

François Renaud: *Die Resokratisierung Platons. Die Platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, International Plato Studies 10, Sankt Agustin: Academia, 1999, 191 pp.

Platon war kein Platoniker.
Hans-Georg Gadamer¹

El libro que reseñamos es un trabajo monográfico bastante extenso que aparece como el décimo número de los *International Plato Studies*. Su versión original es una tesis presentada por François Renaud en la Universidad de Tübingen para obtener el doctorado en filosofía en 1996. Fue revisada para su publicación en 1998 y publicada como libro en 1999. *Die Resokratisierung Platons* 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 críticamente el marco conceptual desde donde Gadamer lee a Platón, así como la recepción que tiene su interpretación en la filología y filosofía alemanas. En los capítulos tercero, cuarto, quinto y sexto se desarrolla una presentación sistemática de la interpretación “no-dualista y dialógica de Platón” que Gadamer habría expresado en sus diversos escritos. Como séptimo capítulo el autor desarrolla un conjunto de consideraciones críticas sobre los temas tratados, a lo que añade un resumen general sobre lo expuesto. Finalmente, el libro concluye con dos anexos y un amplio repertorio bibliográfico. El primer anexo da cuenta de todo lo escrito por Gadamer sobre Platón desde 1922 hasta 1996 y el segundo anexo presenta documentos y consideraciones sobre la hermenéutica platónica de Leo Strauss.

De este vasto campo de temas que el libro ofrece, esta reseña busca destacar fundamentalmente dos cosas. Por un lado, el esfuerzo que hace el autor por ofrecer una visión de conjunto de la interpretación gadameriana de Platón, hasta ahora

¹ La expresión “Platón no fue un platónico” es el título de uno de los acápites del primer capítulo del libro que reseñamos. Renaud la toma del texto de Gadamer, “Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer (1973)”, en: Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1999, p.508. Gadamer, H.-G., “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer”, en: *Verdad y método II*. Salamanca: Sigueme, 1992, p.402.

ausente en los estudios sobre la filosofía hermenéutica de H.-G. Gadamer. Y, en segundo lugar, resaltar algunos aspectos de la exposición crítica que Renaud desarrolla en torno a la tesis gadameriana de una interpretación “no-dualista y dialógica de Platón”.

Así pues, desde las primeras líneas introductorias, Renaud sostiene que la interpretación de Gadamer se encuentra entre las recepciones contemporáneas más importantes sobre Platón y con alcances que representan también un aporte para la teoría de la historiografía y de los estudios clásicos. Pero, en su concepto, la originalidad y los problemas de dicha interpretación radicarían precisamente en su conexión con las demandas teóricas de la propia filosofía hermenéutica. En este sentido, el autor nos advierte que no será posible comprender esta interpretación, si no se atiende previamente a la conceptualidad con la que son interpretados los textos de Platón por parte de Gadamer.

De otro lado, Renaud constata, como lo hacen otros autores, que el interés de Gadamer por Platón surge tempranamente y abarca toda su vida². En este sentido, su obra da cuenta de textos que van desde su disertación de 1922, *Sobre el concepto de placer en los diálogos platónicos*, y su tesis de habilitación, *Sobre la ética dialéctica en Platón* (1928), hasta escritos de la década del noventa. En el despliegue de este interés gadameriano se destacan fundamentalmente los temas de la “anámnesis”, el “diálogo socrático”, el “significado dialéctico de la teoría no escrita”, las “ideas”, la “dialéctica de lo uno y el todo” y el “saber práctico” en conexión con Aristóteles. Todos ellos, asuntos que son abordados en el libro de Renaud.

Frente a esta compleja gama de temas, Renaud señala que, en términos preliminares, puede decirse que Gadamer parte de un cuestionamiento radical a la interpretación dualista de la ontología platónica y de la trascendencia de las ideas. En este sentido, nos exige distinguir entre Platón y el platonismo. De ahí el título polémico de *Platon war kein Platoniker*, con el que Gadamer se habría propuesto discutir la historia efectual de los estudios sobre Platón y redescubrir los cuestionamientos más radicales que dicho pensamiento ofrece a un presente ajeno a la metafísica.

Asimismo, el autor nos recuerda que, si bien la interpretación de Gadamer está profundamente enraizada en la tradición filológica y filosófica alemana que

² Los numerosos y diversos escritos de Gadamer sobre Platón se encuentran en tres tomos de sus obras completas dedicados a la filosofía griega. En especial los tomos V y VII tienen como punto central a Platón. Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke* 5, 6, 7. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1999.

participa desde fines del siglo XIX de una “vuelta al mundo antiguo”, con especial atención en el pensamiento de Aristóteles, se dirige a rehabilitar la figura de Platón frente al antiplatonismo dominante de Nietzsche y de Heidegger.

En tal sentido, Gadamer buscará una “resocratización del pensamiento de Platón” que se opone al prejuicio de platonismo dogmático que percibe en los autores mencionados. Desde esta perspectiva, se trataría de una rehabilitación del pensamiento platónico no sólo contra determinados aspectos de la historia efectual, sino también capaz de mostrarnos en Platón los gérmenes de una conciencia de la historicidad vinculada con la concepción dialéctica del lenguaje y del quehacer filosófico.

Al respecto, Renaud expresa desde los primeros capítulos algunas reservas críticas a semejante proyecto. En su concepto, en esta “resocratización del pensamiento de Platón” gana sin duda el carácter ético y dialógico de la filosofía platónica, pero pierde radicalidad el carácter lógico y científico de sus conceptos filosóficos. Es decir, Gadamer convierte, sin duda, a Platón en un compañero de conversación, pero esta actualización del pensamiento platónico implicará inevitablemente una selección que devela algunos aspectos y que sobrepasa otros.

Asimismo nos advierte que, en tanto dicha interpretación está afectada por el desarrollo mismo de la teoría hermenéutica, emergerá más nítidamente el Platón socrático, así como la valoración del aspecto artístico y retórico de su obra.

Por todo lo anterior, Renaud considera necesario dar cuenta del contexto de discusión y polémica al que dio lugar la interpretación gadameriana de Platón, tanto desde las canteras de la filología como de la filosofía. En este sentido señala que, mientras los filósofos recibieron dicha interpretación con alguna simpatía, los filólogos lo hicieron con reservas, llegando incluso a acusarlo del *redivivus argument*. Es decir, Gadamer estaría proyectando su propio planteamiento en Platón buscando autolegitimarse. Pese a ello, Renaud también da cuenta de la aparición de reseñas que estuvieron más interesadas en ver en esta interpretación el lugar donde se estaría dando la ruptura de Gadamer con el pensamiento de Heidegger³.

Pasando ahora propiamente a la interpretación gadameriana de Platón, tal como la expone Renaud, un primer tema platónico que aparece claramente afín a los intereses hermenéuticos es el de la “teoría de la *anámnesis*” (segundo capítulo). La *anámnesis* se presenta como un sacar del interior lo que uno sabe sin saberlo, un poner ante la conciencia algo ya sabido. Según Renaud, Gadamer, siguiendo a

³ Al respecto ver las interesantes aunque sucintas anotaciones de Renaud sobre la recepción de la hermenéutica platónica de Gadamer. Renaud, François, *o.c.*, pp. 18-21.

Natorp, Hartmann y en parte a Heidegger, interpreta la teoría platónica de la *anámnesis* metafóricamente como el *a priori* de toda filosofía. Pero exige entender dicho *a priori* históricamente, lo que significa la imposibilidad de un nuevo comienzo y la dependencia inevitable a una situación histórica.

Por lo anterior, el autor sostiene que la interpretación gadameriana de la *anámnesis* está sin duda vinculada con el tema de la “destrucción de la ontología tradicional”, pero entendida ésta como la construcción de una oculta conceptualidad capaz de descubrir nuevamente la experiencia pre-reflexiva o experiencia de la facticidad. Es decir, para esta interpretación, el gran significado de la filosofía griega radicaría en el lenguaje y su conexión con el “mundo de la vida”. Por ello, la tarea de la “destrucción” se hace idéntica al esfuerzo fenomenológico de explicitar o develar lo sedimentado.

En este sentido, la *anámnesis* platónica nos remite también a la problemática de la sedimentación. Es decir, a 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 de cuestionamiento a lo sobreentendido o de explicitación de lo conocido.

De otro lado, según Renaud, la temática de la *anámnesis* le permite a Gadamer también poner de manifiesto la relación entre filosofía y tradición, continuidad que, contra Heidegger, no puede resolverse en una destrucción de la ontología porque es expresión de la vida del lenguaje. Por el contrario, desde la perspectiva de la *Lebensphilosophie* y la *Bildungsphilosophie* que reivindica Gadamer en su rehabilitación de Platón, es posible sostener un proceso de conservación de la tradición que se plantea al mismo tiempo de forma autocrítica y en vistas de la autoformación del individuo y de la sociedad.

Un segundo tema destacado por Renaud, es la reivindicación gadameriana del “diálogo socrático” (tercer capítulo). Dicha reivindicación no debe confundirse con la pretensión de reconstruir al Sócrates histórico. Por el contrario, según Renaud, Gadamer se orienta más bien al Sócrates platónico, cuya historia efectual quiere rehabilitar. Los diálogos platónicos, en este sentido, serían menos la exposición de un pensamiento y más el movimiento de la sabiduría socrática. La forma dialogal aparece entonces como el modelo filosófico paradigmático, como una exposición del quehacer filosófico oral.

Con relación a este tema, Renaud advierte que Gadamer reconoce en Schleiermacher al gran descubridor del diálogo y al primer moderno que asume la unidad e inseparabilidad entre forma y contenido. Sin embargo, aun cuando adscribe

este punto de partida, Gadamer habría derivado en una interpretación literaria, aporética y abierta que ve en el diálogo la dialéctica del pensamiento. Desde esta perspectiva, los diálogos no aspirarían a una comprobación científica, sino a una enseñanza pedagógica que se sirve de técnicas persuasivas. En consecuencia con lo anterior, Gadamer habría concluido en una visión unitaria de la obra platónica que considera a todos los diálogos como socráticos, incluyendo a los tardíos que deben ser interpretados también desde un espíritu socrático.

Desde esta perspectiva, la preeminencia del acontecimiento del diálogo evitaría la orientación dogmática de la enseñanza platónica. Del mismo modo, la forma literaria del diálogo colocaría al lenguaje y al concepto en una orientación originaria hacia la conversación. La palabra debe ser defendida de todo uso dogmático, y en esta perspectiva debe entenderse la crítica platónica al lenguaje escrito y la defensa de la oralidad filosófica.

Lo anterior, sin duda, conduce al tema polémico de la “teoría no escrita de Platón”, que Renaud expone en su contexto actual de discusión y al que vuelve en sus consideraciones finales. En tal sentido, él presenta a Gadamer sustentando fundamentalmente su posición en pasajes del *Fedro* y de la *Carta VII*, al mismo tiempo que cuestionando todo otro pasaje contrario a la defensa de la oralidad⁴.

Desde la perspectiva de Renaud, Gadamer sostiene que la crítica a la escritura de la *Carta VII* permanece válida para todo el pensamiento platónico. Incluso en un sentido radical representaría un testimonio contra toda pretensión metafísica de abarcamiento conceptual. Por ello, el pensamiento de Platón puede presentarse como hermenéutico en la medida en que reconoce la relatividad o finitud de toda interpretación. Al mismo tiempo, la *Carta VII* demostraría la esencial oralidad de la filosofía y su rehabilitación como una forma positiva de leer la debilidad del discurso.

En este sentido, tal debilidad del discurso estaría en la ambigüedad misma de las palabras, en suma, en la debilidad y finitud de nuestra comprensión que

⁴ Sobre el tema resulta interesante revisar el libro de G. Reale, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona: Herder, 2000, publicado en su versión original en italiano al mismo tiempo que la obra de Renaud. El autor, sin embargo, no lo consigna en la bibliografía, aunque sí lo hace con obras anteriores que G. Reale escribe sobre el tema. El último capítulo del libro que lleva el título: “Reflexiones finales. Posiciones de vanguardia de Platón que emergen actualmente a un primer plano. Anticipaciones proféticas de algunos conceptos de la hermenéutica, expresados particularmente en el *Fedro*”, ofrece un atisbo de la interpretación gadameriana de Platón vinculada con el tema de la “teoría no escrita de Platón”.

también alcanzaría a la propia oralidad. La total adecuación entre el discurso y la comprensión es un ideal inalcanzable. Así, en la interpretación gadameriana de Platón, la escritura no produce en el lector un auténtico saber; por el contrario, es la conversación la que posibilita un verdadero conocimiento en la medida en que uno tiene sus propios descubrimientos. Lo hablado tiene, sin embargo, también un límite, porque la filosofía no es en primer término un discurso, sino una *forma de vida* que produce una transformación del alma. Por ello, no debe pensarse que Platón está contra la escritura como tal, sino contra su mal uso, y por eso el fin del diálogo no intenta demostrar sino mostrar todavía el largo camino interno que tiene el alma consigo misma.

Otro tema destacado por Renaud es la consideración gadameriana en torno a la indicación vital de los diálogos socráticos. La escena dramática funciona como el “horizonte” al interior del cual se entienden los argumentos. El saber y el comprender, según Gadamer, tienen más que ver con la conversación entre los seres y la flexibilidad y vitalidad del juego que con una investigación llevada metódicamente por un sujeto. Así, cada personaje del diálogo es un prisionero del *logos* que sigue su propio camino y nosotros debemos ir tras sus rastros.

Desde esta perspectiva, también queda rehabilitada la retórica como un componente fundamental de los diálogos platónicos. Para Renaud, Gadamer interpreta esta valoración platónica de la retórica como una suerte de *phrónesis* aristotélica *avant la lettre*. La retórica filosófica es interpretada aquí como un saber del *kairós*, pero siempre en el horizonte de una dialéctica negativa que no abandona los cuestionamientos. Es decir, se trata del no saber socrático y la preeminencia de la pregunta como componentes fundamentales del filosofar. En tal sentido, los diálogos platónicos se presentan para Gadamer en esencia anti-dogmáticos y anti-sistemáticos. Son diálogos que en ningún caso apuntan a un saber definitivo, pero sí al establecimiento de la búsqueda del saber verdadero. Asimismo, Sócrates, como figura del filósofo, no se presenta como un sabio sino como un erótico, un buscador, cuya mayor virtud es la disposición para aprender, para seguir buscando. Del mismo modo, el lector en cada uno de estos diálogos es invitado a participar, a filosofar con Platón y a atender la ironía socrática que no dice todo lo que piensa y donde lo “no dicho” es lo que todavía hay que pensar.

En opinión de Renaud, la temática de “las ideas” (capítulos cuarto y quinto) también recibe una especial interpretación por parte de Gadamer. Tomando pie en el *Fedón* y no en los últimos diálogos, la interpretación gadameriana ve en esta obra la vuelta hacia el lenguaje que se produce en el filosofar platónico. Las notas autobiográficas que la obra ofrece le permitirían a Gadamer identificar el momento

en el que se produce el abandono del interés científico natural y 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.

Desde esta interpretación, la vuelta hacia el lenguaje es también el giro a la dialéctica que aparece en ese mismo lenguaje. Giro de gran significado hermenéutico en la medida en que se pone en evidencia el valor del carácter pre-conceptual del diálogo vital o, en otras palabras, del carácter originario dialogal del “mundo de la vida humano”. De este modo, para Gadamer 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. En este mismo sentido, el lenguaje es el lugar de un saber latente y el diálogo mostraría el origen de la filosofía proviniendo del “mundo de la vida” expresado en el lenguaje de la actitud natural.

En este punto Renaud muestra cómo, para la interpretación gadameriana, esta vuelta al lenguaje también afecta a la comprensión de “las ideas”, porque Gadamer rechaza 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, es decir, en realidad se trataría de una distinción eidética que produce la razón en su afán de buscar la verdad. Así, 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.

Asimismo, 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 que posibilitan la articulación de lo múltiple en una esencia unitaria. Es decir, la filosofía al discurrir de manera argumentativa lo hace a través del discurso y la “hipótesis de las ideas” sería un presupuesto de la posibilidad misma del discurso. En tanto tal, dicha hipótesis no exigiría la participación de las cosas en las ideas, pero sí la participación de las ideas entre sí. Con lo cual puede sostenerse, también, que en Platón están ya presentes los gérmenes de una teoría coherentista de la verdad.

Del mismo modo, en opinión de Renaud, Gadamer, en contra de lo que Heidegger podría pensar, considera que en Platón acontece una reflexión radical sobre la condición ontológica de la comprensión y no propiamente una “teoría de las ideas”. En esta misma línea concibe a Platón en continuidad con el diálogo socrático y en fuerte oposición a la figura del sofista, porque precisamente la

presuposición de “las ideas” permite la superación del relativismo y del escepticismo sofistas.

En continuidad con este tema Renaud vuelve a la posición de Gadamer en torno a la problemática de “la teoría no escrita de Platón”. Dicha teoría, generalmente avalada por el testimonio aristotélico, es interpretada por muchos como un testimonio tardío y ligado a una visión evolutiva del pensamiento de Platón. En contraposición a esta interpretación se encuentra la Escuela de Tübingen, la 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 aunque sí insinuada en los diálogos, los que cumplirían una función propedéutica y preparatoria para iniciarse en la “doctrina oral” de Platón.

Pese a que Renaud destaca esta coincidencia de Gadamer con las escuelas mencionadas que defienden la oralidad de la filosofía platónica en el marco de una visión unitaria, también deja constancia de la discrepancia fundamental que aleja a Gadamer de estas escuelas. Puesto que, si bien la interpretación gadameriana se asienta en la defensa de la oralidad platónica, finalmente postula una perspectiva no sistemática y a la vez unitaria del pensamiento de Platón.

Así, desde el punto de vista de Gadamer, en los propios diálogos y en su carácter dramático pueden encontrarse indicaciones sobre “la teoría no escrita”. Pero ello no conlleva a una aprehensión sistemática, porque en realidad, antes que una teoría, se trata de “una dialéctica no escrita”. De este modo, en su concepto, la presuposición de una dialéctica plena no es ni platónica ni filosófica y, por lo tanto, la interpretación sistemática de los testimonios es rechazada, afirmando por el contrario una dialéctica aporética.

Lo anterior también justificaría por qué “la teoría de las ideas” para Gadamer finalmente se interpreta como una teoría de relaciones que no da término a la dialéctica. En este sentido, no sólo el lenguaje sino la propia vida humana tendría esta estructura dialéctica. Todo lo cual le permite concluir que la interpretación de “la teoría de las ideas”, en el marco de “la teoría no escrita” de Platón, es una muestra de la conciencia de la historicidad del comprender presente en el pensamiento platónico y que con justicia lo hace merecedor del título de antecesor de la filosofía hermenéutica.

Respecto al tema de la interpretación gadameriana de “la filosofía política de Platón” (sexto capítulo) destacaremos sólo algunos aspectos de la presentación que ofrece Renaud. En opinión del autor, Gadamer considera que la *República* y el *Filebo* son los diálogos que contienen la posición central de Platón. En esta perspectiva, el programa pedagógico de la *República* no tiene la meta de una

enseñanza teórica, sino de una transformación del alma. Del mismo modo, en el *Filebo*, el Bien es algo que sólo se puede entender en la práctica, en la concreta vida del hombre. Es decir, en su concepto hay que interpretar metafóricamente la idea del Bien como un principio ontológico y ético a la vez.

Asimismo, en opinión de Renaud, Gadamer, contra Aristóteles, también interpreta el concepto de participación metafóricamente y, como tal, ilustra la participación de la dialéctica en el lenguaje. De este modo, la dialéctica no es ninguna ciencia estricta, sino una ciencia de la apertura y la conversación. Por ello, la decisiva diferencia entre el filósofo y el sofista radica en la elección de la forma de vida. En este sentido, la interpretación de Gadamer busca una conexión entre la “hipótesis de las ideas” en el *Fedón* y la dialéctica de la “idea del Bien” en la *República*. En ambos textos se trataría de la misma pregunta, es decir, de la fundamentación teórica de la vida ética. Pero también en ambos casos la pregunta no está sólo motivada teóricamente sino, en lo fundamental, práctica y existencialmente. En este sentido, el conocimiento del Bien se presentaría en la *República* como un principio del comportamiento, porque sólo él hace posible la elección de la vida.

Las consideraciones anteriores también se articulan con la interpretación gadameriana de la relación entre Platón y Aristóteles en términos de una relación de continuidad más que de ruptura. Así, según Renaud, desde cierto punto de vista, Aristóteles parece influir más sobre la filosofía de Gadamer, en tanto él mismo define su filosofía como una forma moderna de filosofía práctica aristotélica. Incluso su primer libro sobre Platón es al mismo tiempo un cuestionamiento a la interpretación tradicional que ve al idealista Platón en oposición al realista Aristóteles. Sin embargo, Renaud nos muestra de qué manera están entremezclados en la filosofía de Gadamer elementos aristotélicos y platónicos, o, en otras palabras, la unidad efectual de la tríada Sócrates, Platón y Aristóteles. Tríada que puede expresarse a su vez en cuatro palabras: *logos*, *ethos*, *dialéctica* y *phrónesis*.

Respecto de la rehabilitación gadameriana de la filosofía práctica, Renaud destaca la especial atención que tendrá el concepto de *phrónesis*, tanto para los propios intereses de la filosofía hermenéutica, como para probar la existencia de una unidad efectual entre Platón y Aristóteles. Es decir, para Gadamer, hay una continuidad entre dialéctica y saber práctico y esto es algo que ilustra el propio lenguaje cotidiano, donde es posible ver la articulación del *logos* con el *ethos* de la comunidad política.

Por lo demás, esta pertenencia ineludible a un *ethos* también le permite a Gadamer sostener la imposibilidad de una aprehensión de la idea del Bien en un

concepto teórico completo. Por el contrario, en última instancia, para Gadamer la dialéctica platónica busca plantear la pregunta ontológica por el bien en el horizonte de la vida humana y, en tanto tal, se configura también como una forma de conciencia de la finitud.

En esta interpretación gadameriana, la dialéctica en Platón tiene que ver siempre con situaciones concretas que hacen posible plantear las preguntas y respuestas a una existencia individual. Platón siempre buscó la armonía del hablar y el hacer, del *logos* y el *ethos*. Lo que también puede comprobarse en los diálogos especulativos del periodo tardío que siguen dentro de la lógica de la conversación, donde la teoría no está separada de la *praxis*.

Según Renaud, en consecuencia con todo lo anterior, para Gadamer el programa político que muestra el diálogo la *República* es en última instancia socrático, pero dicho programa debe entenderse a su vez como una "utopía literaria". En tanto tal, tiene a la conversación como el microcosmos del Estado y como centro de una sociedad abierta. Por ello, la educación que provee el Estado debe procurar la vitalidad del cuestionamiento, y la imagen del Estado ideal es sólo un modelo que sirve para el paradigma de la autoformación, propio del enfoque hermenéutico.

Por último, destacaremos algunas de las consideraciones críticas y reflexiones finales que expone el autor sobre la posición de Gadamer.

En los primeros párrafos de nuestra reseña señalamos la valoración positiva que tiene Renaud de la interpretación gadameriana de Platón. Sin embargo, en este acápite de las consideraciones críticas es muy claro al afirmar que, en el trabajo de rehabilitación que hace Gadamer de Platón, se muestran ciertas ambivalencias.

En primer lugar, en su opinión permanece poco claro si el socratismo es sólo una tendencia o el aspecto central de la filosofía platónica. Es decir, cuando Gadamer señala que Platón no se reduce a la "metafísica", estaría entonces postulando una pluralidad de orientaciones en Platón y, sin embargo, quedaría pendiente el problema de la coherencia entre ellas.

Otro conjunto de consideraciones críticas tienen que ver con la naturaleza misma y los límites de la aproximación hermenéutica. Es decir, si se considera, hermenéuticamente hablando, que no existe un "en sí" del texto sino un significado que está articulado con la historia efectual, entonces el autor se pregunta, ¿qué significa la reconstrucción de la pregunta a la que ha dado lugar el texto, considerando el trabajo que ha hecho Gadamer sobre la obra platónica?

O, en otros términos, si interpretar es siempre hacerlo al interior de la propia perspectiva, no queda claro, según Renaud, cuál es la meta más importante: ¿entender al autor o entenderse a sí mismo?, ¿es la hermenéutica sólo una

hermenéutica de la identidad? y, entonces, ¿qué tanto comprende Gadamer a Platón sin caer en un anacronismo?, ¿o la hermenéutica también se presenta como una hermenéutica de la alteridad?

Todas estas preguntas son válidas y frecuentemente se le plantean a la filosofía hermenéutica, que, sin duda, sigue ante el reto de ensayar nuevas respuestas que permitan proseguir este diálogo con Platón y con nosotros mismos. Pero un mérito innegable de ella, como lo reconoce el autor, es haberlas provocado.

De otro lado, siguiendo con las consideraciones críticas, en opinión de Renaud, la interpretación gadameriana del diálogo socrático no parece advertir que se encuentra aún en medio de un debate en torno a la forma dialogal misma y que éste sigue abierto. Así también, en conexión con este punto, señala que el excesivo énfasis en lo literario y lo ético de la forma dialogal podría descuidar los aspectos lógicos que también exhiben los diálogos platónicos y que, en su opinión, Gadamer no parece interesado en destacar.

En lo que se refiere a la interpretación gadameriana de las ideas, como presupuestos trascendentales de la teoría y la dialéctica, resulta muy interesante la observación de Renaud en lo que respecta a la herencia fenomenológica que habría en el pensamiento de Gadamer con relación a este punto.

Respecto de la interpretación gadameriana de la filosofía política en Platón, Renaud sostiene que Gadamer destaca, como lo hacen otros autores, la figura de Sócrates como un educador, lo que resulta decisivo para su interpretación de la política como “utopía literaria”. Sin embargo, en su concepto, Gadamer estaría interpretando a Platón bajo el ideal moderno de la igualdad y la libertad. Y esto no es posible porque, para Renaud, el diálogo socrático tiene por esencia una relación asimétrica entre maestro y discípulo e implica por lo tanto una desigualdad entre los interlocutores.

Tomando pie en la Escuela de Tübingen, el autor sostiene que en lo fáctico sólo Sócrates conoce el arte de la conversación y, si bien la meta del diálogo es la autoformación y la independencia de los discípulos, esa independencia es una meta lejana en el diálogo. Por el contrario, lo que es más manifiesto es la fase del aprendizaje y la dependencia del alumno respecto del dialéctico. Por eso, el diálogo tiene que seguir ciertas estrategias y reglas que la Tópica de Aristóteles buscó sistematizar. Según Renaud, en los hechos, la filosofía platónica tiene como presupuesto la desigualdad humana y Gadamer, en su rehabilitación de Platón, no parece prestar suficiente atención a este aspecto problemático.

Luego de estas consideraciones críticas y otras que podrán revisarse en el capítulo séptimo, Renaud concluye que la interpretación gadameriana de Platón

está marcada fundamentalmente por dos ideas: la actualidad de la figura socrática o, en términos hermenéuticos, la “conciencia socrática de la finitud”, y el llamado al autoconocimiento. Pero estas ideas que le posibilitan a Gadamer tener una visión unitaria del pensamiento platónico, sin embargo, están bajo diversas influencias (Natorp, Heidegger, Friedländer, Husserl, Schleiermacher, Hegel y Aristóteles) que Gadamer buscó armonizar en su interpretación.

En este sentido, el autor considera que quizá la originalidad de la interpretación de Gadamer está en su capacidad de síntesis. Y en esa medida los problemas de su interpretación también radicarían en última instancia en la rivalidad de las posiciones que él trata de articular.

La obra de François Renaud no sólo da cuenta de la rehabilitación gadameriana de la filosofía de Platón, sino también de la vitalidad de un filósofo centenario que al mismo tiempo que promueve con su práctica que “la conversación de la humanidad continúe”, también da mucho que pensar con sus intervenciones.

Cecilia Monteagudo
Pontificia Universidad Católica del Perú