónica radica en que “en el concebir (*Begreifen*) se mantiene en camino al concepto (*unterwegs zum Begriff*)” (*GW* 5: 6). Por ello sostiene Gadamer:

Los temas serios [...] son aquellos que no resultan suficientemente evidentes a partir de la intuición de la experiencia (*aus der Anschauung der Erfahrung*), tales como qué es el verdadero político, el verdadero filósofo, el verdadero orador, es decir, posibilidades de la existencia humana sobre cuyo ser y naturaleza reina la disputa. La clarificación dialéctica de estas posibilidades existenciales, el logro de este *oikeíos lógos*, significa dar cuenta de aquello que el hombre pretende ser. (*GW* 5: 73)

¹³ Tomamos como punto de partida la traducción de Manuel Olasagasti, pero se realizaron modificaciones en la última parte de la frase.

El lector atento reconocerá que no es difícil ver aquí contenidos los fundamentos de la hermenéutica filosófica desde el punto de vista de que esta no consiste en una técnica de la interpretación orientada a la acuñación de conceptos y fijación de sentidos, sino que su investigación se orienta a la naturaleza de la comprensión en cuanto fenómeno elemental de la existencia humana. Diría muchos años después Gadamer:

Así se plantea, con creciente urgencia, la tarea de llevar al hombre nuevamente a la comprensión de sí mismo. Para esto sirve, desde la Antigüedad, la filosofía, también bajo la forma de lo que yo llamo hermenéutica (como teoría y también como praxis del arte de comprender y de hacer hablar a lo extraño y a lo que se ha vuelto extraño). (Gadamer 1981: 92)

Esa comprensión primera, de importantes consecuencias políticas, describe una forma de comprensión de sí, de la propia posición del hombre en el mundo al que pertenece y en el que obra como si le perteneciera; un modo de que el hombre se disponga a ponerse de acuerdo consigo mismo y, por lo tanto, una posibilidad de que pueda ponerse de acuerdo con otros. Esta poderosa idea será desarrollada por Gadamer, principalmente mediante el análisis del diálogo socrático, de la dialéctica platónica y de la raíz socrático-platónica de la *phrónesis* aristotélica, en sus siguientes publicaciones del período.¹⁴

I 49

La cuestión terminológica ocupa también un lugar relevante en la obra más reconocida de Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Allí, tres décadas después del texto sobre el *Protréptico*, Gadamer (2017: 498-499) afirmará que “cualquier acuñación de una terminología científica [...] representa una fase [...]” del “proceso iterativo” que comprende una suerte de “metalenguaje”, un “ideal de la Ilustración de los siglos XVIII y XX”, que pretendería sostenerse a sí mismo solo como un “sistema de símbolos artificiales definidos unívocamente”, un “lenguaje puramente simbólico del cálculo lógico”, un “arte combinatorio de un sistema de

¹⁴ Me refiero en particular a *Praktisches Wissen, Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos y Plato und die Dichter*. Considérese el siguiente testimonio de Gadamer: “El significado de todo mi trabajo –el significado que se extiende a lo largo de mis estudios posteriores también– fue mostrar que, a pesar de todas las críticas de Aristóteles, una oposición de plano entre Platón y Aristóteles no es en absoluto correcta. En aquellos días ya estaba empezando a ver eso: no, aquí hay una conexión mucho más íntima, una conexión que luego pude confirmar bastante bien, incluso con la *phrónesis*, que es realmente un concepto platónico” (2002c: 25). La traducción nos pertenece.

signos de matemática”. Este sistema de matriz leibniziana, con su consecuente pretensión de *characteristica universalis*, bien podría remontarse hasta el lenguaje simbólico que se presentó en la Antigüedad por primera vez por medio de los *Primeros analíticos* del *Órganon* aristotélico (*An. pr.*, 25a ss.) y, en la Modernidad, a través de la cartesiana doble exigencia de claridad y distinción de la primera regla para las representaciones y conceptos del *Discurso del método*.

La referencia aquí realizada a *Wahrheit und Methode* (recurriendo Gadamer en su obra más conocida explícitamente a Humboldt)¹⁵ se justifica en la medida en que repone exactamente el mismo argumento de 1927/1928 en relación con el empobrecimiento al que son sometidas las relaciones de sentido de una palabra en su exclusiva determinación terminológico-conceptual, no solo en claro detrimento de su función comunicativa sino, e indisolublemente, bajo la pretensión de la “superación fundamental de la contingencia de las lenguas históricas y de la indeterminación de sus conceptos” (Gadamer 2017: 498). El “término” (*Terminus*) aparece caracterizado allí del siguiente modo:

50 |

Una palabra cuyo significado está delimitado unívocamente en cuanto a que se refiere a un concepto definido. Un término siempre es algo artificial, bien porque la palabra misma está formada artificialmente, bien –lo que es más frecuente– porque una palabra usual es extraída de toda la plenitud y anchura de sus relaciones de significado y fijada a un determinado sentido conceptual. (Gadamer 2017: 498)

Recuperando entonces la hipótesis inicial de este artículo sobre la posibilidad de que en el ensayo sobre el *Protréptico* nos encontremos ante algo más que un debate con Jaeger, Wilamowitz y el *Dritte Humanismus*, es notable cómo la temática aquí abordada, aunque en una clave diversa, se vincula directamente con el análisis del enunciado predicativo en el §33 de *Sein und Zeit*. Sugiero, en consecuencia, que la crítica que estaría elaborando Gadamer se presenta en un sentido similar al planteado en esos mismos años por Heidegger a la dimensión propia del –en términos de Alejandro Vigo (2008: 88)– “acceso antepredicativo al ente y el mundo”. Esta crítica se haría efectiva en el énfasis que ponen ambos autores sobre la experiencia antepredicativa, distinguiéndose en ello del “contexto de experiencia” husserliano.

¹⁵ La referencia es a la novena sección de *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues: und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1830-1835) de Humboldt.

Como bien afirma Donatella Di Cesare (2003: 38-39), la polémica heideggeriana tenía como rival a la “tradición lógica” que sostenía la primacía de la abstracción apofántica del enunciado y buscaba mostrar, en cambio, su secundariedad, esto es, su carácter derivado (y empobrecido) con respecto a la “hermenéutica” “pre-enunciativa” originaria. Por medio de la distinción de las tres significaciones del enunciado, Heidegger establecía que para dar cuenta fenomenológicamente del enunciado debía ser incorporado “al mismo tiempo” el aspecto intencional-referencial a la estructura lógico-semántica y a la función comunicativa en su facticidad, escapando así al estrechamiento de miras al que llevarían los enfoques logicistas.¹⁶ Estos últimos, al desligar al enunciado de su contexto pragmático, dejaban de lado su carácter intencional y “la función pragmático-comunicacional del enunciado como tal” (Vigo 2008: 96).

Sobre todo, pareciera haber una especial afinidad entre los argumentos de Gadamer y los razonamientos que permiten la segunda y tercera distinción del referido §33.¹⁷ Por un lado, indica Vigo, Heidegger demuestra que la *Prädikation* o “determinación” (*Bestimmung*) predicativa es posible por medio de la mostración indicativa (Vigo 2008: 90). Por otro, la tercera distinción de los tres significados del “enunciado” (*Aussage*), es decir, la *Mitteilung* o comunicación (reconstruida interpretativamente por Heidegger como *Mitteilung*) podría ser traducida como “participación comunicativa” (Vigo 2008: 91) y “apunta a la función esencialmente comunicativa del enunciado, tal como este funciona de hecho en su empleo efectivo dentro del contexto real-pragmático propio del uso habitual del lenguaje” (Vigo 2008: 92). En su función comunicativa, el enunciado predicativo, constituye un modo peculiar de ser, derivado de la interpretación, que presupone al *Dasein* en cuanto *Mitdasein* (Vigo 2008: 92). Como se puede leer en el mismo párrafo de *Sein und Zeit*: “el enunciado no puede negar su origen ontológico en la interpretación comprensora. El ‘en cuanto’ originario de la interpretación circunspectivamente comprensora (*hermeneía*) será llamado ‘en cuanto’ *hermenéutico* existencial, a diferencia del ‘en cuanto’ *apofántico* del enunciado” (Heidegger 2009: 177). En la misma línea, en el §44 Heidegger afirma:

I 51

¹⁶ Por carácter intencional debe entenderse la orientación de la consciencia en dirección a un contenido que le es heterogéneo, independientemente de los elementos constitutivos del acto intencional, partiendo del sentido escolástico de *intentio*, dirección, que recupera primero Franz Brentano, hacia 1874, en forma restringida al fenómeno psíquico, tan influyente como Bernard Bolzano sobre la fenomenología de Husserl.

¹⁷ Los otros dos sentidos del enunciado son la “mostración indicativa” (*Aufzeigung*) y la “predicación” (*Prädikation*) (Vigo 2008: 89).

El enunciado y la estructura del enunciado, vale decir, el “en cuanto” apofántico, están fundados en la interpretación y en la estructura de la interpretación, esto es, en el “en cuanto” hermenéutico, y, más originariamente aún, en el comprender y en la aperturidad del *Dasein*. (Heidegger 2009: 239)

Aún con mayor claridad se expresó Heidegger en el semestre estival 1928/1929, en su curso *Einleitung in die Philosophie*. En el §10, titulado “Verdad como verdad del enunciado”, recurre a los tratados aristotélicos *Sobre el alma* (*De an.* 430a 27ss.) y *Sobre la interpretación* (*Int.* 17a 1-4) para indicar el lugar tradicional de la verdad en la filosofía, como verdad del enunciado, y la permanencia incommovible de esta determinación (Heidegger 1999: 57-59). Su punto de partida se encuentra en la filosofía antigua, en particular, en la distinción que hace Aristóteles entre *lógos semantikós* y *lógos apophantikós*, en la medida en que no toda habla resulta mostrativa, pero sí significativa (Heidegger 1999: 58). Si la verdad se viera reducida a la verdad del enunciado, entonces la ciencia, comprendida por su meta, no podría ser otra cosa que “un contexto de oraciones verdaderas”, ordenadas unas junto a otras, y que se “fundamentan mutuamente” (Heidegger 1999: 59). Como promotores contemporáneos de esta definición de ciencia, Heidegger englobaba sin ambigüedades a Edmund Husserl tanto como a Hermann Cohen (Heidegger 1999: 59-60).

52 |

A partir del §12, Heidegger inicia su investigación sobre el fundamento de la verdad “en algo más originario que no tiene el carácter del enunciado” como “síntesis predicativa”, es decir, el “des-ocultamiento” que conviene al ente, lo primariamente verdadero (Heidegger 1999: 77, 88, 113). El nuevo punto de partida, para poder luego dar con el desocultamiento que conviene en cada caso a una forma distinta del ser del ente, esto es, lo *Vorhanden*, lo *Zuhanden* y a la existencia o *Dasein*, será allí el contexto que procura el *sein bei*, el *esse-apud*, el ser-cabe o ser-junto (al ente intramundano) que subyace al enunciado, cooriginariamente con el *Miteinandersein* (ser-unos-con-otros) (Heidegger 1999: 79 y 126).

Quien advirtió la importancia de esta distinción, pero también las afinidades y diferencias entre Gadamer y Heidegger, volviendo a pasar por el §33 de *Sein und Zeit* y por Aristóteles, ha sido Di Cesare, en su libro *Utopia del comprendere* (2003).¹⁸ A diferencia de la lectura propuesta en el presente

¹⁸ Desde otra perspectiva, Jean Grondin (1995: 105) señala la convergencia entre Gadamer y Heidegger en relación con la crítica a la construcción de la lógica de la proposición y asegura que ambos autores habrían aprendido de Agustín de Hipona que “el significado que el lenguaje media no implica el significado lógico extraíble de la proposición sino, en su lugar,

artículo basada en el ensayo gadameriano sobre el *Protréptico*, la autora recurre allí principalmente a un texto de 1972, *Hermeneutik als praktische Philosophie*¹⁹, junto al ya citado tratado *Sobre la interpretación*.

Apelando entonces a esta obra de Aristóteles, Di Cesare (2003: 40) muestra cómo, si bien es cierto que, para el estagirita, “el pasaje de la experiencia hermenéutica es el pasaje del *lógos semantikós* al *lógos apophantikós*”, el hecho de que todo *lógos* sea semántico, aunque no todo *lógos* sea apofántico, significa que no todo discurso cumple una función lógica y comporta un juicio sobre la verdad o falsedad de algo (*Int.* 17a 1-4).²⁰ Esta distinción y puntualización es relevante para comprender los tempranos puntos de contacto y las distancias entre Gadamer y Heidegger en torno al lenguaje, porque permite tener en cuenta que, por un lado, “el *lógos* apofántico es un caso del *lógos* semántico” (Di Cesare 2003: 41), una determinación, y no su sustituto; y, sobre todo, que, por otro lado, el *lógos* apofántico permanece siempre anclado a una referencia ontológica en cuanto ella es criterio necesario de verificación, mientras que el *lógos* semántico ni se reduce al contenido del pensamiento lógico, ni requiere de una tal referencia.

3. Conclusiones

A pesar de las afinidades entre el análisis heideggeriano y gadameriano, insalvable es la diferencia en relación con el carácter originario, que afirma la hermenéutica filosófica, de la *lingüística* (que no debe ser confundida en ningún momento con el lenguaje) de la experiencia del mundo. El enunciado es, en todo caso, la antítesis de la *lingüística* y no de algo situado más allá del enunciado. Para Gadamer, en lugar de quedar

I 53

el entrelazamiento (*Verflechtung*) que en él ocurre” (véase *GW* 1: 403/404). Ambas traducciones me pertenecen. Gadamer reenvía, en una nota al pie al comentario citado de *Wahrheit und Methode*, a Lipps 1938 y Austin 1962.

¹⁹ Este texto fue primero publicado en una compilación editada por Manfred Riedel en 1972 y luego en el libro de Gadamer *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze* (1976). Citamos por la traducción castellana (1981).

²⁰ Repongo al castellano la traducción que realiza del fragmento la propia Di Cesare: “Todo discurso es, entonces, semántico, no ya a la manera de un instrumento natural, sino [...] por tradición. Apofánticos no son, sin embargo, todos los discursos, sino solo aquellos en los que subsiste una enunciación verdadera o falsa”. Véase la traducción al castellano de Candel San Martín (1995): “Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento <natural>, sino por convención, como ya se ha dicho; ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino <solo> aquel en que se da la verdad o la falsedad.”

relegado en los márgenes de la inautenticidad, el enunciado puede y debe ser abordado, pero *como respuesta a una pregunta motivada que ya es, a su vez, siempre una respuesta motivada* (Gadamer 1981: 75). Toda pregunta, observa Di Cesare (2003: 43), “responde a una solicitud”: este movimiento, “esta lógica de pregunta y respuesta”, es una lógica que bien podría ser llamada dialógica.²¹

Para reforzar la idea que propongo sobre que el desarrollo de Gadamer en este ensayo también puede ser leído como una crítica lanzada a la fenomenología de la época, aunque desde su propia comprensión de la fenomenología,²² me permito enfatizar aquí una serie de afirmaciones que, si bien fueron manifestadas más de sesenta años después de la publicación del artículo sobre el *Protréptico*, podrían justificar mi interpretación. El 30 de septiembre de 1992 Alfons Grieder le realizó a Gadamer una entrevista en la Universidad de Friburgo, en la que el propio Gadamer afirmó, en forma de pregunta retórica, que su ensayo de 1928 había puesto cabeza abajo al Aristóteles de Jaeger y donde además expresó su descontento con las limitaciones de la fenomenología (Gadamer 1995: 119). En esa misma entrevista, dijo que la fenomenología era algo sobre lo que entonces se declamaba más de lo que se lo hacía (a excepción de los casos de Max Scheler, Martin Heidegger o Hans Lipps) (Gadamer 1995: 124).²³ Luego precisó su cuestionamiento: “En lugar de que los conceptos simplemente sean aplicados a todo tipo de cosas, deberían ser utilizados en movimientos

54 |

²¹ La tesis de que ningún enunciado puede ser entendido sino como respuesta a una pregunta, había sido ya caracterizada por Gadamer como el “fenómeno hermenéutico originario” (*hermeneutische Urphänomen*) en “Die Universalität des hermeneutischen Problems”, texto publicado primero en *Philosophisches Jahrbuch* 73, (1966: 215-225), luego en sus *Kleine Schriften I* (KSI: 101-112) y, finalmente, en *Wahrheit und Methode 2* (GW 2: 266). Esta tesis es anticipada en los desarrollos de “Der hermeneutische Vorrang der Frage”, en el tercer apartado de la tercera sección de la segunda parte de *Wahrheit und Methode* (GW 1: 344-360).

²² En el cierre de la transcripción de su conferencia *Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik*, Gadamer dirá: “La fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo”. La traducción aquí citada es la de Ramón Rodríguez (2016: 162). Esta conferencia fue leída por primera vez el 24 de febrero de 1981 en el auditorio de la Academia Colombiana de Literatura en Bogotá y repetida en mayo de 1983 en el auditorio de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (1983: 9-14), publicándose en alemán recién en 1995, en el décimo volumen de su *Gesammelte Werke* (GW 10: 100-109). Véase Lammi 1991: 492-497).

²³ Un comentario similar introduce en el prefacio a la reimpresión de 1982 de *Platos dialektische Ethik*, aunque con resonancias más contemporáneas: “La fenomenología no es tanto algo sobre lo que se habla (lo que hoy sucede más bien demasiado, antes que demasiado poco) como algo que uno debe practicar y aprender (cosa que acontece, con seguridad, demasiado poco en estos días)” (GW 5: 162-163).

de pensamiento que broten del espíritu del lenguaje y del poder de la intuición [...]”.²⁴ Por último, agregó:

Usted me preguntó si estoy satisfecho con el movimiento fenomenológico. Mi respuesta es la siguiente: no precisamente donde se presenta a sí mismo como un cierto sistema técnico conceptual y se convierte, de tal modo, en escolasticismo. Sin embargo, hasta cierto punto, esto es lo que le sucedió a la fenomenología. (Gadamer 1995: 124-125)

Parece innegable la afinidad del texto sobre el *Protréptico* con el análisis heideggeriano,²⁵ incluso si se adopta como cierta mi sugerencia de que Gadamer está también criticando un aspecto de la fenomenología, sobre todo el ideal de un lenguaje filosófico puramente conceptual, la mentada “universalidad de la congruencia entre lenguaje y pensamiento” (Husserl 1929: 22). No porque la intencionalidad no tenga un lugar central para Husserl, sino porque en lugar de ser entendida como la esencia de la conciencia, a partir de la crítica heideggeriana la estructura de la intencionalidad se trastoca en la esencia de todo *Dasein*, se basa ontológicamente en la constitución fundamental del *Dasein* (Heidegger *GA* 24: 82; véase Heidegger 2000: 88).

Empero, no sería inadmisibles conjeturar que el rechazo de Gadamer al concepto de definición (*Definition*) como finalidad, podría encerrar, en su persistencia, un nuevo principio de debate con Heidegger también a propósito de la fórmula sobre el enunciado introducida por el segundo en *Sein und Zeit*, justamente, en su calidad de *Definition* (*GA* 2: 156, véase Heidegger, 2009: 175) y, por ello, exhaustiva en cuanto fórmula, desde un punto de vista esencialmente indisoluble de la ontología (Vigo 2008: 96). Esto parece plausible sobre todo si se considera una de las hipótesis del presente artículo, esto es, que en esta etapa de la obra de Gadamer, en la que comienza a estudiar la recepción platónica de la dialéctica de la pregunta socrática desde el punto de vista de la ética, es posible entrever ya incluso un principio de divergencia, y por qué no de polémica, con su maestro Heidegger. No debe dejarse de lado que en *Sein und Zeit* este había afirmado que la “dialéctica” –así entremillada en el original– “era una auténtica perplejidad filosófica” (*eine echte philosophische Verlegenheit*) (*GA* 2: 25), que había sido superada por Aristóteles.

I 55

²⁴ Todas las traducciones de esta entrevista nos pertenecen.

²⁵ También en libro sobre el *Filebo* habrá una recuperación del problema. Sorprendentemente, en ese texto Gadamer toma el mismo ejemplo que da Heidegger, en el §33 de *Sein und Zeit*, de un enunciado motivado circunspectivamente: “el martillo es demasiado pesado”. Véase *GW* 5: 23 y *GA* 2: 154-157.

Efectivamente, en este texto de 1928 quedan estructuradas las bases de un debate crítico con Heidegger (y sus otros mentores) que tiene en el centro a Aristóteles, pero sobre todo a Platón. Fueron expuestos anteriormente los tonos y los motivos de la crítica de Gadamer a Jaeger. Lo que cabe precisar ahora es que la teoría de Jaeger, que da con un Aristóteles “realista”, crítico del “idealismo platónico” llevaba, a su vez, un tono polémico propio, dirigido al Platón neokantiano de Natorp. Este Platón de Natorp fue, a su vez, blanco de la rehabilitación heideggeriana de la crítica “radical” de Aristóteles a Platón en su seminario sobre el *Sofista* de 1925,²⁶ como bien señaló Robert Dostal (1997: 291-293). Gadamer mismo sostuvo en un texto de 1976 titulado “Plato”, refiriéndose a la lectura de Heidegger:

En varios aspectos, Aristóteles no solo fue su contrincante, sino también su cómplice. Lo que Heidegger interpretó de una manera productiva eran sobre todo el rechazo aristotélico de la idea general del bien en Platón, su apelación a la idea de la analogía y su profundización en la esencia de la *physis*, es decir, sobre todo el libro 6 de la *Ética a Nicómaco* y el libro 2 de la *Física*. (Gadamer 2002b: 84)

56 | Para echar más luz con respecto a sus maestros neokantianos de Marburgo merece considerarse, a su vez, el siguiente pasaje del prefacio de Gadamer a su libro de 1978 *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*:

cuando fue interpretada la “Idea” como “ley natural”, reuniendo así a Platón y a Galileo, la interpretación neokantiana de Platón, especialmente la de Natorp, procedió demasiado provocativamente con el texto griego, permaneciendo insensible a las diferencias históricas. Si se parte de esta interpretación neokantiana idealista de Platón, entonces la crítica de Aristóteles a Platón solo puede parecer un absurdo malentendido. Este hecho contribuyó aún más a la dificultad para reconocer el efecto unitario en Platón y Aristóteles, bloqueando así la plena incorporación de la herencia griega en nuestro propio pensamiento filosófico. Estas yuxtaposiciones triviales e ingenuas tales como “Platón, el idealista”, versus “Aristóteles, el realista”, lograron vigencia universal, aunque en realidad solo confirmaron la profun-

²⁶ La aceptación de Gadamer de la identificación heideggeriana en su curso sobre el *Sofista* de 1925 entre Sócrates y Platón se torna superflua si no se considera la elaboración del continuo entre diálogo y dialéctica desde el punto de vista de la ética, de cuño propiamente gadameriano. Al respecto de dicha identificación en el curso de Heidegger (y el abandono, en 1952, de dicha identificación en *Was heißt Denken*, GA 8) véase Zuckert 1996: 294, n. 8.

didad verdaderamente abismal de los prejuicios en cualquier idealismo de la conciencia. (GW 7: 128-129).

En el reflejo de la crítica de Gadamer al Platón de Aristóteles, y a la interpretación de Jaeger del Platón aristotélico y de “la doctrina de las Ideas”, se deja ver también, sin reponer en su lugar la lectura logicista aprendida de Natorp, una crítica tanto al Aristóteles de Hartmann como al dogmatismo del Platón heideggeriano. Para terminar, vale la pena citar el testimonio de Gadamer en un texto de respuesta a Dostal en el que despejará toda duda respecto a sus disidencias con Heidegger:

No acompañé la insistencia de Heidegger sobre la superioridad de Aristóteles por sobre el modelo platónico. Esta insistencia no puede ser descripta sumariamente y solo puede ser verificada del todo por medio del acceso a las lecciones tempranas de Heidegger en Friburgo y Marburgo que recientemente se han obtenido. [...] Fueron solamente las extrañas limitaciones bajo las cuales Heidegger condujo su apropiación de Platón que me empujaron a un camino propio que, en última instancia, me llevó a un permanente diálogo con Platón. La tarea que de tal modo se me presentó fue realmente muy exhaustiva y podía ser llevada adelante únicamente con modestia y hasta un cierto punto: revelar un gran maestro del lenguaje y de la formación poética de hombres tal como lo era Platón, un cierto tipo de anticipación del giro tardío de Aristóteles hacia la filosofía práctica precisamente gracias al estilo ingenioso y divertido de Platón, e ir tras las implicaciones metafísicas de un tal entendimiento (Gadamer 1997: 308, la trad. nos pertenece).

I 57

No sería muy arriesgado aventurar que con “las extrañas limitaciones bajo las cuales Heidegger condujo su apropiación de Platón” Gadamer se refería a la lectura heideggeriana del ateniense como proyección crítica de la interpretación que hicieran de Platón el tomismo, el neokantismo y la fenomenología husserliana y su reducción a lo que estas reelaboraciones extrajeron de su pensamiento.

En síntesis, el ensayo de Gadamer sobre el *Protréptico* es un texto que está atravesado por diferentes temas y debates en los que se evidencia la primera maduración de las posiciones metodológicas y conceptuales de su pensamiento por medio de un diálogo crítico con sus insignes e influyentes mentores y con algunas de las principales corrientes filosóficas y filológicas de la primera mitad del siglo XX como fueron el neokantismo, el realismo crítico, la filología positivista, la fenomenología, la analítica existencial y el tercer humanismo. Sus argumentos se dirigieron con distinta intensidad a teorizar sobre la unidad del carácter teórico y práctico del conoci-

miento; la experiencia dialéctica del lenguaje y el pensamiento reunidas en el diálogo; también cómo las nociones de *phrónesis* y *hedoné* se relacionan dialécticamente en la ética platónica; a presentar un nuevo significado para la relación entre política y filosofía; a analizar la noción de *phrónesis* como y desde su función comunicativa en la facticidad del lenguaje concreto; a desarrollar una crítica, a partir de Sócrates, Platón y Aristóteles, a la fijación conceptual de un significado unívoco y determinante para ciertas palabras; a realizar una crítica al “neoescolasticismo” de cuño husserliano (y hartmanniano), en una clave similar a la de Heidegger, en relación con el acceso antepredictativo al ente y el mundo; a esbozar un principio de debate con la fórmula sobre el enunciado introducida por el propio Heidegger en *Sein und Zeit*; y, por último, a cuestionar la caracterización de Platón realizada por Heidegger a partir de su lectura de Aristóteles. Sin exagerar más que un tanto, bien podría decirse que se trata de un programa puesto en marcha, y sujeto a la marcha más que al programa, por los siguientes setenta y cuatro años.

BIBLIOGRAFÍA

- 58 | **Aristóteles** (2005), *Fragmentos*, introd., trad. y notas de Á. Vallejo Campos (Madrid: Gredos).
- Austin, J. A.** (1962), *How to Do Things with Words* (Oxford: Clarendon Press).
- Bey, F.** (2017), “La poesía como diálogo: consideraciones en torno a *Plato und die Dichter* de Hans-Georg Gadamer”, *Boletín de Estética*, 38: 7–43.
- Briggs Jr., W. W.** (1994), “Ebeling Herman Louis” en W. W. Briggs Jr. (1994) (ed.), *Biographical Dictionary of North American Classicists* (Westport: CT/London: Greenwood Press).
- Candel San Martín, M.** (1995), *Aristóteles: Tratados de Lógica I y II* (Madrid: Gredos).
- Di Cesare, D.** (2003), *Utopia del comprendere* (Génova: Il Nuovo Melangolo).
- Di Cesare, D.** (2007), *Gadamer* (Boloña: Il Mulino).
- Dostal, R. J.** (1997), “Gadamer’s Continous Challenge: Heidegger’s Plato Interpretation”, en L. E. Hahn (1997) (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (Chicago y La Salle, Illinois: Open Court, 289–307).
- Durán, M. A. y Lisi, F.** (1992), *Platón. Filebo. Timeo. Critias* (Madrid: Gredos).
- Ebeling, H. L.** (1929), “Reports”, *The American Journal of Philology*, 50 (3): 286–296.
- Friedländer, P.** (1964–1975), *Platon*, 3 ts. (Berlín: De Gruyter).
- Gadamer, H.-G.** (*GW*), *Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1985–1995).
- Gadamer, H.-G.** (*GW* 1), *Hermeneutik 1: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1986).

- Gadamer, H.-G.** (GW 2), *Hermeneutik 2: Wahrheit und Methode II; Ergänzungen; Register* (1986).
- Gadamer, H.-G.** (GW 5), *Griechische Philosophie I* (1985).
- Gadamer, H.-G.** (GW 7), *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog* (1991).
- Gadamer, H.-G.** (GW 10), *Hermeneutik im Rückblick* (1995).
- Gadamer, H.-G.** (KS I), *Kleine Schriften* (Tübingen: Mohr, 1967).
- Gadamer, H.-G.** (1928a), “Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsge-
schichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik”, *Hermes*, 63: 138-164.
- Gadamer, H.-G.** (1928b), “Werner Jaeger, Aristoteles”, *Logos*, 17: 132-140.
- Gadamer, H.-G.** (1928c), “Eine neue Ausgabe der ‘Metaphysik’ des Aristoteles”, *Logos*,
17: 130-132.
- Gadamer, H.-G.** (1966), “Notes on Planning for the Future”, *Daedalus*, 95 (2): 572-589.
- Gadamer, H.-G.** (1981), *La razón en la época de la ciencia* (Barcelona: Alfa).
- Gadamer, H.-G.** (1982), “Interpretazione e verità: colloquio con Adriano Fabris”,
Teoria, 2: 157-175.
- Gadamer, H.-G.** (1983), “Fenomenología, Hermenéutica, Metafísica”, *Cuadernos de Fi-
losofía y Letras*, 6 (1/2): 9-14.
- Gadamer, H.-G.** (1995), “A Conversation with Hans-Georg Gadamer”, entrevista de A.
Griender, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 26 (2): 116-126.
- Gadamer, H.-G.** (1997), “Reply to Robert J. Dostal”, en L. E. Hahn (1997) (ed.), *The
Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (Chicago y La Salle, Illinois: Open Court, 308).
- Gadamer, H.-G.** (2000), *Caro Professor Heidegger. lettere da Marburgo 1922-1929*, trad. de
D. Di Cesare (Génova: Il Melangolo).
- Gadamer, H.-G.** (2002a), “Los griegos, nuestros maestros”, entrevista con G. W. Most,
trad. de D. Dissinger L., *Praxis Filosófica*, 14: 137-148.
- Gadamer, H.-G.** (2002b), *Los caminos de Heidegger* (Barcelona: Herder).
- Gadamer, H.-G.** (2002c), *Die Lektion des Jahrhunderts: ein Interview von Riccardo Dottori*,
(Münster: LIT).
- Gadamer, H.-G.** (2015), *Verdad y método II*, trad. de M. Olasagasti (Salamanca: Sígueme).
- Gadamer, H.-G.** (2016), *El movimiento fenomenológico*, pról. de R. Rodríguez (Madrid:
Síntesis).
- Gadamer, H.-G.** (2017), *Verdad y Método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*,
trad. de A. Agud de Aparicio y R. de Agapito (Salamanca: Sígueme).
- Geffcken, J.** (1932), “Zur Entstehung und zum Wesen des griechischen wissenschaft-
lichen Kommentars”, *Hermes*, 67 (4): 397-412.
- Girgenti, G.** (2008), “Paul Friedlander e Paul Natorp maestri di Gadamer”, *Paradigmi*,
3: 43-52.
- Grondin, J.** (1995), *Source of Hermeneutics* (Albania: SUNY Press).
- Hartmann, N.** (1909), “Zur Methode der Philosophiegeschichte”, *Kant-Studien*, 15:
459-485.
- Heidegger, M.** (GA 2), *Sein und Zeit* (Tubinga: Niemeyer, 1986).

- Heidegger, M.** (GA 8), *Was heißt Denken?*, ed. de P.P.-L. Coriando (Fráncfort del Meno: Klosterman, 2002).
- Heidegger, M.** (GA 24), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. F.-W. von Herrmann (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1975).
- Heidegger, M.** (GA 27), *Einleitung in die Philosophie*, ed. de O. Saame e I. Saame-Speidel (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1996).
- Heidegger, M.** (1999), *Introducción a la filosofía*, trad. de M. Jiménez Arredondo (Madrid: Frónesis-Ediciones Cátedra).
- Heidegger, M.** (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de J.J. García Norro (Madrid: Trotta).
- Heidegger, M.** (2009), *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera (Madrid: Trotta).
- Humboldt, W. v.** (1830-1835), *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues: und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, en *Gesammelte Schriften*, t. 6 (Berlín: De Gruyter, 2011).
- Husserl, E.** (1929), *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, (Halle: Niemeyer). Reed.: *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft: Mit Ergänzenden Texten*, ed. de P. Janssen (La Haya: Kluwer Academic, 1974).
- Jaeger, W.** (1923), *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín: Weidmann)
- Jaeger, W.** (1946), *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. de J. Gaos (México: Fondo de Cultura Económica).
- Lammi, W.** (1991), “Hans-Georg Gadamer’s ‘Correction’ of Heidegger”, *Journal of the History of Ideas*, 52 (3): 487-507.
- Lipps, H.** (1938), *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Philosophische Abhandlungen, t. 7 (Fráncfort del Meno: Klostermann).
- Needler, M. C.** (1928), “Notes and Discussions”, *Classical Philology*, 23 (3): 280-284.
- Risser, J.** (2003), “Gadamer’s Plato and the Task of the Philosophy” en M. Wischke y M. Hofer (2003) (eds.), *Gadamer Verstehen/Understanding Gadamer* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 87-100).
- Rouillard, G.** (1929), “Bulletin Bibliographique (1928)”, *Revue des Études Grecques*, 197: 299-319.
- Santa Cruz, M. I. et al.** (1988), *Platón. Diálogos*, t. 5: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (Madrid: Gredos).
- Sgarbi, M.** (2011), “Concepts vs. Ideas vs. Problems: Historiographical Strategies in Writing History of Philosophy”, en R. Pozzo y M. Sgarbi (2011) (eds.), *Begriffs-, Ideen- und Problemgeschichte im 21. Jahrhundert* (Wiesbaden: Harrassowitz, 69-80).
- Sullivan, R.** (1989), *Political Hermeneutics: the Early Thinking of Hans-Georg Gadamer* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Summaries of Periodicals** (1929), *The Classical Quarterly*, 23 (2): 120-128.
- Snell, B.** (1977), “φρένες—φρόνησις”, *Glotta*, 55 (1/2): 34-64.

- Vigo, A.** (2008), *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos* (Buenos Aires: Biblos).
- Windelband, W.** (1892), *Geschichte der Philosophie* (Tubinga: Mohr).
- Zaragoza, J. y Gómez Cardó, P.** (1992), *Platón: Diálogos, t. 7: Dudosos, Apócrifos, Cartas* (Madrid: Gredos).
- Zuckert, C.** (1996), *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida* (Chicago: University of Chicago Press).

Recibido: 11-07-2018; aceptado: 23-04-2019