

Revista Folios

ISSN: 0123-4870

revista\_folios@pedagogica.edu.co

Universidad Pedagógica Nacional  
Colombia

Meléndez Acuña, Germán

Interrogación socrática ¿Es posible enseñar a filosofar?

Revista Folios, núm. 22, julio-diciembre, 2005, pp. 29-38

Universidad Pedagógica Nacional

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=345955979004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Germán Meléndez Acuña\*

# Interrogación socrática

## ¿Es posible enseñar a filosofar?

Socratic Questioning:  
¿Is it possible to teach to philosophize?

---

**Resumen.** En este artículo se comparte una inquietud que ha suscitado la lectura de algunos textos de Hans-Georg Gadamer. La inquietud surge a propósito de la tesis de Gadamer según la cual el preguntar no puede ser objeto de enseñanza y gira, más concretamente, en torno al sustento que Gadamer pretende aportar a esta tesis apelando a Sócrates.

**Palabras clave:** Gadamer, enseñanza de la filosofía, preguntar, Sócrates.

**Abstract.** In this article I share a question coming from the reading of some of the texts of Hans-Georg Gadamer. The question arises from Gadamer's thesis that questioning cannot be the object of teaching and deals concretely with Gadamer's appeal to Socrates as a support for his thesis.

**Key words:** teaching philosophy, Gadamer, Socrates, questioning.

---

La presentación de este artículo se divide en dos partes. En la primera se describe y certifica, con ayuda de unos pocos pasajes, el vínculo que se da entre el preguntar y el aprendizaje de la filosofía en el contexto del pensamiento de Gadamer. En la segunda se estudia la respuesta que Gadamer da a la cuestión acerca de si el preguntar es o no enseñable. Se trata, como se verá, de una respuesta negativa que Gadamer busca anclar en su comprensión de la dialéctica socrática.

### El preguntar y el aprendizaje de la filosofía

El nexo entre el preguntar y el aprendizaje de la filosofía se da de principio a fin en el pensamiento de Gadamer y, por cierto, también de la forma más directa y personal. En su *Selbstdarstellung* de 1975<sup>1</sup>, esto es, en una *semblanza de sí mismo* o *autopresentación* que redacta en el momento de cumplir sus 75 años en el siglo pasado, Gadamer recuerda de la siguiente manera a quien fuera (unos 50 años atrás) su más decisivo mentor y a la que fuera su más determinante enseñanza:

---

\* Profesor de la Universidad Nacional de Colombia.  
gamelendez@unal.edu.co

<sup>1</sup> Gadamer, Hans-Georg, "Selbstdarstellung", en: *H. G. Gadamer, Gesammelte Werke*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1986. Vol. 2, pp. 479-508.

---

¿Qué fue lo que me atrajo a mí y a otros a Heidegger? Claro está que por entonces no lo sabía decir. Hoy la cosa se me presenta de esta manera: las construcciones de pensamiento [Gedankenbildungen] pertenecientes a la tradición filosófica se hacían aquí [en Heidegger, GM] vivas pues se las comprendía como respuestas a verdaderas preguntas. El desentrañamiento de la historia de su motivación le daba a estas preguntas algo ineludible. De las preguntas que se han comprendido no se puede tomar sencillamente noticia. Ellas se vuelven preguntas propias [...]

Sólo cuando aprendí de Heidegger a aplicar [*einzu bringen*] el pensar histórico a la recuperación [*Wiedergewinnung*] de las preguntas de la tradición, las viejas preguntas se hicieron tan comprensibles y vivas hasta convertirse en las propias. Lo que de esta manera describo es la experiencia hermenéutica fundamental, como hoy la llamaría<sup>2</sup>.

Heidegger, como se sabe, representó para el joven Gadamer su mayor inspiración. “Lo más importante lo aprendí de Heidegger”<sup>3</sup>, declara Gadamer expresamente en otro pasaje de su *Selbstdarstellung*. Con este inequívoco reconocimiento a su mentor, Gadamer se refiere “ante todo” (*vor allem*) a lo que le deparara el primer seminario en el que tomara parte: un seminario que Heidegger ofrece en 1923 sobre el libro VI de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. En él se le habría mostrado a Gadamer, como él mismo se encarga de reiterarlo, un camino para “hacer convertir preguntas ajenas en preguntas propias”<sup>4</sup>. Consecuentemente, en directa referencia a las enseñanzas recibidas en el seminario con Heidegger, Gadamer se refiere a dicho seminario como su primera introducción práctica en la universalidad de la hermenéutica<sup>5</sup>.

Decíamos con razón que el vínculo entre el preguntar y el aprender se le presenta desde un comienzo a Gadamer en la forma más directa y

personal: en la experiencia viva de Heidegger como docente. Pero no nos interesan aquí, por lo menos no como tales, las vivencias de un filósofo particular. Cabe entonces de inmediato preguntar qué tan esencial y qué tan generalizable es la relación que hasta aquí se le ofrece entre aprender a preguntar y aprender a filosofar.

A propósito de la gestación de *Verdad y método*, su obra capital publicada en 1960, Gadamer comenta en su *Selbstdarstellung* de 1975:

De hecho la génesis de mi ‘filosofía hermenéutica’ no es en el fondo otra cosa que el intento de dar teóricamente cuenta del estilo de mis estudios y de mi docencia [meines Unterrichts]. La praxis fue lo primero<sup>6</sup>.

Sobre esta praxis, y en particular sobre su praxis como docente, Gadamer nos amplía más adelante lo siguiente:

Lo que enseñaba era ante todo praxis hermenéutica. La hermenéutica es ante todo una praxis, el arte de comprender y de hacer comprensible. Ella es el alma de toda docencia [Unterrichts] que quiera enseñar [*lehren*] a filosofar<sup>7</sup>.

El primero de estos dos pasajes parece nuevamente establecer una relación estrechamente personal entre hermenéutica y docencia. Habiendo ya destacado (como ya lo habíamos visto) el nexo entre la praxis y el estilo docentes de Heidegger y lo que Gadamer denomina retrospectivamente como la (y como su) experiencia hermenéutica fundamental como estudiante, Gadamer destaca ahora la íntima conexión entre el *estilo de su docencia* y *su filosofía hermenéutica* (un nexo entre la praxis y la teoría, en el que aquella debió naturalmente preceder a ésta). Entretanto, el segundo pasaje, en el que se nos define a la hermenéutica como “arte de comprender y hacer comprensible”, procede a exaltarla como *el alma de toda docencia que quiera enseñar a filosofar*<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> Ibid., p. 484.

<sup>3</sup> Ibid., p. 483 y 485.

<sup>4</sup> Ibid., p. 485.

<sup>5</sup> Ibid., p. 486.

<sup>6</sup> Ibid., p. 492.

<sup>7</sup> Ibid., p. 494.

<sup>8</sup> Loc cit., cursiva ajena al texto.

---

Se advierte que Gadamer habla aquí expresamente de *enseñar a filosofar* (“*Philosophieren lehren*”). Y bien, Gadamer universaliza aquí su experiencia hermenéutica: de ser alguna vez la vivida como estudiante pasa a ser la posteriormente propiciada como docente; de ser la propia de su estilo de docencia pasa a ser la propia de toda docencia filosófica digna de ser considerada tal. Toda docencia que quiera enseñar a filosofar debe estar animada por un arte práctico del comprender y este arte comporta, a su turno, la experiencia hermenéutica fundamental de plantearse una pregunta como pregunta propia.

### Sobre la enseñabilidad del preguntar

Se puede pasar ahora de este breve esclarecimiento acerca del nexo entre la experiencia y la praxis hermenéuticas, por un lado, y la enseñanza del filosofar, por el otro, a la inquietud que desde el comienzo del artículo se quiere compartir.

*Verdad y método*, la obra capital de Gadamer, en una sección titulada “La prioridad hermenéutica de la pregunta”, y más exactamente, en su primer aparte titulado “El modelo de la dialéctica platónica”, nos confronta con una sorprendente verdad acerca del método: sorprendente a lo menos sobre el trasfondo de lo que recién veníamos exponiendo acerca de la estrecha relación entre el preguntar y el enseñar. En *Verdad y método* Gadamer afirma categóricamente que “no hay tal cosa como un método de aprender a preguntar, de aprender a ver lo cuestionable”<sup>9</sup>. Afirma correspondientemente que “el arte de preguntar... no es una capacidad enseñable [*kein lehrbares Können*]”. Se trata, en efecto, de dos caras de una misma tesis. Pues rige aquí para Gadamer el supuesto, que pronto veremos corroborado, de que *sólo* lo que es susceptible de método es susceptible de enseñanza<sup>10</sup>.

Antes de reparar en las razones que Gadamer aduce en *Verdad y método* en favor de esta tesis, detengámonos un momento a puntualizar lo que se deriva de ella a la luz de lo expuesto arriba con base en la *Selbstdarstellung*, en la “autopresentación”. Si el alma de toda docencia filosófica es el *arte* de comprender y de hacer comprensible, si dicho arte se aplica entre otras cosas, o tal vez ante todo, al estudio de “las grandes construcciones de pensamiento (*Gedankenbildungen*) pertenecientes a la tradición filosófica”, como Gadamer las llama, si la comprensión de cualquier formación o construcción de este tipo supone necesariamente (en virtud de “la prioridad de la pregunta”) comprenderla como respuesta a una pregunta, si el sentido de una pregunta sólo puede comprenderse cuando se entiende la motivación “connesencial” a su planteamiento y si desentrañar “la historia de su motivación” supone, por último, como Gadamer afirma, que a uno mismo se le plantee la pregunta como pregunta viva, como pregunta propia; pues bien, si todo esto es así, y si ahora se tiene que no hay método alguno para aprender a preguntar, entonces se concluye que el alma de toda enseñanza filosófica no es ella misma, en último término, objeto posible de enseñanza<sup>11</sup>.

De las consecuencias de la tesis de Gadamer, pasemos ahora a examinar su fundamentación. En apoyo de la categórica aseveración de la inexistencia, más aún, de la imposibilidad, de método alguno para aprender a preguntar (y, por ende, a filosofar), Gadamer se limita (en la mencionada sección de *Verdad y método*) a una crucial remisión al Sócrates de los diálogos platónicos. Remisiones a (este) Sócrates no son, valga decir, un recurso infrecuente en los escritos de Gadamer. Bien conocido de sus lectores es el indisoluble vínculo entre hermenéutica

<sup>9</sup> Gadamer Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, en: H.G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tubinga, 1986. Vol.1, p. 371.

<sup>10</sup> Sobre esta conexión entre método y enseñanza, véase: Meléndez Acuña, Germán. “La problemática general del método en Aristóteles”. En: *Revista Estudios de Filosofía*. (23) 01; pp. 65-86.

<sup>11</sup> En este largo encadenamiento de condicionales sale a luz la relación que existe entre la praxis hermenéutica como arte de comprender y hacer comprensible, y la experiencia hermenéutica fundamental como la experiencia de convertir las viejas preguntas de la tradición en preguntas propias. Esta última (la experiencia) hace parte de la primera (la praxis): ésta (la praxis) debe poder propiciar la primera (la experiencia).

---

y dialéctica en Gadamer (como lo es también su predilección por la dialéctica antigua respecto de formas posteriores de la dialéctica<sup>12</sup>): Gadamer llega, de hecho, a definir explícitamente su obra como “una hermenéutica orientada por la conversación socrática” –*Selbstdarstellung*, p. 497–. Sea como sea, he aquí, sin más rodeos, la tesis de Gadamer con una primera alusión a lo que le sirve de apoyo:

En la prioridad que la pregunta tiene para la esencia del saber se manifiesta quizá de la manera más originaria el límite de la idea del método [*Methodengedanke*] para el saber, límite del cual partieron íntegramente nuestras reflexiones [Gadamer se refiere, claro, al punto de partida de *Verdad y método*]. No hay un método para aprender a preguntar, para aprender a ver lo cuestionable. El ejemplo de Sócrates nos enseña [*lehrt uns*], por el contrario, que para ello se está supeditado al saber del no saber. La dialéctica socrática, que conduce a este saber a través de su arte de confundir [*Verwirrungskunst*], crea de esta manera el presupuesto para el preguntar. Todo preguntar y querer saber presupone un saber del no saber. [...] Platón nos muestra en sus inolvidables representaciones en qué consiste la dificultad de saber lo que no se sabe [*wissen, was man nicht weiss*]. Es el poder de la opinión, contra la cual es tan difícil alcanzar la concesión del no saber. La opinión es aquello que mantiene reprimido [*niederhält*] al preguntar<sup>13</sup>.

Esta remisión a Sócrates y a la dialéctica socrática supone una particular interpretación de los diálogos platónicos, no del todo exenta de posibles objeciones. Si algo hay, en efecto, que sea materia de inagotable controversia en la lectura de los diálogos platónicos, es justamente determinar qué es lo que Sócrates enseña o, mejor, qué es lo que el ejemplo de Sócrates nos “enseña”. Así como no es

obvio en general que en Sócrates se encuentre tal o cual enseñanza, tampoco es obvio que en Sócrates se encuentre en particular tal o cual enseñanza acerca del preguntar y, aún más específicamente, una enseñanza acerca de la imposibilidad de la enseñanza del preguntar (es precisamente por no ser una constatación obvia que la tesis de Gadamer es interesante). A la tesis, ciertamente, parecen salirle muchas objeciones específicas: ¿cómo se defiende, se puede por ejemplo preguntar, la afirmación de que la dialéctica como arte del preguntar no es enseñable cuando tenemos que la dialéctica aparece en la *República* no sólo como una enseñanza entre otras, sino como la cumbre misma de la educación que se imparte a los potenciales gobernantes de la ciudad ideal? A lo cual podría replicarse quizás con otra pregunta: ¿no es la dialéctica de la *República* una dialéctica *platónica* distinta (en los aspectos que aquí pudieran resultar relevantes) a la dialéctica *socrática* a la que nos quiere remitir Gadamer tal y como se la halla en los así llamados diálogos socráticos o juveniles? Con todo, podría volver a objetarse: ¿no son los *Tópicos* de Aristóteles un tratado cuyo propósito fundamental habría sido justamente el de asegurarle el estatuto de técnica a la dialéctica y, en particular, a una dialéctica de impronta claramente socrática? A propósito de esto último: ¿no se ha llegado a conjeturar (a lo menos así lo hace Gilbert Ryle) que Aristóteles tuvo buena ocasión de ensayarse en la redacción de los *Tópicos* justamente en su calidad de maestro de dialéctica que fuera en la Academia?

Por otra parte, aun si se concediera, a pesar de las anteriores objeciones, que el preguntar socrático no es objeto posible de enseñanza por no ser “metodizable”, ¿es acaso, en lo relevante, el preguntar socrático el mismo preguntar de la hermenéutica gadameriana?, ¿puede comprenderse, por ejemplo, el preguntar socrático como un esfuerzo por convertir las preguntas ajenas (de la tradición) en las preguntas propias? En caso tal, ¿cómo se hallaría este esfuerzo (hermenéutico) integrado a su más fundamental preocupación: la de filosofar, esto es, la de llevar una vida en la que el mayor bien para un

<sup>12</sup> Un claro e importante eco de esta predilección por la dialéctica antigua puede encontrárselo en R. Bubner, “Diálogo y dialéctica o Platón y Hegel” (“Dialog und Dialektik oder Plato und Hegel”), en: R. Bubner, *Zur Sache der Dialektik*, Reklam, Stuttgart, 124-160. Véase además *Verdad y método*.

<sup>13</sup> Gadamer Hans-Georg, *Verdad y método*, p.371.

---

hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros (38a)?

Son muchas preguntas y muchas posibles objeciones; y, en mi opinión, las austeras páginas que Gadamer dedica al “modelo de la dialéctica platónica” en *Verdad y método* no aportan elementos suficientes para responder a ellas a cabalidad<sup>14</sup>. Gadamer no ignora, claro está, las posibles objeciones que tendría que remontar el intento de sustentar su tesis de la imposibilidad de la enseñanza del preguntar recurriendo al ejemplo de Sócrates. Advierte, por ejemplo, para agregar una más a la lista de posibles objeciones, que este recurso a Sócrates pareciera entrar en conflicto con el hecho innegable de que “en la dialéctica socrático-platónica el arte de preguntar ha sido elevado a la altura de un operar consciente [*bewußter Handhabung*]”<sup>15</sup>. Sobre este particular Gadamer replica, no obstante, que:

...este arte [del preguntar] está reservado para quien quiere saber, es decir, para quien ya tiene preguntas. El arte de preguntar no es el arte de resistir a la coerción de las opiniones –él supone ya esta libertad. Él no es en absoluto un arte en el sentido en que los griegos hablan de una *techne*, no es una capacidad que pueda ser enseñada o por medio de la cual uno pueda llegar a hacerse dueño y señor del conocimiento de la verdad. El así llamado excuso epistemológico de la Carta Séptima está justamente encaminado a distinguir el arte de la dialéctica en su carácter único de todo los demás que es enseñable y aprendible<sup>16</sup>.

La crucial distinción que Gadamer introduce aquí entre arte, en alemán: *Kunst*, y *techne*, en el

sentido griego del término, amerita un tratamiento especial (que no se puede desarrollar aquí). Baste decir que esta distinción constituye en *Verdad y método* una distinción paralela a la decisiva distinción aristotélica entre *phronesis* (expresión que normalmente se traduce por “prudencia”) y *techne*: decisiva no sólo para el pensamiento aristotélico, sino para la hermenéutica de Gadamer (y no sólo para la del Gadamer de un período determinado). La cita anterior, además, plantea una inquietud que se aplica no sólo directamente al caso del *preguntar*, sino que puede hacerse extensiva al caso del *comprender*.

Si Gadamer hablaba de la docencia filosófica como *arte* de comprender y hacer comprensible, bien puede entonces esperarse que tampoco en este caso se hable de *arte* en el sentido de técnica (en el sentido griego de *techne*) y que, por tanto, al concepto de docencia empleado haya que interpretarlo con las debidas reservas. *Se trataría de una docencia en la que, en sentido estricto, no habría, ni cabría enseñanza*. No se trataría, en todo caso, del tipo de enseñanza que los griegos concibieron en una relación de doble implicación con la *techne*: algo sería enseñable *si y sólo si* es objeto de técnica<sup>17</sup>. Ni se trataría, como ya queda dicho, de una técnica como los griegos la concibieron: como sinónimo de *methodos* (método). Este es el tipo de saber (el técnico) que Sócrates negó siempre poseer con respecto a la virtud y es esta negativa la que explica por qué Sócrates, sin el menor dejo de ironía en mi opinión, puede afirmar en la *Apología*: “Yo no he sido jamás maestro de nadie” (33a5)<sup>18</sup>. Pero hablo aquí ya de la conocida resistencia de Sócrates a que se le tome como un maestro de la virtud y debería aquí concentrarme en la renuencia gadameriana a que se le tome como un maestro del

<sup>14</sup> Tampoco tenemos, que yo sepa, algún otro trabajo de Gadamer dedicado a resolver estas inquietudes (y he hojeado sus muchos trabajos sobre Platón) que nos la resuelva. No tenemos, pues, la contrapartida gadameriana del célebre artículo de Vlastos sobre “El elenchos socrático” subtitulado *El método lo es todo*, el artículo que ha dominado la discusión sobre el método socrático en los últimos decenios.

<sup>15</sup> Cf. *Verdad y Método*, p. 372

<sup>16</sup> Ibid., p. 372

<sup>17</sup> Como tampoco se trataría, por otro lado, del arte que los griegos concibieron en una relación de doble implicación con el método.

<sup>18</sup> Pero como se sabe la principal razón de su condena a muerte radica en no haber podido hacer verosímil a sus conciudadanos esta declaración. Sócrates muere por ser confundido con un sofista, con un pretendido maestro de la virtud.

---

preguntar (lo que, a lo menos en principio, pareciera ser bien distinto).

Dejemos, pues, el terreno de las posibles objeciones a la tesis y el de las factibles precisiones a su significado, y regresemos a las dos últimas citas en las que Gadamer presentaba su tesis junto con el esbozo de una sustentación de la misma.

Recordemos que en la primera de ellas Gadamer sustenta la tesis de la inexistencia de un método para el preguntar en la constatación de origen socrático de que “todo” preguntar tiene como presupuesto el saber del no saber<sup>19</sup>: para “poder preguntar, dice Gadamer, uno tiene que querer saber, esto quiere decir, uno tiene que saber que no sabe”<sup>20</sup>. Gadamer no hace explícito, sin embargo, por qué esta relación entre el preguntar y el saber del no saber (como presupuesto) implicaría la imposibilidad de un método o técnica para aprender o enseñar a preguntar. ¿Quiere decir Gadamer que el aprender a preguntar carece de método por la sencilla razón de que su presupuesto, el llegar a saber que no se sabe, no es él mismo susceptible de método? Tal parece. En un pasaje no muy distante al que venimos examinando Gadamer se pregunta: “¿Cómo es que se llega al no saber y al preguntar? [wie kann es zum Nichtwissen und zum Fragen kommen?]”. A lo cual responde:

Advirtamos en primer lugar que ello sólo puede ocurrir a la manera como a uno le llega una ocurrencia [*wie einem ein Einfall kommt*], a la manera como uno “da con algo”. Hablamos ciertamente de ocurrencias no tanto en relación con las preguntas como en relación con las respuestas, por ejemplo en relación con los enigmas, y queremos afirmar con ello que no hay un camino metódico que conduzca al pensamiento que constituye la solución. Pero sabemos a la vez que las ocurrencias no llegan en forma completamente impreparada (*nicht ganz unvorbereitet*). Ellas suponen ya una dirección ... desde la cual pueda venirnos la ocurrencia, esto es, ellas presuponen ya preguntas ... La ocurrencia de la pregunta es ya la irrupción

en la nivelada extensión de la opinión difundida. También de la pregunta decimos –... que ella se le viene a uno, que ella surge y se plantea –más que decir que nosotros la planteamos ... También la pregunta es más un padecer que un hacer. La pregunta se abre paso [*drängt sich auf*]<sup>21</sup>.

¿No contradice todo esto la difundida creencia en la existencia de un “método” mayéutico ejemplarmente exhibido en el *Menón*? ¿No es este método, precisamente aquel “arte de confundir”, al que se refiere más arriba Gadamer como el expediente socrático que permite crear “el presupuesto para el preguntar”, esto es, el saber del no saber? ¿No es, en efecto, la refutación socrática el camino que Sócrates hace transitar a sus interlocutores para suscitar en ellos (como en *Menón*) una auténtica pregunta? ¿No es indicativo al respecto que uno de los más célebres artículos sobre “El *elenchos* socrático”, el de Gregory Vlastos, lleve por subtítulo “¿El método lo es todo?”. Ciertamente, si hay algo en los diálogos socráticos que pueda ser legítimamente descrito como un método ello es la refutación socrática. A ella se refiere necesariamente el mismo Gadamer cuando dice que en “la dialéctica socrático-platónica” (la expresión es de Gadamer) “el arte de preguntar ha sido elevado a la altura de un operar consciente [*bewußter Handhabung*]”.

- El *elenchos* (como arte que crea el presupuesto de toda auténtica pregunta) está él mismo compuesto de preguntas. ¿Son estas las preguntas a las que alude Gadamer cuando afirma que la pregunta como ocurrencia “supone ya una dirección... desde la cual pueda venirnos” y que esta dirección presupone ya preguntas?
- Sin embargo, estas preguntas habría que distinguirlas no sólo como preguntas distintas en el sentido de instancias distintas, sino en el sentido de un tipo distinto de preguntas. Así lo hace Aristóteles en *Tópicos* al distinguir entre problemas y premisas. Los problemas son aque-

<sup>19</sup> *Verdad y Método*, p. 371.

<sup>20</sup> Ibíd., p. 369

<sup>21</sup> Ibíd., p. 372

---

llas preguntas sobre las que se discute en un intercambio dialéctico (¿es el bien el placer?). Las premisas son las preguntas sobre las que se apoya la refutación de lo que el interlocutor ofrezca como respuesta al problema planteado. A diferencia del problema (que debe ser un asunto abierto y controvertible), las premisas, por el contrario, corresponden para Aristóteles a *endoxa* u opiniones reputadas. Puede ser que las premisas de la refutación socrática, a diferencia de las de la dialéctica aristotélica, no sean (o no sean indefectiblemente) lo que Aristóteles denomina como *endoxa*. Lo cierto es que muchas de ellas no tienen el mismo carácter de la pregunta central (el problema). No suelen (y quizás no pueden) ser preguntas abiertas. No en vano pronto las premisas dejarían de ser preguntas para convertirse en lo que hoy llamaríamos proposiciones o aserciones.

- Sea como sea, me parece que en razón de la diferencia que existe entre estos dos tipos de pregunta en el contexto de la dialéctica socrático-platónica hay una cierta ambigüedad en la afirmación de que la pregunta auténtica presupone ya preguntas.
- Con todo, es importante retener que para Gadamer la tesis de que la pregunta no puede ser enseñada (en el sentido de ser producida técnicamente) no quiere decir que a la pregunta no le pueda (y deba preceder) una cierta preparación. A este propósito cabe decir aún lo siguiente: el mismo Gadamer resalta que el carácter abierto que debe poseer toda pregunta auténtica corresponde al suspenso (Schwebe), al pender, correspondiente al equilibrio entre el pro y el contra<sup>22</sup>. Sabemos, sin embargo, y lo sabemos nuevamente por la sistematización del *elenchos* por parte de Aristóteles (en los *Tópicos*), que la producción metódica de un equilibrio semejante es uno de los usos a los que se puede prestar la dialéctica. Sabemos además que Aristóteles

no sólo teorizó sobre este uso en el *Organon*, específicamente en los *Tópicos*, sino que lo puso repetidamente en práctica en sus tratados científicos (véase a propósito el libro III de la *Metafísica* o libro de las aporías). Me refiero al expediente del diaporein en Aristóteles: del problematizar o, más literalmente, del cruzar a través de las aporías (producidas ellas justamente por el equilibrio del pro y el contra). No parece casual que Gadamer diga entonces que toda pregunta consuma su sentido en el tránsito a través de (*Durchgang durch*) tal suspenso, en el que se convierte en una pregunta abierta.

- Así, Gadamer no parece negar que en la preparación de la pregunta puedan participar una serie de expedientes dialécticos que nosotros estamos acostumbrados (con buenas razones quizás) a caracterizar como metódicos o incluso como técnicas (por ejemplo, la deducción como parte de la refutación). No obstante, como hemos visto, Gadamer se resiste a pensar que la pregunta pueda ser objeto de una producción técnica y, por tanto, de una enseñanza en sentido estricto. Esto equivale a decir que los expedientes metódicos y técnicos no son suficientes para “producir” una verdadera pregunta.
- Aunque Gadamer no se refiera explícitamente a ello, tal vez pueda recurrirse en este punto nuevamente al ejemplo de la dialéctica antigua. Podrían, en efecto, recordarse los muchos pasajes de los Diálogos platónicos que nos dejan con la clara sensación de que pese al impecable esfuerzo refutativo de un Sócrates, sus interlocutores no suelen, a la postre, dar la impresión de experimentar la pregunta inicialmente planteada y finalmente reiterada por Sócrates como un problema vivo. Tal vez en ello Heidegger, en su seminario sobre Aristóteles, tuvo con Gadamer un éxito involuntario que Sócrates no logró tener con Calicles o Trasímaco. No se llega aún a determinar por qué; acaso el estudio del asombro y el comienzo griego de la filosofía –como el propuesto por K. Held– pueda arrojar

<sup>22</sup> Ibíd., p. 369

---

indirectamente una luz sobre la cuestión conexa acerca de si el asombro es o no enseñable. Este, parece, es un buen interrogante socrático para profesores de filosofía (reales o presuntos).

Platón habla del dialéctico como el que sabe preguntar y responder (ref.). Pero como su nombre lo indica, y Gadamer lo reconoce, la dialéctica es en primer término un arte de conversar. De hecho, el preguntar hace parte esencial de la conversación socrática aunque la dialéctica no sea directamente el arte de preguntar, sino el de conversar. En todo caso la dialéctica como arte de la conversación no trata de cualquier tipo de conversación (no se trata del conversar en absoluto o en general), sino de un muy determinado tipo de conversación. Tampoco trata, por ende, de un intercambio o una discusión de cualquier tipo de preguntas y respuestas<sup>23</sup>.

Cabe entonces preguntar: ¿de qué sería la dialéctica más exactamente un arte si no resulta aún lo suficientemente instructivo afirmar que se trata de un arte de la conversación sin más? Con miras a hablar de un método o en su defecto de un arte (no en el sentido griego, sino gadameriano) del conversar, creo que lo importante en un primer momento sería distinguir tipos de conversación según sus funciones. De hecho el tipo de preguntas que pueden hacer presencia en una conversación socrática dependen de las diferentes funciones que ella esté llamada a cumplir. El para qué de la conversación determina el para qué de las preguntas (su motivación) y, por ende, su sentido. Pueden mencionarse aquí, para comenzar, dos propósitos de la conversación socrática: un propósito purgativo (para utilizar un término que Sócrates utiliza en el *Sofista*) y un propósito investigativo (o inquisitivo). Por el primero ha de entenderse el propósito de

examinar si el interlocutor sabe lo que cree saber para eventualmente llevarlo a reconocer que no sabe lo que cree saber. Por el segundo ha de entenderse el propósito de buscar una posible respuesta a una pregunta abierta. Gadamer interpreta (como es frecuente hacerlo) la conversación con fines purgativos como una conversación que allana el terreno en el que se plantea la pregunta inicialmente planteada (por ejemplo: ¿qué es la virtud?). Ésta resurge como una verdadera pregunta, esto es, una pregunta que tiene para su interlocutor el carácter de una pregunta verdaderamente abierta. De hecho, como lo muestra el *Menón*, una conversación con una función eminentemente purgativa (que termina en el reconocimiento de la propia ignorancia) puede (o más bien, debe) desembocar en una conversación con una función eminentemente investigativa. Una de las cuestiones difíciles de la exégesis platónica es la cuestión de si (y hasta qué punto) el tipo de conversación que cumple con la primera función (la refutación socrática) puede también cumplir con el segundo propósito sin alterar su estructura (esta es la pregunta acerca de si la refutación socrática cumple no sólo un propósito crítico-negativo, sino asimismo uno constructivo).

¿Busca el diálogo socrático (si no exclusivamente, sí entre otras cosas) comprender y hacer comprensibles “las viejas preguntas” (de la tradición), que implica, para aquel a quien se le han de hacer comprensibles, que ellas se le puedan volver preguntas vivas, esto es, preguntas, nuevamente, abiertas? Dentro de las tareas que suele cumplir la conversación socrática se encuentra la de buscar la mejor interpretación posible de lo que el interlocutor plantea como respuesta a las preguntas de Sócrates (lo que hoy llamamos el “principio de la caridad”). Estas respuestas no suelen ser otras que las respuestas consagradas por una u otra tradición (tómese por ejemplo el recurso de Polemarco a una sentencia del poeta Simónides o el recurso de Cármides al célebre “Conócete a ti mismo” del oráculo de Delfos o el recurso de Menón a las enseñanzas de Gorgias, etc.).

<sup>23</sup> El mismo Gadamer excluye, por ejemplo, de su erotética las así llamadas preguntas retóricas o pedagógicas. Por otro lado, Aristóteles, por ejemplo, considera en *SE* 2 la existencia de un intercambio pedagógico de preguntas y respuestas que Barnes identifica como un intercambio científico en razón justamente de su carácter “docente”. No es este intercambio dialógico el que caracteriza a la conversación socrática.

---

La conversación socrática comienza por desplegar, y ulteriormente desechar por medio de la refutación, las interpretaciones que los interlocutores tienen más a la mano del significado de dichas respuestas. Esto no produce necesariamente un rechazo de toda interpretación posible de ellas, sino que genera un repetido esfuerzo por dar con el sentido que podría devolverles el aire de verdad (y no sólo el aire) que las revestía en un comienzo<sup>24</sup>. –El caso que me parece paradigmático en este sentido es el de la refutación-interpretación de la sentencia del oráculo de Delfos según la cual Sócrates sería el más sabio de los hombres–. Sin embargo, lo que este repetido intento fallido propicia es una reapropiación cada vez más íntegra de la vieja pregunta como una pregunta que revive, es decir, vuelve a estar abierta. –Podría decirse que las dificultades que se presentan en el intento de resolverla dan una nueva motivación a la pregunta que pasa a restituir la vieja motivación que ha caído en el olvido–. Sócrates es justamente aquél para quien las viejas preguntas (¿cómo he de vivir?, ¿en qué radica la virtud?, ¿qué es lo justo?) siguen siendo preguntas abiertas, para quien las preguntas se perpetúan.

Aquí cabe interrogarse si ellas permanecen abiertas o: (1) porque hay para ellas una posible respuesta definitiva que aún no ha sido posible encontrar pero que cabría seguir esperando; o, (2) porque ellas no admiten una respuesta definitiva o, (3) (si fuese lícito deslizar aquí un anacronismo) porque no son verdaderas preguntas, por ser pseudo-preguntas. La posición de Sócrates parece ser la segunda. No hay, por lo menos no para las viejas preguntas que él se plantea y juzga las más importantes (¿cómo he vivir?, ¿qué es la virtud?, ¿qué es lo justo?, etc.), una respuesta definitiva, acabada de una vez por siempre, universal y por ello transmisible sin más: no hay un saber técnico que les de respuesta. No hay la técnica de la virtud. Sobre la virtud no hay una técnica. El arte de vivir

<sup>24</sup> “La dialéctica consiste en que no se intente dar con lo dicho en su debilidad, sino en que se lo conduzca primeramente a su verdadera fortaleza” (*Verdad y método*, p. 373).

ciertamente no parece ser (para Sócrates) un arte en el sentido griego de *techne*. No se puede enseñar a otro a vivir bien. Cada quien debe aprenderlo por sí mismo. “Educar es educarse”. Que ésta es justamente la posición socrática, parece revelarlo ante todo el espíritu delfico en el que Sócrates caracteriza al tipo de sabiduría que se requeriría para educar a los hombres (es decir, a una hipotética técnica de la virtud) como “una sabiduría mayor que la propia del hombre” (20d); en el que caracteriza también a la sabiduría humana como el sabio reconocer que no se posee tal sabiduría.

Pero quizá no resulte para nadie una novedad sugerir que Sócrates no era el hombre de las respuestas y que no es aquí donde se encuentra su enseñanza, en caso de haber alguna. Su enseñanza no era la de un Hippias de quien se cuenta que respondía a todas las preguntas. Quizá tampoco sea, por tanto, novedad sugerir que Sócrates era, antes bien, el hombre de las eternas preguntas, el hombre que en tal condición de eterno interrogador (apolíneo, delfico) reconoce la finitud de su condición humana (demasiado humana)<sup>25</sup>. Tal vez Gadamer tenga razón y haya que defender a Sócrates de las acusaciones de un Heidegger (monológico) o de un joven Nietzsche (dionisiaco) que quieren convertirlo en uno de los abuelos de toda soberbia metafísica, de toda orgullosa pretensión de infinitud.

Pero cuando arriba nos preguntábamos con Gadamer por lo que el ejemplo de Sócrates podría “enseñarnos” no nos preguntábamos (a lo menos no directa y expresamente) acerca del viejo problema de la enseñabilidad de la virtud... si bien para Sócrates la virtud es en la *praxis* (en su *praxis*) la filosofía misma (el *Fedón*, por ejemplo, nos muestra cómo alrededor de la vida filosófica se aglutan las virtudes) y la filosofía, tal como él la practica, no

<sup>25</sup> En ello tal vez se reconozca el parecido que le guarda a la disciplina que le rinde eterno tributo: la filosofía; tal vez en eso mismo se reconozca (hoy, ya que no entonces) su diferencia con aquellos de sus contemporáneos que elevaban la pretensión de estar en posesión de la técnica de “lo más importante” (ibid., 22a) y con aquellas ciencias que en ello los imitan.

---

es otra cosa que la dialéctica. Nos preguntábamos acerca de la enseñabilidad de la dialéctica (esto es, en términos platónicos: de la filosofía misma) y, más exactamente, acerca de si el preguntar (como alma del “alma de toda docencia que quiera enseñar a filosofar”: como alma del comprender y hacer comprensible) sería o no enseñable.

Para terminar, se puede recalcar el talante de la respuesta negativa que Gadamer da a la pregunta. En el sustraerse del ideal de una técnica capaz de producir respuestas perennes y en el consecuente replegarse en la modesta realidad del “arte del preguntar como arte del persistir en la pregunta (*Kunst des Weiterfragens*)”<sup>26</sup> hay ya un profundo reconocimiento de la finitud: un reconocimiento de la finitud que Gadamer encuentra apenas consecuente con lo que él denomina como su “rehabilitación del ‘mal infinito’”<sup>27</sup> de la que hace parte la idea del diálogo infinito y la del perpetuo preguntarse. Este reconocimiento de la finitud se hace tanto más profundo

en el reconocimiento de que el preguntar mismo no puede ser elevado al estatuto de una técnica. Antes que ser una técnica, el preguntar sigue siendo una experiencia a la que a lo sumo se le pueden prestar condiciones. “También el preguntar es... más un padecer que un hacer”<sup>28</sup>.

Frente a la aserción... de que los dioses no filosofan, hay siempre que recordar que los seres humanos filosofan, no porque dispongan de la verdad absoluta, sino precisamente porque les falta. El único conocimiento definitivo que hay es el de la finitud humana a partir de la cual, y al entrever las posibilidades infinitas de corregirse, nos abrimos y tenemos que abrirnos al diálogo permanente de unos limitados con otros<sup>29</sup>.

Este no es un parlamento que Platón haya escrito en alguno de sus diálogos de su obra en boca de su maestro Sócrates. Se trata de la afirmación que hace un conocido discípulo de Gadamer interpretando entre nosotros uno de los atisbos fundamentales de su maestro.

## Bibliografía

- BUBNER, R. “Diálogo y dialéctica o Platón y Hegel” (“Dialog und Dialektik oder Plato und Hegel”). En: *Zur Sache der Dialektik*: Reklam, Stuttgart.
- GADAMER, H. G. (1986). “Selbstdarstellung”. En: *Gadamer, Hans-Georg Gesammelte Werke*, Túbinga, Mohr-Siebeck. Vol.1.
- \_\_\_\_\_. (1986). “Wahrheit und Methode”. En: *Gadamer, Hans-Georg Gesammelte Werke*, Túbinga, Mohr-Siebeck. Vol.1.

- \_\_\_\_\_. (2003). *Verdad y método*. I y II. Salamanca, Editorial Sígueme.
- MELÉNDEZ, G. “La problemática general del método en Aristóteles”. En: *Revista Estudios de Filosofía*. Medellín, Universidad de Antioquia, (23) 1, pp. 65-86.

ARTÍCULO RECIBIDO EL 27 DE ABRIL DE 2005 Y APROBADO EL 7 DE OCTUBRE DE 2005

<sup>26</sup> *Verdad y método*, p. 372

<sup>27</sup> *Selbstdarstellung*, p. 505

<sup>28</sup> *Verdad y método*, p. 372.

<sup>29</sup> Gutiérrez, C. B. Filosofía y poesía. La vecindad como cercanía y diferencia. En: *La actualidad de Hölderlin*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1997, p. 93; cursiva ajena al texto.