

LA PREGUNTA SOCRÁTICA Y ARISTÓTELES
DIE SOKRATISCHE FRAGE UND ARISTOTELES
(1990)*

H. G. Gadamer

[373] Toda comprensión de la evolución de la idea de una filosofía práctica entre los griegos depende de reconocer que, aquí, ellos nos legaron dos tipos fundamentalmente diferentes, en relación con la clase de textos filosóficos en Platón y en Aristóteles. Por un lado, diálogos muy logrados que evocan a Sócrates o a uno semejante a él como si estuvieran presentes y, por el otro lado, renglones escritos sin arte de un espíritu que se articula, a través de un trabajo de pensamiento y palabras de enseñanza. Uno es literatura en el alto sentido de la palabra. El otro es un material que es difícil de descifrar y que todavía debe ser despertado a una vida de ideas. Pero frente a ambos es el mismo ejercicio. Las dos clases de texto, como dos formas de hablar, se nos presentan como el mismo esfuerzo de rendir cuentas y, con ello, conducir la pregunta socrática a su verdad.

A los tipos de texto corresponde la forma de su contenido. Por un lado, tenemos en los diálogos de Platón el movimiento de la conversación como una anámnesis llena de vida, un despertar de un conocimiento incipiente y una práctica en el aseguramiento de lo sabido, que se yergue, tan sólo, en tal aseguramiento de una relación indeterminada hacia su propia determinación. La unidad interna de “anámnesis” y “diaíresis”, del despertar y sacar la idea de un fondo aún no esclarecido y, por otro

*Recibido: 02-10-07. Aceptado: 11-04-08.

*Publicado originalmente en H. G. GADAMER: *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog*, en *Gesammelte Werke* 7, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1991, pp. 373-380. Traducción: Fernando Caloca Ayala y María Teresa Padilla Longoria, con la revisión de Hilde Rucker.

lado, la realización diferenciadora de ese recuerdo pensante que no se presenta, tan sólo, en la forma sintáctica de pregunta y respuesta, de argumento y aporía, sino simultáneamente, como una intercomunicación de personas cuyas palabras están dirigidas a los otros y que encuentran, en ese acto, una confirmación última. Es un acontecimiento comunicativo el cual, no sólo conduce las palabras a la esencia de su verdad, a través del intercambio y la comunidad de la conversación, sino también, a los hombres que, así, se encuentran. Todo aparece como dominado por la pregunta socrática acerca del bien. Como en un maravilloso reflejo entrelazado, se encuentra ese recordar platónico con el alma, la ciudad y el todo, como grandes imágenes del bien, acerca de lo que se planteaba la [374] pregunta socrática y que nunca obtuvo ninguna respuesta entre sus contemporáneos. De tal manera ése es un horizonte de preguntas en busca de una nueva realidad, el cual se presenta mitad en el logos, mitad en el mito. No sólo logos, el cual encuentra posteriormente su coronación en un mito. En cada una de sus pasos es ambos: pensamiento e historia, logos y mito.

Por otro lado se halla la obra aristotélica. También aquí nos encontramos, a veces, con series de argumentaciones y análisis de consecuencias impresionantes y, al mismo tiempo, de gran fuerza estilística. Los investigadores filológicos diagnosticaron quizás, con razón, a tales pasajes como citas de las obras literarias originales de Aristóteles, pero perdidas para nosotros. Su “flumen orationis aureum” era famoso en la Antigüedad. Pero lo que leemos son, en general, un entretrejimiento de notas despreocupadas, elípticas; todas ellas parten del idioma vivo y, con ello, circunscriben a los campos semánticos, indican gamas de significados y procuran, de esa manera, dotar al pensamiento de un contenido. En cuanto se trata de acoger la pregunta socrática por el bien, esos textos procuran dotar de un contenido al bien en la vida humana como un *πρακτόν*, es decir, en toda la concreción de la praxis. Dos formas de textos, dos conceptos del pensar, se presentan, ante nosotros, buscando una respuesta a la misma pregunta.

Yo era consciente, ya como principiante, de la labor que implicaba unir la pregunta acerca del bien del hombre —como la plantea el *Filebo*

platónico en la ficción brillante del mezclar la bebida de la vida— con el análisis aristotélico de la autointerpretación de la existencia humana en su aspiración por el bien. Se trata de la actualidad de la pregunta socrática en Aristóteles. Y me he preguntado por ello repetidas veces, especialmente, en vista de los trabajos de Leo Strauss, e intento aquí dar una respuesta. Uno no debe acercarse tanto a la ética aristotélica con la pregunta en la que Aristóteles procura establecer límites frente a Platón y frente al Sócrates platónico, sino más bien, cómo Aristóteles intenta asimilar la herencia espiritual de Sócrates que él recibió, a través de Platón, e incluirla en su pensamiento. Qué tanto este planteamiento de la pregunta proporciona un acceso adecuado a la filosofía práctica de Aristóteles, ya se muestra al principio de la *Ética nicomáquea*. En ella se desarrolla el programa de una filosofía práctica en la cual se expresa la plena conciencia de que Aristóteles debe administrar aquí una herencia socrático-platónica, cuando pregunta por el bien que es, en todas las actividades del hombre, tanto del espíritu investigador como del hombre que ejerce asuntos prácticos, lo principal. El bien aparece como la intención en torno a la cual el hombre sabe y elige. Aristóteles no solicita, como Platón en la boca de Sócrates, que le dé razón éste o aquél que sale a su encuentro. Pero él procura dar razón a sí mismo y a aquellos que lo escuchan y lo leen. Dar razón implica dialogar. La manera en que Aristóteles dialoga nos permite [375] reconocer nuestras propias preguntas en él. Se trata de una doble pregunta, la cual aquí sigue apareciendo como una sola, como en Sócrates. Es, por un lado, evidentemente, la pregunta que se plantea en la realización de la vida práctica y el bien, el cual procura encontrar lo correcto en la elección y decisión propias. Por otro lado, hay una especie de concientización de lo que son el actuar correcto y el saber racional y lo que sólo ellos pueden ser. Así, nuestra reflexión se compone, de antemano, de esas dos preguntas entrelazadas, pero también, diferenciadas la una de la otra por los conocimientos prácticos del hombre y por la reflexión pensante que tiene por objeto la praxis del hombre, su conducta y su saber. Este último es el quehacer de la ética filosófica. La justificación de la labor teórico-filosófica frente a la praxis del hombre es una tarea concomitante de la filosofía. ¿Cómo

puede la filosofía servir a la razón práctica y, simultáneamente, ser saber de lo general? ¿O debería ella realizarse solamente en un saber de la vida conciliador? Por ello, nos vemos en la necesidad de regresar a Aristóteles y solicitar de él la ilustración acerca del sentido de una ética filosófica y una fundamentación o justificación de tal ética.

En este caso uno debe empezar, ciertamente, con la pregunta sobre el saber práctico mismo. Que la “areté” sea saber, uno cree saberlo desde Platón como enseñanza socrática. ¿Qué nos dice Aristóteles con respecto a eso? Hay que comenzar con el libro VI de la *Ética nicomáquea* (¿o fue originalmente un texto de la *Ética eudemia* que, únicamente, se nos heredó tan mutilado?). El libro VI se pone la tarea de desglosar, en su inherente estructura conceptual, el factor del logos hacia el cual han desembocado, una y otra vez, los análisis más exactos del ethos. De esa manera es convincente que no se puedan sentar reglas, generalmente aplicables, cuando se trata de la pregunta sobre la vida correcta de uno mismo y cuándo uno debe actuar. Pero aquí aparece, de pronto, como insatisfactorio, que la última respuesta siempre resulta: “como el verdadero logos indica”, o “como dirá el σπουδαῖος”, o incluso: ὡς δεῖ, “como conviene”. ¿Qué significa entonces aquí logos y qué relación tiene éste con el ethos?

[376] La relación entre ethos y logos caracteriza la arquitectura de las lecciones éticas. Esto es el resultado de un trabajo analítico el cual ya, a través de Platón y de la academia platónica, parece haberse convertido en un elemento constante de sus tareas. Aristóteles se refiere expresamente a estos trabajos preparatorios platónicos cuando en el capítulo 13 del primer libro de la *Ética nicomáquea* alude a los “Exoterikoi Logoi” en los cuales se introduce la diferencia entre el λόγον ἔχον y el ἄλογον, a través de la diferenciación de dos partes del alma. Por ello, es significativo lo que Aristóteles advierte, todavía de manera más categórica en otro pasaje, que el discurso de las partes del alma es, en el fondo, impreciso e inadecuado. En verdad, sí se puede hablar con sentido de partes del cuerpo, no obstante, uno debe preguntarse si es adecuado decir que se huele con la nariz. Uno sí huele con ayuda de la nariz, pero no es la nariz la que realiza el acto de oler. Esto ya se lo planteó Platón con suma cla-

ridad en el *Teeteto*. Pero, sea como fuere, es aún más claro en las partes del alma que, toda el alma, todo hombre viviente, siempre se adentra en una u otra de sus posibilidades de ser. Se está totalmente adentro en cada una de ellas cuando uno siente, se esfuerza o piensa. Incluso en la clasificación del alma que Platón fundamenta con hábil insistencia en la *República*, no se debería olvidar que la posible discordia está aunada a una ciudadanía ideal y a una ciudad-estado ideal. Esto quiere decir que, en el fondo, el ideal de una ciudad consiste en que, en ella, las partes, las clases o como uno quiera denominar lo que constituye la ciudadanía de una ciudad-estado, viven en concordia y no en desavenencia y discordia y en los horrores de la guerra civil. Justo en ese mismo sentido hay que partir de la armonía del alma y de la unidad del hombre, que de acuerdo con sus orientaciones normativas, permite interpretarse conceptualmente, por un lado, a la manera del ethos y, por otro, a la manera de la phrónesis. Tampoco aquí lo esencial es la desavenencia, sino la unidad. Aristóteles mismo proporciona, para la demostración del carácter puro de ambos aspectos, la distinción del lado cóncavo y del lado convexo de una curvatura. La tarea que Aristóteles se propuso para fundamentar la filosofía práctica es, en primer término, aclarar la relación intrínseca que existe entre un saber de lo que en un sentido práctico es lo correcto y, el ethos, o sea, el ser devenido y ya preformado del hombre. Por consiguiente, no se trata tampoco de un saber para todo el mundo. No es un saber al cual uno puede tener acceso, a través del aprendizaje. Este saber se nos presenta sólo en la orientación de cada uno, en la cual el hombre actuante siempre se ha hallado y se halla como un ser ya educado por la sociedad. Ésta es la verdad propiamente dicha de la pregunta socrática acerca del ser y del saber del bien, en tanto que la distinción entre la virtud dianoética y la ética es una separación analítica de lo inseparable¹.

[377] Si esto es así, entonces hay que hacer una doble diferenciación en relación con las distinciones necesarias en la forma del saber las cua-

¹Que la expresión *προαίρεσις* finalmente apunta hacia la misma inseparabilidad de *ἦθος* y *φρόνησις*, lo confirmó recientemente, como a mí me parece, L. COULOUBARITSIS: “Le problème de la proairésis chez Aristote”, en *Annales de l’Institut de Philosophie*, Bruxelles 1972, pp. 7-50.

les se tratarán aquí. Una es la distinción de la forma del saber teórico, que sabe reconocer en su verdad inalterable lo que es, de la otra, precisamente, la manera práctica del saber en donde aquello que uno tiene que hacer es el objeto del saber. Pero debe tratarse de algún ente capaz de cambiar. Ésta es, seguramente, la primera distinción entre el saber teórico y el saber práctico. Esto suena muy inocuo, casi como la nueva edición de la clásica distinción platónica del ser y del devenir. Pero, ¿esta distinción basta? ¿No se nos conduce a un camino erróneo, a través de esta distinción platónica? El saber práctico por el cual preguntamos ¿no es, en realidad, un saber de lo cambiante y de lo cambiante? Entonces sí, se torna imperioso distinguir, entre aquel saber que se nos presenta tan estrechamente unido al ethos, y aquel otro saber que tiene en la mira la elaboración de algo. El artesano hace algo en virtud de su saber y su capacidad, transformando un material, un material cambiante. El hacedor tiene al bien en la mirada. Así, se dejan al descubierto estos dos puntos esenciales: la distinción entre el saber teórico y práctico, y aquella entre el saber técnico y práctico. Ambas distinciones las desarrolla Aristóteles en palabras que Platón mismo habrá usado, deliberadamente, todavía sin una verdadera distinción. Distinguir las es la tarea propia de la formación de conceptos que Aristóteles se propone aquí en el libro VI de la *Ética nicomáquea*. Nosotros podemos llegar a ver del análisis mismo qué tanta ganancia conlleva la formación de conceptos. Y, tal vez, también, qué tanta renuncia y pérdida incluye ésta.

Echemos un vistazo al objetivo de la particularidad del saber práctico, al análisis exacto de las cinco formas con que el idioma griego sabía hablar de un modo del saber perfecto. Éstas son: la “*techne*”, el saber que sabe; la “*episteme*”, la ciencia; la “*phronesis*”, el saber práctico; la “*sophia*”, la sabiduría y, finalmente, el “*nous*”, la inteligencia (si está permitido usar esta dudosa equivalencia para la palabra griega νοῦς). En el tratamiento de estas cinco palabras clave para el saber perfecto, el arte de la distinción aristotélica-[378]-ca, da buenos resultados. Éste ofrece la oportunidad de considerar la ganancia y la pérdida del giro sobre el lenguaje conceptual. Lo que sí se pierde es, sin duda alguna, la ambigüedad inagotable que, por ejemplo, es siempre propio de la palabra de

la poesía y, que en la obra de arte platónica acerca del discurso socrático incluye la verdad; esa verdad nunca podrá ser agotada completamente por el concepto, aunque la palabra definitoria tenga algo de la irradiación del significado que es propio de una palabra expresiva en el habla. El arte de la distinción de Aristóteles tiene su modelo en la diairesis de Platón, en su arte de la distinción dialéctica, el cual culmina en la conversación. Pero en Platón, este arte de la distinción dialéctica está ligado, una y otra vez, a una situación comunicativa, a menudo con matices de ironía. Por cierto, el análisis conceptual de Aristóteles no pretende, por su lado, ser entendido como una forma de demostración, como “apodeixis”. Este análisis conceptual también puede ser, tan sólo, inducción, “epagoge”, sobre el sentido respectivo de las cosas que están en el discurso. Pero este análisis debe distinguir y debe satisfacer una rigurosa exigencia de una determinación conceptual, más de lo que es necesario y se requiere en la situación dialógica de Platón. Así, Aristóteles se ve en la necesidad de aclarar su punto, separando la episteme como ciencia de la techne, el saber hacer, el conocimiento de cómo se hace y se produce algo. Platón, por el contrario, conservó en sus diálogos la síntesis definitiva de ambos conceptos, los cuales encontró en el uso del idioma. Todavía se torna más clara la iniciativa aristotélica cuando él busca separar la phrónesis de la sophía, aunque, sin duda, la “sophía” no posee en el uso del idioma de los griegos una unión exclusiva con la actitud teórica. De esta manera se pierde aquí lo que la lengua sabía, cuando ésta renuncia a la correlación interna de la episteme, la techne, la sophía y la phrónesis. Lo que de ello se obtiene como ganancia es, no obstante, que el saber práctico, el saber-en-sí, se destaca como una forma del saber completamente distinta. Sólo en el concepto oscuro del nous, que como la raíz común de todo ser intrínseco sapiente precede aun al logos, repercute lo que les es común en el análisis aristotélico.

Sin embargo, el interés fundamental de Aristóteles se muestra, sobre todo, en la distinción entre la techne y la phrónesis. Ahí le podemos leer, por ejemplo, la siguiente oración provocativa: “De la phrónesis no hay λήθη, olvido.” (EN. Z5, 1140b29). Como si uno, en la virtud del saber práctico, tuviera tal representación directriz intelectual que la que le co-

rresponde, en realidad, al conocimiento aprendible, en general, y al de la *techne*, en especial. Por lo visto, se sostiene aquí la distinción entre la *phrónesis* y la *techne* por el [379] hecho de que a la *phrónesis* se le niega el olvidar y el desaprender, los cuales corresponden, justamente, al saber aprendible. Con ello, ciertamente, se señala la naturaleza de la racionalidad ética, de la sensibilidad para con la obligación, la que podríamos denominar la escrupulosidad, pero, sin que con ella, se pueda ofrecer un concepto adecuado. Alguna vez le comenté a Ilting que Heidegger mencionó en 1923, en relación con esta diferencia entre *phrónesis* y *lethe*, según la cual, la *phrónesis* no conoce el olvido: “ésta es la conciencia”. Eso ocasionó que Ilting lo contradijera; no obstante, aquel comentario provocativo nos permite ver cuán difícil fue para Aristóteles elaborar una formación adecuada de conceptos para el saber práctico. El concepto de la conciencia, tan familiar para nosotros, no llegó a acuñarse, como es sabido, sino hasta la época del helenismo y con el desarrollo cristiano de la palabra, a través de la “*syneidesis*”, *conscientia*; sin embargo, aun en esa época, se conservó libre de todo dejo cristiano-pietista. Pero, en cambio, quien recuerde los diálogos socráticos, tendrá que reconocer la relación entre el examen de conciencia socrático y la interiorización de la moral *connatural* en la doctrina cristiana.

Un proceso similar en Aristóteles, donde se presentan dificultades en la formación de conceptos, se encuentra en la modificación consciente que le impone al concepto de “*synesis*”. Con ello, parece que Aristóteles hace suya una expresión para la capacidad meramente intelectual, o sea, para el aprendizaje fácil y, por tanto, para la comprensión de lo que sucede al aprender. Entonces, Aristóteles modifica el significado de la “*synesis*” rumbo a una dirección completamente distinta, a saber, la que se refiere a la comprensión considerada. Ser considerado cuando una persona te necesita tiene su lugar en el ámbito de la *phrónesis* y de situaciones ético-morales. Eso es lo que quiere mostrar Aristóteles. Para ello, vienen en su ayuda la proximidad de otras expresiones, a saber, *γνώμη* y *συγγνώμη*, las cuales podemos reproducir en alemán, aproxi-

madamente, como conocimiento de causa y tolerancia². Todo ello atrae el ámbito de la ἐπιεικῆς, de lo justo, a saber, el examen de lo razonable y el juicio sobre la conducta humano-ética. De tal manera, el nuevo arte de la distinción aristotélica, logra sustituir los recursos poéticos —con los cuales Platón presenta el élenjos de Sócrates y hace sentir su efecto ético— y llevar, todo ello, a una afirmación conceptual. Con ello, el famoso conocimiento de la virtud de Sócrates adquiere su verdadero sentido. Eso, queda completamente esclarecido al final del Libro VI de la *Ética nicomáquea* que trata de la phrónesis.

[380] Si contemplamos la discusión crítica con Platón, que Aristóteles conduce dentro del ámbito de la metafísica, de la filosofía primera, el arte de la distinción conceptual de Aristóteles se torna especialmente valioso, mientras que él evidencia claramente en su crítica que el sentido auténtico del “eidos”, sólo puede consistir en encontrar su ser en el siendo. De esta manera, en verdad, tan sólo resuelve una falsa hipóstasis de la idea. Además, él bloqueó durante mucho tiempo, por su forma de criticar, la lectura correcta de los diálogos platónicos. En una disposición del alma completamente distinta, tardía, que devino interior, Plotino interpretó novedosamente la teoría de los dos mundos y la convirtió en el escenario de un drama sublime del mundo y del alma, que Aristóteles agudizó polémicamente y fijó de manera dogmática, justo por haberla combatido³. El platonismo de Plotino y su adopción por parte de Agustín llegó, así, a tener una nueva y productiva influencia y, también, siguió acompañando, de una manera subrepticia, a la escuela de la filosofía cristiana que llegó a su apogeo, bajo el signo de Aristóteles. Incluso aquí resulta explícito cómo Aristóteles legitima, con sus propios medios, el conocimiento de causa socrático-platónico en la unidad de toda virtud. El proyecto aristotélico de una filosofía práctica permanece más próxi-

²Nota de los traductores: los vocablos alemanes son *Einsicht* y *Nachsicht*, respectivamente.

³Cf. “El pensar como redención”, en este volumen, pp. 407-417. [Nota de los traductores: se refiere al mismo volumen 7 —del que procede también la conferencia que estamos traduciendo— de las *Obras completas*. El título completo de la conferencia a la cual Gadamer alude es: “El pensar como redención. Plotino entre Platón y San Agustín”].

mo a la intención socrático-platónica fundamental que, por otro lado, hace suponer la crítica aristotélica a la teoría platónica de las ideas. Aquí tenemos que ver con un estilo de argumentación aristotélica conscientemente crítico-argumentativo que, en principio, prescinde, por así decirlo, de dar cabida al autor, en este caso Platón, en sus propias, verdaderas intenciones. El gran modelo de toda conversación auténtica, de aceptar al otro no en sus debilidades, sino en sus fortalezas y de conducirlo progresivamente de una manera productiva es, justamente, Platón. Aristóteles realiza su crítica al “jorismós” de las ideas desde el terreno de su física. Pero no vamos a recaer en el recurso fantástico de calificar el *Parménides* platónico como no platónico (por ejemplo, en una refutación megárica) —y, además, tendríamos que renunciar al *Político*, cuya enseñanza del μέτρον, la justa medida, y todas su aplicaciones, tampoco se ajustarían a la crítica de Aristóteles. Por lo tanto, no es Platón, sino Aristóteles el autor de la teoría de los dos mundos, y a él se remonta aquello que distorsiona en forma permanente la imagen de Platón, a través del neoplatonismo. De esa manera queda, todavía, tanto para Platón como para Aristóteles, lograr que nosotros conduzcamos un diálogo productivo con ellos. El nivel en el que Hegel colocó su conversación, me parece que hasta hoy no se ha vuelto a alcanzar.