

La hermenéutica de Gadamer desde *Platón como retratista* (1988)

Daniel Caballero López¹

¹Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

E-mail: dancarax@gmail.com

Resumen: A través del presente artículo se realiza una lectura crítica de la conferencia de Gadamer *Platón como retratista* de 1988, con el propósito de exponer los rasgos esenciales de la hermenéutica del autor que en ese texto operan, a saber, los que determinan el quehacer hermenéutico como fenomenología del entendimiento, comprendiendo por este una estructura que involucra conocimiento teórico y práctico. Asimismo, lo anterior pretende extraer críticamente los mencionados elementos desde el dinamismo de la actividad hermenéutica presentes en la conferencia, a la vez que señalar la influencia que Sócrates y Platón tuvieron sobre el pensamiento gadameriano.

Palabras clave: hermenéutica, dialéctica, entendimiento, fenomenología, logos.

Abstract: In the present paper, I aim to realize a critical lecture of Gadamer's conference *Plato as a portraitist* of 1988, with the purpose of exposing the essential features of the author's hermeneutics that operate in this text, i.e., those that determine the hermeneutic work as a phenomenology of the understanding, comprehending by this last concept a structure that involves theoretical and practical knowledge. That purpose pretends to do the exposing considering the dynamism of the hermeneutic activity, guaranteed by the conference, at the same time that Socrates' and Plato's influence is pointed out.

Keywords: hermeneutics, dialectic, understanding, phenomenology, logos.

Platón como retratista (1988)

Puesto que lo que pretende el presente artículo es realizar una lectura crítica de la conferencia *Platón como retratista*, en primer lugar es necesario realizar algunos señalamientos acerca de la posibilidad y la decisión de extraer rasgos esenciales de la hermenéutica de Gadamer partiendo de ese texto, así como de los límites que la elección implica: (i) la conferencia despliega la *actividad* hermenéutica, su *praxis*, desde su dinamismo propio como *comprensión*,¹ es decir, no se trata sólo de un texto en el cual se expongan estáticamente los elementos que la constituyen, sino que se muestran orgánicamente a partir de su operatividad activa; (ii) en la conferencia, así como en cualquier otro escrito gadameriano en donde se haga un ejercicio de comprensión, se posibilita la identificación de los rasgos esenciales de la hermenéutica, afirmar lo contrario significaría distinguir entre la hermenéutica *in abstracto* y su quehacer *in concreto*, además de afirmar una ruptura; (iii) la decisión se basa no sólo en los anteriores dos puntos, sino que asimismo tiene el sentido de ensayar una reflexión sobre la influencia y recepción del pensamiento platónico en la hermenéutica de Gadamer, ineludible al tratar la filosofía de este autor (Grondin, 2001: 16); (iv) por último, y en diálogo con el segundo punto, si bien se acepta la operatividad de las nociones básicas hermenéuticas en la conferencia, no se afirma que sea posible agotar la hermenéutica desde este texto, es decir, por centrar la atención principalmente en la conferencia, no se pretende realizar una exposición exhaustiva de la hermenéutica de Gadamer.

¿Qué es un retrato?, o sobre la búsqueda del acuerdo

A ojos de Gadamer, la petición hecha hacia él sobre ofrecer una conferencia de Platón, en ocasión de la exhibición de su busto, es una “invitación a entrar en un amplio espacio que, a mis ojos, ofrece muchísimos aspectos y que siempre tiene dispuesto algo nuevo que se convierte en un reto” (Gadamer, 2001c: 267), esto es, la invitación no es solo a discurrir sobre alguna tesis platónica, sino a sumergirse, con disposición, en un espacio de posibilidades en donde se *reta* al mismo Gadamer, pero ¿a qué se reta?, y ¿cómo puede representar un reto el hablar de Platón a alguien que, al momento de la conferencia, lleva décadas estudiándole? Esto apunta a caracterizar más precisamente la *comprensión hermenéutica*: ella no enfrenta lo que intenta interpretar presuponiendo su carácter de objeto inerte, todo lo contrario, lo hace con la

¹ Es menester notar, desde una perspectiva más amplia sobre el pensamiento de Gadamer, que la comprensión tal como aquí se toma y se tomará no implica necesariamente lenguaje, sino la *lingüística* como capacidad para comprender y hacer comprensible, ya sea mediante el lenguaje o a través de otras actividades humanas que se dan en el mundo de la vida, (Gadamer 2001a: 36, 41). Así, desde este punto se afirma que la hermenéutica se centra en la *comprensión, como capacidad para comprender y hacer comprensible*, aun cuando en su tematización más profunda determina a aquélla de maneras específicas.

predisposición a entablar un *diálogo* –he ahí el reto–, la cual nunca desaparece –a razón de lo cual *sigue* representando un reto–; escribe Gadamer: “cualquier diálogo que tratemos de entablar con las ideas de un pensador en un intento de comprenderlo es un diálogo interminable” (Gadamer, 2001a: 49); pero aún más, esta predisposición no permanece solo como intención de dialogar, pues en determinados casos el diálogo puede tener la finalidad de mostrar la supremacía de uno frente al otro –una razón que aplasta la otra–, tiene, entonces, a su vez, una inocencia en la cual se da una apertura hacia el interlocutor como quien seguramente tiene *también* la razón.

Esta disposición de la hermenéutica la experimentó Gadamer con Platón más que con muchos otros grandes filósofos: los diálogos platónicos invitan a la apertura, y al sumergirse en su lectura se “neutraliza con el arte [platónica] de su creación dialogal la presunta superioridad del lector” (Gadamer, 2001a: 45). Aquí es necesario detenerse para explicar la manera en la que Gadamer entendía ese arte (no técnica) dialógico de Platón: la *dialéctica*, en tanto dada a través del diálogo es pensamiento, pero no sólo sobre lo pensado, sino sobre el *decir* mismo que expresa lo pensado, sobre los significados que se juegan en el decir; se determina entonces que la dialéctica es “[e]l pensar que se trasciende a sí mismo” (Gadamer, 2001a: 45); poniendo al decir, al *logos*, como pensado, se instala en una instancia distinta al decir trivial (Martínez Marzoa, 1995: 11-16). Pero, expresado de manera analítica, la dialéctica platónica tal como se muestra ya en los llamados *diálogos tardíos* (*Sofista*, *Teeteto*, *Parménides*, etc.), se compone de dos elementos que interesarán a Gadamer sobremanera, a saber, de la *hipótesis* (de las ideas) y de la *diháresis* (división/separación conceptual) (Gadamer, 1990: 93).

Estos rasgos esenciales son llamados por Jean Grondin partes del *sentido formal* de la dialéctica: es un diálogo que analiza conceptos dentro de una red de significaciones y jerarquizaciones, teniendo como hipótesis las ideas, las cuales son el fundamento último de la dialéctica, su orientación como un para qué, lo que posibilita el *logos*, el *ser* del decir, que se aclara al intuir el *Ser eidético* por medio de la dialéctica (Grondin, 2012: 33); ella es, pues, un diálogo que da vueltas del *ser* del *logos* al *Ser eidético*, y viceversa, un flujo inacabable –lo que recuerda la infinitud del diálogo hermenéutico, y la circularidad del mismo que más adelante trataremos. Entendida la dialéctica platónica de la anterior manera por Gadamer, y dando por sentada la influencia de Platón en él, es posible comprender su afirmación de que “[s]iempre que alguien intenta filosofar se produce una evocación al ser.” (Gadamer, 2001a: 48), no sólo porque éste deviene inteligible en el lenguaje, sino porque el diálogo que es la filosofía siempre tiene por objeto, ultimadamente, al ser.

Así se reafirma la influencia de Platón sobre Gadamer, que no sólo le permitió establecer su llamado “único principio metodológico” (Grondin, 2001: 10) que consiste en la mencionada apertura a la razón del otro, sino que también le sirvió como contraste y punto para distanciarse de la ideología científico-moderna, que pretende decir desde

un punto inamovible e inmutable una verdad definitiva, lo cual hace de su discurso algo cuasi-divino, encubriendo un olvido de la finitud del hombre, que Gadamer recuperó en primer lugar de Kant gracias a la enseñanza de Heidegger (Gadamer, 2002). Es de esta manera como también se comprende la intención que Gadamer califica de *leitmotiv* de sus estudios: el acercamiento y diálogo con los griegos, quienes, aun con su marcada diferencia en relación a la modernidad, permiten hacer explícitas verdades ocultas (Gadamer, 2001a: 29).

Regresando al tema de la conferencia, Gadamer se plantea la tarea de comprender el significado del *retrato*, pero de manera que pueda con ello establecer un vínculo con Platón, y por eso mismo, esforzándose por encontrar conceptos en común (*prósopon*/persona, *átomon*/individuo); esta traducción resulta infructuosa, pues no alcanza a establecer un suelo compartido (Gadamer 2001c: 267). Es en esta pretensión, sin embargo, en donde sale a luz otra faceta de la hermenéutica: “encontrar el lenguaje común” (Gadamer 2001a: 41), que permitiría *acordar*, *estar de acuerdo con el otro*, *comprender*; este establecimiento de un horizonte compartido se encuentra dentro de la semántica del *entendimiento* [*Verstehen*], el concepto central que la hermenéutica busca *esclarecer*: “ ‘Entender’ (*sich verstehen*), apunta [Gadamer], también puede significar en alemán ‘acordar’, ‘llegar a un acuerdo’, ‘concordar’. *Sich verstehen* (el entender al otro) es así puesto en dirección a la noción de *Verständigung* o acuerdo (Grondin 2000: 40). Así, esta noción de *entendimiento* se subsume bajo la de *comprensión*.

Grondin pone un gran acento en la importancia que esta acepción tiene para Gadamer y resalta sus razones: (i) entender implica reconstruir “desinteresadamente” el texto teniendo por guía al *autor*, de ahí que se busque *acordar* el tema sobre el cual se dialogará, lo que no significa que haya intención primariamente de reconstruir la intención del autor en su pureza –y si la hay, será sólo de manera secundaria; (ii) entender implica llevar al lenguaje, o por lo menos, implica la intención de hacerlo, de articular en palabras el tema común de manera conjunta (entre el autor y el intérprete); (iii) aun cuando es imposible *entender* en este sentido por la imposibilidad de conceptualizar (o poner en palabras), como sucede cuando se está en contacto con otro tipo de comprensiones no-lingüísticas, esta imposibilidad se dice con relación a la intención, esto es, “lo indecible es sólo indecible a la luz de lo que uno quisiera decir, pero no puede. Los límites del lenguaje confirman de esta manera –y muy elocuentemente– la universalidad del lenguaje como el medio del entendimiento” (Grondin 2000: 40-1). Parece que es esto último lo que sucede con el caso del retrato cuando se quiere acordar con los griegos, por ello, y para radicalizar el fallo, la apelación de Gadamer a los retratos plásticos de dioses en la Grecia clásica, que son expresiones capaces de escapar, de principio, al lenguaje, pero Gadamer continúa, reiterando que el fallo sólo es tal por la intención, y la necesidad de ese acuerdo:

[L]a creación de imágenes de dioses significa que en las repetidas reproducciones de las imágenes utilizadas en los actos de culto, con sus constantes variaciones y repeticiones, se iba haciendo que un dios llegara a ser su imagen. Pero quizás con los seres humanos la cosa no sea enteramente diferente. Tan sólo por el hecho de que una persona llegue a ser de esta manera su imagen, tenemos una imagen de esa persona. Y esto es algo que se ha generalizado en el retrato. (Gadamer 2001c: 268).

Así, parece que el retrato, a diferencia de la fotografía, tiene detrás de sí la intención de que el retratado llegase a ser su *imagen*; pero esa intención no puede pertenecer de por sí al mero retrato, sino al *que hace el retrato* (Gadamer 2001c: 269). He aquí, entonces, el surgimiento de la *intencionalidad*, que Gadamer, siguiendo a Husserl y su fenomenología, aborda desde el *uso del lenguaje*: si el retratista piensa en la posibilidad de llevar a cabo un retrato, entonces dice de ello que es *retratable*, “¿Qué quiere decirse con ello, en general?” (Gadamer 2001c: 269), pregunta Gadamer. Al esclarecer que el predicado *retratable* es una *abstracción* del lenguaje, entonces es útil tener en cuenta su carácter de *género*, de *universal*: “Así que yo diría que lo retratable consiste en que en el individuo se haga visible lo universal, y que el retratado, en cuanto tal, cumpla [...] lo que expresa su propia imagen” (Gadamer 2001c: 269), la cual es lo netamente *universal*. Al final del texto se regresará a estas consideraciones.

Poniendo en pausa el tema del *retrato* en general, Gadamer se cuestiona sobre la experiencia que tiene al observar el busto de Platón, la cual, dadas las exigencias del ejercicio hermenéutico, deja de lado las enseñanzas que del busto hubo tenido, y entonces puede “confesar que la manifestación de esa cabeza me ha sorprendido increíblemente.” (Gadamer 2001c: 269) ¿Es esta experiencia de sorpresa sólo resultado de la apertura al otro? La referencia al rechazo que debe hacer de las enseñanzas ajenas permite vislumbrar otro elemento de la hermenéutica de Gadamer, a saber, los *prejuicios*: mencioné más arriba que el *acuerdo* era una noción incluida dentro de la semántica de *entendimiento*, lo que significa que hay otras en el mismo, una de las cuales es el *entendimiento* como *saber-cómo* que Gadamer recupera de Heidegger y profundiza con Aristóteles.

El ser humano al tomar conciencia de sí, también lo hace de la tradición en la que nace, que ofrece una visión del mundo, un saber que es práctico y no teórico, que involucra a quien entiende por su ser-en-el-mundo, es un entendimiento que presupone entendimiento, un saber-cómo que presupone una comprensión del mundo (Grondin 2000: 37-9); es en esa tradición-entendimiento en donde se encuentran los *prejuicios* –y que, por lo tanto, son condición del entendimiento mismo. Ellos, sin embargo, y esto se explicita con el dejar de lado las enseñanzas de los demás, están “sujetos a revisión cuando se confronta con interpretaciones y evidencias más convincentes” (Grondin 2000: 44), lo que significa que ellos pueden *quebrarse*. Esta posibilidad está ligada íntimamente con la *experiencia hermenéutica* que Gadamer tiene al observar el busto, una de clase *negativa*, que, empero, es productiva al permitir una *apertura mayor* a

nuevas experiencias que salgan de nuestro esquema de tradición. Ello implica, asimismo, la aceptación de que no hay interpretación, como entendimiento, última, definitiva, que pudiese invalidar a todas las demás. Más aún, esta manera de comprender el *entendimiento*, al involucrar la vida práctica, hace de la hermenéutica no una metodología, sino una descripción “del modo en que los seres humanos se encuentran a sí, a los demás, y al mundo en la práctica.” (Zuckert 2000: 205).

Luego, la experiencia hermenéutica dada por la consciencia de la posibilidad de quebrar los esquemas de tradición, significa una apertura del horizonte del ser humano, en la que se reconoce el pasado como distinto pero capaz de combinarse con el presente, lo que se subsume bajo la noción de *fusión de horizontes* (Zuckert 2000:206); pero con esta posibilidad de fusionar horizontes también se acentúa que el pasado, si bien distinto, está ya actuando en el entendimiento presente, es por ello que Gadamer puede reconocer a Platón en el busto, pues “encontramos aquí la *Wirkungsgeschichte* (la <<historia de la influencia>>) de la que nosotros mismos formamos parte”. (Gadamer 2001c: 270).

Con estos elementos es posible delinear de manera sucinta el proyecto hermenéutico siguiendo a Dostal:

Verdad y Método es un esclarecimiento o descripción ‘fenomenológica’ de ‘todo entendimiento’ (*Verstehen*). Este esfuerzo fenomenológico es, al mismo tiempo, ontológico, en tanto el trabajo trata de responder la cuestión ‘¿Qué es entendimiento?’. Como ya hemos notado, desde esta perspectiva todo entendimiento es interpretativo, hermenéutico. [...] El entendimiento es, de acuerdo con Gadamer, lingüístico y dialógico. Él caracteriza el evento dialógico del entendimiento como una ‘fusión de horizontes’ [...] Para mostrar cómo el entendimiento individual ocurre en un contexto histórico y hermenéutico más amplio, Gadamer desarrolla la noción, de difícil traducción, de ‘consciencia histórica efectiva’ (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) y otorga gran importancia al rol de la tradición y el prejuicio (*Vorurteil*) en cualquier interpretación. Lo que uno interpreta hace una diferencia en lo que uno hace. (Dostal 2000b: 3)

Esto es, la hermenéutica es un *análisis fenomenológico del entendimiento* –del cual se han tratado las dos nociones más importantes ya–, que, por definición, es *interpretativo* y esencialmente *dialógico*, lo que lleva a la posibilidad de la *fusión de horizontes*, que implica, a su vez, la *historia efectual/efectiva*² dentro de la que ya se encuentra el entendimiento mismo, y que lo hace portador de *prejuicios* por su *tradición* –los cuales nunca pueden ser traídos a la conciencia, sino a lo sumo, quebrantarse–, lo que excluye de principio la afirmación de una instancia a-histórica que pueda legitimar una

² Para una exposición más amplia de la noción de *conciencia histórica efectiva*, (Lawn: Keane 1995: 79-80)

interpretación como definitiva y absoluta –similar a la pretendida por la ciencia moderna.

Así, es la historia efectual la que permite que Gadamer pueda reconocer a Platón, como resultado de un viaje por toda la tradición –“por cierto a través de la historia de nuestra propia alma” (Gadamer 2001c: 270)–, y decir: “para el pensamiento moderno, la confrontación con el pensamiento griego es una especie de encuentro consigo mismo.” (Gadamer 2001b: 259)

Posteriormente, Gadamer se cuestiona sobre la posibilidad de que el retrato *literario* también afecte la experiencia que tiene del busto platónico, para cuya respuesta encuentra rápidamente el hilo conductor: el *corpus* de Platón es *en sí* ya un retrato, principalmente de Sócrates. Pero es necesario, si se abordará la cuestión del retrato *literario*, hacer las diferencias pertinentes con relación a los plásticos, para lo cual acude a preguntar sobre *el lenguaje*, sus capacidades y lo que las posibilita; se toma la biografía –que ya es un retrato–: ella muestra inmediatamente dos elementos, por un lado, la *descripción*, y, por otro, la *narración*; esta parece ser lo más inherente al lenguaje y a los retratos literarios, pues la descripción es algo capaz de reproducirse en lo plástico, mientras que la narración se da en el *tiempo*, en el *fluir*; hay en ella una apelación al lector, la cual, observada desde la hermenéutica y su carácter dialógico, invita no solamente a escuchar, sino a participar, pues en la lectura la tradición del intérprete se introduce, haciendo de él “algo así como un co-creador” (Gadamer 2001c: 272-3), aportando al texto elementos ajenos al mismo, pero que, como se vio, de principio permiten el entendimiento.

Ahora, en el caso de los retratos literarios de Platón, se sabe que el Sócrates retratado posee este carácter, a saber, no cualquier personaje literario es *retratable*, y si lo es, se debe a la intención del autor por hacerlo tal. En Platón esa intención se patentiza al tomar distancia en los diálogos, diciendo su ausencia, presentándose ausente (Gadamer 2001c: 273-8). Gadamer toma de ejemplo la descripción que Alcibíades hace de Sócrates en el *Banquete* (Platón 1998: 212d-223), la cual sirvió como imagen del Sócrates que hemos heredado, a partir de lo cual se confirma la maestría platónica del retrato (Gadamer 2001c: 275). Esa intención de Platón por hacer retratable a Sócrates, continúa Gadamer, se observa ausente en los diálogos *aporéticos*, que tienen por intención el involucrar al lector en el ejercicio dialógico –para lo cual los personajes deben presentarse vacíos, apenas sombras–, que cuestione no únicamente sus presuntos saberes –podría decirse, su tradición–, sino a sí mismo –su entendimiento–, para que abra con ello paso a la conciencia de ignorancia –apertura de horizonte (Gadamer 2001a: 46)–; con estos diálogos, Platón hace ver a los lectores su no-saber, que, sin embargo, es ya un saber; es la conciencia adquirida de la historia efectual. (Zuckert 2000: 213).

Sin embargo, esos diálogos son diferenciados profundamente de los que retratan realmente a Sócrates, esto es, al filósofo, quien ya no se limita a cuestionar; yendo más allá, supera su ignorancia, aparece su persona:

[Y] esto es lo grandioso: la robustez de sus argumentos recibe una nueva y superior acreditación por la manifestación de un hombre que aquí se representa a sí mismo. Allí se precisa todo el arte de Platón, que aparece por doquier como retratista, para que la figura de su maestro adquiera tanta vida significativa que se convierta en argumento. (Gadamer 2001c: 276).

Dicho en otras palabras: cuando Platón tiene la intención de hacer a Sócrates retratable, lo hace para que sea su persona parte de la argumentación. Aquí se reafirma –o quizás surge– la afirmación gadameriana de que es en el diálogo en donde se juega no sólo una posición, sino uno mismo al participar; este es el diálogo *genuino*, en el cual, al decir, quien dice se dice a sí mismo, pero no para afirmarse frente al otro, porque está abierto ya al otro. En esto radica la diferencia entre la dialéctica y la sofística (Gadamer 1990: 113). Ejemplificaciones de esta clase de diálogos las encuentra Gadamer en el *Fedón* y en el *Banquete*: en ellos, si bien la temática principal no es el propio Sócrates –en el primero se trata de la inmortalidad del alma, mientras que en el segundo el tema es el amor–, se mezcla lo *eidético* (*psiqué, eros*) con la vida misma de Sócrates, con su retrato. (Gadamer 2001a: 43; 2001c: 278).

Dialogando con Platón

Aquí comienza ya el diálogo hermenéutico entre Gadamer y Platón, pues se ha logrado establecer el acuerdo, ya hubo fusión de horizontes para tematizar en conjunto al *retrato*. Entra entonces la narración del *Fedón*, en primer lugar, en voz de Gadamer; y, al finalizarla, se plantea, de nuevo, la cuestión del papel que el retrato posee en el diálogo: después de ofrecer pruebas especulativas en contra de la afirmación de la mortalidad del alma, los interlocutores de Sócrates siguen sin estar convencidos de la inmortalidad, y es aquí donde entra el retrato, pues, ante el fallo de la teoría, se hace presente la práctica en la persona de Sócrates, en su aceptación de la muerte al lado de su convicción religiosa: “el retrato de quien se esfuerza en saber y no se siente conmovido por la angustia de la vida, se convierte en el más vigoroso de todos los argumentos.” (Gadamer 2001c: 281) El diálogo, a ojos de Gadamer, se mueve así entre lo teórico y lo práctico, entre lo eidético y la vida práctica, en él se pone de manifiesto que en el diálogo también se juega la propia persona. Aquí se resquebrajan los prejuicios modernos de la verdad absoluta, se fijan límites al saber filosófico mostrando la praxis como un ámbito prioritario, hay ruptura que es apertura (Gadamer 2001b: 265). Luego, Gadamer puede decir: “El modelo de la filosofía práctica debe ocupar el lugar de esa *theoria* cuya legitimación ontológica sólo se podría encontrar en un *intellectus infinitus* del que nada sabe nuestra experiencia existencial sin apoyo de una revelación.” (Gadamer 2001a: 44). Esta enseñanza que surge del ejercicio

hermenéutico es, al mismo tiempo, el fundamento del mismo, con lo cual se distancia de las hermenéuticas previas y específicamente de la propia de Dilthey. (Grondin 2000: 38).

Pasando al *Banquete*, Gadamer recupera el papel del *amor*, como una visión que sale de sí y permite aceptar al otro, desde lo cual se da pie al *diálogo*: “Lo que es como debiera ser, lo que es bueno y bello, eso significa lo único bello que se pretende en todo amor a lo bello.” (Gadamer 2001b: 187-8) Lo que se juega en el amor, y en el diálogo que surge de él, es también la *filia*, la amistad, uno de los inobjetivables que Gadamer cree ver en el pensamiento griego, pues trasciende todo intento de sujetarlo a una racionalidad instrumental; el *ethos* que Aristóteles trató:³ “La amistad es en la reflexión filosófica un título de la solidaridad. Pero la solidaridad es una forma de la experiencia del mundo y de la realidad social, una forma que uno no puede hacer, que no puede planear por medio del dominio objetivante ni es capaz de introducir mediante instituciones artificiales.” (Gadamer 2001b: 263) Es desde estos diálogos donde Dostal propone ver en la hermenéutica la posibilidad de una ética –aunque ella no lo tenga por intención de entrada (Dostal 2000a: 32). Ahora bien, si lo bello y lo bueno, como inseparables, es a lo que tiende el filosofar platónico, Gadamer remarca entonces que la tarea de la filosofía nunca termina, pues ellos son ideales, puntos hacia los cuales tender, pero que, por principio, son inalcanzables. (Gadamer 2001c: 292).

Es lo anterior lo que permite regresar a Gadamer al tema del retrato: él debe ser comprendido como *methexis* (participación) –no como *mimesis* (reproducción) como lo es la fotografía–, como tendencia hacia lo ideal, lo que cuadra perfectamente con lo dicho anteriormente sobre cómo en el retrato, el retratado tiende a su imagen. Para Gadamer es en el retrato en donde se observa la manifestación –como sucede con la belleza en el *Banquete*– de lo *individual* en sentido *eidético*, esto es, lo individual en el sentido de reconocer a alguien como humano, reconocer-se a uno mismo en el retrato, porque en él se experimenta lo universal que hace al ser humano, ser humano; como dice Gadamer: “En todo caso, la historia del término [individuo, desde Platón] y la del concepto remiten al origen que se remonta a lo universal y al límite mismo.” (Gadamer 2001c: 298).

De esta manera, Gadamer recupera la experiencia del diálogo platónico como la experiencia de la filosofía dialéctica, en la cual se toma “la acción del entender” (Gadamer 2001c: 298), el *logos*, para hacer brotar de ella las intuiciones de las *ideas*, de las verdades que quedan más allá de lo objetivable, de lo teórico, que, sin embargo, es algo hacia lo que tendemos solamente, pues el punto de partida (el entendimiento) es de sí finito (Gadamer 1990: 105), histórico, ajeno a toda pretendida instancia trascendente desde la que pueda darse cuenta de la totalidad. Y esta recuperación se

³ Es importante notar que la conferencia que se está tratando aquí sucede años después de que Gadamer viera en Aristóteles el éxito de la empresa platónica truncada. En otras palabras, la lectura de Platón que hace Gadamer intenta acercar a los dos pensadores hasta hacerlos casi idénticos. (Zuckert 2000: 207)

expresa en la hermenéutica de Gadamer como el *círculo*: la intención hermenéutica de esclarecer el entendimiento finaliza en la constatación de que él, a su vez, presupone un entendimiento; toda interpretación está sujeta a la tradición desde la que parte, y también lo está a constante rectificación, es una tarea infinita, que teleológicamente tiende hacia la “anticipación de la perfección” (Grondin 2000: 47-8) interpretativa, la cual es como el Bien platónico, un *ideal*; nunca podremos salirnos de nuestra tradición, desprendernos de los prejuicios desde los cuales interpretamos –como sí lo pretenden las hermenéuticas de la *sospecha* (Grondin 2012: 45)–, pero sí podemos ser conscientes de la posibilidad de quebrarlos, de hacer a un lado los que impiden interpretar, los que cierran e imposibilitan el diálogo. (Grondin 2012: 45).

Es ahora posible, a partir de la explicitación de los rasgos de la hermenéutica de Gadamer que operan en esta conferencia, y que se observan parcialmente como consecuencia de su lectura de Platón, comprender el que profiera lo siguiente: “el que contemple el busto de Platón en la gliptoteca, tendrá que reconocer en él a Platón, si es que le conoce, y entonces dos milenios de nuestra historia nos recordarán lo que es el ser del hombre y lo que es el pensar.” (Gadamer 2001c: 303). **¶**

BIBLIOGRAFÍA:

DOSTAL, Robert J. (2000a), “1. Gadamer: The Man and His Work”, en Dostal, Robert J., (ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. New York: Cambridge University Press.

DOSTAL, Robert J. (2000b), “Introduction” en Dostal, Robert J., (ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. New York: Cambridge University Press.

GADAMER, Hans-Georg (1990), “5. Dialectic and Sophism in Plato’s Seventh Letter” en Gadamer, Hans-Georg, *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*. USA: Yale University Press.

GADAMER, Hans-Georg (2001a), “Autopresentación” en Gadamer, Hans-Georg *Antología*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

GADAMER, Hans-Georg (2001b), “La filosofía griega y el pensamiento moderno (1978)” en Gadamer, Hans-Georg *Antología*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

GADAMER, Hans-Georg (2001c), “Platón como retratista (1988)” en Gadamer, Hans-Georg *Antología*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

GADAMER, Hans-Georg (2002), "Kant y el giro hermenéutico", en Gadamer, Hans-Georg *Los caminos de Heidegger*. España: Herder.

GRONDIN, Jean (2000), "Gadamer's Basis Understanding of Understanding" en Dostal, Robert J. (ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. New York: Cambridge University Press.

GRONDIN, Jean (2001), "Prefacio" en Gadamer, Hans-Georg *Antología*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

GRONDIN, Jean (2012), *Introduction to Metaphysics. From Parmenides to Levinas*. New York: Columbia University Press.

LAWN, Chris; KNEANE, Niall (1995), *The Gadamer Dictionary*. New York: Continuum.

MARTÍNEZ Marzoa, Felipe (1995), *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Akal.

PLATÓN (1998), "Banquete" en Platón *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. España: Gredos.

ZUCKERT, Catherine H. (2000), "Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy" en Dostal, Robert J., (ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. New York: Cambridge University Press.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>