

## SOBRE LA SITUACIÓN DIALÉCTICO-DIALÓGICA ENTRE PLATÓN Y GADAMER

*Enrique de Jesús Aguilar Prado*

León, Guanajuato. México. Código Postal 37520  
dialectikos@gmail.com

### Resumen / Abstract

El presente trabajo argumenta la semejanza del papel dialógico entre Platón y Hans-Georg Gadamer como punto fundante de la actividad del filósofo y como punto de desencuentro entre la dialéctica y la retórica antigua, y entre la dialéctica y la hermenéutica contemporánea. Al contrario, se analiza su diferencia para exponer el papel anticrítico de la dialéctica que caracteriza la obra de *Verdad y Método* y reafirma la función enunciativa de la *texné* en relación con la situación dialogal entre el lector y un texto.

PALABRAS CLAVE: dialéctica, Platón, diálogo, Gadamer, retórica, sofística, logos, hermenéutica.

### *ON THE DIALECTIC-DIALOGICAL SITUATION FROM PLATO TO GADAMER*

*The present work argues the similarity of dialogical paper between Hans-Georg Gadamer and Plato as fundamental point of philosopher's activity and as a matter of disagreement into dialectic and ancient rhetoric, and between dialectic and contemporary hermeneutic. At the same time, analyzes the difference for expose uncritical role of the dialectic that characterizes the book Truth and Method and reaffirm expository function of texné in relation of dialogical situation between the lector and the text.*

*KEY WORDS: Dialectic, Plato, dialogue, Gadamer, rhetoric, sophistic, logos, hermeneutic.*

### *Introducción*

**RI** El diálogo se ha vuelto un tema muy tocado en la filosofía, en el arte y en la historia. Platón es quien comienza a escribir filosofía en diálogos para darle continuidad al proyecto socrático. Se rumora que alguien antes de él también escribió en diálogos y Platón copió ese estilo para hacer un juego del pensamiento en la dialéctica. Sea como fuere, algunos de sus alumnos quisieron copiar ese estilo, escribieron en diálogos y firmaron con el nombre de Platón a fin de que sus escritos fueran reconocidos, lo que dio lugar a los diálogos apócrifos.

Después de casi dos mil años, Hans-Georg Gadamer vuelve a una posición teórica del dialogo, a un análisis de sus potencialidades para rehabilitar el discurso antiguo y establecer una línea conductora que fundamente a la hermenéutica frente al

verificacionismo positivista. ¿Cuáles son los acercamientos conceptuales y metodológicos de la propuesta gadameriana y platónica? Para dar una respuesta sostenida, el presente artículo se estructura en tres pequeños apartados. El primero toma en cuenta el problema desde la perspectiva histórica y busca hacer un análisis filosófico a partir de esos datos. En este primer apartado los tópicos por tratar son la retórica y la sofística.

En el segundo apartado se busca establecer el límite de la pregunta y la respuesta que configuran el panorama dialógico en relación con Platón. Pero como el diálogo es ya dialéctico se buscará hacer una exposición suficiente de lo que éste significa en el tiempo del ateniense a fin de clarificar sus características.

En el tercer apartado hay un breve análisis del diálogo y dialéctica que Gadamer encuentra en Platón. El análisis podrá revelar la insuficiencia de la exposición gadameriana, no solo en cuanto a que no es dialéctica en ella, sino que existen muchas inconsistencias en donde no sigue a Platón, como la posición del *Fedro* sobre lo que los textos no pueden contestarnos.

### *Antecedentes históricos de la retórica y la sofística*

Platón, un hombre que ha vivido en el siglo V a. C., ha conocido a Sócrates, el hombre más virtuoso. Sócrates, un individuo que pone en profunda crisis los valores y el sistema de creencias de la Atenas antigua; él se atreve a detener a las personas para preguntarles sobre el modo de vida que llevan y averiguar si son virtuosos, cree que el dios le ha dado un cometido: “debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás” (Platón 1985-1992, vol. I, p. 167), por lo que no debe abandonar su papel por temor a la muerte o cualquier otra circunstancia.

A pesar del bienestar social que Sócrates gozaba por patrocinio de sus amigos, quienes se gozaban de escuchar a Sócrates dialogar con otros individuos y ridiculizarlos por mostrarles su ignorancia, no todo ha sido felicidad. Sócrates se convirtió en un anciano que despertaba a los individuos y eso representaba un peligro real para la polis, por el que se le comparó en algunas ocasiones con el grupo de los sofistas.

La diferencia con los sofistas es que, además que ellos relativizaban el conocimiento de los dioses, de las costumbres y de todo lo humano, tenían también un papel de educadores, eran los sabios de Grecia en estricto sentido. Protágoras, Hippias, Pródico, Gorgias, principalmente, que son los interlocutores de Sócrates en los diálogos platónicos, se muestran caracterizados como personas conocedoras de astronomía, geometría, aritmética, filología, música, mitología, historia y arqueología; y en esa medida ellos constituían un bien para el Estado, proveían *paideia*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> En el sentido más fuerte de la palabra, porque en el paradigma griego ella se configura no solo por lo que entendemos por educación. “Es imposible rehuir el empleo de expresiones

El papel de los sofistas es imprescindible, ellos llevan la retórica a las ciudades. Por eso no es raro que Gorgias, un retórico del siglo V a. C., sea considerado por su *Elogio a Helena* también como un sofista. La retórica jugaba un papel imprescindible en la Grecia antigua: era el elemento de defensa ante los tribunales, ante estos, la retórica dejaba de lado la verdad de las proposiciones y se abocaba a convencer al juzgado que la persona era inocente.

Aun con los problemas que representaba la relativización del conocimiento, la sofística (incluida la retórica) era paliada no solo por la importancia de sus actividades<sup>2</sup>, sino porque estos eran personajes de ningún lugar, y así como entraban a las ciudades, se iban de ellas. Ello les permitía tener conocimiento de otras culturas, mayores ingresos y al mismo tiempo ser itinerantes tronando el sistema de creencias de los pueblos pero no de manera continua.

En ellos Platón ve un peligro enorme. En primer lugar con la retórica es muy severo, sobre todo en el periodo de fundación de la Academia, al que pertenecen los diálogos *Gorgias*, *Eutidemo* y el olvidado *Menéxeno*. En ellos el ateniense nulifica el carácter de cientificidad de la retórica al negarle el carácter de *texné*. Se debe entender la tonalidad de este concepto bajo el paradigma griego para comprender la complejidad de la crítica platónica.

Por una parte, *texné* designa para la Grecia antigua una destreza, con la que ya se nace para hacer algo. De este término participan los artesanos, los agricultores y los artistas, también los retóricos y los dialécticos (filósofos). Se requiere una cierta predisposición de los individuos para convencer en público o en privado (en el caso de los retóricos) y para ascender a las Ideas (en el de los dialécticos). Desde esa perspectiva, los retóricos son una competencia para los dialécticos.

Platón, ante la función social de la retórica, establece que si ella sirve para convencer a multitudes sobre un determinado tema, debería hacerlo también en privado.

---

*modernas tales como civilización, cultura, tradición, literatura o educación. Pero ninguna de ellas coincide realmente con lo que los griegos entendían por paideia. Cada uno de estos términos se reduce a expresar un aspecto de aquel concepto general, y para abarcar el campo de conjunto del concepto griego sería necesario emplearlos todos a la vez*" [W. Jaeger, 2001, p. 2]. El sentido completo de la palabra griega, comenta Jaeger, solo se podrá entender no en la diversidad de palabras que en el vocabulario moderno poseemos. Los griegos tiene la visión que *paideia* no es un elemento formalista, sino un elemento de formación muy concreto de virtudes –*arete*–, que desde el tiempo de Homero se configura como excelencia moral, en el sentido de mejora continua que se materializa a través de la literatura. Ella es el medio idóneo para formar a los jóvenes a disfrutar del cosmos siempre con moderación. *Paideia*, pues, siempre es una invitación a crecer en todas las disciplinas científicas y morales, haciéndolos competentes para la vida, una invitación para dejar de ser medios hombres (niños) y convertirse en hombres completos (que hablan griego, porque este idioma muestra una estructura cognitiva y una cosmovisión superior, según creían).

<sup>2</sup> Llevar *paideia* (sofística) y servir para la conducción de los ciudadanos en lo público y lo privado (retórica).

El fallo principal de la retórica es que pronuncia sus discursos de una vez y para siempre, y no concede tiempo para modificar las posiciones que se plantearon. Es una práctica que anquilosa el pensamiento y el discurso.

Además, Platón piensa el concepto de *texné* directamente relacionado con el de *episteme*. Para que Platón valide la retórica como un arte o técnica (*texné*) debe estar fundado en conocimiento, y conocimiento verdadero (*episteme*), es decir, no en pura opinión *-doxa-*. Los carpinteros, por ejemplo, hacen sillas y mesas de madera con conocimiento real de las medidas y la forma de hacer esos objetos. Los músicos componen bellas melodías porque poseen el conocimiento para hacerlo. En cambio los retóricos no parecen tener conocimiento sobre lo que dicen, parece un mero discurso que quiere convencer, pero que no sabe lo que está diciendo.

Platón no concede el considerar a la retórica una técnica porque no puede dar cuenta de lo que dice, ya que si se le pregunta algo se olvida de lo que dijo o reemplaza su argumento por otro, y si le refutan se comporta como esa figura mítica de la hidra<sup>3</sup>, esto es, saca otros cinco argumentos de ningún lugar aparente. Ante esto, la retórica se constituye como un mal, como una mera adulación porque es engañosa y falsa, y lo que pronuncia es conforme a la necesidad de convencer a un público (Platón 1985-1992, vol. II, 1983, p. 41).

La frase de Platón “es más bella la sofística que la retórica” (Platón 1985-1992, vol. II, p. 135) es demoledora, porque pone de manifiesto que por lo menos los sofistas saben algo, aunque relativicen el saber; los retóricos, en cambio, solo hablan por hablar sin saber lo que dicen y en esa medida son despreciables. Sin embargo, la posición de Platón ante la retórica no es permanentemente negativa, quiere constituir la retórica en un arte (*texné*), dotarla de conocimiento, pero al hacerlo solo pueden ocurrir dos casos desde la perspectiva platónica: la primera consiste en que la retórica se convierta en dialéctica porque la dialéctica sí puede dar cuenta de lo que dice, sí puede dar razones de por qué lo dice (Platón 1985-1992, vol. IV, p. 375); o en segundo lugar, lo que recomienda el personaje Sócrates, que hay que estar instruido en todas las artes antes de estudiar retórica para que teniendo el conocimiento de las otras disciplinas podamos persuadir mediante la retórica con la verdad y no con apariencias (Platón 1985-1992, vol. II, p. 43).

Aunque también la sofística es un contrincante de la filosofía. Platón no ve con malos ojos que ellos sepan (de hecho eso es una de las cosas que les aplaude), sino que ellos describen todo de una forma dogmática, es decir, en grandes discursos de tal manera que lo que expresaron parezca como verdad. El problema precisamente radica en que no sea la verdad.

Platón es consciente del poder epistemológico que poseen, de hecho, por eso se les designa como sabios, pues *sophistes* está relacionado con el verbo *sophizesthai*, ser sabio. Y en verdad lo eran. Pero en muchos aspectos la gente los tomaba como la

<sup>3</sup> Un ser con la capacidad de regenerarse si le cortan la cabeza.

autoridad incuestionable en cuanto al saber, y no eran críticos con lo que pronunciaban. Aún más, era muy difícil lograr esto último<sup>4</sup> porque sus discursos se configuraban en una suerte de hechizo, del que el propio Sócrates manifiesta que apenas puede salir: “Después de tan larga y notable disertación, Protágoras dejó de hablar. Y yo, fascinado todavía, durante mucho tiempo lo miraba como si fuera a decir algo más, deseoso de escucharle. Una vez que ya comprendí que en realidad había acabado, como si me recuperase a duras penas, me dije a mí mismo” (Platón, 1985-1992, vol. I, pp. 536-537).

Para que los sofistas no puedan desviar a quienes los oímos, el personaje Sócrates propone el elemento de precisión. Es ese reclamo que hace al propio Protágoras en el diálogo homónimo: “dame a trozos las respuestas y hazlas más breves, por si quiero seguirte” (Platón, 1985-1992, vol. I, p. 546), porque si haces largos discursos no puedo saber si me dices la verdad o una gran mentira, en cambio si das respuestas cortas puedo analizar de manera más sencilla si lo que me dices tiene carácter verídico o falso.

Esa es la condición que a Calicles no le parece en el diálogo *Gorgias*: “¿entonces no se me permitirá decir todo lo que yo quiera?” (Platón, 1985-1992, vol. II, p. 45). No, en el diálogo no puedes decir todo lo que quieras, debe haber un mínimo de esfuerzo por el que habla para hacerse entender y otro mínimo de esfuerzo por parte del que oye para entender en los términos en los que se lleva a cabo la práctica. No se trata de dos monólogos de sordos en los que cada quien expresa lo que se le antoja, sino caeríamos en lo que Unamuno una vez nos señaló: cuando conversamos no hacemos sino grandes monólogos: mientras una persona está hablando, la que calla está pensando que le va a contestar, y luego la otra suelta su monólogo que hasta ese momento era interno; y así se configuran dos monólogos con ritmo, pero no diálogo.

O en último reducto una conveniencia por parte del que oye como diría Dilthey, que solo ponemos atención a lo que el otro dice siempre que hallemos una utilidad en ello, pero que si no es así lo abandonamos. Tampoco de eso se trata. Platón descubrió en la figura de Sócrates que el diálogo es una de las herramientas más poderosas que el humano tiene, pero que, como todo juego, tiene reglas, y la más importante es que no se puede decir todo lo que se piense sin tomar en cuenta el carácter de veracidad de lo enunciado y la comprensión por parte del que escucha.

### *Diálogo platónico. Dialéctica en Platón*

La primera consideración que debemos tener al hablar de dialéctica o de diálogo en Platón es el punto de partida que establece. Esto toma consistencia en el paradigma griego con el *logos*. *Logos* es un concepto que denota el pensamiento, la palabra, la

<sup>4</sup> Tener una posición crítica ante lo que ellos decían.

verdad, el discurso, incluso elementos divinos. Pero todas esas consideraciones se quedan cortas si no entendemos el contexto en que esa palabra fue formulada.

Para los griegos en general, *logos* es un elemento que expresa superioridad. El cosmos<sup>5</sup> tenía límites gracias al *logos*, porque si representáramos el *logos* como un torbellino la boca más ancha se asemejaría al pensamiento (*nous*) y la menor al cosmos. El *logos*, en esa medida, figura como el elemento mediador y en tal medida *limitador*.

Y limitador en cuanto que media por el lenguaje, y en eso Parménides se nos adelantó al establecer una identidad entre lo que se piensa, lo que se dice y lo real (porque no podemos establecer juicio sobre lo que no es). Pero también porque el *logos* le establece límites al discurso, ya que comprende la tarea de comprensión y de cuestionar.

Pongámonos ahora a pensar la esfera humana como un tejido que tiene una semejanza con el cosmos, organizado precisamente con orden y belleza; en este existe una preferencia sobre lo racional, que se entiende como ese *logos* que transmite e impone el sentido de lo masculino sobre cualquier otra expresión del ser.

Sin perder de vista esto podemos establecer que el griego se mueve en tres mundos: el natural, el social y el simbólico. El social debe tener el mismo orden que el físico o cosmos, y esta es la razón por la que surge la *polis* o mundo humano. Este mundo social está regido por *nomoi* o leyes, que constituyen los *logoi* en el plano social.

En el plano del mundo social, *logos* se configura como un elemento de superioridad de los hombres –género masculino adulto– sobre los niños, los asiáticos, los esclavos y los extranjeros, y por supuesto, las mujeres. Todos ellos no figuran como propiamente humanos, sino como medios hombres. El caso más rescatable de ellos son los niños varones, que aunque son medios hombres, algún día llegarán a ser hombres completos, porque ni los extranjeros ni las mujeres ni los esclavos pueden acceder a ello, porque no hablan griego. El griego, que es el idioma de los cultos, según ellos, de las personas letradas e inteligentes. Los niños figuraban como medios hombres porque estaban en proceso de aprender griego y en consecuencia, de consolidarse moral, física y cognitivamente.

Y los *nomoi* dejan paso al último mundo, el propiamente humano: el simbólico. Este se relaciona con el lenguaje. Lenguaje para los griegos no es solo un idioma. Es una forma de vida, una cosmovisión, es la forma de expresión más pura y por su ausencia se da la estratificación social en mujeres, niños, esclavos y extranjeros. Hablar griego quiere decir poseer una estructura mental de razonar. No era solo un narcisismo griego, sino que en verdad su lenguaje logró sobrepasar la forma de representación mítica y figurativa, dando paso a los conceptos, elementos formales de representación del mundo, la forma más elevada considerada desde entonces por gran parte de Occidente.

<sup>5</sup> El mundo considerado en cuanto ordenado y bello.

El *logos*, en el plano simbólico, se configura en el ejercicio del concepto como un elemento con funciones tanto formal como material en los términos de lógica clásica. En ese sentido, el *logos* verifica o falsea las proposiciones que hacemos de la realidad y al mismo tiempo es claro, preciso, es el ideal del lenguaje unívoco al que aparentemente Platón persigue afanadamente en el *Cármides*.

Pero *logos* también se parece a la lucha de contrarios, a la confrontación de elementos apolíneos (de la parte racional del hombre que se identifica con ese lado liso y divino) y alógicos (relacionados con nuestra parte voluptuosa y en ocasiones violenta).

Es necesario dejar claro que los elementos apolíneos y alógicos no son una dualidad, sino una pareja de contrarios que permite avanzar, en el plano simbólico, a la consideración del *logos* que Platón expresa en el *Teeteto*. En este diálogo, Platón expone tres sentidos del *logos* y analizarlos nos ayudará a comprender su visión de dialéctica. El primero se relaciona con ese principio de identidad establecido por Parménides entre pensamiento y lenguaje. Este primer nivel de *logos* nos permite establecer enunciados, disfrutar del mundo y realizar elaboraciones conceptuales complejas (R. Desjardins 1990, p. 123). Pero Platón advierte que no se debe quedar ahí. A este primer momento le llama *positivo* porque siempre hay afirmación de los elementos que participan, sean estos mente, lenguaje o mundo.

Es muy importante que el *logos* sea algo afirmativo, porque nos permite escapar de la nada en sentido literal siguiendo el símil del torbellino establecido anteriormente. Ya que el *logos* nos permite ser racionales, en esa misma medida requerimos ciertos elementos que *ya sean*<sup>6</sup>, elementos que puedan combinarse como piezas para formar constructos más complejos, por eso es indispensable que exista, pero hay que superarlo.

A manera de ejemplo, en este primer nivel se me ocurre que el *logos* se configura como lo hacen las piezas de madera para hacer la silla. El ejemplo queda ad hoc porque al establecer que el *logos* se asemeja al mundo físico en una gran medida, nos revela cómo se hacen las cosas del mundo en un primer momento. También se adecua en un segundo momento porque existe una necesidad mínima de partes para hacer una silla, y el *logos* configurado como ese ejercicio conceptual que media entre pensamiento y cosa, permite una conexión entre ellos.

Este nivel se vuelve necesario como primer punto para el *logos*, porque exige que los conceptos que se usan sean aclarados. Asemejando con otro símil el papel de este nivel está la escalera, al igual que sus gradas podemos estar parados en una y desde ella establecer una visión de mundo, un sistema de signos y sistemas científicos, de ahí su importancia como algo que primero tiene que ser, y debe quedar siempre como sustrato.

El segundo momento tiene que ver con una suerte de análisis, y en una tercera medida es significativo el ejemplo del carpintero por las partes de madera para hacer las patas, el asiento y el respaldo. Esta faceta se relaciona con una suerte de revisión

<sup>6</sup> Platón se refiere a lo racional como elemento que integra la parte intelectual racional con las partes irracionales como son los apetitos y los deseos, no que los niegue.



sistemática de lo recogido por el principio de identidad de pensamiento y lenguaje; la manera más efectiva de analizar la totalidad de las partes sería efectivamente analizar cada parte (F. M. Cornford 1935, p. 147), no hay en Platón elementos aquí de análisis o síntesis de manera escindida como en Descartes, sino un combo simultáneo de ambos. Este nivel del *logos* es el que permite que se dé verdaderamente el diálogo, ya que permite revisar lo dicho con el fin de que no se vuelva dogma.

Y precisamente después de éste se arriba al tercer rol del *logos*. Éste se configura como propiamente negativo y surge de la necesidad de que no sea una mera constatación y descripción de la realidad como en el primer nivel, sino que, como elemento diferenciador se propone como un ejercicio negativo del *logos* mismo. En los juicios cotidianos y en la filosofía, sin caer en una visión acechante del mundo, el hombre no se debe limitar a creer todo lo que se dice, debe someterlo con rigor, sea por vía científica o argumental (filosófica).

No es difícil observar que los tres niveles no están escindidos, y no parecen momentos que esperan su complementariedad a la manera de Hegel, en cuanto elementos integrados cognitiva y realmente. Y ante esto podemos decir, como un todo, que el *logos* en Platón se configura permanente negativo, negativo que se basa en lo positivo para tener pasto que cortar, pero negativo finalmente. Digo negativo porque si interpretamos al *logos* como algo distinto a una sucesión del momento afirmativo, analítico y diferenciador, sino más bien en relación con su asociación, se genera un estadio de movilidad con respecto al mundo y a la forma de generación conceptual.

Podemos continuar el planteamiento discursivo desde el *logos* al diálogo si se considera que Platón nunca escribió nada sobre el diálogo y, sin embargo, su obra nos dice más del diálogo que lo que pudo establecer en cualquier tratado, no solo por su forma externa (dialogal), sino por la interna (dialogada).

Si se pone en juego el concepto de *logos*, que no se distancia del de dia-logos más que en que éste supone dos personas que establecen un *logos* en común, una palabra, un enunciado, un pensamiento, una línea argumentativa; se da cabida a la primera nota del diálogo: apertura.

Gadamer estará de acuerdo con Platón aquí. Platón ha descubierto que la condición para que se dé un diálogo es que la otra persona *quiera participar* en él. En el diálogo *Hippias Mayor* este elemento se matiza descubriendo que al tratar Sócrates con una ironía exagerada al sofista Hippias, éste se siente agredido y deja de contestar a la inquisición de Sócrates. En el *Eutifrón* ocurre algo semejante, porque al ser su profesión adivino y no poder definir lo que es piedad, hace que al ver su ignorancia se retire dejando a Sócrates con miles de preguntas en su cabeza.

La segunda nota necesaria es que, aunque suene obvio, el número mínimo de participantes es *dos*. No se le puede llamar diálogo al monólogo que Sócrates pronuncia en el *Gorgias* frente a Calicles, discípulo del retórico y sofista Gorgias, quien no desea contestarle. Tampoco deben ser demasiadas para que el diálogo sea fluido y tome en cuenta todas las partes. Es difícil dar una fórmula matemática y a manera de recetario prescribir el número exacto, pero cinco o seis interlocutores parecen suficientes para enriquecer el tema tratado, como ocurre en *Banquete*, donde un trágico, un comediógrafo,



dos discípulos de sofistas y Sócrates dan su visión del amor, visión que se complementa con el discurso de todos.

En tercer lugar, atendiendo más a la segunda noción de *logos*, como revisión del todo por sus partes, el diálogo se configura como pregunta y respuesta. Aquí también Gadamer estaría de acuerdo. Para Platón, la pregunta se constituye como elemento limitante porque se cuestiona, examina lo que dice. Es el espíritu combativo característico de la filosofía.

Pero aún más, la pregunta se constituye como un elemento muy importante, lo aprendido de su maestro Sócrates, aquel que se pasó toda su vida preguntándole a la gente cómo vivía. Se puede aseverar que el tratamiento sistemático de los diálogos filosóficos nos revela que ya hay preguntas que se consolidan con Platón sobre psicología antigua, epistemología, ontología, estética, cosmología, etc. Así pues, no pretendo restarle importancia a la pregunta. Más bien, expresar que el valor de la obra de Platón es tratar de dar respuesta a esas preguntas, porque ya hemos encontrado la pregunta.

Hemos aventajado la mitad del camino y Platón se afana por contestarlas, por permitir que la filosofía no sea algo que se quede solo en el aire, algo utópico. En ese camino, Platón ha descubierto el valor de la respuesta, cosa que Sócrates valoró pero se enfocó a refutar a sus contrarios: no porque tuviera juicios *ad hominem*, sino porque estaba de acuerdo con ellos en muchas cosas, excepto en una y esa era la que refutaba, eso les ocurrió a los sofistas de quienes ya hablamos, y esa respuesta le dio oportunidad de generarse más preguntas, porque las respuestas no eran satisfactorias y buscaba dar con más respuestas que le generaban más preguntas, y por eso se le considera un gran fundador de la filosofía.

Este elemento tendrá su continuidad en la dialéctica de Platón, porque el proyecto del diálogo es siempre una aproximación a la respuesta extendida a través de la historia; lo importante aquí es que Platón supo darle primacía a la pregunta y reconsiderar el papel de la respuesta también.

Por último, y más en concordancia con la tercera noción de *logos*<sup>7</sup>, el diálogo no se limita a confirmar las respuestas del interlocutor, sino que si está en desacuerdo con un punto expuesto tiene el deber de refutarlo, de ser crítico con los conceptos y no solo con el segundo nivel, darle cabeza y cuerpo al discurso para que esté ordenado. La filosofía debe considerarse como un punto de modificación de la realidad y del discurso que se supone epistemológicamente hegemónico.

La refutación como elemento característico de los diálogos, y que figura como último elemento de este esbozo sobre la condición dialógica, se observa principalmente en los diálogos de juventud; en éstos, al no lograr precisar qué se entiende por una realidad, queda una aporía inmensa; el propio Sócrates lo reconoce al ejercer el poder negativo del concepto: “difícilmente consiguen los interlocutores precisar el objeto

<sup>7</sup> Como diferenciador de cosas, elemento negativo.

sobre el que intentan dialogar y, de este modo, poner fin a la reunión después de haber recogido y expresado recíprocamente sus pensamientos” (Platón 1985-1992, vol. II, pp. 39-40). Y baste de lo dicho sobre el diálogo, que al identificarse con la dialéctica sería muy repetitivo detenerse tanto en el mismo punto. Más bien, lo interesante es hacer el ejercicio de círculos concéntricos cada vez más grandes que es lo que pretendo.

Como nota aclaratoria no me detengo más en el concepto de diálogo porque está fundado en el de *logos*, haciendo que el diálogo avance por medio de elementos positivos (ontológicamente), pero no sea anquilosante, que haya movimiento. Y esto mismo es la dialéctica, solo que en cuanto constituida ciencia y bajo parámetros eudemonistas que es lo que ahora voy a tratar. Sin embargo, cabe advertir que diálogo se dice *logos* compartido y dialéctica, diálogo hecho ciencia; por eso también, dialéctica, *logos* negativo al igual que diálogo. Hay una identidad conceptual en Platón entre *logos*, diálogo y dialéctica a la manera de los trascendentales medievales que no agregaban nada a las notas del ser, como verdad, bondad, sino solo connotaban matices.

En cuanto al dialéctico, éste “representa en la *República*, el grado supremo del saber o el filósofo en sentido estricto de la palabra, es el que puede dar razón de sus principios” (Álvaro Vallejo Campos 1993, p. 58). Para Platón, como ha señalado Vallejo en la cita anterior, coinciden la dialéctica y la filosofía, y esto significa la primacía del ejercicio dialéctico.

La dialéctica es ciencia suma porque puede llegar a dar cuenta de sus conocimientos, o sea, da razones y argumentos que lo sostengan, por eso para Platón ni la matemática, ni la retórica, ni la sofística pueden ser competencia para ella en sentido estricto. Aún más, ella es suma porque es un ejercicio que pocos lo hacen y con el cual pocos pueden acceder a las Ideas (verdaderos objetos de conocimiento y realidad), porque al acceder ellas contemplan la verdad y pueden ser felices. Todo es un problema de élite, pero ¿cuál es la base sobre la que Platón funda la dialéctica?

La del diálogo, por eso dice en el *Crátilo*: el dialéctico es aquel que sabe preguntar y responder (Platón 1985-1992, vol. II, p. 337). Ya hemos hablado sobre el papel de la pregunta y la respuesta, falta agregar un elemento para que funcione completamente con la dialéctica en cuanto a esto se refiere.

La pregunta hace de la dialéctica un beneficio porque nos permite darnos cuenta dónde está el error: en qué somos ignorantes. Eso es un problema en el sentido que nos impone plantear la pregunta correctamente, y en eso ha radicado por mucho tiempo la tarea de la filosofía, en plantear preguntas al modo socrático. No postulo una superación de tal elemento, solo quiero matizar el peligro que su tarea se reduzca a ello: según veo la filosofía que solo se queda en pregunta hace mucho bien al problematizar, pero al no ofrecer respuesta absoluta hace que la filosofía se vuelva un asunto impráctico, un elemento puramente especulativo, en el sentido que no es aterrizable a nada porque es negatividad pura. Filosofías así no hay, lo sé, pero pseudofilosofías rancias sí y es lo que tratamos de esquivar. Los planteamientos que se quedan en la pregunta aventajan en la mitad de la respuesta, pero son utópicas en la medida en que no propone el qué o una estrategia metodológica para contestar la pregunta.

Adviértase, por último, que el beneficio que adquiere por ser pregunta hace que le sobrevenga una primacía sobre la respuesta, pues aquí es donde se hace un esfuerzo representativo del *logos* al ser crítica. Nótese que digo un esfuerzo más representativo, porque por supuesto la respuesta también tiene el carácter negativo, en tanto sea una propuesta utópica como *República* y epistemológicamente bajo la línea diferenciadora de una propuesta (respuesta) ante otra. De igual manera vale para lo positivo que se va a exponer ahora; la pregunta tiene ese esfuerzo más representativo en tanto ontológico y epistemológicamente constituye un avance en la mitad de la respuesta, porque las cosas no se dan absolutamente sino siempre en matices.

En cuanto a la respuesta, ella se constituye positiva en un esfuerzo por ser ese escalón desde el que se propone algo, en contraposición con la utopía (sin que haya una completa escisión como hemos dicho, sino como ejercicio teórico) vemos en la positividad de la respuesta algo que tiene elementos actuales (es decir, que *son-ahora*). Pregunta y respuesta se configuran como apertura y crítica, pero no estáticamente, sino que cambian de roles, y al hacerlo se reconfiguran sus funciones positivo-negativas en una vivacidad que solo se puede demostrar viendo un diálogo filosófico.

El papel de la dialéctica se reconfigura en Platón de múltiples maneras, y lo único que parece constante en su noción es la negatividad, al igual que el diálogo y el *logos*. Desde una visión republicana se constituye como ciencia suprema, fundamento de las otras, sumo escalón del conocimiento, partiendo de que es una conjunción de lo dado y aquello que se pretende alcanzar; también el dialéctico es una persona que tiene una visión de conjunto (sinóptico).

En el *Crátilo* ella se constituye como el arte de preguntar y responder. En el *Gorgias* se contrapone a la retórica, y la establece como un bien. En el *Menón* es un elemento de investigación y problematización. En el *Eutidemo* es una posesión del saber real, no aparente, y que no solo posee el conocimiento como un libro viviente, sino que tiene la capacidad de aplicarlo. En el *Banquete* es un ascenso a lo que es en sí comenzando por los sentidos (vía estética) y sobrepasándolos; también se configura como un mediador entre los hombres mediante la imagen de ser hijo de *Poros* y *Penia*.

En el *Fedón* es un arte musical, es decir, una armonía que estabiliza el alma, la famosa preparación para la muerte; también queda establecida como segunda navegación, al dar argumentos que superen las explicaciones de los filósofos naturalistas. Y la lista continúa en *Sofista*, *Teeteto*, *Filebo*, hasta donde he leído. En este último da un giro completo al *Banquete*, porque establece la dialéctica como un ejercicio mundano, no ascendente.

Imposible será aquí profundizar en cada una de esas variantes de la dialéctica, las he esbozado solo para dar cuenta de la actitud dialéctica que Platón tiene sobre la misma dialéctica. Aquí me voy a enfocar a abrir una sola variante que es la que se establece en *Fedro* y constituye la parte final de este segundo apartado.

En este diálogo, Platón refleja la característica más importante de la noción de dialéctica (o por lo menos para su etapa madura, que comprende sus famosos diálogos *Fedón*, *Fedro*, *República*, *Crátilo*, *Banquete*): que la filosofía es un camino ascendente. ¿Cómo comienza éste? Aunque en Platón se ha visto una suerte de desprecio descomunal

hacia lo corpóreo, en este diálogo como en algunos pasajes de la *República* los juicios parecen contradecir esta visión.

En el *Fedro*, Platón manifiesta que aunque nuestra alma haya contemplado las Ideas perfectas en un mundo ideal, para poder regresar a ellas no se puede prescindir de los sentidos. Tal mundo ideal se identifica con un mundo real y existente, que sirve de fundamento para este mundo material, tal como lo expresa la crítica de Aristóteles en *Metafísica* (Ross 1924, 987b).

Primero, al ver a una persona bella comienza el ascenso por vía estética. Desde el nivel físico-sensible la belleza de la persona le recuerda que alguna vez ha contemplado lo Bello en sí. El mundo físico, en ese sentido, tiene una importancia capital; sin la sensibilidad nunca podríamos acceder a las Ideas.

Después, dice Platón, el ascenso continúa bajo la abstracción de lo matemático, esto es, dejando de lado las cualidades particulares de la persona vista, como lo son su color de piel, de ojos, su belleza física. Ahora nos detenemos en contemplar la belleza de la forma humana, su proporción, su medida bella.

Pero no nos quedamos allí, sino que al continuar abstrayendo los elementos particulares nos vamos quedando con los géneros, cada vez vamos ascendiendo a lo universal; acercándonos al modelo (Idea). Llegará un momento en que abstraerá todo lo contingente y contemplará lo Bello en sí, la Idea de lo Bello, por lo pronto, mientras atado por el cuerpo en el mundo bajo la forma eidética, pero libre de él en el mundo ideal (*ouranos topos*).

La grandeza de la dialéctica para Platón en ese ascenso es que se da de manera dialogal. No se puede ir haciendo un ejercicio depurativo de los conceptos si no existe un despliegue (*logos*) mediante el diálogo. El diálogo para Platón es ya dialéctico y su función fundamentalmente es demostrarle al otro que es un ignorante, esto es, preparar el camino para la investigación con la disposición del interlocutor. Habiendo hecho esto le hace un gran bien porque es mejor ser refutado que refutar, ya que se aprende más. Así lo dice él mismo: “Cuando alguien haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que [...] son canales por donde transmite en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado posible para el hombre” (Platón 1985-1992, vol. III, pp. 408-409”).

### *Consideraciones sobre dialéctica y diálogo de Gadamer*

La visión de Gadamer sobre el tema del diálogo es esclarecida en primer lugar por esta frase: “El modo efectivo del lenguaje es el diálogo, siquiera el diálogo del alma consigo misma, que es como Platón define al pensamiento” (Hans-George Gadamer 1998, p. 112). Con esta frase se quiere poner de manifiesto que la condición mínima

en cuanto a presencias es de dos. De dos, en cuanto uno escucha y el otro oye. Por supuesto pueden ser una cantidad mayor, tres, cuatro cinco, diez. Es difícil determinar el número máximo, aunque el mínimo son dos.

Por lo menos dos, si seguimos la palabra de Platón en el *Teeteto*, donde define al pensamiento como un diálogo del alma consigo misma. Dos, como Aristóteles entendió al predicar que una cosa que es idéntica a sí misma se toma como dos cosas y no como una, a saber, como ella y como ella misma que se contraponen a ella y a semejanza de la cual se dice que es idéntica (Ross 1924, 1018a), porque al comparar algo con nada no se manifiesta relación de identidad o de ser contraria o contradictoria, a menos en tanto que la nada se tomara como algo, lo cual es imposible.

Pero el análisis de diálogo que Gadamer refleja no solo pone de manifiesto que la condición de posibilidad de éste es dos personas. Sino que, con Platón, el diálogo tiene sustancialidad, aun más, el diálogo no tiene contenido retórico, sino argumentativo, por eso el diálogo en Platón es ya dialéctica. En Gadamer este elemento discursivo se manifiesta en la comprensión.

Comprensión queda manifiesta en Gadamer no en la perspectiva vitalista de Dilthey, quien en un afán de ver el devenir histórico en la comprensión de las manifestaciones de vida se queda en una visión intelectualista del problema. El realismo de Gadamer, si es que se puede hablar así en contraposición a Dilthey, se basa en que “comprender no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana” (Hans-George Gadamer 1998, p. 105).

Lo que las palabras de Gadamer quieren exponer está en concordancia con un argumento platónico expuesto en el *Cármides*, que también ha puesto de manifiesto en las primeras páginas Heidegger en *Ser y tiempo*: que la *theoría* tiene que tener un correlato con la realidad necesariamente. No se trata de una imposición que queremos adjudicarle a la teoría, sino que, en términos de Gadamer, la hermenéutica es más que un recetario de buenas intenciones, sino que se consolida como una actividad. En lenguaje platónico, la experiencia de vida tiene tonos interpretativos, pero no a nivel teórico sino a nivel práctico, como una destreza manual (*texné*).

En palabras gadamerianas, el vivir se configura como una actividad hermenéutica. Aquí, parafraseando a Dilthey, en monumentos, rocas y hasta plantas, en los dibujos y en nuestras conversaciones cotidianas, en nuestras actividades y con nuestra presencia, todo ello es lenguaje, siempre estamos comunicando dirán los teóricos de la comunicación (Wilhelm Dilthey 2000, p. 31). En Gadamer, la tarea de la filosofía se configura como hermenéutica.

Los saldos de este posicionamiento son que, en primer lugar, los elementos hermenéuticos siempre tienen que salvaguardar el conocimiento, tender un puente entre el concepto y la práctica (por ser *texné*), como lo declara el mismo Gadamer: “el problema de la interpretación comprensiva va unido indisolublemente al problema de la aplicación” (Hans-George Gadamer 1998, p. 109).

La visión del diálogo en Gadamer siempre se configura con una *applicatio* (que siempre supone una *intellectio* y la *explicatio*). Y en la estructura del comprender bajo la regla de oro de la hermenéutica: “no significa un recorte de la disposición imparcial a entender lo que un texto dice ni permite en absoluto privar al texto de su propio sentido para utilizarlo con intenciones preconcebidas” (Hans-Georg Gadamer 1998, pp. 110-111) Esto es, que no podemos dejar que todo el texto permee acríticamente, ni querer ver nuestras pretensiones; sino dejar que hable y ser críticos.

Aquí parece haber una contradicción, que lejos de resolverla yo, quiero ponerla de manifiesto. En primera instancia, en el diálogo aparece el elemento crítico, lo que denota que éste es negativo (dialéctico). Pero un momento después parece que se desdice, porque al poner en juego mis prejuicios frente al texto, le estoy dando oportunidad para que lo escuche, rompiendo el filo crítico. Porque solo puedo tener tres actitudes principales ante el texto, las demás son combinaciones de ellas, a saber: la negativa, que me permite ir leyendo el texto y detener la lectura para hacer cuestionamientos conforme la exposición continúa; la indiferencia; o la apertura, y quiéralo o no, escucharé, y en esa medida asentaré, el texto.

Sea que la primera se combine con la última, en mayor o menor medida, sea que la primera y la última se combinen con la segunda, las demás actitudes parecen derivar de la combinación de este segundo nivel. Siendo así, la actitud que prevalece en Gadamer parece más orientada a la apertura con un sesgo crítico muy mínimo (para poner en juego mis prejuicios). Aquí la posición de Gadamer se distancia de la de Platón, para quien la primacía estaría en la pregunta, y su posición estaría máximamente orientada a la crítica y con una apertura al diálogo, pero siempre dialéctico.

La filosofía, que para Gadamer se configura como hermenéutica, como mediación entre lo romántico y lo ilustrado, no puede convertirse en un medio para otras ciencias (cosa que sí harán Schleiermacher o Dilthey). Por eso el marcado ardor de Gadamer en sus palabras: “La hermenéutica, en todo caso, tiene una problemática propia [...] en lugar de subordinarse a la lógica, [es necesario que] se reorientase a la tradición anterior de la retórica” (Hans-George Gadamer 1998, p. 112), desde el único lugar donde puede resguardarla a costa del poderoso positivismo: “La hermenéutica en tanto que supera la ingenuidad positivista que hay en el concepto de lo <dato> mediante la reflexión sobre las condiciones de la comprensión [...] representa a la vez una crítica a la postura metodológica positivista” (Hans-George Gadamer 1998, p. 111).

Pero, ¿cómo no la va a resguardar del positivismo, si su estatuto es demasiado frágil a la luz de la Ilustración? La única salida que le queda es sostenerla bajo el concepto de *texné*, porque la hermenéutica nació hermanada de la dialéctica y la retórica. En esa medida es importante el enlace de este apartado con lo dicho sobre el papel de la retórica y la *texné* en pos de la dialéctica antigua.

Qué pena que bajo las consideraciones gadamerianas se le haya querido retener bajo el *eikos* retórico y se haya olvidado de hacerla más dialéctica, y de hacer un análisis más dialéctico de la dialéctica misma, reduciendo la dimensión hermenéutica a un estático análisis crítico de los conceptos a través de la historia, como lo reflejan sus palabras:

“Toda labor filosófica del concepto lleva así una dimensión hermenéutica que hoy se designa con el término poco preciso de historia del concepto. No es una labor secundaria ni significa que en lugar de hablar de las cosas se hable de los recursos de comprensión que empleamos, sino que forma el elemento crítico en el uso mismo de los conceptos” (Hans-George Gadamer 1998, p. 115).

La filosofía ha sido reducida a hermenéutica, como por los analíticos a problemas de lenguaje. Pero peor aún, si esta no ha sido desempeñada correctamente al oscurecer el texto con la problemática que primero la hermenéutica debe llegar a la fusión de horizontes, reducido a un ámbito subjetivo. No le exigimos, al menos por ahora, la objetividad, sino una intersubjetividad para darle validez teórica a sus estudios de campo. Pero Gadamer ha continuado aferrado a demeritar el diálogo a favor de un mero movimiento comunicativo de interpretación humana del mundo:

“La tarea más importante de la hermenéutica en cuanto teoría filosófica consiste en mostrar que solo cabe llamar experiencia a la integración de todos los conocimientos de la ciencia en el saber personal del individuo” (Hans-George Gadamer 1998, p. 114).

Ha sido, creo yo, un costo muy grande. Pero aún no paga la cuenta completamente. Habiendo usado el diálogo para generar el huracán de interpretación (porque va mejorando poco a poco en esa experiencia siempre personal), al menos debió haber redituado el papel de la dialéctica para sus fines estructurales. Para lograr, pues, una coherencia teórica si deseaba materializar sus palabras: “La hermenéutica es filosofía porque no puede limitarse a ser el arte de entender las opiniones del otro” (Hans-George Gadamer 1998, p. 117).

Gadamer presencia así la muerte del diálogo frente al inmediato ascenso de la hermenéutica: “El modelo básico de cualquier consenso es el diálogo, la conversación. La conversación no es posible si uno de los interlocutores cree absolutamente en una tesis superior a las otras, hasta afirmar que posee un saber previo sobre los prejuicios que atenazan al otro” (Hans-George Gadamer 1998, p. 117).

Si es así, debemos inquirir dos cosas: en primer lugar, bajo qué autoridad se logra semejante consenso, si todos estamos poniendo en juego nuestros prejuicios; cuándo dejamos de ponerlos en juego para sostener un juicio, o si nunca, entonces quién nos dice que no es un prejuicio tuyo que tengamos que poner en juego nuestros prejuicios y sea más limpia una lectura tomando solo en cuenta las diferencias culturales y temporales.

En realidad esa pregunta no es tan importante cuanto la que sigue, porque de una u otra forma podemos salvar el anterior problema. ¿Por qué no es mejor tener una actitud crítica en el texto? No suponiendo que tengo una tesis superior, pero sí una actitud superior, a saber, que no porque él lo diga es verdadero. Podríamos inquirir más elementos, pero esos son los necesarios para justificar su planteamiento más profundo, la verdadera razón de usar el diálogo y la retórica como fundamento de la hermenéutica: para evitar que ella se vuelva “una teoría de la praxis de la comprensión” (Hans-George Gadamer 1998, p. 118) porque si es así “es evidentemente una teoría y no una praxis [*texné*]” (Hans-George Gadamer 1998, p. 118).



Con lo dicho ya hemos aplanado el camino para las consideraciones dialécticas de Gadamer. Se puede establecer que la dialéctica se configura como el arte de la pregunta, un arte que acontece con movimiento interno (aunque se le olvidó el externo, como lo hizo Hegel ante las contradicciones del mundo concreto, porque solo lo vio en el plano lingüístico). Tales preguntas y respuestas van construyéndose sobre un algo, porque sobre la nada no se inquiere.

Para Gadamer, “el preguntar es un *arte del ensayo* donde la pregunta no se somete a un discurso dominante, sino que *abre sentido* bajo *preguntas-respuestas* tentativas sobre la cosa puesta al descubierto. Por eso la dialéctica no es un mero arte de argumentar sino de *pensar*, de un pensar capaz de reforzar lo dicho desde la cosa misma. De eso consta la ‘verdadera fuerza’ de la dialéctica” (L. J. Guzmán 2006, p. 16).

### Conclusión

Gadamer ha visto para los fines de fundamentación de la hermenéutica que el concepto de *logos* pone de manifiesto la cultura y la cosmovisión griega, que consolidada en el concepto de *texné*, son la base lejana de la ciencia moderna. Sobre ellos busca acercar la tradición ilustrada y el romanticismo del que bebe; pero no se percató, según se dice seguidor de Platón, que el *logos* al final es siempre una realidad negativa. El mismo error comete con el diálogo, al que considera apertura, pero de nuevo se le olvida su aspecto negativo, que será la crítica justificada que le hará la Escuela de Frankfurt. Pero el error más radical, y el que como platónico me corresponde establecer, es el tratamiento anti-dialéctico de la dialéctica. En Gadamer hay una estática, es como si la dialéctica estuviera paralizada; en eso ya no se puede decir platónico, sino quizás neoacadémico.

El punto rescatable de la propuesta de Gadamer es que la apertura del concepto de diálogos nos muestra sí, es verdad, la necesaria conexión con la pregunta y la negatividad, como en Platón, Hegel, Adorno, etc.; pero la riqueza de Gadamer consiste en este sentido en recuperar el elemento de unidad entre teoría y praxis del paradigma griego, aunque se le olvide el elemento crítico, cosa que ya hemos manifestado.

Podemos resumir la posición de Gadamer sobre la íntima conexión entre diálogo y dialéctica en la siguiente frase: “El diálogo [...] es un camino dialéctico de ir y venir entre positividad y negatividad” (L. J. Guzman 2006, p. 16), con la primacía de la pregunta y la identidad entre *praxis* y *theoria* para hacer de la hermenéutica una ciencia, y no un arte. No un recetario de reglas para comprender. En ese sentido, tampoco una teoría de la praxis, sino una praxis fundamento de la ciencia moderna.

*Referencias bibliográficas*

- Cornford, F. M. (1935), *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD.
- Desjardins, R. (1990), *The Rational Enterprise: Logos in Plato's Theaetetus*. Albany: SUNY Series in Ancient Greek Philosophy.
- Dilthey, W. (2000), *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. España: Istmo.
- Fraile, G. (1997), *Historia de la filosofía. Vol. 1: Grecia y Roma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gadamer, H.-G. (1998), *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Guzmán, L. J. (2006), *Filosofar con Platón. El diálogo como experiencia hermenéutica*. Recuperado el 19 de abril de 2011, de *Amauta*. Revista de Ciencias Sociales, Humanidades y Literatura. Universidad de Puerto Rico: [http://amauta.upra.edu/vol4investigacion/vol4\\_Filosofar\\_con\\_Platon.pdf](http://amauta.upra.edu/vol4investigacion/vol4_Filosofar_con_Platon.pdf)
- Jaeger, W. (2001), *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón (1985-1992), *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Ross, W. (1924), *Aristotle's Metaphysics: A revised text with introduction and commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Vallejo Campos, Á. (1993), *Mito y persuasión en Platón*. Sevilla: *Er, Revista de Filosofía*.