



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

LA IRONÍA SOCRÁTICA COMO FORMA DE VIDA

Luisa Fernanda Rojas Gil

**Universidad Nacional De Colombia
Facultad De Ciencias Humanas
Departamento De Filosofía
Bogotá, D.C.
2014**

LA IRONÍA SOCRÁTICA COMO FORMA DE VIDA

Luisa Fernanda Rojas Gil

**Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Filosofía**

**Director:
Germán Arturo Meléndez Acuña**

**Línea de Investigación:
Filosofía antigua**

**Grupo de Investigación:
Peiras: grupo de investigación en filosofía antigua y medieval**

**Universidad Nacional De Colombia
Facultad De Ciencias Humanas
Departamento De Filosofía
Bogotá, D.C.
2014**

Resumen

En el presente texto se analizará cómo la ironía socrática puede ser considerada una propuesta filosófica que conlleva a una forma de vida. Esta consideración será fundamentada en la interpretación de Kierkegaard, específicamente, en el análisis de dos importantes ideas presentes en su disertación *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*. Dichas ideas son: por un lado, aquella que encontramos en la tesis XV de su texto en la cual afirma que "así como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía", y por otro lado, aquella en la que Kierkegaard sostiene que la postura filosófica de Sócrates no es otra que la ironía.

Palabras clave: Kierkegaard, ironía, filosofía.

Abstract

In this text I will discuss how Socratic irony can be considered as a philosophical proposal that leads to a way of life. This consideration will be based on the interpretation by Kierkegaard, specifically in the analysis of two key ideas in his dissertation *On the Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*. These ideas are: 1) The fifteenth thesis of the dissertation, in which Kierkegaard states that "philosophy begins with doubt as well as human life begins with irony" and 2) The thesis in which Kierkegaard argues that Socrates' philosophical stance is nothing but irony.

Keywords: Kierkegaard, irony, philosophy.

Contenido

	Pág.
Resumen.....	V
Introducción	9
Capítulo 1: ¿Por qué, cómo y para qué hablar de ironía?	12
Capítulo 2: Una caracterización de la ironía a partir de Sócrates	23
Capítulo 3: La forma de vida del ironista.....	48
Capítulo 4: La ironía socrática como forma de vida.....	69
Conclusiones	89
Bibliografía	91

Introducción

Desde la antigüedad muchos filósofos se han interesado en mostrar su práctica filosófica como una forma de vida, ideal, mejor o que procura una mayor felicidad al individuo. Sócrates, como uno de los mayores exponentes de la filosofía, ha sido sin duda un objeto común de las investigaciones acerca de la filosofía antigua como forma de vida¹. Con la presente investigación me uno a aquellas que han puesto por eje central a Sócrates y, queriendo mostrar cómo su filosofía constituyó una forma de vida, analizaré la filosofía socrática a la luz de la interpretación de Søren Kierkegaard expuesta en su disertación de teología *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*. En su disertación, Kierkegaard reúne diversos aspectos de la filosofía socrática en la noción de ironía que, para él, Sócrates asumió como postura de vida. Será entonces, a partir del análisis del concepto de ironía propuesto por Kierkegaard, que guiaré mi investigación acerca de la filosofía socrática como forma de vida. Con el fin de desarrollar el objetivo planteado, dividiré el texto en cuatro capítulos:

Capítulo I: ¿cómo, por qué y para qué hablar de ironía?

En este capítulo haré una breve contextualización histórica de los estudios acerca de la ironía desde la antigüedad hasta la modernidad, esto con el fin de mostrar las consideraciones precedentes y contemporáneas a partir de las cuales Kierkegaard desarrolló su propio análisis de la ironía socrática. Señalaré que el enfoque desde el cual Kierkegaard analiza la ironía es, desde mi punto de vista, un enfoque existencial. Finalmente, mostraré en qué forma el pensamiento kierkegaardiano en torno a la ironía me es de utilidad para

¹ Véase, por ejemplo: *La hermenéutica del sujeto* o *El coraje de la verdad* de Michael Foucault, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* de Pierre Hadot, entre otros.

desarrollar el objetivo de mi investigación: mostrar la ironía socrática como una forma de vida.

Capítulo II. Una caracterización de la ironía a partir de Sócrates

Con base en la primera sección de la disertación de Kierkegaard “la concepción se hace posible”, en la que Kierkegaard considera que es posible observar la ironía en el Sócrates real o histórico, decantado de los retratos hechos por Platón, Jenofonte y Aristófanes, describiré tres aspectos principales que caracterizan la ironía: la negatividad, la abstracción y la suspensión.

Capítulo III. La forma de vida del ironista

Este capítulo a su vez será dividido en tres subcapítulos. El primero será acerca de la vida ironista de Sócrates, a partir de lo expuesto por Kierkegaard en la segunda y tercera sección de su disertación “la concepción se hace real” y “la concepción se hace necesaria”. En este subcapítulo se observará cómo los aspectos de la ironía descritos con anterioridad, configuran la vida de Sócrates. El segundo subcapítulo será acerca de la vida ironista de los románticos, a partir de lo expuesto por Kierkegaard en la segunda parte de la disertación, en la sección “la ironía después de Fichte”. En este subcapítulo se verá cómo la ironía también puede desempeñar un papel negativo en la existencia. El tercer subcapítulo excederá lo expuesto por Kierkegaard y apuntará a mostrar cómo la ironía también está presente en la vida y obra de Kierkegaard como una postura de vida.

Capítulo IV. La ironía socrática como forma de vida

Este capítulo final se dividirá en dos subcapítulos. En el primero me referiré a la tesis en la que Kierkegaard afirma que: “así como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía”. A partir de esta analogía entre la duda y la ironía, con relación a la filosofía y la vida genuinamente humana, mostraré como la ironía, al ser dominada, puede ser el principio o causa necesaria de la vida personal. En el segundo subcapítulo, con base en la caracterización hecha de la ironía socrática a lo largo de esta investigación y, en comparación con lo expuesto acerca de la ironía como principio

de la vida personal, mostraré cómo la ironía socrática, puede ser un elemento dominado que constituya una forma de vida.

Puede notarse que, queriendo ofrecer una lectura existencial de la disertación de Kierkegaard, es decir, una lectura que no se preocupe tanto por lo conceptual como por la influencia del concepto en la existencia, me he propuesto dividir el presente texto de forma tal que el orden se corresponda con el objetivo señalado. Partiendo de consideraciones generales sobre el concepto ironía, podré a continuación dirigirme a la forma de vida que llevaron los grandes exponentes (Sócrates, los románticos y el mismo Kierkegaard) de la ironía anteriormente definida y, finalmente, podré concentrarme en mostrar la forma en que la ironía, caracterizada de una determinada manera, podría afectar la vida de cualquier individuo.

Para el desarrollo de la investigación me referiré a varias de las fuentes citadas por Kierkegaard en su disertación, principalmente, y por su concurrencia, a las obras de Hegel: *Lecciones sobre historia de la filosofía*, *Filosofía del derecho* y *Lecciones sobre Estética*. Para el análisis de aspectos centrales de la disertación, recurriré a uno de los más completos estudios recientes sobre el concepto de ironía en Kierkegaard: *The Isolated Self*, escrito por el teólogo y filósofo Brian Soderquist. Y como apoyo al desarrollo final de mi investigación, tomaré parte de las ideas de Pierre Hadot señaladas en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*.

Capítulo 1: ¿Por qué, cómo y para qué hablar de ironía?

En *Irony and the Discourse of Modernity*, Ernst Behler nos muestra la importancia y las variaciones que históricamente ha tenido el concepto de ironía. Atendiendo a la exposición de Behler es posible hablar de tres formas generales de ironía, de la más antigua a la más moderna: ironía como figura retórica, ironía romántica e ironía dialéctica. La primera forma de ironía se encuentra dentro de la retórica clásica como uno de los modos indirectos de hablar. Aunque muchos, como Aristóteles, resaltan un aspecto burlesco de la ironía, también rescata una ironía que es más que bufonería, ésta es aquella en la que el ironista se burla de sí mismo (o guarda la burla para sí), distinto al bufón que busca despertar la risa en otros. La ironía, en esta forma clásica, fue manejada también por Cicerón, quien en latín usó el término “*dissimulatio*” para hablar de la ironía como una figura retórica en la que, como Behler señala: “The most basic characteristic [...] is always that the intention of the speaker is opposed to what he actually says, that we understand the contrary of what he express in his speech” (*IDM*, p. 76).

Quintiliano, al igual que Cicerón, fue partidario de entender la ironía como una figura retórica, la cual incluyó dentro de los tropos. No obstante, Quintiliano señaló además que la ironía también podía ser entendida como una forma de existencia, de la que el máximo exponente sería Sócrates. Desafortunadamente, Behler no dice mucho al respecto, sólo afirma que Quintiliano concibe la existencia de Sócrates como irónica por el hecho de llamarse ignorante siendo más sabio que todos (sus interlocutores). Por lo demás, la asociación entre la ironía y la figura de Sócrates es algo que no sólo está presente en

Quintiliano. Esta relación entre Sócrates y el concepto de ironía que ha permitido incluso hablar de una ironía socrática, está claramente presente en los diálogos platónicos. En estos la ironía socrática ha sido por lo general vista como Quintiliano lo sugería, aunque para muchos esta postura correspondiera a una postura sofística, de engaño y de desviación de la verdad. Para Aristóteles sin embargo, el propósito de la ironía socrática no era desviar la verdad a fin de un provecho personal, sino más bien era una forma de rechazar la grandilocuencia de unos y la inferioridad de otros (cf. *IDM*, p. 79).

Con todo, la caracterización general que adoptó la ironía en la época antigua, como una figura retórica en la que la intención del hablante es opuesta a lo que éste expresa en su discurso, continuó apareciendo hasta 1765 con una definición similar en la *Enciclopedia* francesa. Sería hasta 1797 que, con Friedrich Schlegel (1772-1829)², se introduciría una nueva forma de concebir la ironía, la cual he señalado como la segunda forma de ironía: la romántica.

La ironía que se da con Schlegel permeó la literatura y la poesía de la modernidad. Esta forma de ironía es caracterizada como una ironía negativa en la que se da una alternancia de auto-creación y auto-destrucción. El individuo que crea es el mismo que destruye y en este ejercicio el individuo logra suspenderse logrando así sentirse libre, aunque ésta sea una libertad negativa. Cuando el individuo ha destruido su creación lo que tiene ante sí es un conjunto de posibilidades el cual mantiene su entusiasmo y su ánimo por crear. Behler resalta el carácter liberador y vitalizador de este tipo de ironía, haciendo hincapié no tanto en la acción destructora sino en el estímulo que el espíritu creador genera. Esto se evidencia en una de las citas que Behler hace de Schlegel, en la que éste hablando acerca de dicha alternancia entre auto-creación y auto-destrucción, a la que llama auto-infligirse (self-infliction), afirma:

²Friedrich Von Schlegel, lingüista, poeta y filósofo alemán nacido el 10 de marzo de 1772. Bajo la influencia de la filosofía de Fichte fundó y desarrolló la ironía romántica. En 1798, en compañía de su hermano, el filólogo August Wilhelm Schlegel y de Ludwig Tieck fundó la revista *Athenaeum* en la cual se publicaron los *fragmentos*, entre otros artículos, base del primer romanticismo alemán del círculo de Jena. En 1799 escribió la polémica novela *Lucinda* en la que Schlegel ilustró de manera literaria los principios de su ironía romántica. Con su conversión al catolicismo en 1808, Schlegel renuncia a algunos de los elementos más radicales de su postura irónica. Muere el 12 de enero de 1829 en Dresde.

This self-infliction is not ineptitude, but deliberate impetuosity, overflowing vitally, and often has not a bad effect, indeed stimulates the effect, since it cannot totally destroy the illusion. The most intense agility of life must act, even destroy; if it does not find an external object, it reacts against a beloved one, against itself, against its own creation. This agility then injures in order to excite, not to destroy (*IDM*, p. 84).³

No obstante, para Hegel dicho aspecto liberador expresaba en realidad una falsa libertad. Para él se trataba más bien de una completa arbitrariedad en la que el ironista se hacía presa de sus caprichos, sus cambiantes estados anímicos y sus volátiles deseos. Aunque Behler plantea esta crítica como si se tratara de algo superfluo, lo cierto es que Hegel ve en la ironía romántica un serio problema: en la búsqueda de absoluta libertad, el ironista niega la moralidad y crea sus propios principios. En otras palabras, para el ironista él es su propia ley moral (cf. *EPR*, § 140, p. 182).

Tras la crítica a la ironía romántica, Hegel presenta su propia forma de ironía, la ironía dialéctica. Ésta, aunque similar a la romántica por producir la alternancia entre opuestos, se distancia de aquella en que permite dicha alternancia para posteriormente unificar los opuestos en una “substancia conciliadora”. Esta relación con la objetividad y con la unificación de opuestos dada en la ironía dialéctica, Hegel afirma que no puede darse en la romántica en la que el proceso de auto-creación y la auto-destrucción: *self-infliction*, es un proceso sin fin, lo que él describe como “una mala infinitud”. Esto también lo hace notar Behler, al señalar que: “Schlegel insists that this relationship [e.i. the self-infliction] can never be reduced to a structure or a dialectic comprehensible by finite knowledge, but constitutes an infinite process graspable only in aspects” (*IDM*, p. 89).

El problema que además Hegel vio en la ironía romántica es que en ella hubo una mala transformación de la ironía socrática, la cual para Hegel era una forma de comunicación restringida al manejo de las relaciones interpersonales. Schlegel y los demás ironistas románticos hicieron de esta postura socrática un principio universal, trasladando la ironía de los casos específicos de las relaciones interpersonales a una forma de concebir el mundo; una forma en la que sale a relucir una subjetividad que niega todo lo demás (cf. *LSHF* II, p. 55). Hegel, por su parte, concibe la ironía socrática como una forma subjetiva

³La cita es una referencia a Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe seiner Werke*. Ed. Ernst Behler. Paderborn-München: Schöningh, 1958.

de la dialéctica, en la que Sócrates no se eleva por encima de la eticidad, sino que conduce a sus contemporáneos hacia el bien verdadero y hacia la Idea universal.

Un par de décadas después de la crítica hecha por Hegel al romanticismo, el 29 de septiembre de 1841 Søren Kierkegaard presenta en la Universidad de Copenhague su disertación *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, la cual le permite tener, el 26 de octubre, el título de *Magister Artium* en teología. Aunque la ironía era un tema que estaba presente, como nos lo permite notar el estudio de Behler –entre muchos otros–, desde antaño, por la época de Kierkegaard la ironía era vista específicamente como un tema del romanticismo, era entonces una nueva noción introducida principalmente por Schlegel, comentada y criticada por Hegel y hegelianos como Johan Ludvig Heiberg (1791-1860)⁴ y Hans Lassen Martensen (1808-1884)⁵. Es ineludible notar en la disertación de Kierkegaard la presencia no sólo de la ironía romántica sino de las críticas que Hegel hace a dicha ironía, como también es innegable que, pese a que Kierkegaard tiene una concepción distinta a la de Hegel sobre la ironía socrática, aquél toma parte de las reflexiones de éste sobre la figura de Sócrates y las adapta a su concepto de ironía. Con mayor detalle podríamos decir que, mientras Hegel ve la ironía socrática como una herramienta conversacional, Kierkegaard ve la ironía socrática como una postura de vida y, no obstante, Kierkegaard se vale del principio socrático que Hegel sostiene, y lo usa para justificar la ironía tanto a nivel histórico-

⁴ Johan Ludvig Heiberg, poeta y crítico danés, nacido el 14 de diciembre de 1791 en la ciudad de Copenhague. En 1814 hace su primera publicación titulada *el teatro de las marionetas*. Tras un amplio número de publicaciones y su viaje a París, Heiberg regresa en 1825 a Copenhague e introduce un nuevo género literario llamado el vodevil. Entre 1827 y 1830 se convierte en editor del diario *Flyvende Post* en el que debutaron escritores como Kierkegaard y Andersen, entre otros. En 1833 escribe su polémica obra *La importancia de la filosofía para la vida presente* [*philosophiens betydning for den nuværende tid*] con la cual introduce el hegelianismo al escenario académico danés. Entre 1849 y 1856 dirige el Teatro Real de Copenhague. El 25 de agosto de 1860 muere en Dinamarca.

⁵ Hans Lassen Martensen, teólogo danés, nacido el 19 de agosto de 1808. Tras terminar sus estudios de teología se convirtió en obispo de la iglesia danesa. Influenciado en principio por Schleiermacher y posteriormente por Franz von Baader y Hegel, a quienes conoció personalmente, Martensen desarrolló una teología especulativa. Anterior a su viaje a Alemania, en 1833, se había convertido en tutor de Kierkegaard con quien se reencuentra en 1836, cuando éste asiste a las lecciones sobre historia de la filosofía moderna y teología especulativa que Martensen impartió hasta 1838. Con estas lecciones Hegel fue ampliamente conocido en Dinamarca y Martensen tuvo un gran reconocimiento en Copenhague, hecho que despertó celos en Kierkegaard y marcó el inicio de una disputa entre estos. Martensen muere el 3 de febrero de 1884 en Copenhague.

universal, como a nivel existencial. Este principio socrático consiste en mostrar que con Sócrates se da el comienzo de la conciencia o despertar de la subjetividad⁶.

Adicional al debate intelectual del momento sobre la ironía romántica, Kierkegaard contaba con la influencia de su profesor Poul Martin Møller (1794- 1838)⁷, quien en años anteriores a la disertación había titulado uno de sus aforismos (*Strøttanker*): “Sobre el concepto de ironía” (*Om Begrebet ironi*). Pese a que éste fue publicado posteriormente a la disertación de Kierkegaard, se cree que dada la cercanía entre el profesor y su alumno, éste conocía de antemano las reflexiones de aquél sobre la ironía (*KB*, p. 185). Reflexiones que están presentes especialmente en el desarrollo de la segunda parte de la disertación: “la ironía después de Ficthe”.

Pensadores como Alastair Hannay y Brian Soderquist sugieren que Kierkegaard pudo haber tomado de Møller herramientas para su crítica a la ironía romántica. Por un lado, porque similar a Hegel, Møller sostiene que la ironía que propone el romanticismo es una ironía inmoral y esto porque ha impulsado un idealismo en el que la subjetividad se ha potenciado hasta el punto de convertirse en la propia guía moral del individuo. En palabras de Møller: “se deposita el máximo poder en la conciencia del individuo, de manera que éste, de acuerdo con su propia convicción moral en el caso particular, ha de decidir lo que es su deber” (*ES*, p.153). Por otro lado, porque Møller afirma que en esta sublevación de la subjetividad el individuo termina olvidándose o aislándose de sí mismo –de su personalidad primitiva– (cf. *ES*, Vol. 3, pp. 291-313; *IS*, pp.147-151) con lo que se plantea que la ironía lejos de conducir al desarrollo de la personalidad conduce a la destrucción o vacío total del individuo. Ambas ideas, como se verá, están presentes en la disertación de Kierkegaard.

⁶ Esto será abordado con mayor detalle en el tercer capítulo.

⁷ Poul Martin Møller, poeta y escritor danés, nacido el 21 de marzo de 1794. En 1812 inició sus estudios en teología en la Universidad de Copenhague y posteriormente estudió filología clásica. Dejó Copenhague y viajó a China donde sirvió como pastor por dos años. En 1831 se convirtió en Profesor Extraordinario de la Universidad de Copenhague, donde enseñó Hegel, filosofía moral y literatura clásica. Møller fue tutor y vecino de Kierkegaard entre 1836 y 1838. Tras la publicación de las obras póstumas de Møller, Kierkegaard se dedicó a leerlas cuidadosamente, declaró a Møller como “el confidente de Sócrates” y le dedicó su obra *el concepto de angustia*. Møller muere el 13 de marzo de 1838 a causa de cáncer en el hígado.

Ahora, relacionándola con las obras anteriores, la disertación es el espacio en el que Kierkegaard retoma algunas de sus anteriores reflexiones, especialmente la reflexión en torno a la visión de vida que aparece en *De los papeles de alguien que todavía vive*. Pues la disertación se orienta a mostrar que la ironía puede ser tanto una carencia de visión de vida que, semejante a la que se encuentra en Andersen, puede conducir a una vida aislada en donde no hay un desarrollo de la personalidad como, por el contrario, puede ser el comienzo de la vida digna de ser llamada humana⁸.

Por otra parte, Hannay nos cuenta que

[...] ya desde 1837 Kierkegaard tenía pensado escribir una disertación sobre “el concepto de la sátira entre los antiguos” y “la mutua relación entre los diversos satíricos romanos”. Según parece, este tema había surgido de otro más amplio registrado pocos días antes, y en el cual Kierkegaard contemplaba una “historia del alma humana (tal como es un ser humano ordinario) en la continuidad de los estados mentales (no conceptos), consolidándose en nudos y puntos cumbre particulares (por ejemplo, los más importantes representantes históricos de concepciones de vida)” (*KB*, p. 185).

Kierkegaard toma a Sócrates como uno de estos importantes representantes y ve su ironía como una concepción de vida. Entendida de este modo la propuesta de Kierkegaard, su disertación representa dos importantes rupturas. La primera, con la tradición que había —y que continúa— explicado la ironía socrática en términos de su fingir ser ignorante aun cuando era más sabio que cualquier ateniense; Kierkegaard no sólo desmiente esto dando seriedad a la ignorancia socrática, sino que afirma que la ironía no está en algo particular de la vida de Sócrates sino que es aquello a lo que éste consagró toda su vida. La segunda ruptura se da con el movimiento académico del momento en el que los conceptos eran analizados dentro del sistema y no a partir de la existencia. Tal como afirma Kierkegaard en uno de los pasajes de su disertación:

La ironía con la que uno suele encontrarse es concebida por lo general de manera ideal, localizada como un momento pasajero dentro del sistema y descrita, por esa misma razón, de manera sumamente breve; de ahí que no resulte fácil comprender cómo una vida entera puede tender a ella, pues entonces habría que considerar que el contenido de esa vida es nada. No se tiene en cuenta que en la vida no se da jamás una posición tan ideal como la del sistema; no se tiene en cuenta que la ironía, como cualquier otra posición en la vida, tiene sus tribulaciones, sus luchas, sus recaídas, sus victorias (*SCI*, p. 208 / *SKS*, 1 214-125).

⁸ Esto último en referencia a la tesis XV de la disertación *SCI*, p. 77.

La distancia que Kierkegaard toma de la concepción de ironía propia del sistema representa en cierto sentido una crítica a la filosofía hegeliana, la cual es importante marcar en una disertación que en ocasiones parece seguir en su totalidad las ideas de Hegel.

Dicha crítica estaba presente en la mente de Kierkegaard con anterioridad –o paralelamente– a la escritura de su tesis. Cuando a mediados de 1840 Adolph Peter Adler (1812-1869) presenta su disertación: “El sujeto aislado en sus formas más importantes”, Kierkegaard escribe en una de las entradas de los diarios:

[...] como el pensamiento metafísico también afirma pensar la realidad histórica, se mete en un embrollo. Una vez que el sistema culmina y obtiene la categoría de realidad, surge la nueva duda, la nueva contradicción, la última y más profunda: ¿cómo explicar la realidad metafísica en relación con la realidad histórica? (los hegelianos han hecho la distinción entre la existencia y la realidad: el fenómeno externo existe, pero es real únicamente en tanto que es retomado por la Idea. Esto es del todo correcto, pero los hegelianos no especifican cuál es el límite que determina en qué medida puede cada fenómeno hacerse real de este modo, y la razón de esto es que observan el fenómeno desde la perspectiva aérea de la metafísica, y no ven aquello que hay de metafísico en el fenómeno desde la perspectiva del fenómeno.) (*Pp.*, III A 1).

La propuesta de Kierkegaard no busca negar la tesis hegeliana sobre la relación entre la Idea y el fenómeno. Por el contrario, vemos que esta tesis es reafirmada por Kierkegaard en la introducción de su disertación en la que expone la relación fenómeno-concepto y la relación historia-filosofía, en la que considera que tanto el fenómeno como la historia son lo particular y finito que, para ser reales, deben ser retenidos por el concepto o la filosofía que son lo universal. En otras palabras, la tesis que Hegel establece y que Kierkegaard considera correcta, consiste en señalar que lo particular y finito es *real* sólo cuando participa de lo universal. No obstante, Kierkegaard ve un problema en que dicha relación sea vista sólo desde la perspectiva de lo universal y olvide la perspectiva del fenómeno. Como nos permite observar en los primeros párrafos de su disertación, su petición a la tendencia filosófica del momento es que se comporte como el confesor, que si bien es el que da forma y sentido a la confesión del penitente: el fenómeno, debe también tener un oído atento a lo que el fenómeno tenga para confesarle (cf. *SCI*, p. 82 / *SKS* 1, 72).

Dicho brevemente, podríamos afirmar que *Sobre el concepto de ironía* es un estudio acerca de cómo la ironía permite la realización del individuo, es decir, que éste alcance su realidad a través de la Idea, sin que el individuo sea suprimido ni elevado sobre sí y su mundo para alcanzar la Idea.

Ahora, aunque como lo notamos en la citada entrada de 1840 Kierkegaard le concede al hegelianismo el que la existencia adquiera realidad a través de la Idea, es pertinente analizar hasta qué punto Kierkegaard sigue a Hegel o a sus discípulos en la noción de “Idea”. En la primera parte de su disertación, en la que únicamente se hace referencia a Sócrates, la “Idea” aparece con una connotación platónica y esto es evidente por el análisis de varios diálogos platónicos en el que Kierkegaard muestra que Sócrates, contrario a Platón, no alcanza la idea de bien, ni de belleza, sino sólo el límite de éstas (cf. *SCI*, p. 233 / *SKS* 1, 243). En la segunda parte, en donde se hace referencia al romanticismo, la noción platónica se abandona y es la noción hegeliana la que entra en juego. Dada la cercanía con el pensamiento de algunos hegelianos, más con el del mismo Hegel, es plausible afirmar que la noción que Kierkegaard toma es la de Heiberg, la cual encontramos expuesta en textos como el *Perseo, revista para el pensamiento especulativo* (*Perseus, Journal for den spekulative Idee*) –revista para la cual Kierkegaard había escrito *De los papeles de alguien que todavía vive*, y que iba a ser publicado en el segundo número de agosto de 1838. En la nota a los lectores, Heiberg, editor de la revista, expone la “Idea” como un todo, como una unidad, o como lo universal, en el que participan todas las ciencias en su componente especulativo. La especulación es definida por Heiberg como la forma de la Idea y afirma que el contenido de ésta es el arte, la religión y, por excelencia, la filosofía (*HPT*, pp. 75-79).

Si la noción a la que Kierkegaard atiende en su disertación es la que Heiberg expone, habría que añadir que en el asunto particular de la realización del individuo hay una especial atención en el contenido religioso de la Idea, más que en el artístico y en el filosófico. Esto se verá con mayor claridad en la crítica de Kierkegaard al romanticismo en la que afirma que el desarrollo de la subjetividad y la verdadera reconciliación del individuo con su realidad (realidad histórica) sólo se da de manera religiosa, cuando el individuo se abre a lo divino. Puesto en otras palabras, Kierkegaard, estando de acuerdo

con los hegelianos en que el fenómeno adquiere su realidad en la Idea, nos muestra en su disertación que el individuo adquiere realidad ante Dios. La Idea a la que Kierkegaard se refiere, no traga al individuo, ni está ubicado en un más allá de manera que si el individuo quisiera alcanzarlo tuviera que deshacerse de su finitud, sino que está presente como base, impulso e inspiración de la realización del individuo en su realidad histórica.

Vemos entonces que si Kierkegaard está interesado en la perspectiva existencial desde la que se observa la realización del fenómeno, no es casual que su análisis del concepto de ironía inicie con la búsqueda de este concepto en la vida de Sócrates: el fenómeno con el que la ironía aparece por primera vez en el mundo. Kierkegaard parece trastabillar en su propósito cuando, pese a hacer explícita su intención de hallar al Sócrates real del cual pueda hacer surgir el concepto, nos muestra que su método para hallar al Sócrates real consiste en descartar todo lo que no sea irónico y en tomar los rasgos y eventos que reflejan una vida irónica como aquello que constituye la vida histórica-real de Sócrates. Ahora bien, el propósito del presente escrito no es juzgar el rigor académico con el que Kierkegaard realizó su investigación sobre la vida del ateniense y demostrar si en efecto su descripción es fiel al Sócrates real o no lo es. Me interesa resaltar que con su investigación Kierkegaard nos ofrece una caracterización de su noción de ironía que, al estar directamente relacionada con la vida de un individuo, se trata de una noción que no es considerada como un concepto aislado o visto desde la formalidad del sistema, sino de un concepto que influye en la existencia. De acuerdo con esto, considero que más que un estudio sobre el concepto de ironía, la disertación de Kierkegaard nos ofrece un estudio acerca de la vida irónica.

Es importante aclarar que en virtud de la ironía Kierkegaard hace imposible atribuirle una filosofía a Sócrates, siendo la filosofía entendida como un saber especulativo, una ciencia, doctrina, o sistema. Pero, como veremos, aquello que tradicionalmente ha sido determinado como la filosofía socrática: su labor mayéutica, el ser un tábano y una partera para los atenienses, es leída por Kierkegaard en clave irónica. De manera que, de acuerdo con la propuesta kierkegaardiana, la filosofía que tradicionalmente se le ha adjudicado a Sócrates no es algo distinto a la ironía y, en esta medida, al mostrarnos la ironía socrática como una forma de vida, Kierkegaard nos

muestra una interpretación de la filosofía socrática como forma de vida. *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, presenta una mirada sobre Sócrates semejante a la que autores como Hadot nos ofrecen, según la cual “Sócrates no tiene ningún sistema que enseñar. Su filosofía resulta por entero puro ejercicio espiritual, un nuevo modo de vida, reflexión activa, conciencia viviente” (EEFA, p. 91).

Ahora bien, para Kierkegaard, Sócrates no sólo no tiene una doctrina o sistema positivo para enseñar, sino que aun en la práctica el camino que Sócrates sigue y señala es un camino negativo, o más bien, es sólo un camino y nada más que ello. Este camino es la ironía. ¿En qué sentido ésta pueda ser una forma de vida? y ¿de qué manera pueda ser el principio de la vida digna de ser llamada humana? serán las preguntas que guiarán el desarrollo de los siguientes capítulos.

Capítulo 2: Una caracterización de la ironía a partir de Sócrates

En la introducción de *Sobre el concepto de ironía*, Kierkegaard afirma que la ironía tuvo su primera aparición en la historia con Sócrates y que para emprender su estudio acerca del concepto de ironía era fundamental analizar el fenómeno con el que dicho concepto se había introducido. Este análisis buscaba hacer surgir el concepto del fenómeno, de manera tal que no se hiciera una definición de Sócrates a partir de la ironía, sino que se mostrara cómo era posible hallar en la vida de Sócrates los rasgos que definen la ironía. Tratándose de un personaje tan difícil como Sócrates, la estrategia de Kierkegaard consistió en extraer de las fuentes principales (Jenofonte, Platón y Aristófanes) el que él consideró el Sócrates histórico o real. Esta labor, interesante y necesaria para el cumplimiento de los objetivos propuestos será seguida y analizada en este capítulo.

El propósito específico de seguir este camino trazado por Kierkegaard es ver cómo, pese a la advertencia que él mismo hace de no imponer un concepto de ironía sino de hacer que éste surja de la vida de Sócrates, vemos la inclinación de Kierkegaard a mostrarnos al Sócrates real definido por su *existencia irónica*. En otras palabras, la distinción que Kierkegaard pretende hacer entre el Sócrates creado y el real tiene por criterio al concepto de ironía; identificamos al Sócrates real cuando lo identificamos como un ironista. De manera que, el análisis que Kierkegaard hace del Sócrates de Jenofonte, del de Platón y del de Aristófanes, si bien puede o no contribuir a una fiel caracterización del Sócrates histórico –lo cual no me interesa discutir–, nos ofrece una descripción de la ironía que Kierkegaard quiere identificar como ironía socrática, aquella que para Kierkegaard es una ironía pura y que constituye una forma de vida.

En lo que sigue hablaré de tres rasgos esenciales de la ironía que es posible extraer de la investigación hecha por Kierkegaard acerca del Sócrates real. Estos son: la negatividad, lo abstracto y la suspensión.

La negatividad

El carácter negativo de la ironía es uno de los rasgos que con mayor frecuencia Kierkegaard resalta en la vida de Sócrates. Dicho de manera general, este carácter negativo se manifestó en la negación que Sócrates hizo de su realidad: de lo dado, lo establecido, lo finito. Sin duda es un carácter difícil de observar para quien mira a Sócrates en su inmediatez, pero la propuesta kierkegaardiana es mostrar que hay algo más allá de lo que la exterioridad de Sócrates permitía dejar ver.

Para mostrar esa negatividad que desaparece ante el ojo del observador superficial, Kierkegaard rechaza desde el principio el retrato que Jenofonte hace de Sócrates. Aunque el compendio de textos de Jenofonte sobre Sócrates ha sido considerado por muchos filólogos y filósofos una gran fuente para el estudio de la vida y el pensamiento de Sócrates, considerándola la fuente más fiable después de Platón y algunos incluso de un nivel superior a ésta⁹, la veracidad del discurso jenofónico se ha puesto en duda como lo expone Fernando Souto:

[se ha dicho que Jenofonte] no formó nunca realmente parte de los círculos socráticos y que no pudo conocer demasiado a Sócrates por encontrarse combatiendo en Asia desde 401 a.C. Esta falta de conocimientos la suplió Jenofonte recurriendo a testimonios de otros socráticos, principalmente Antístenes, de forma que su obra no puede ser tratada como fuente independiente. La incapacidad de Jenofonte para la Filosofía nos ha transmitido, por otra parte, un maestro muy mermado, totalmente carente de genialidad. Un fuerte tono apologético preside, por último, toda la obra socrática de nuestro autor (*FSJ*, pp. 7-8).

Kierkegaard reconoce estas falencias y muestra el discurso jenofónico como un discurso ingenuo y aburrido que ofrecer un relato histórico plano, carente de profundidad filosófica pero que sobre todo carece de un sentido agudo para captar la ironía: ese “más allá” de lo que Sócrates en apariencia muestra. Veamos esto con un poco más de detalle.

⁹ Cf. *FSJ*. Toda la tesis es una defensa del retrato jenofónico de Sócrates, en la que Souto busca mostrar la veracidad de la interpretación que Jenofonte nos ha brindado de la vida y del pensamiento de Sócrates, afirmando en varias ocasiones que dicho retrato es más fiel que el que encontramos en Platón.

El primero de los cuatro libros que conforman las *Memorabilia* o los *Recuerdos de Sócrates* se nos presenta como una apología a Sócrates. Jenofonte se empeña en defender a Sócrates de las acusaciones hechas por Meleto, Licón y Ánito, rechazando en primer lugar la acusación de que aquél no creía en los dioses de los atenienses y que introducía nuevas divinidades. Siendo este un hecho histórico, como Kierkegaard arguye, Jenofonte no tiene más remedio que reconocer que Sócrates aludía a las señales que le daba el daimon (τὸ δαιμόνιον), pero iguala éstas a las señales que el resto de los atenienses afirmaban recibir de pájaros, voces, etc., y de este modo explica:

“la mayoría de las personas dicen que los pájaros y los encuentros les disuaden y les estimulan, pero Sócrates lo decía como lo pensaba, o sea, que la divinidad [τὸ δαιμόνιον] le daba señales, y aconsejaba a muchos amigos suyos que hicieran unas cosas y no hicieran otras, según las indicaciones de la divinidad, y les iba bien a quienes le creían, pero los que no le creían se arrepentían.” (RS., I, 1, 4)

En este pasaje, Jenofonte no sólo desdibuja la brecha que para Kierkegaard el daimon de Sócrates representaba con respecto a la religión ateniense, sino que además caracteriza al daimon como una voz que aconseja e instiga a hacer, aun cuando Sócrates mismo había declarado que el daimón sólo le disuadía más no lo incitaba a hacer cosa alguna (cf. *Ap.*, 31d)¹⁰. Hay que resaltar que, en contraste a la idea que aparece en los *Recuerdos*, en la *Apología*, escrita por Jenofonte, sí se alude a la negatividad que expresaba el daimon socrático. Aquél relata que en momentos antes del juicio Sócrates le dice a Hermógenes que luego de haber intentado dos veces hacer su defensa, la divinidad (τὸ δαιμόνιον) se le había opuesto, como si ésta prefiriera que aquél muriera justo en ese momento (Cf. *Apog.* 8; cf. también *RS IV*, 8, 5). Aunque es claro que en este pasaje la forma en que el daimon interviene en la defensa socrática –intervención que podría ser entendida como ausencia–, se asemeja bastante a la que se afirma en la *Apología* de Platón, para Kierkegaard el relato de Jenofonte sigue en deuda con la ironía, pues ha hecho semejante el daimon socrático a los demás dioses, y por tanto ha pasado por alto la negación que con su daimon Sócrates hacía de la religión ateniense.

¹⁰ Es evidente que Kierkegaard considera la *Apología* de Platón como una autoridad en este asunto, pues afirma, como se verá, que este es un texto histórico y no hace parte de las creaciones literarias de Platón. Por lo demás, es claro que la versión platónica le ayuda a soportar su idea de un daimon negativo y no positivo como puede ser el de Jenofonte.

En el capítulo cuarto de los *Recuerdos* Jenofonte muestra una vez más su carencia para percatarse de la negatividad de Sócrates, cuando lo señala como un hombre seguidor y respetuoso de las leyes. Su posición ante la condena de muerte es defendida por Jenofonte como una completa obediencia a la ley. Éste afirma que, aunque Sócrates hubiera podido librarse de su condena usando otros medios, prefirió someterse a la ley antes que ser un ilegal (Cf. *RS.*, IV, 4, 4). Líneas posteriores, Jenofonte vuelve a resaltar la importancia de lo legal para Sócrates aludiendo a una conversación entre éste e Hippias, el sofista, quien pregonando sus conocimientos sobre justicia quiere que Sócrates exponga su versión sobre lo que considera justo en vez de estar interrogando a otros sobre este y otros asuntos. Sócrates, cediendo a la petición de Hippias, afirma que lo justo es el cumplimiento de las leyes del Estado (Cf. *RS.*, IV, 4, 13), aun cuando éstas varíen de acuerdo con quienes las decreten.

Para Kierkegaard queda claro que Sócrates niega también su vínculo con el Estado, y que esto es manifiesto en la *Apología* platónica en la que explicando la influencia de su demonio, Sócrates afirma que éste lo lleva a desligarse de compromisos políticos (cf. *Ap.*, 31d-31e). Más allá de estas declaraciones particulares, Kierkegaard ve la *Apología* en su totalidad como una fiel muestra de la postura irónica de Sócrates. Siguiendo a Ast¹¹, resalta que la aparente ingenuidad y humildad de Sócrates acompañadas de la parafernalia que adorna su defensa con la que procura no ofender a sus jueces, queda suprimida con la arrogancia que finalmente revela; queriéndose mostrar inferior en su ignorancia termina criticando el saber de los demás y finalmente declarándose más sabio en dicha ignorancia (i.e., en saber que nada sabe). Este es justamente el punto en que la ironía del diálogo se manifiesta. Ésta consiste en que, por un lado, su defensa sea en realidad la negación de las acusaciones, pues al declararse ignorante tales acusaciones parecen un error, y por otro, que con su insistencia en no desmentir al oráculo se declare el más sabio en el saber de su

¹¹ Georg Anton Friedrich Ast, filólogo y filósofo alemán, nacido el 29 de diciembre de 1778. En 1798 inició sus estudios de teología en la Universidad de Jena, los cuales no terminó y cambió por estudios en filología clásica y filosofía. En 1802 se convirtió en profesor de la Universidad de Jena. En 1805 impartió clases de estética en la universidad de Landshut y en 1807 de historia universal. Realizó varios escritos sobre estética, historia, gramática y filosofía. Desarrolló importantes estudios acerca de la vida y obra de Platón a partir de los cuales publicó *Plato's Leben und Schriften* en 1816, una edición de las obras completas en latín (1819-1827), entre otros. Ast muere el 31 de diciembre de 1841 en Múnich.

ignorancia, cuando esta ignorancia representa en realidad la negación que Sócrates ha hecho de todo lo establecido en su sociedad.

Podemos ver que adicional a la negación que Sócrates hace de las cosas establecidas que fundamentan una determinada sociedad, el carácter negativo se extiende a las relaciones interpersonales que Sócrates sostenía. Una vez más Jenofonte es ciego ante esta situación y, cuando el “acusador” muestra el efecto negativo que Sócrates ha tenido sobre algunos de sus discípulos, Jenofonte sale a defenderlo. Se afirma que éste a quien Jenofonte llama el acusador no es otro que Polícrates, quien recientemente había escrito *Acusación contra Sócrates (Kategoría Sokrátous)*. Dicho acusador afirmaba que Sócrates inducía a sus discípulos a despreciar las leyes establecidas y los convertía en hombres violentos, esto porque Crítias y Alcibiades, que tanto frecuentaban a Sócrates, se habían convertido en hombres que habían afectado la paz y orden del Estado. Pero Jenofonte, incapaz de adjudicarle estos efectos negativos a la relación con Sócrates, sostenía que quien no se continúa ejercitando en aquello que aprende puede perderlo y corromperse, como es el caso de Crítias y Alcibiades, que mientras estuvieron con Sócrates fueron hombres de bien, pero una vez se alejaron de él se pervirtieron. Lo que Jenofonte no advierte es la falta de vínculo entre Sócrates y sus discípulos, pues una vez que se ha relacionado con ellos, su actuar es el de un tábano (cf. *Ap.*, 30e) y sólo eso.

El *Banquete* de Platón nos ilustra un poco mejor la negatividad de Sócrates con sus discípulos, para ello debemos atender al discurso del ebrio Alcibiades. Éste se propone elogiar a Sócrates comparándole con los silenos, quienes aparentan una cosa pero en su interior albergan estatuas de dioses. También lo compara con el sátiro Maryas, quien encanta con la flauta, tal como Sócrates lo hace con las palabras. Este encanto que Sócrates tiene en lo que al saber refiere, hace de él todo un seductor, el cual como Alcibiades relata, le ha seducido tanto a él como a muchos otros. No obstante, Sócrates es el amante que pasa a ser el amado, pues una vez los ha seducido y les ha alborotado el alma, los deja y no los sacia. En medio de su embriaguez Alcibiades le cuenta a los demás comensales cómo le había tendido varias trampas a Sócrates para pasar tiempo a solas con él y así poderlo incitar a que durmieran juntos e intercambiaran la gran sabiduría de Sócrates por su belleza juvenil. Pero nada le había funcionado, pues aun cuando

Alcibiades le había declarado a Sócrates su intención de hacerle su maestro para convertirse en un mejor hombre, Sócrates se había negado alegando que no tenía nada para enseñarle (Cf. *Banq.*, 219a).

Para Kierkegaard, el relato de Alcibiades muestra a un Sócrates negativo a la hora de establecer las relaciones amorosas-intelectuales con sus discípulos. Sócrates es sólo un seductor. Seduce las almas de quienes le escuchan y les arrebató todo el saber que creen tener, pero tan pronto ellos creen que Sócrates compartirá toda su sabiduría con ellos, Sócrates se declara un ignorante e incapaz de enseñar saber o doctrina alguna. Es por esto que Alcibiades, pese a que ama a Sócrates, a la vez desea que éste no estuviera vivo y así no tener que pasar por el terrible dolor que sufre en su alma, pero tan pronto desea esto sabe que si Sócrates no viviera su dolor sería realmente mayor, pues necesita de aquél (Cf. *Banq.*, 216c). La relación de Sócrates con sus discípulos es una relación irónica en tanto que negativa. En un primer momento los seduce, los hace libres de su aparente sabiduría, pero luego los deja solos y necesitados de él. En este sentido, Sócrates es, como Kierkegaard lo describe: “el vampiro que ha chupado la sangre del amante y que, tras insuflarle su frialdad, lo ha adormecido y afligido con agitados sueños” (*SCI*, p. 114 / *SKS* 1, 110).

Ahora, aunque diálogos como la *Apología* y el *Banquete* de Platón nos muestran a Sócrates en su negatividad irónica, de esto no se sigue que en general Platón nos transmita al Sócrates irónico en su infinita negatividad. Frente al retrato platónico Kierkegaard tiene una mirada más cautelosa que frente al retrato jenofónico, pues mientras asume que Jenofonte miró a Sócrates con los ojos de un historiador incapaz de captar más que su inmediatez, Platón es considerado por Kierkegaard un discípulo y amante que tuvo que hacer surgir a Sócrates transfigurado de su tumba, para poder poner sus pensamientos en su boca. Lo que entonces aparece como primordial en esta labor de hallar al Sócrates real, es justamente intentar distinguirlo del Sócrates que Platón creó. Para esto Kierkegaard se remite en principio a la conocida división de Diógenes Laercio entre diálogos dramáticos y narrativos, en la que los diálogos que se suponen son los más cercanos al Sócrates histórico son los del segundo tipo. No obstante, Kierkegaard piensa que esta división no

soluciona del todo el problema ya que, siguiendo el análisis de Baur¹², considera que no hay una implicación necesaria entre la forma del diálogo y el carácter del mismo. En otras palabras, aunque la forma del diálogo sea la de un relato, esto no garantiza que el carácter del diálogo sea realmente histórico (Cf. *SCI*, p. 100 / *SKS* 1, 93).

Para separar a estos amantes, Kierkegaard se vale de una distinción entre métodos, adjudicándole a Platón el método especulativo y a Sócrates el método dialéctico, o mejor, el método irónico. Éste último método es definido por Kierkegaard como un constante preguntar a fin de reducir todo saber aparente a la ignorancia, al vacío, o a la nada. En este método “vemos [...] la *ironía* en toda su divina *infinitud*, la cual no deja nada en pie. Como Sansón, Sócrates abraza las columnas que sostienen el saber y hace que todo se derrumbe en la nada de la ignorancia” (*SCI*, p. 106 / *SKS* 1, 101-102). Este método caracteriza al Sócrates que Kierkegaard nos quiere mostrar. Teniendo esto en mente, Kierkegaard se dirige a los diálogos platónicos en los que el método dialéctico se manifiesta claramente, para mostrar al Sócrates real en toda su negatividad.

El *Protágoras* es uno de los diálogos en donde dicha dialéctica negativa se muestra. Particularmente, se muestra en uno de los puntos de discusión del diálogo el cual se da en torno a si la virtud puede ser enseñada o no. Sócrates inicia señalando que no lo es, pero luego, queriendo defender que la virtud es la posesión de un conocimiento, a saber, la ciencia métrica que permite determinar cuál es el mayor placer, el mayor dolor, el mayor temor, etc., termina concluyendo que es enseñable. Lo irónico de la postura socrática es que para defender que la virtud es enseñable, Sócrates postula un conocimiento que se anula a sí mismo. Dado que dicho conocimiento presupone una medición de placeres, dolores, etc., que lleva a una suma *infinita* de experiencias, la medida que se busca podría nunca determinarse y de esta manera el conocimiento propuesto termina autoanulándose. Sócrates postula entonces, un conocimiento que se

¹² Ferdinand Christian Baur, teólogo alemán, nacido el 21 de junio de 1792, inició en 1809 sus estudios en teología en el Seminario de Teología de Blaubeuren. En 1817 regresa a Bauer para iniciar su labor como docente. En 1824 publica *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums* en donde se refleja la influencia de Schleiermacher y Schelling en su pensamiento. Posteriormente, alrededor de 1831 también se ve influenciado por Hegel adoptando la filosofía hegeliana de la historia. En 1837 publica su obra *Über das Christliche im Platonismus oder Sokrates und Christus*, la cual Kierkegaard cita repetidas veces en la primera parte de su disertación.

anula al no poder encontrar la justa media, lo cual da cuenta de cierta negatividad. Pero la ironía que envuelve su postura se muestra en que Sócrates parece presentar una defensa a la tesis de que la virtud es enseñable, cuando en realidad no es más que el intencional juego irónico de simular que se es partidario de cierta postura para finalmente negarla.

Por su parte, en el *Fedón*, aunque Kierkegaard reconoce el carácter mítico de este diálogo –descripción que en otros comentaristas encontraríamos bajo las palabras de “platónico” o “diálogo de madurez”–, parafraseando a Baur, afirma que las pruebas que en este diálogo se señalan sobre la inmortalidad del alma apuntan a algo que se relaciona con la persona de Sócrates. Teniendo esto en mente, la forma en que Kierkegaard procede en el resto de su análisis para hallar lo socrático del diálogo consiste en aducir a cada una de estas pruebas resaltando en ellas lo negativo y abstracto. En primer lugar Kierkegaard se dirige a las pruebas dadas por Sócrates para demostrar la naturaleza inmortal del alma, señalando lo que para él es evidente, a saber, que la esencia del alma es concebida por Sócrates de manera abstracta y negativa. Esto se sustenta en una de las primeras afirmaciones que encontramos en el diálogo acerca del anhelo que tiene el filósofo de contemplar el conocimiento puro y la tesis de que esto sólo se puede lograr una vez el alma se ha liberado del cuerpo que le obstruye para llegar a ese conocimiento, i. e., una vez el cuerpo ha muerto. Sólo el alma, como ser puro, habiéndose desprendido del cuerpo que muere, puede contemplar lo puro. Ahora bien, este conocimiento puro o ser en sí de las cosas se muestra como lo opuesto a lo concreto, para que el alma pueda conocer esto, debe adecuarse a su objeto y es así como ella también se convierte en una abstracción, o mejor, en una nada producto de la negación de lo finito, corpóreo y concreto (Cf. *SCI*, p. 129 / *SKS* 1, 128). Esta negación se refleja además en la preparación que Sócrates propone para el alma mientras el cuerpo que habita aún tiene vida, dicha preparación consiste en alejarse de los placeres corporales y en general en apartarse lo más posible del trato con el cuerpo. En otras palabras, la negación de lo corpóreo, de lo variable de la vida, de lo concreto, es lo que lleva a la purificación del alma, a su abstracción.

Finalmente, refiriéndonos a las fuentes estudiadas por Kierkegaard, Aristófanes aparece como el mejor observador de un Sócrates negativo. Kierkegaard se dirige a demostrar que, especialmente, en *las nubes* Aristófanes pone en escena al Sócrates real

(Cf. *SCI*, p. 181/ *SKS* 1, 182). Para ver cada uno de los rasgos que se resaltan de este Sócrates irónico en el retrato aristofánico, haré un breve recuento de *las nubes*, esto me permitirá dirigirme con mayor precisión a aquellos pasajes en los que la negatividad se hace evidente.

La obra comienza con el monólogo de Estrepsíades, en el que éste se queja a causa de las deudas que su matrimonio y la afición de su hijo por los caballos le han ocasionado. Queriendo salir de estos problemas se dirige a su hijo, Fidípides, para convencerle de hacerse educar en la escuela de las almas sabias (Φροντιστήριον), la de los sofistas; allí podría aprender a razonar de tal forma que con argumentos le evitara pagar las deudas. Frente al rechazo de Fidípides, quien afirma que tales educadores de nueva sabiduría, como Sócrates y Querefón, son unos charlatanes, pálidos y miserables (Cf. *LN*, 100), Estrepsíades se dirige a la escuela para ser él el educado. Luego de encontrarse con uno de los discípulos de Sócrates, quien le atiende a la puerta y le cuenta varias de las maravillas que ha aprendido junto a su maestro, ve a un hombre suspendido en el aire sobre un cesto (Cf. *LN*, 215). Éste no es otro que Sócrates, quien se halla mirando hacia el cielo, buscando mezclar su pensamiento con el aire, que es semejante a las cosas celestes que busca comprender. Estrepsíades, que desea aprender de él la forma de deshacerse de sus deudores, le manifiesta prontamente su deseo y Sócrates procede a hacer el ritual de iniciación. Pronto le lleva a deshacerse de su creencia en Zeus y le incita a creer en las nubes, sus diosas, las cuales para Estrepsíades no eran más que “niebla, humo y rocío” (*LN*, 330). Prosiguiendo con las lecciones, Estrepsíades se da cuenta pronto de sus pocas habilidades para aprender y vuelve a casa para insistirle a su hijo, esta vez con éxito, que tome las lecciones de Sócrates. Obedeciéndole, Fidípides aprende el razonamiento injusto y vuelve a casa de su padre para mostrarle aquello que ha aprendido, con lo cual Estrepsíades se burla y no paga sus deudas a Pasiás y a Aminias. Pero tras aparentemente haber logrado lo que quería, el padre recibe una golpiza de su hijo, quien luego presenta los debidos argumentos que justifican este actuar. Ofendido por el resultado de tales enseñanzas, Estrepsíades va nuevamente hacia la escuela y la quema.

En la comicidad de su obra *las Nubes*, vemos como Aristófanes nos presenta a un Sócrates, para muchos desfigurado, adorador de nubes y no de los dioses atenienses, un Sócrates que junto a los sofistas hace mover cualquier cimiento de la antigua Atenas, un Sócrates que está más allá del Estado y la familia; y este es el Sócrates que Kierkegaard nos quiere presentar como real, un Sócrates que niega todo establecido.

En una interpretación moderna del carácter negativo de la ironía socrática, Brian Soderquist define la posición de Sócrates como una posición *nihilista*, y si bien reconoce que este término no fue usado por Kierkegaard, cree que

“Kierkegaard’s discussion of “emptiness” can be viewed as an embodiment of the nascent nihilistic sentiment of his age [...] the ironic consciousness embodied by Socrates and later discussed as “pure irony” is radically “empty”, “negative”, “destructive” precisely when it comes to the question of practical principles” (*IS*, p. 24, nota).

De momento puede resultar difícil hacer la asociación entre estos términos. Lo que ha sido posible determinar a partir de los textos aquí analizados es que, como Kierkegaard afirma, la ironía se traga el mundo, se sale de éste, rehúsa a relacionarse con el mundo, sobrepasa la *realidad* (Cf. *SCI*, p. 174-175 / *SKS* 1, 176). De qué entendamos por ésta dependerá la plausibilidad de la asociación entre negación y nihilismo. Como Soderquist señala en su análisis del término, es muy poca la bibliografía secundaria que hay al respecto, pues intuitivamente parece que no hay problemas de comprensión cuando Kierkegaard habla de realidad y de la negación que de ésta hace el ironista. Lo que parece venir a la mente cuando Kierkegaard afirma que Sócrates rehúsa o sobrepasa la realidad es lo que en varias ocasiones aquí se ha afirmado: Sócrates rehúsa a inmiscuirse en asuntos políticos (*Apología*), rehúsa a tener relaciones interpersonales, no es amante ni maestro (*Banquete*), va en contra de la religión del Estado (*Apología, las Nubes*), busca liberarse de las determinaciones de la vida (*Fedón*), etc.

El mismo Kierkegaard nos ofrece en la segunda parte de su disertación una luz sobre cómo deberíamos entender la “realidad” que el ironista niega. Para ello nos habla de dos formas de entender la realidad. Por un lado está el sentido metafísico en el que por realidad se entiende la concreción de la idea o realidad de la misma (Cf. *SCI*, p. 285 / *SKS* 1, 297). Soderquist interpreta esta realidad bajo la mirada académica del filósofo que

quiere apreciar no esta o aquella realidad sino la relación entre la idea y la realidad que se ha configurado por ella (Cf. *IS*, p. 103). Por otro lado tenemos la realidad histórica, que es la concreción de la idea en una determinada época: “a summation of the customs, traditions, beliefs, laws, habits, gestures, and rituals that comprise one’s inherited intellectual and cultural environment” (*IS*, p. 106). Esta realidad se entiende no bajo la perspectiva del académico sino bajo la de un individuo cualquiera que vive su realidad, la que le tocó y que, como Kierkegaard afirma, no puede rechazar.

Soderquist resalta que en esta definición de realidad hay dos componentes importantes: el *ideal* y la *concreción* de ese ideal. Para el individuo que vive en determinada realidad existe un ideal práctico o principios que guían la realización de acciones. De manera que, si el ironista, como cualquier individuo no puede rechazar la realidad que se le presenta en el sentido de que no puede rechazar la concreción que el ideal ha tenido en su época en las diferentes costumbres, hábitos, creencias, leyes, etc., lo que sí puede negar es la verdad de tal ideal en su realidad. En otras palabras, lo que ha de entenderse cuando se afirma que el ironista niega la realidad, es que el conjunto de cosas que comprenden su realidad han perdido validez para él. Es aquí donde la equiparación entre los términos de negación y nihilismo parece ser plausible y nos ofrece, en términos contemporáneos, una forma de entender el carácter negativo de la ironía.

Lo abstracto

El lugar de lo abstracto en la ironía está estrechamente relacionado con el carácter negativo anteriormente expuesto. Pues luego de negar la realidad el ironista se abandona en un estado de ignorancia, abstracción o vacío. La realidad, lo finito y lo concreto representaba el suelo firme donde Sócrates tenía puestos sus pies, pero al negar este terreno firme, su suelo es la abstracción.

Dirigiéndose a mostrarnos lo abstracto en Sócrates, Kierkegaard pone una particular atención tanto en el discurso socrático: el *cómo* y el *qué* dice Sócrates, como en el lugar al que conduce dicho discurso –discurso que básicamente ha sido descrito como un constante preguntar. Esto es algo imposible de encontrar en lo que nos ofrece Jenofonte. Respecto a lo que Sócrates dice, Jenofonte se limita a repetir las palabras de

Sócrates, pero omite la situación en la que éstas son dichas; omite el hecho de que Sócrates empezara desde cualquier en parte y siempre se dirigiera a lo abstracto y vacío. Respecto al lugar al que se dirige el constante preguntar de Sócrates, Kierkegaard afirma que Jenofonte carece de oído para la réplica y no porque atribuyera respuestas erróneas a Sócrates, sino más bien porque le atribuía respuestas demasiado correctas que permitían el avanzar de la conversación hasta llegar a respuestas concretas y asuntos resueltos. Por el contrario, lo que Kierkegaard encuentra en la réplica de Sócrates no es un avanzar sino un constate volver a comenzar, dado que cada una de sus respuestas no apuntaba a algo sino más bien a nada, a lo abstracto o vacío, y era allí donde estaba lo importante de sus respuestas (Cf. *SCI*, p. 89 / *SKS* 1, 80). Este vacío que Jenofonte no percibió en los diálogos de Sócrates con sus interlocutores es ilustrado por Kierkegaard en el siguiente ejemplo:

Hay un cuadro que representa la tumba de Napoleón. Dos grandes árboles proyectan su sombra sobre ella. En el cuadro no hay otra cosa que ver, y el observador inmediato no ve nada más que esto. Entre los dos árboles hay un espacio vacío; en cuanto el ojo sigue detenidamente el contorno que lo circunscribe, Napoleón mismo surge repentinamente de esa nada, y entonces es imposible hacer que vuelva a desaparecer. El ojo que lo ha visto una vez, lo ve ahora y siempre con una necesidad angustiante. Así también sucede con la réplica socrática. Se oyen sus discursos tal como se ven los árboles, sus palabras significan tal como suenan, así como los árboles son árboles, no hay una sola sílaba que haga alusión a una interpretación diferente, así como no hay un solo trazo que designe a Napoleón. Y sin embargo es ese espacio vacío, es esa nada la que encierra lo más importante (*SCI*, p. 89-90 / *SKS* 1, 80-81).

Es ese apuntar hacia la nada un rasgo fundamental del preguntar de Sócrates, un rasgo que para Kierkegaard representa lo definitivo en el método socrático, el cual, como he señalado, no es otro que un método irónico: el método de llevar a sus interlocutores por una vía de preguntas y respuestas, no a un saber o a una respuesta concreta, sino más bien a una negación del saber aparente y a un descanso en el vacío o en la nada de la ignorancia.

Si bien Jenofonte no nos permite ver lo abstracto de la ironía de Sócrates, Platón, por lo menos parcialmente, nos lo permite. El método irónico que es posible ver en algunos de sus diálogos es el punto del que parte Kierkegaard para explicar lo abstracto propio de la ironía socrática.

Kierkegaard se remite al *Banquete* y nos muestra que, aunque en este diálogo está presente lo mítico, que conduce a la especulación; lo mítico se da una vez inicia el discurso de Diotima. Y dado que no puede saberse de manera certera hasta qué punto el discurso puesto en boca de Diotima pertenece de alguna manera a Sócrates, Kierkegaard considera que no hay una razón de peso para relacionar tal parte mítica del diálogo con el Sócrates real. Pasa entonces a desarrollar lo abstracto que se revela tanto en el discurso como en la persona de Sócrates. Para mostrar lo que respecta al discurso de Sócrates y al papel irónico que éste desempeña frente al de los demás convidados al banquete, Kierkegaard inicia haciendo un breve recuento de los discursos que preceden al de Sócrates, a saber, los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón. El propósito de este recuento es mostrar que dichos comensales ofrecen su concepción del amor desde distintas perspectivas de la vida, las cuales, en manos de Sócrates, son dejadas de lado, o más bien, simplificadas y reducidas a una mayor abstracción (cf. *SCI*, p. 107 / *SKS* 1, 103). El discurso socrático hace el movimiento dialéctico en el que las concepciones sobre el amor de los anteriores discursos son reducidas, pero no a una unidad mediadora entre todas, sino a una unidad que se libera de todas ellas y que ofrece una definición del amor en su más abstracta determinación. El discurso empieza con la declaración de Sócrates –por cierto, retóricamente irónica¹³– de que él en su ingenuidad había pensado que todos debían hacer un elogio a Eros diciendo la verdad sobre el objeto de elogio, pero que al oír los discursos ofrecidos se había dado cuenta que lo “correcto” era en realidad asignar las más bellas cualidades a Eros sin importar que estas fueran falsas o no (Cf. *Banq.*, 198d). Sin abandonar su intención “ingenua” de hablar con la verdad sobre Eros, Sócrates inicia su usual método de preguntas. Empieza por cuestionar a Agatón sobre la naturaleza de Eros: si éste era amor por algo o por ninguna cosa. Agatón responde que sí, a lo que Sócrates pregunta que si acaso lo que Eros ama también lo desea. Obteniendo de nuevo una respuesta afirmativa, Sócrates cuestiona que si acaso lo que Eros ama y desea no es algo que Eros no posee, pues no tendría sentido desear lo que ya se tiene. No obstante, tiene sentido cuando lo que se tiene actualmente se desea seguir

¹³ Es importante notar la diferencia entre la ironía como una forma de hablar y la que realmente le interesa resaltar a Kierkegaard en Sócrates. Sobre aquella ironía, Kierkegaard afirma que se trata de una destreza similar a la que tienen aquellos que hablan en jeringonza. No es la ironía por la que Sócrates merece llamarse ironista. Cf. *SCI*, p. 110 / *SKS* 1, 106.

teniendo en el futuro. Así pues el amor y el deseo por algo es tanto el deseo de poseerlo en el momento como el deseo de conservarlo en el futuro. Finalmente, recordando el discurso de Agatón en que éste afirmaba que Eros era amor por lo bello, se ven conducidos a concluir, teniendo en cuenta el examen propuesto por Sócrates, que Eros desea lo bello y que por tanto no lo posee -y con lo bello tampoco lo bueno. Luego no es posible decir que Eros sea bello o bueno, pues ama y desea la belleza en la medida en que está falto de ésta.

De esta manera, la definición de amor que queda luego del examen socrático es una definición negativa y abstracta: Eros no tiene un contenido concreto y Sócrates ha cumplido su cometido, pues ha reducido a nada todas las cualidades que sus antecesores habían atribuido a Eros. En resumen:

El amor es deseo, necesidad, etc. Pero el deseo, la necesidad, etc., no son nada. He aquí el método. El amor es paulatinamente liberado de la concreción accidental en la que se encontraba según los oradores anteriores y reconducido a su *determinación más abstracta*, allí donde se muestra no como amor de esto o de aquello, de esto otro o de aquello otro, sino como amor hacia algo que no tiene, *i.e.*, como deseo, como ansia (*SCI*, p. 111 / *SKS* 1, 106 – 107).

Volviendo a la analogía con Sansón, podemos decir que Sócrates ha abrazado las columnas del saber referido a Eros y las ha hecho caer a través de sus preguntas; pero esto no a fin de descubrir la verdad sobre la naturaleza de Eros, sino más bien para desechar todo aquello que se ha dicho y que *no* es verdadero y dejarnos finalmente con una definición de amor abstracta y vacía.

Siguiendo a Schleiermacher¹⁴ y a Stallbaum¹⁵, Kierkegaard considera que en el caso de la *Apología* nos encontramos frente a un diálogo que en su totalidad es un diálogo

¹⁴ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, teólogo y filósofo alemán, nacido el 21 de noviembre de 1768, se ordenó al ministerio en 1794. Fue discípulo de Schlegel lo que le permitió acercarse a la filosofía romántica. En 1810 fue llamado a convertirse en profesor de la Universidad de Berlín. Siguiendo a Kant negó la posibilidad de conocer a Dios mediante la razón, pero añadió que el medio para conocerle era el de la intuición y la dependencia completa en la deidad. La idea central de su teología fue esta: que el cristianismo no era el conjunto de los dogmas eclesiásticos ni la comprensión racional de la deidad sino una relación con Dios. Aunque Kierkegaard no tuvo contacto con él, la influencia de éste en su pensamiento es innegable. Schleiermacher muere el 12 de febrero de 1834.

¹⁵ Johann Gottfried Stallbaum, erudito clásico alemán, nacido el 25 de septiembre de 1793. Desde 1820 perteneció al Thomasschule zu Leipzig, en el que fue rector a partir de 1835 y nombrado profesor Extraordinario en 1840. Dedicó gran parte de sus estudios a las obras de Platón, publicó

socrático, es decir que en su totalidad expresa al Sócrates real. También sigue la interpretación de Ast, quien queriendo mostrar que la *Apología* no pudo haber sido escrita por Platón, resalta que el verdadero autor mostró a un Sócrates irónico, pero que tal ironía claramente no era la ironía platónica. Kierkegaard encuentra satisfactoria la observación de Ast, no porque al igual que éste dude que el diálogo haya sido escrito por Platón, sino porque cree que en efecto el Sócrates que aquí se nos muestra no refleja la ironía platónica, sino la puramente socrática. A diferencia del *Fedón* en donde los argumentos que se presentan se dirigen a mostrar aquello que le espera al alma tras la muerte del cuerpo, en la *Apología* se refleja una cierta inseguridad por lo que vendrá tras la muerte. No obstante, esta inseguridad o ignorancia de lo que la muerte es, es lo que le permite a Sócrates estar tranquilo y mostrar cómo se equivocan aquellos que creen saber lo que realmente no saben, pues le temen a la muerte sin saber lo que realmente ella es. Pero aquí, como en otros lugares ya mencionados, Sócrates ofrece lo abstracto:

al liberar a los hombres del temor a la muerte les brinda, en compensación, la angustiante representación de algo ineludible de lo que absolutamente nadie se sabe, y es seguro que para contentarse con eso uno tiene que estar habituado a dejarse reconfortar con la tranquilidad subyacente a la nada (*SCI*, p. 141/ *SKS* 1, 140).

De manera que, esta inseguridad socrática, aunque distinta a la seguridad que se mostraba en *Fedón*, termina apuntando hacía lo mismo: lo abstracto o la nada, lo cual es propio de la ironía y de Sócrates en tanto que ironista.

Un giro hacia al final de la *Apología* muestra a un Sócrates que ya no toma la muerte de manera totalmente incierta sino que aun sin saber cómo realmente sea la considera un bien, pues afirma que “la muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto *no es nada ni tiene sensación de nada*, o bien, según se dice la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar” (*Ap.*, 40c; cursiva mía). En el primer caso, el bien consiste en ese continuo descanso, esa nada a la que, según el *Fedón*, el alma se dirige tras la muerte del cuerpo. Es un dejar de sentir, un dormir perpetuamente en el que el ironista se complace “pues es allí donde éste encuentra lo absoluto frente a la relatividad de la vida” (*SCI*, p. 142/ *SKS* 1,

dos ediciones de las obras completas, la primera entre 1821 y 1825 y la segunda entre 1827 y 1860. Muere el 24 de enero de 1861.

141). En el segundo caso el bien consiste en poder continuar con su misión divina de interrogar, ahora a grandes espectros que moran en aquel otro lugar al que el alma se traslada. Lo irónico de esto es que, como se ha dicho, dicha dialéctica socrática parte de la nada de su ignorancia y llega a la nada de la ignorancia del otro.

Prosiguiendo en su análisis, Kierkegaard nos muestra que en Aristófanes la dialéctica negativa que lleva a lo abstracto aparece por primera vez en la alusión a las nubes como diosas, aquello que puede tomar cualquier forma pero que en sí no posee ninguna. En palabras de Kierkegaard:

las nubes se muestran siempre bajo cualquier forma, pero Sócrates sabe que la forma es lo inesencial, y que lo esencial es lo que está detrás de la forma, así como lo verdadero es la idea y los predicados como tales no tienen nada que decir. Pero lo que es verdadero, entonces, nunca aparece en un predicado, nunca *es* (*SCI*, p. 185 / *SKS* 1, 187).

Este es el caso de las diosas de Sócrates, las nubes, su esencia, lo verdadero, no es más que nebulosa, nada. Y es hacia esta nada que Sócrates puesto sobre su cesto desea elevarse como el ocioso que Aristófanes describe, aquel que pasa el tiempo pensando estupideces y que pasa de un problema a otro sin resolver alguno.

La última escena de esta obra cómica refleja la última pincelada de la dialéctica abstracta de Sócrates, pues Estrepsíades que tanto había buscado que su hijo fuera educado en el razonamiento malo y por éste librarse de sus males, ha resultado golpeado por su propio hijo y justificado por el razonamiento malo que él mismo le indujo a aprender. Lo dialéctico del asunto es que Estrepsíades buscaba un bien que era algo finito, lo cual la dialéctica negativa no podía satisfacer.

La suspensión

Kierkegaard sostiene que semejante al ataúd de Mahoma que flota entre la fuerza de atracción y la de repulsión, Sócrates se suspende entre la realidad que ha negado y la *idealidad* (cf. *SCI* p. 197 / *SKS* 1, 202). A partir de lo expuesto, podemos tener una idea clara acerca de la forma en que Sócrates se suspende por encima de su realidad, pues se ha dicho que con su ironía niega todo suelo firme establecido en su sociedad y que al negarlo queda en un estado de abstracción, una suerte de vacío o nada. El otro lado de la suspensión, es decir, aquello debajo del cual está Sócrates, aparece a primera vista un poco

más complejo de entender. Atendiendo estrictamente a los pasajes que Kierkegaard analiza en la primera parte de su disertación, podemos decir que aquello que está por encima de Sócrates es la idea, y que por “idea” Kierkegaard se está refiriendo a la idea platónica. La aproximación que cada uno, Platón y Sócrates, tienen a la idea, es justamente lo que los separa, y que por tanto permite distinguir al Sócrates real del platónico. Dicha distinción está implicada en la división que Kierkegaard hace entre el método irónico y el especulativo. Mientras el primero consiste en un constante preguntar que tiene por fin la negación del saber aparente y deja al individuo en la nada de la ignorancia, el segundo, consiste en el desarrollo de lo *mítico* como indicación de una especulación que conduce a la idea. Esto último será lo que a continuación expondré brevemente a fin de dilucidar la relación entre Sócrates y la Idea, debajo de la cual éste se suspende.

Lo mítico, referente al mito (μῦθος), tradicionalmente entendido como un género narrativo que utiliza la ficción o lo mágico para explicar el origen de las cosas, el fin de las mismas, etc., se hace presente en diálogos como el *Protágoras* en donde el mito cumple justamente con la función tradicionalmente asignada. Kierkegaard cita las palabras de Protágoras, quien dirigiéndose a Sócrates y a los demás, afirma que se valdrá de un mito para explicarles, como se le explicaría a un niño, que la virtud es enseñable. Ahora bien, esta no parece ser la única forma en que lo mítico se hace presente en los diálogos, sino que, más bien, su verdadera significación se da en un sentido más profundo: en la historia que éste tiene en Platón y en su relación con lo dialéctico¹⁶.

Kierkegaard se dirige al *Fedón*, al *Banquete* y a otros diálogos para mostrar cómo lo mítico se encuentra relacionado con lo dialéctico, aunque siendo hasta cierto punto opuestos. La relación entre lo uno y lo otro se da en la medida que “la dialéctica despeja el terreno de todo lo que sea irrelevante e intenta entonces trepar hasta la idea; cuando esto, por su parte, fracasa, la imaginación reacciona [...] se pone a soñar, y de ahí resulta lo mítico” (*SCI*, p. 156/ *SKS* 1, 154). De manera que, mientras la dialéctica despeja el camino que termina conduciendo a la abstracción, lo mítico retoma el camino para terminar en la

¹⁶ Aunque se detendrá en puntos específicos de tal historia y de dicha relación con lo dialéctico, Kierkegaard hace un breve mapeo de lo mítico en la obra completa de Platón señalando cómo es la relación con la dialéctica en cada uno de los periodos señalados Cf. *SCI*, p. 153/ *SKS* 1, 151.

especulación. En otras palabras, lo mítico usa lo negativo de la dialéctica como un camino que le permite dirigirse a lo positivo.

En dicho contraste con lo dialéctico surge una relación que marca lo esencial en Platón, a saber, la relación entre lo mítico y *la idea*. Mientras la dialéctica con su fin negativo y abstracto no alcanza la idea, lo mítico es “el exilio de la idea, su exteriorización, i.e. su temporalidad y espacialidad inmediatas en cuanto tales” (*SCI*, p. 156/ *SKS* 1, 154). En otras palabras, es la *imagen* de la idea (Cf. *SCI*, p. 157/ *SKS* 1, 156), su preexistencia (Cf. *SCI*, p. 159 / *SKS* 1, 158).

Lo mítico, como se ha señalado, representa el momento en que la imaginación emprende su camino hacia la idea y en este sentido lo mítico implica el distanciamiento de la nada a la que la dialéctica había conducido, pero también es gracias a esta dialéctica que, habiendo despejado el camino, permite que la imaginación se dirija a contemplar la idea. Esto es lo que Kierkegaard observa en el discurso mítico de Diotima en el cual se toma en principio una vía negativa al afirmar que el objeto del amor, lo bello, no se trata de un cuerpo bello, ni de un vestido bello y, luego, se plantea la posibilidad de que lo *bello en sí* pueda ser *contemplado*. En este caso, vemos entonces que lo irónico también aparece, pero sólo como un medio, una herramienta que está al servicio de la idea. Y es justo en este punto donde Platón, sin poderse alejar del todo de Sócrates y de su influencia, lo involucra en la consecución de sus propios fines positivos.

Con el deseo de alcanzar la idea, Platón lleva a Sócrates en su creación poética a ir más allá de la ironía. Dicho de otra manera, Platón se excede en su imagen del Sócrates real. Lo cual no implica que Sócrates fuera por completo indiferente a la idea, tal como lo muestra Jenofonte. El retrato jenofónico comete el error de encerrar a Sócrates en lo inmediato, lo finito y lo volátil. De acuerdo al relato del libro primero de los *Recuerdos*, el acusador afirmaba que Sócrates hacía que los jóvenes se levantaran contra sus padres y despreciaran a los más allegados cuando estos no eran útiles en situación de enfermedad y en pleito. Frente a esta acusación, Jenofonte reconoce que en efecto Sócrates sostenía la importancia de considerar quienes eran útiles en ciertas situaciones y quienes no, pues consideraba que lo primero y más importante es aquello que es más útil. En otras palabras, Jenofonte afirmaba que Sócrates inducía en los jóvenes la idea de que el aprecio y la

estima entre parientes y amigos no debía tenerse por el tipo de parentesco o relación que los una, sino por lo útiles que sean unos a otros. Esta primacía de lo útil (*ὠφέλιμόν, χρήσιμον*) es algo característico en el Sócrates de Jenofonte y que vemos con mayor detalle en los siguientes libros (Cf. *RS. II, 1; II, 3; III, 8; IV, 1*).

En el libro segundo nos encontramos nuevamente con un Sócrates volcado hacia lo útil. En una conversación con Aristipo de Cirene acerca de la formación que ha de tener un gobernante, Sócrates aboga por el cuidado del cuerpo y del alma en la moderación de los placeres, el ser virtuosos y ser útiles a la patria, como la formación base de un buen y feliz gobernante (Cf. *RS. II, 1, 19*). Líneas siguientes, Jenofonte pone en escena la enseñanza que Sócrates daba a su hijo Lamprocles de ser agradecido con su madre por los favores recibidos de ella. Con esto Jenofonte no sólo trata de demostrar cómo era falsa aquella acusación de que Sócrates llevaba a los jóvenes a rebelarse contra sus padres, sino que además insiste en la importancia que tiene la utilidad para tener y mantener el aprecio por los parientes. Y esto mismo se aplica en el plano de la amistad: “hablando de los amigos, le oí [a Sócrates] expresarse en términos tales que podría sacarse de ellos el mayor provecho tanto para conseguir amigos como para saber utilizarlos.” (*RS. II, 4, 1*).

Mientras en Platón encontramos a un Sócrates deseoso de alcanzar el conocimiento puro, las cosas en sí, o ideas, en Jenofonte encontramos que no hay un interés en la idea o cosa en sí, sino en lo relativo, en lo que sea útil en un caso determinado. Esto se ve aún más claro en el libro tres, capítulo octavo, donde Jenofonte expone cómo Sócrates llega a definir lo bueno y lo bello en términos de utilidad. El capítulo empieza señalando que Sócrates conversaba con Aristipo y que éste interrogándole buscaba que Sócrates afirmara cosas que él luego pudiera contradecir. Inicia la conversación preguntándole a Sócrates si conocía algo bueno, a lo que Sócrates responde:

¿Me preguntas si conozco algo bueno contra la fiebre?

- No, desde luego no es eso.

-¿Contra la inflamación de ojos, entonces?

-Tampoco es eso.

-¿Contra el hambre?

-Tampoco contra el hambre.

-Entonces, si me estás preguntando si conozco alguna cosa buena que no sea buena para nada, ni la sé ni la necesito (*RS. III, 8, 3*).

Sócrates responde con una serie de preguntas con el propósito de orientar la cuestión acerca de lo bueno a la búsqueda no de lo bueno en sí sino de lo bueno dependiente de un fin determinado. Esto se expresa claramente en la imposibilidad de Sócrates para afirmar que conoce lo bueno si aún no conoce el fin o propósito para el que algo podría ser llamado bueno. Esta forma en que, según Jenofonte, Sócrates concibe lo bueno, lleva a que hayan varias cosas buenas sin mayor semejanza entre ellas que el llamarse buenas respecto a su fin; un remedio, por ejemplo, puede ser bueno para la fiebre, mientras que un poco de arroz puede ser bueno para el hambre.

En el mismo capítulo octavo, Jenofonte hace alusión a otra conversación entre Aristipo y Sócrates, en la que aquél le pregunta a Sócrates si conoce algo bello. Aquí, como en la indagación sobre lo bueno, Sócrates afirma que hay varias cosas bellas todas dependientes de un fin. Esta semejanza en ambas respuestas de Sócrates se corresponde con el hecho de que éste equipare lo bello con lo bueno. Según tal equiparación, aquello que es bueno respecto a determinado fin también es bello respecto al mismo fin. Tras esta consideración, Sócrates afirma que una cosa puede ser tanto bella como fea, bella si es realmente útil respecto a su fin y fea respecto a un fin que no le corresponde¹⁷.

Tal como sobre lo bueno y lo bello se afirmó que nada era absolutamente bueno o absolutamente bello, en el libro cuarto se afirma lo mismo respecto a la justicia. Jenofonte relata que Sócrates, exhortando a Eutidemo a prepararse en la virtud que hace a un buen gobernante, inicia una discusión acerca de lo justo, en donde Eutidemo, sin prever la réplica de Sócrates, afirma que hay cosas claramente injustas como la mentira, el engaño y el esclavizar. Sócrates, queriendo mostrar el error de Eutidemo, menciona casos en los que la mentira, el engaño y el esclavizar no podrían considerarse como cosas injustas sino todo lo contrario. Por ejemplo, si alguien sabiendo que un amigo está enfermo y que no quiere tomar su medicina le engaña metiendo ésta en la comida, no podríamos decir que su engaño se trata de algo injusto. Eutidemo, desesperado al darse cuenta que no sabe lo que creía saber, le pide ayuda a Sócrates para poder conocer lo que es necesario y lo que lleva a ser mejor persona. Ante esto Sócrates lleva a Eutidemo a fijarse en la sentencia delfica “conócete a ti mismo”.

¹⁷ Esta misma idea la podemos encontrar también en el *Banquete* de Jenofonte.

Porque los que se conocen a sí mismos saben lo que es adecuado para ellos y disciernen lo que pueden hacer y lo que no. Haciendo únicamente lo que saben, se procuran lo que necesitan y son felices, mientras que se abstienen de lo que no saben, con lo cual no cometen errores y evitan ser desgraciados. Gracias también a ello son capaces de juzgar a los demás hombres y por el partido que sacan de ellos se procuran bienes y evitan perjuicios (RS. IV, 2, 26).

Cuando Eutidemo cuestiona a Sócrates sobre cómo empezar a conocerse a sí mismo, éste lo lleva primero a preguntarse si sabe que es lo bueno y lo malo, llegando finalmente a afirmar lo que ha dicho en varios pasajes anteriores, a saber, que una misma cosa puede ser buena o mala dependiendo de un fin determinado.

Kierkegaard le crítica a Jenofonte que retrate a un Sócrates tan interesado y volcado hacia lo útil, como en efecto lo encontramos en los pasajes expuestos. En estos casos las enseñanzas sobre las virtudes y demás principios de acción se distancian de la idea y se dirigen al devenir de lo provechoso, tal como lo vimos en la conversación con Aristipo. Un devenir que Kierkegaard describe como una *mala infinitud*, pues si lo bueno, lo bello, lo justo, etc., dependieran de un fin determinado, serían tan variables como la variedad de fines posibles.

Lo que Kierkegaard observa en el Sócrates ironista es que al negarlo todo, Sócrates llega a un estado de abstracción, de vacío, de nada. Pero esta nada es el terreno llano desde el cual se hace posible divisar a lo lejos la idea. En este sentido, la idea está presente en Sócrates, la puede ver y reconocer, sabe que está ahí aunque no vaya en pos de ella. Sócrates posee la idea, pero sólo como *posibilidad*: “Sócrates *alcanzó* la idea del bien, de la belleza, de la verdad, sólo como límite, es decir alcanzó la infinitud ideal en tanto que posibilidad” (SCI, p. 233 / SKS 1, 243). De ahí que Platón y tantos otros postsocráticos se sirvieran de Sócrates como camino para alcanzar la idea. Ahora bien, situado entre la realidad que niega y la idea que a lo lejos divisa, Sócrates se suspende con su ironía. Dada esta caracterización de la ironía socrática, es claro que Kierkegaard rechaza el retrato platónico por hacer que Sócrates alcance de manera positiva la idea, lo cual va en contra de la negatividad irónica. Asimismo, rechaza el retrato de Jenofonte, porque en lugar de un Sócrates que por una lado se dirige a un estado de vacío o abstracción y que por otro tiende a dirigirse a la idea, nos ofrece un Sócrates con respuestas ciertas y concretas y, tan interesado en lo útil, que lejos de dirigirse a la idea se orienta a lo empírico y contingente.

Una vez la imagen que Platón nos ofrece de Sócrates ha sido rechazada por exceder la realidad de Sócrates y la de Jenofonte ha sido rechazada por ser una imagen pobre y limitada, la imagen que nos ofrece Aristófanes aparece nuevamente como la más acertada. La concepción de Sócrates como personalidad irónica que Kierkegaard observa en *las nubes*, se manifiesta no sólo en la negatividad que Aristófanes atribuye a Sócrates en el rechazo al orden ateniense, ni en la abstracción de las nubes a las que Sócrates adora, también la suspensión aparece como un rasgo que define la personalidad de Sócrates al que Aristófanes muestra elevado sobre su cesto. En su negatividad, Sócrates se aísla, y en este aislamiento Sócrates mismo flota, o como lo representa Aristófanes “se suspende en el aire”. Mientras los sofistas viven atareados buscando qué atrapar, Sócrates vive gozoso en su aislamiento. Dado este aislamiento de lo terreno, de lo empírico, Sócrates se eleva, pero no tanto como para que desaparezca en una completa idealidad, sino que se mantiene suspendido entre lo uno y lo otro.

Los dos rasgos esenciales de la ironía socrática que permiten esta suspensión, a saber, la negación de la realidad y la tendencia a la idea, se hacen presentes en la definición final que Kierkegaard da de la ironía socrática en términos hegelianos¹⁸: la ironía como negatividad *infinita* y *absoluta*, la cual “[e]s negatividad, puesto que sólo niega; es *infinita*, puesto que no niega este o aquel fenómeno; es *absoluta*, pues aquello en virtud de lo que niega es algo superior que, sin embargo, no es” (*SCI*, p. 287 / *SKS* 1, 299).

Conclusiones

Para finalizar quiera señalar que, queriendo mantener una interpretación existencial de la disertación de Kierkegaard, es decir una interpretación que se centra en cómo la ironía influye en la existencia humana, y más específicamente en el desarrollo de la existencia de un individuo, he considerado como parte fundamental del desarrollo de mi tesis seguir el análisis de la que Kierkegaard consideró la primera aparición que en la historia tuvo el concepto de ironía, la cual se dio con Sócrates. Para esto he intentado seguir fielmente la labor de Kierkegaard de retratar al Sócrates real con base en los retratos de Jenofonte,

¹⁸ Hegel describe de esta forma la ironía de Solger. Cf. *Lecciones sobre Estética* p. 52

Platón y Aristófanes. Mi principal propósito, lejos de argumentar a favor o en contra de la interpretación que Kierkegaard hace de los textos aquí citados, ha sido exponer las características principales de la ironía socrática.

He mostrado el rechazo de Kierkegaard al retrato jenofónico de Sócrates, por ser éste un retrato simple y aburrido, limitado a exponer la inmediatez de la personalidad socrática y distante de comprender aquello que estaba más allá de ésta. Mientras en Jenofonte nos encontramos con diálogos resueltos, respuestas concretas y positivas, Kierkegaard resalta el carácter negativo que en realidad tenía el método mayéutico. Un método que consiste en elaborar un cuestionamiento constante que no termina en la resolución del problema sino en la revelación de la ignorancia del interlocutor. El fin de éste método no era entonces uno distinto del de llegar a la nada, la nada de la ignorancia.

En pocas palabras, el retrato jenofónico de Sócrates carecía de ironía. Gregory Vlastos, es uno de los expertos que también se percató de esta carencia, sin embargo, en un intento por defender a Jenofonte, Donald Morrison arguye en *On Professor Vlastos' Xenophon* que, si bien es verdad que la ironía está más presente en el Sócrates de Platón que en el de Jenofonte, también es posible ver dicha ironía en los escritos socráticos de este último. Morrison se empeña en citar diversos pasajes en donde para él es claro que la ironía se manifiesta. Pero lo que los pasajes citados por Morrison -y en general su argumentación- nos muestran, es que la idea que éste mantiene acerca de la ironía se restringe a la forma en que en ocasiones Sócrates habla o trata a sus interlocutores con la intención de confundirlos o probarlos (cf. *PVX*, pp. 10-11). Ésta es una forma de ironía que para Morrison Sócrates abandona una vez está en su círculo de amigos más cercanos o cuando trata más seria y profundamente temas filosóficos (ibíd. 12). En otras palabras, la ironía a la que Morrison apunta como propia del retrato jenofónico de Sócrates, es una ironía concebida como herramienta retórica y como algo restringido específicamente al trato con el otro a nivel discursivo. Sin duda, esta es la forma más común en que ha sido entendida la ironía que se le ha adjudicado a Sócrates, pero la ironía a la que apunta Kierkegaard es una ironía cualitativamente distinta a ésta, una ironía entendida desde un punto de vista existencial en la que ésta representa no simplemente una forma de hablar

sino fundamentalmente una forma de vida. Esta forma de concebir la ironía, como Kierkegaard argumenta, no es posible encontrarla en el discurso de Jenofonte.

En la distinción con Platón, el carácter negativo del método socrático surge en Kierkegaard como un rasgo definitivo para la caracterización de Sócrates como ironista. Pero aquí, Kierkegaard no sólo pone de relieve la nada de la ignorancia a la que conducen sus preguntas, sino que menciona además lo abstracto de los diálogos platónicos presente en los conceptos de amor, alma, virtud, etc., que son abstractos en la medida que se desligan de todo componente físico, corpóreo, finito, empírico, etc. Dicho de otra manera, se tratan de conceptos que niegan las determinaciones de la vida y que se vuelven más especulativos o ideales entre más interviene la mano de Platón. Lo irónico que se muestra aquí en su componente de abstracción y de negación de lo corpóreo, finito, etc., es aún más fuerte en el personaje de Sócrates recreado por Aristófanes en *las nubes*, en donde también éste se muestra como adorador, no de los dioses de los atenienses, sino de las nubes, correctamente definidas por Estrepsiades como “niebla, humo y rocío”.

Un rasgo más de la ironía florece en el retrato aristofánico, cuando dicha niebla que Sócrates adora en *las Nubes* es el lugar hacia el cual se eleva montado en su cesto. Este deseo de Sócrates por elevarse y mezclar sus pensamientos con el aire es el deseo de aislarse que Kierkegaard resalta en otros pasajes y que, intérpretes de su disertación como Soderquist, resalta con espacial ahínco en su lectura existencialista. El aislamiento se da en que, aun cuando Kierkegaard toma como real el hecho de que Sócrates tuviera varios discípulos, afirma que en realidad no tenía relación alguna con estos, o más bien, que su única relación era una de atracción y repulsión, tal como pudimos ver en su relación con Alcibiades en el *Banquete* de Platón. Pero el aislamiento no sólo se da respecto a sus relaciones con el otro, se da también respecto a todo lo establecido, finito y empírico, que niega a través de su dialéctica abstracta. Es esta la razón por la que a Kierkegaard le molesta de sobre manera la visión utilitarista que Jenofonte le adjudica a Sócrates, pues hace que éste se vuelque hacía lo empírico y variable y se aleje así de la idea. Por el contrario, lo que para Kierkegaard define la personalidad de Sócrates es más bien una negación constante de las determinaciones de la vida (las concepciones que se tenían del amor desde distintas perspectivas de la vida en el *Banquete*, el cuerpo y los bienes

materiales en el *Fedón*, las relaciones entre virtudes concretas en el *Protágoras*, la muerte en la *Apología*, etc.). He de darle la razón a Soderquist cuando afirma que lo que Sócrates niega se trata justamente de los principios prácticos, pues son estos los que rigen las relaciones sociales, las relaciones con el Estado y con los dioses y es por encima de estos que Sócrates se eleva.

Ahora, si bien por un lado, Sócrates se aísla y se eleva por encima de las determinaciones de la vida, por otro lado, no alcanza la idea, el abstracto al que llega es meramente un abstracto negativo. Al negarlo todo, la idea se le presenta como posibilidad, pero no como realidad. Es por esto que se suspende entre el rechazo a su realidad que a su vez es el suelo que le atrae —el cesto sobre el que se eleva— y su atracción hacia la idea, que también rechaza con su dialéctica completamente negativa. Sócrates se halla entonces semejante al sarcófago de Mahoma, que como cuenta la leyenda, está suspendido entre dos imanes.

Finalmente, es claro que la equiparación entre Sócrates y los sofistas que aparece en Aristófanes se ha hecho con base en la idea de que ambos representaron la ruptura con la realidad que permitió un nuevo comienzo frente al helenismo antiguo, un nuevo comienzo al que se le conoce como el despertar de la *subjetividad*. De esto se hablará con mayor detalle en lo que sigue, lo cierto es que en efecto el Sócrates que Kierkegaard nos muestra representa un distanciamiento de la realidad, del antiguo helenismo, pero también un distanciamiento de la sofística. Si hay que definir la posición de Sócrates podremos decir entonces que su posición no fue otra que la ironía: una infinita negación de la realidad que lo llevo a una autentica ignorancia o abstracción de lo que entonces se tenía por verdadero y establecido y que le permitió contemplar la idea como posibilidad.

Capítulo 3: La forma de vida del ironista

En el capítulo anterior se hizo una caracterización de la ironía desde la interpretación que Kierkegaard hace del Sócrates real decantado de los retratos hechos por Jenofonte, Platón y Aristófanes. Esta primera aproximación a la ironía se hizo partiendo de la vida de un ironista, Sócrates, y extrayendo de esta vida los rasgos que configuran la ironía, tal como fue concebida por Kierkegaard. En el presente capítulo se procederá de manera inversa, es decir, se partirá de los rasgos comunes de la ironía para mostrar cómo ésta incide en la vida de un individuo y su mundo.

Se ha de considerar que el análisis hecho por Kierkegaard en su disertación nos presenta dos momentos en los que la ironía aparece en la historia: en la antigüedad con Sócrates y en la modernidad con los románticos. En el desarrollo del capítulo dedicaré una sección a cada uno de estos momentos. Finalizaré con una tercera sección destinada al análisis de un tercer momento: aquel en el que la ironía aparece en la vida y obra del mismo Kierkegaard¹⁹.

Considero que es importante atender a cada uno de estos tres momentos en los que la ironía se manifiesta como una forma de vida a fin de ofrecer una mayor y más amplia caracterización de la forma en que la ironía afecta la vida de un individuo. También será posible observar diferencias y similitudes entre dichos momentos que nos dará luz sobre qué tipo de ironía se refería Kierkegaard cuando afirmaba que la ironía es el comienzo de la vida digna de ser llamada humana.

¹⁹ En las dos primeras secciones seguiré principalmente la exposición de Kierkegaard en *Sobre el concepto de ironía*.

III. 1 La vida ironista de Sócrates

Con base en las consideraciones de Ast²⁰ y Röscher²¹, y especialmente en las de Hegel, Kierkegaard analiza la condena de Sócrates hecha por Meleto, Anito y Licón como un hecho que escapa al relativismo de las narraciones (históricas, poéticas o cómicas aludidas en el capítulo anterior) que se hicieron del filósofo ateniense, y que por tanto es un hecho indudablemente histórico. A partir de este análisis Kierkegaard cree que la ironía no es sólo un concepto que es posible hallar en Sócrates al considerar algunos episodios y características de su vida, sino que la ironía es en Sócrates algo real o histórico y que además tiene una justificación histórica y existencial. De este análisis extraeré dos aspectos principales que, considero, reflejan cómo la ironía incidió en la vida de Sócrates. Estos son: la libertad irónica y el despertar de la subjetividad.

La libertad irónica

Para hablar de la libertad que la ironía le otorga al individuo es preciso notar dos hechos particulares que en Sócrates permitieron dicha libertad: la presencia del daimon (ὁ δαίμων) y la declaración de ignorancia.

Tanto en la *Apología* de Platón, como en los *Recuerdos* y la *Apología* de Jenofonte, se relata que Sócrates es acusado de impiedad (ασέβεια). Sus acusadores afirmaban que Sócrates no creía en los dioses atenienses y que introducía un nuevo dios: *su* daimon. Para Kierkegaard, por un lado el daimon representa un rechazo a los dioses reconocidos por el Estado, y por otro, el daimon revela una conciencia de la interioridad –o por lo menos el despertar de esta conciencia–, algo nuevo para la época y para el individuo. De esto último me ocuparé en el apartado sobre la subjetividad. Respecto a lo primero, es claro que esto pone nuevamente sobre la mesa el asunto de la negatividad.

²⁰ Cf. *Supra* nota 11.

²¹ Heinrich Theodor Röscher, filósofo, filólogo y crítico teatral alemán, nació el 20 de septiembre de 1803. Estudió filosofía y filología en la Universidad de Berlín. En 1828 fue profesor en Polonia. Regresó a Berlín en 1842 donde escribió importantes textos y críticas teatrales. Entre sus primeras obras, la cual es repetidamente citada por Kierkegaard, se encuentra *Aristophanes und sein Zeitalter*, publicada en 1827, de la cual se comenta que fue un intento por explicar la comedia de Aristófanes desde la perspectiva hegeliana. Röscher muere el 9 de abril de 1871.

Prefiriendo el retrato de Platón al de Jenofonte, Kierkegaard sostiene que este demonio era la voz interna de Sócrates que le alertaba, le prevenía y le hacía abstenerse de hacer cosas, pero que nunca le incitaba (Cf. *Ap.*, 31d). Dada esta descripción, la relación entre Sócrates y su demonio se muestra como una relación negativa, que según el relato de Platón, se trata de una negatividad manifiesta más en lo público que en lo privado, pues la oposición del daimon se daba principalmente frente a asuntos públicos o políticos (Cf. *Ibíd.*, 31c-31d). Kierkegaard considera a partir de estos pasajes, que el daimon “hacía que éste [Sócrates] tuviese que relacionarse, a su vez, de manera negativa con la realidad o, en sentido griego, con el Estado” (*SCI*, p. 203 / *SKS* 1, 210). Esta consideración ofrece una pieza clave para entender el carácter negativo del ironista, la realidad que niega y la libertad que se desprende de tal negación. Por un lado, la realidad es entendida como el Estado, y por otro, el negar es entendido como un no prestar atención, importancia o valor, no inmiscuirse en ello, o mejor aún, aislarse.

Dado el contexto que Kierkegaard analiza, se hace evidente que por Estado no sólo se está refiriendo al orden político, sino también al orden social, cultural y religioso establecido en la época. No hay que olvidar que la acusación en la que se hace referencia a este descuido político por parte de Sócrates, atiende principalmente a un descuido por la religión ateniense. De esta manera, puede decirse que el daimon refleja el carácter negativo de Sócrates frente a lo establecido en general, pues si bien el daimon de Sócrates representa la negación de los dioses atenienses al sustituir los dioses concretos por uno abstracto, también representa la negación de lo social y político al sustituir lo divino presente en el orden político por un demonio presente sólo en lo privado (cf. *SCI*, p. 203 / *SKS* 1, 210 - 211).

En virtud del daimon, los asuntos públicos, sociales y culturales pierden importancia para Sócrates, de manera que no tiene ningún vínculo con ellos y por tanto es libre de los compromisos que estos representan. Es plausible atender a esta desvinculación de la realidad con el término “aislamiento”, señalado por Soderquist, o aludir nuevamente a la suspensión de la que nos habla Kierkegaard, con la cual nos indica que Sócrates se eleva por encima de su realidad, y que sin adherirse propiamente a ninguna verdad o saber positivo, flota con total libertad. Una libertad, desde luego, negativa.

En cuanto a la conocida declaración de ignorancia, Kierkegaard la considera como una aparente defensa frente a la acusación de Meleto de que Sócrates corrompía a la juventud. Kierkegaard sostiene que Sócrates apela a su ignorancia para anular tal acusación. Declararse ignorante le permitía decir que si nada sabía no podía saber que corrompía a la juventud, así que si lo hacía, lo hacía sin darse cuenta, por lo cual no merecería ser acusado y castigado (*straffet*) sino más bien, simplemente amonestado (*tilrettevist*). Este “no saber” de Sócrates es un claro símbolo del carácter negativo de su ironía, pero no por como suele asumirse, en donde lo irónico reside en que Sócrates se declare ignorante siendo en realidad un gran conocedor, sino que su ignorancia era una seria y verídica muestra de su aislamiento de la realidad.

En el caso concreto del trato con sus discípulos, vemos que su recurso a la ignorancia le permite romper vínculos con ellos, tal como lo expone Alcibiades en el *Banquete*: al no poseer un saber para darles a sus discípulos, Sócrates se aparta de ellos; los abandona sin saciar el hambre que había dejado tras succionar el saber aparente que ellos poseían. Esta ignorancia le permitía a Sócrates llevar a cabo una de las labores más características de su filosofía, a saber, su labor de partería (*μαιευτική*). En esta labor, Kierkegaard afirma que Sócrates

[...] asistía al individuo en un alumbramiento espiritual, *cortaba* el cordón umbilical de la sustancialidad. Era insuperable como *acoucheur* [comadrona], pero no era más que eso. Por eso no asumió tampoco ninguna verdadera responsabilidad en relación con la vida posterior de sus discípulos (*SCI*, pp. 228-229 / *SKS* 1, 238; primera cursiva mía)²².

En cuanto a qué era lo que Sócrates ignoraba, Kierkegaard aclara que no se trataba de un saber empírico sino del fundamento de las cosas (Cf. *SCI*, p. 211 / *SKS* 1, 217). Queriendo explicar con mayor detalle en qué consiste dicha ignorancia socrática, Kierkegaard cita a Röscher:

[...] el hecho de que Sócrates sepa que nada sabe no consiste, como suele pensarse, en una suerte de nada pura y vacía, sino en la nada del contenido determinado del universo

²² Tal consideración podría servir de defensa a la acusación de Polícrates, quien afirmaba que luego de haber estado con Sócrates, Crítias y Alcibiades se habían corrompido. Si la labor de partería consiste, como Kierkegaard lo ha dicho, en una labor negativa en la que sólo se corta el cordón umbilical de la sustancialidad, aquello que suceda con la vida de sus discípulos después de esto no es asunto de Sócrates, no es algo de lo que él se ocupe.

establecido. El saber de la negatividad de todo contenido finito es su sabiduría, y a través de ésta es impelido a retornar sobre sí (AZ., 253).

La ignorancia así descrita, conduce una vez más al distanciamiento entre el ironista y lo establecido: el Estado, la religión ateniense, las normas y valores que rigen las relaciones sociales, etc. –lo que de manera resumida puede señalarse como la sustancialidad propia del helenismo maravillosamente retratada en una obra como la *Antígona* de Sófocles. Lo que Röscher afirma es que el ironista desconoce aquello que niega, en esto consiste su ignorancia. De manera que el negar y el ignorar aparecen como dos caras de una misma moneda, aquella con la que el ironista hace que su realidad pierda validez y así poder alzarse por encima de ésta con total libertad.

El despertar de la subjetividad

Como mencioné anteriormente, el demonio socrático representa una ruptura con respecto a las demás deidades del Estado griego, pues no tenía el carácter objetivo de aquellos dioses, era, por el contrario, una voz interna que sólo Sócrates podía escuchar. En este sentido, el daimon revela una conciencia de la interioridad o lo que también será llamado despertar de la subjetividad, el cual Kierkegaard presenta como una consecuencia que no es externa sino inherente a la ironía. Con su poder negativo, la ironía hace que el ironista rompa todo compromiso con lo establecido, con toda norma, valor y tradición para luego encontrar una nueva guía de acción –aunque negativa para Sócrates–, que no tiene el carácter objetivo de las leyes adoptadas por tradición, ni el de los mandatos divinos comunicados por un oráculo. El daimon es la nueva guía que conduce a Sócrates hacía su interior. A partir de este momento se da el empezar a ser consciente de la interioridad; un cambio de mirada de lo externo a lo interno.

Ahora bien, es claro que este demonio no implica una completa subjetividad. Como Hegel afirma, el demonio, aunque representa la interioridad y el comienzo del individuo capaz de situarse sobre sí mismo y elegir por sí mismo, sigue conservando algo de exterioridad en tanto que Sócrates no se atribuye esos consejos o alertas a sí mismo sino a una voz que le habla, i.e., a un algo diferente a él. Pero aun cuando el daimon socrático no representara el desarrollo completo de una subjetividad sí representaba su comienzo, su despertar, lo que Hegel denominó en *Lecciones Sobre Historia de la Filosofía* el despertar

de la conciencia: “que el hombre descubra a partir de sí mismo tanto el fin de sus actos como el fin último del universo, [...] que llegue a través de sí mismo a la verdad” (*LSHF*, Vol. II, p. 41). Aunque Hegel consideró que el despertar de la subjetividad había sido posible por Sócrates, no consideró que este despertar fuera algo propio de la ironía socrática. Pues en otros pasajes de las *lecciones* Hegel afirma que la ironía cumple sólo una función conversacional (Cf. *LSHF*, Vol. II, p. 52) que sirve, básicamente, para hacer despejar al interlocutor de su aparente saber. Para Kierkegaard, en cambio, este principio es intrínseco a la ironía, en tanto ésta, con su poder negativo, le permite al individuo alzarse por encima de las leyes del Estado, del orden religioso, social y político y, de esta manera, dejar de buscar en lo exterior la verdad establecida y volcar la mirada hacia sí para buscar por sí mismo la verdad.

Hegel hace notar en sus *Lecciones* que tanto Sócrates como los sofistas permitieron este despertar de la subjetividad (cf. *LSHF*, Vol. II p. 41). Aristófanes ya había resaltado semejanzas entre éstos al mostrar que ambos echaban por tierra el sentimiento de la verdad, conducían al escepticismo, a la negación de los dioses, al daño de vínculos sociales, etc. También Kierkegaard advierte tales semejanzas en la fuerza destructora con la que ambos hicieron tambalear las leyes, valores y tradiciones del Estado ateniense. Pero a diferencia de Sócrates, los sofistas no se agotaron en tal labor negativa que permite el comienzo de la subjetividad, sino que tras haber negado la verdad establecida impusieron una nueva. Su capacidad argumentativa fue empleada en hacer que cualquier cosa fuera considerada verdadera (cf. *SKI*, p. 240 / *SKS* 1, 250). De manera que en la sofística la subjetividad se desarrolla planteando de manera positiva una doctrina²³. Por el contrario, la subjetividad que aparece con Sócrates, no puede ser entendida como algo positivo o como lo especulativo en Platón. Tanto Kierkegaard, como aquellos en quienes se apoya, insisten en hablar del *comienzo* o *despertar* de la subjetividad, indicando con esto que se trataba de un mero comienzo o despertar y nada más que eso. En otras palabras, hablamos de una subjetividad abstracta, vacía o carente de positividad.

²³ La cual, no obstante, también puede ser vista de manera negativa cuando se descubre que no hay un fundamento fijo, sino que se trata de una subjetividad arbitraria que pone verdades donde le plazca.

Pese a que el despertar de la subjetividad que se da con Sócrates careciera de positividad, Kierkegaard, siguiendo a Hegel, resalta la gran importancia que históricamente tiene dicho despertar y que justifica la ironía haciéndola necesaria en la historia del pensamiento humano. Si, como se ha dicho, para Sócrates no hubo propiamente un después de la ironía, sino que el fin de su labor irónica fue la ironía misma, es claro que la necesidad de su ironía es vista desde una perspectiva que excede la del propio Sócrates, y esta es, en principio, una perspectiva histórica. Lo que históricamente se observa es que, al negar el fundamento, el orden establecido y todo lo demás propio de la sustancialidad helenista, Sócrates ofrece una nada que contiene un conjunto infinito de posibilidades, las cuales, si bien no son tomadas y llevadas a cabo por Sócrates, muchas de ellas son desarrolladas por las conocidas escuelas socráticas. En otras palabras, al moverse entre la negación y la posibilidad, Sócrates representa el punto de inflexión histórico necesario para dejar atrás una época y dar lugar a una nueva.

Aunque Kierkegaard resalte la importancia que tuvo la ironía socrática en la historia del pensamiento, no es casualidad que el análisis que se propone hacer en su disertación se haga con referencia a un individuo, Sócrates y que, en este sentido, su análisis esté orientado a evidenciar la justificación que la ironía tiene en el plano existencial. Con su referencia a Sócrates, Kierkegaard nos muestra que, por medio de la ironía el individuo es capaz de negar *su* realidad, y en esta negación aislarse, ignorar y elevarse por encima de lo que ha negado, es decir, de lo que para él ya no tiene validez. Una vez que la realidad ya no es garantía –o expresión verdadera– de la verdad, el individuo es impulsado a ir a su interior, a reflexionar y a buscar a través de sí la verdad.

III. 2 La vida ironista de los románticos

Fichte resulta central en la exposición de Kierkegaard acerca de la ironía romántica, porque con él, el famoso “en sí” kantiano, incognoscible por el individuo, se sitúa en el pensamiento, desdibujando así la brecha que había entre el Yo que ofrece las condiciones para el conocimiento de los objetos (idealismo) y la cosa en sí subyacente a todo objeto (realismo). De tal unión surge un Yo absoluto desprovisto de todo contenido y finitud. Lo que de estas ideas cobra mayor fuerza en la ironía romántica es que, aquello que era constitutivo de la realidad e independiente del Yo se sitúa ahora en el Yo, con lo cual la

realidad independiente del individuo parece ser negada y la subjetividad adquiere el poder de engendrar una nueva realidad, aunque esta no pase de ser una realidad aparente ($\delta\kappa\acute{\epsilon}\omega$) (Cf. *SCI*, p. 296 / *SKS* 1, 309).

Las ideas de Fichte son reconsideradas en la última década del siglo XVIII en la nueva noción de ironía que Schlegel²⁴ introduce en la literatura y la poesía de la modernidad. De acuerdo con las lecturas de Soderquist y Safranski, Schlegel innova con un concepto de ironía que no se restringe al uso retórico y que sin embargo sí aparece como una herramienta al servicio del diálogo, siendo la ironía la forma de comunicar lo caótico o incomprensible. Tal como Schlegel afirma en los *fragmentos*, “la ironía constituye la forma de lo paradójico” (*FC*, p. 48). Desentrañando lo paradójico que esta ironía expresa, Soderquist afirma que para Schlegel la ironía es una forma discursiva en la que se puede expresar la desigualdad entre la realidad finita, históricamente realizada, y las infinitas preocupaciones humanas (cf. *IS*, p. 122). Frente a esta desigualdad la poesía debe suprimir la lógica del entendimiento y el pensamiento racional y dar lugar al caos. Pues el entendimiento no es capaz de comprender lo complejo de la infinitud sin quitarle su complejidad, como tampoco nuestro lenguaje es capaz de capturarlo. Es a través de la ironía que podemos expresar la exigencia por lo infinito, a la vez que se expresa el caos y la desigualdad con lo finito. Por consiguiente, Safranski ve en la ironía de Schlegel una forma de continuar el diálogo con el otro, con el mundo y consigo mismo, pues ahí donde aparece lo incomprensible, la ironía surge para dar lugar a lo infinito y para permitir nuevas reflexiones y nuevos vínculos. Entendiendo de esta forma la ironía, Safranski consideró que el auténtico campo práctico de ésta era “el intercambio social, la filosofía y la reflexión” (*Rnt.*, p.62).

Al Cumplir con la premisa de los románticos de Jena de derribar toda brecha entre la vida y la literatura, Schlegel lleva su poesía a una mezcla con la filosofía y la ciencia que conduce al hombre a poetizar sobre todo y a tener un pensamiento creativo capaz de hacer del mundo su obra de arte (*Rnt.*, p. 65). En este sentido, aunque Safranski no lo diga explícitamente, la ironía de Schlegel también -y sobre todo- se da en el campo de la

²⁴ Respecto al concepto de ironía romántica que Kierkegaard maneja, su referencia se extiende a Tieck y a Solger

existencia, esto es, en la forma en como el individuo se concibe y concibe al mundo; y en este camino, el ironista no sólo expresar su anhelo por lo infinito sino además aniquila lo real (lo válido, tradicional, convencional) (*Rnt.*, p. 78).

Siguiendo a Hegel, Kierkegaard afirma que Shlegel y los demás ironistas románticos confundieron el Yo abstracto y eterno de Fichte con el Yo empírico, y que aquello que Fichte quería aplicar en la realidad metafísica, aquellos lo aplicaron en la realidad histórica. De tal manera que con los románticos la ironía no sólo tiene el carácter negativo de la ironía socrática con el que se niega la realidad dada y se da comienzo a la subjetividad, sino que en este caso toda la realidad es negada para dar paso a una subjetividad potenciada capaz de crear una nueva realidad.

Esta ironía, difícil de percibir en los *Fragmentos* o en *Sobre la incomprendibilidad*, es percibida en *Lucinda*, donde vemos que la ironía está presente tanto en la forma discursiva de la obra como en la historia misma, y en especial, en sus personajes, los cuales llevan una vida irónica.

Esta novela inicia con la confesión de Julio a Lucinda en la que éste le declara la necesidad que había para ellos y su amor de negar todo orden y dar lugar al caos. Este es, sin duda, uno de los propósitos principales de Julio: rechazar todo orden establecido, toda regla, toda opinión pública y prejuicio moral que no dé cabida a su ideal de amor. En su lugar, deseaba alabar el caos, aquel reinante en la pequeña Guillermina en la que la imaginación y la fantasía tienen rienda suelta. Siendo libre de todo orden Julio anhelaba encontrar el lugar donde el amor pudiera tener su verdadera expresión. En la “alegoría del descaro”, Julio muestra cómo en medio de una fantasía el ingenio se le revela majestuoso frente a la pálida Opinión pública y a la decaída Moral y cuando todo desaparece Julio descubre al ingenio en su interior dándole una nueva percepción de sí y del mundo exterior. De la nada, Julio escucha las siguientes palabras:

[...] creación y destrucción, el uno y el todo; y que el espíritu eterno se agite así, eternamente, sobre la eterna corriente universal del tiempo y de la vida, tomando nota de cada intrépida ola antes de que vuelva a unirse al todo [...] El tiempo ha llegado, la esencia de la divinidad puede ser revelada y descrita; todos los misterios pueden ser descubiertos, y el terror debe terminar. Sé de ahora en adelante un iniciado; divulga que sólo la naturaleza es venerable, y sólo la salud digna de amor (*Lc.*, p. 24).

Estas palabras representaron para Julio un impulso que nacía en su interior y que lo llevaba a proclamar su ideal del amor. No obstante, se dio cuenta que éste no podía ser comunicado directamente y que para comunicarlo debía transformar y estructurar el mundo (ibídem). Elevado por encima de éste, Julio se abandona a la influencia de su genio interno del que emana su poesía, la cual le permite formar y reformar (*Lc.*, p. 83). Líneas siguientes se da la noticia del embarazo de Lucinda. Ante este acontecimiento, Julio se despidió de su ideal y de su queja ante el mundo que concebía contrario a tal ideal, pues para él el mundo ha vuelto a ser hermoso y decide regresar a éste con su mujer y el hijo que está por nacer (*Lc.*, p.85). Tiempo después, Julio se enfrenta a la triste noticia de que su hijo ha muerto antes de nacer, pero este sentimiento se confunde con la dicha de saber que Lucinda se recupera. Llega el fin de la obra, y Julio habla en las últimas páginas de lo que su alma experimenta: “todo vive y ama, se lamenta y se regocija en bella confusión” (*Lc.*, p. 112).

Schlegel nos muestra con su obra, un individuo que, con su anhelo puesto en la infinitud y negando que ésta pudiera alcanzarse en la realidad finita, niega toda realidad, cumpliéndose así el propósito de negación y de aislamiento de todo ironista. Persiguiendo tal anhelo se dirige a su interior en donde es consciente de su subjetividad, y es allí en donde encuentra la luz de infinitud que la realidad no le proveía. Finalmente, se da cuenta que tal infinitud está en él en la forma de una capacidad creadora (el genio) con la que se vincula de nuevo a la realidad, la cual, no obstante, no se trata de la realidad dada sino de una realidad autoengendrada, que crea y destruye a su antojo.

Podemos ver que existen varios puntos comunes entre esta ironía y la socrática. En primer lugar, Schlegel, al igual que Sócrates, muestra la necesidad de apartarse de la realidad dada, aquella históricamente realizada a través de las tradiciones, las costumbres, etc., y con ello muestra la separación que hay entre la esencia y el fenómeno. Tal como en la ironía retórica se distingue el discurso (el fenómeno) de la intención del hablante (la esencia), evidenciando que en el discurso no se halla la verdadera intención del que habla, así Schlegel afirma que en la realidad finita no se da lugar a la infinitud de las preocupaciones humanas y en virtud de ésta niega aquella. En segundo lugar, aparece la consecuencia directa de tal negación de la ironía: el despertar de la conciencia o de la

subjetividad. Schlegel, renunciando a la posibilidad de que el individuo pueda hallar la infinitud en su realidad, afirma que es en el interior del individuo en donde tal infinitud se descubre. En este sentido va un paso más allá de Sócrates, pues no sólo se da en él el despertar de la subjetividad sino que ésta se desarrolla y se potencia cuando descubre esta infinitud como un genio que habita en él dándole la facultad de crear (cf. *LE*, p. 51).

Kierkegaard emite tres críticas a la ironía de Schlegel, y en general a la que él concibe como ironía romántica, que permitirán dilucidar los rasgos particulares de esta segunda ironía. La primera, adoptada de Hegel, consiste en mostrar la dificultad ética que surge cuando para alzarse por encima de todo lo establecido y disfrutar de una plena libertad negativa, el ironista niega el fundamento y el orden de la realidad: la moral y la eticidad (*SCI*, p. 305 / *SKS* 1, 318). Esta negación no representa el punto necesario en la historia en el que una época se niega y se da comienzo a una nueva, sino que se destruye toda realidad para dar lugar a aquella creada por el ironista, quien crea su propia guía práctica, basada en sus deseos. Lo problemático de esto es que, por un lado, el ironista no sigue ningún principio moral sino que sólo hace lo que se le antoja, y por otro, al hacer depender sus principios de sus deseos hace que aquellos sean constantemente variables y modificables, haciendo que la vida del ironista pierda toda continuidad (*SCI*, p. 305 / *SKS* 1, 319). Hegel afirma en su texto en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, que:

La ironía [romántica], así concebida, consiste en jugar con todo y puede convertirlo todo en mera apariencia; esta subjetividad no toma nada en serio, pues su propia seriedad acaba tornándose broma, y toda verdad, por alta y divina que sea, se reduce a la postre, ante ella, a la vulgaridad y a la nada (*LSHF*, Vol. II pp. 54-55).

Luego, para Hegel, la suspensión del individuo irónico al que Schlegel apuntaba, conducía a la supremacía de una subjetividad desenfrenada, en la que se destruía toda eticidad objetiva, y el individuo, en lugar de ser libre, como Schlegel creía, quedaba sometido a la arbitrariedad de sus pasiones y sentimientos.

Semejante a Hegel, Schiller, pese a ser simpatizante del espíritu del romanticismo, se dirige a románticos como Schlegel y afirma:

El iluso abandona la naturaleza por mera arbitrariedad, para poder seguir sin ningún género de trabas el capricho de los apetitos y los antojos de la imaginación [...]. Porque lo fantasioso no es una pululación de la naturaleza, sino de la libertad, es decir, brota de una disposición que en sí es digna de tomarse en consideración y que es perfectible hasta el

infinito, conduce también a una caída infinita en una profundidad sin fondo y sólo puede acabar en una destrucción completa (*SW*. Vol. 5, pág. 618).

Bajo la perspectiva de Schiller, la libertad, puesta como el ideal máximo al que aspira el romántico, al carecer de suelo firme (eticidad) y estar entregado al desenfreno de la imaginación, conduce a la propia destrucción, pues el romántico nunca deja de ser ese Yo abstracto carente de finitud y, por tanto, perdido en una infinitud abstracta y vacía. Esto nos lleva a la segunda crítica de Kierkegaard.

La segunda dificultad que Kierkegaard encuentra en la ironía romántica, al parecer basado en la crítica de Møller, es que el ironista olvida su “personalidad primitiva” o carece de *an sich* (en sí). Kierkegaard desarrolla este punto con la noción de *vida poética*, la cual fue adoptada por los románticos pero, según Kierkegaard, malinterpretada y alejada de la verdadera forma de vivir poéticamente. La forma en que los románticos entendieron dicha forma de vida consistía en vivir de tal manera que la fantasía y la imaginación pudieran otorgar total libertad al poeta hasta el punto que éste pudiera desarrollar cualquier obra y también, si se le antojaba, destruir posteriormente su creación. En contraste, para Kierkegaard, vivir poéticamente no consistía en la completa carencia de límites y en el predominio de una libertad absoluta, sino en crearse o dejarse crear a partir de algo dado, un desarrollo o formación de la individualidad a partir de un *an sich* dado originariamente. En el caso del cristiano, vivir poéticamente representa desarrollar aquellos gérmenes que Dios ha depositado en el hombre, o en otras palabras, ayudarle a terminar a Dios la creación que él empezó (*SCI*, p. 302 / *SKS* 1, 316); en sentido griego, se trata de conocer lo que hay en sí de originario y entonces empezar desde ahí la tarea que le ha sido encomendada. Para el ironista romántico, que ha negado *toda* moralidad, no hay un terreno básico que configure su *an sich*, germen divino, o personalidad primitiva, los deseos o estados de ánimo que guían su actuar son estados creados, un día inventa ser uno y otro día otro; su capacidad creativa excede cualquier límite, las posibilidades lo desbordan y entonces puede ser cualquier cosa o nada.

La tercera crítica está dirigida a la aparente reconciliación que el ironista romántico hace con la realidad luego de haberla negado. Kierkegaard afirma que una obra como *Lucinda* no sólo es inmoral sino que también es irreligiosa, y en esta medida, apoética.

Para Kierkegaard, así como el verdadero vivir poético se da partiendo de un germen divino, la verdadera reconciliación sólo se da en sentido religioso, y consiste en alcanzar el ideal de infinitud en la realidad dada. En palabras de Kierkegaard: “el verdadero ideal no está en algún más allá sino que, estando detrás de nosotros en tanto que fuerza impulsora y delante de nosotros en tanto que meta inspiradora, está al mismo tiempo en nosotros, y ésa es su verdad” (*SCI*, p. 322 / *SKS* 1, 337). Por el contrario, el ironista romántico busca reconciliarse con una realidad que no es la dada, y entonces lo deifica todo como Tieck²⁵, o se reconcilia con una realidad que él mismo poetiza (crea, transforma y destruye), como lo hace Schlegel.

A partir de estas tres críticas la caracterización de la ironía como infinita y absoluta negatividad debe volver a salir a la luz. Aunque Kierkegaard dé esta definición de la ironía socrática y no de la romántica, con sus críticas a esta última nos permite ver matices entre una y otra ironía mostrándonos que la ironía romántica es potenciada también en esto: en lo infinito y absoluto de su negatividad. Recordemos que la negatividad infinita de la ironía socrática se daba en cuanto ésta no negaba un fenómeno particular sino toda su realidad. El ironista romántico que ha desarrollado un poder creador y destructor, no sólo niega su realidad, sino que niega todo pasado y futuro, y toda realidad dada, pues la única realidad que tiene validez para él es la que él mismo crea y que finalmente también destruye. En lo que respecta a negatividad absoluta, ésta, afirma Kierkegaard, consiste en que el ironista niega en virtud de algo superior que no está presente para él. Esto superior es la Idea, la cual, como se ha visto, en Sócrates está presente como posibilidad. Para los románticos, en cambio, lo único superior en virtud de lo que niegan es su creación, la cual nunca es; nunca permanece, sino que es constantemente destruida.

La postura del ironista romántico puede entonces ser resumida de esta forma: en la búsqueda de una completa libertad, el ironista niega toda realidad y se niega a sí mismo,

²⁵ Johann Ludwig Tieck, escritor alemán, nació el 31 de mayo de 1773. Entre 1792 y 1794 estudió historia, filología y literatura en las universidades de Halle, Gotinga y Erlangen. Bajo la influencia de los hermanos Friedrich y August Schlegel, de Fichte, Schelling y otros, Tieck se unió al desarrollo del romanticismo alemán. Pasó los últimos veinte años de su vida entregado por completo al teatro, llegando a ser nombrado director del Teatro Real de Berlín en 1842. Fue reconocido por su traducción del *Don Quijote* y por su obra teatral *El gato con botas*. Entre sus obras satíricas, *El príncipe Zerbino* [*Prinz Zerbino*] de 1799, es conocida por ser el lugar en el que Tieck pone de manifiesto la ironía romántica. Tieck, muere el 28 de abril 1853.

todo lo que tiene es lo que crea y que luego destruye, pues en sus inagotables ansias de libertad, la negación aparece como la única vía para alcanzar la libertad. Se poetiza y crea diversos personajes, juega un día a ser uno y al siguiente juega a ser otro. Poetiza también la realidad y entonces renuncia a toda moral objetiva, sus principios son sus deseos y en la medida que estos cambian sus principios también lo hacen. El gran peligro que esta postura representa es que, en la ironía romántica el ironista decide vivir de manera poética, pero ésta no representa una forma de vida en la que pueda llegar a realizarse como individuo en su realidad, sino que asume una forma de vivir en la que su constante creación y destrucción del mundo lo llevan a escapar de su realidad y de sí mismo. Crea una realidad alterna, “mejor”, pero ficticia, la cual también termina destruyendo, enfrascándose finalmente en un puro vacío de infinitud en el que se hace imposible la construcción real de un individuo.

La ironía en la modernidad, tal como Kierkegaard la describe, muestra que cuando el poder negativo de la ironía es ilimitado y omniabarcador, la ironía no es el comienzo de la vida digna de ser llamada humana, sino su fin.

III. 3 La vida ironista de Kierkegaard

En el verano de 1835, en su viaje a Gilleleje, Kierkegaard escribe:

Lo que me importa es entender el propio sentido y definición de mi ser, ver lo que Dios quiere de mí, lo que debo hacer. Es preciso encontrar una verdad, y la verdad es para mí hallar la idea por la que esté dispuesto a vivir y morir... ¿De qué me serviría que la verdad estuviera frente a mi fría y desnuda, indiferente a si la reconocía o no, provocando más bien un angustioso estremecimiento que una entrega confiada? Con esto no pretendo ciertamente afirmar que yo no admita ya un imperativo del conocimiento, o que a través del mismo haya que operar en los hombres, pero en este caso ha de encarnarse en mí de una manera viva, y esto es a lo que ahora atiendo como la cosa principal (*Pap.*, I A75).

Seis años después Kierkegaard entrega su tesis de teología *Sobre de concepto de ironía* en donde lo escrito en los *Papeles* parece verse reflejado en el concepto de ironía que maneja y desarrolla en su disertación. Pues como lo he señalado, es por la ironía que el individuo invalida la verdad establecida y reflexiona para que sea a través de sí mismo que esa verdad sea verdad para él.

Podemos pensar entonces que el concepto de ironía no es sólo un tema que a Kierkegaard le interese desarrollar de manera académica sino que es un concepto que acompaña sus reflexiones personales y que, sin duda, podemos encontrar en su vida y obra. Es importante aclarar que tratándose de un autor como Kierkegaard debe evitarse la referencia a su obra como un sistema o unidad en la que pudiera ser comprendida. El uso de seudónimos, la comunicación indirecta y directa producida a la par, la distinción entre obras estéticas y religiosas, por mencionar sólo lo general y no perderme en los detalles, generan una gran dificultad para comprender sus textos, la intención de su escritura, y en especial, para saber qué de todo lo que escribía representaba su pensamiento. Sin la intención de dar una respuesta absoluta a dichas dificultades, obras como *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras* de Francesc Torralba, llaman la atención sobre una posible forma (la suya) de comprender la obra de Kierkegaard, rescatando que justamente sólo hay formas propias o subjetivas de comprenderla. La obra de Kierkegaard se trata de un “yo” (o más bien, yoes) que comunica a un “yo” que lee y que comprende a partir de su subjetividad. La idea que podemos tener a partir de las consideraciones de Torralba es que, Kierkegaard es el Sócrates que no sacia al lector con una doctrina, pensamiento o sistema definido para transmitir, y el lector es el discípulo socrático que tiene la tarea de elegir entre las posibilidades que las obras de Kierkegaard ofrecen.

Uno de los propósitos de esta sección será demostrar que, atendiendo a la seudonímia como una de las características principales de la escritura de Kierkegaard, es posible observar en él la presencia de los rasgos que definen la ironía, más específicamente la ironía socrática. Una de las aclaraciones que el propio Kierkegaard ofrece respecto del uso de seudónimos la encontramos en los *Papeles*, en una entrada de 1849, en la que Kierkegaard afirma:

Ningún hombre, se atreve a decir “yo”. Pero como la primera condición de toda comunicación de la verdad es de manera absoluta la personalidad, como la “verdad” no puede ser servida por un ventrílocuo, es imprescindible restaurar la personalidad. En esta situación comenzar de inmediato con el propio yo en un mundo tan acostumbrado a no oír jamás ningún yo, era algo imposible. Mi tarea consistió en crear personalidades de autor y proyectarlos en medio de la realidad de la vida para acostumbrar un poco a los hombres a hablar en primera persona. Mi acción fue ciertamente sólo la de precursor, hasta que llegue aquel que en sentido estricto diga “yo”. El paso de esta inhumana abstracción a la personalidad, ésa es mi tarea (*Pap.*, X¹ A 531).

Pero teniendo como base la explicación que el propio Kierkegaard hace de su labor como escritor en *Mi punto de vista*, la seudonímia también tiene otra intención, a saber, la de comunicar algo que no puede ser comunicado directamente (el cómo llegar a ser cristiano) y en este sentido ser un engaño presto a negar el engaño de la época: la cristiandad [*Christenhed*].

Kierkegaard relata que su labor de escritor se desarrolla en una época en la que todos se hacen llamar cristianos, aun cuando viven en categorías completamente ajenas al cristianismo [*Christendom*]. Estos llamados cristianos son, según Kierkegaard:

¡Gente que nunca entra a una iglesia, que nunca piensa en Dios [...] Gente a la que nunca se le ha ocurrido que puede tener alguna obligación hacia Dios, [...] toda esa gente, incluso aquellos que aseguran que no hay Dios, es cristiana, es reconocida como cristiana por el Estado, es enterrada como cristiana por la Iglesia, queda como cristiana por la eternidad! (MPV, p.50).

Para él no cabe duda de que, en una época en la que todos son cristianos aun viviendo lejos del cristianismo, reside una gran confusión o ilusión que debe ser eliminada, *negada*. Llama cristiandad a esta ilusión, la cual, al igual que cualquier ilusión, no puede ser destruida de manera directa sino sólo indirectamente. La forma indirecta de negar la cristiandad es comprendida en la obra estética de Kierkegaard, a través de la cual se dirige a los hombres no mostrándose superior a ellos en posesión del verdadero cristianismo, sino por el contrario, presentándose bajo el disfraz del esteta como un hombre que se resiste a llamarse cristiano y que acepta el supuesto de que los otros realmente lo son. A la manera de Sócrates, Kierkegaard hace una ruptura entre el fenómeno y la esencia, esto es, entre su realidad y la idea, entre la cristiandad y el cristianismo. Y tras marcar esta ruptura se dirige a la realidad para negarla y entonces dar lugar a la idealidad. Su obra estética aparece como una ficha clave de este proceder negativo, pues dado que no se trata de introducir el cristianismo donde no hay nada, tal como se escribe algo en una página en blanco, sino de introducir el cristianismo en la cristiandad, lo que debe hacerse es utilizarse un líquido cáustico para poner al descubierto un texto que se halla oculto tras otro texto (Cf. MPV, p. 70). Esto es algo que el uso de seudónimos permite. Pues en las obras seudónimas –con excepción de las de Anticlimacus–, la referencia al cristianismo aparece sólo bajo diversos rostros, de los cuales ninguno pretende representar la postura de un hombre religioso, sino diversas posturas de hombres que se mueven sólo en una categoría estética. Este disfraz

que representan tales obras permite *engañar* a la época haciéndole creer que su ilusión se acepta para finalmente destruirla y entonces hacer emerger lo religioso.

Llegados a este punto, puede que más que similitudes se haya encontrado una importante diferencia entre el proceder socrático y el kierkegaardiano. Esta consiste en que, al parecer dicho proceder socrático nunca propone nada positivo, mientras que el proceder de Kierkegaard está orientado a tener como fin la promulgación del cristianismo. Luego, parece que lo religioso tiene lugar en la labor de Kierkegaard como la implantación de algo positivo, frente a lo cual, la negatividad de la obra estética aparece sólo como una herramienta. En este caso tendríamos que considerar a Kierkegaard más próximo a Platón que a Sócrates, pero antes de concluir apresuradamente esto, permítaseme considerar un par de cosas más.

En el análisis que Kierkegaard hace de la acusación hecha a Sócrates de seducir a la juventud resalta cómo la ironía había hecho elevar a Sócrates no sólo sobre la validez del Estado, sino también sobre la vida de familia, llegando a mantener sus relaciones sólo con individuos. Kierkegaard señala la posibilidad de que Sócrates hubiera compensado el daño al Estado y a las familias si hubiera llevado a sus discípulos a la contemplación de la esencia eterna de las ideas, si los hubiera cuidado como un padre, si se hubiera mostrado responsable del futuro de ellos o reticente a soltarlos de la mano. No obstante, la negatividad infinita de Sócrates le impedía hacer algo como eso. En este sentido Kierkegaard consideró a Sócrates un erotista, un seductor:

Era por cierto un erotista en grado sumo, su fervor cognoscitivo era extraordinariamente elevado, poseía, en suma, todos los dones de la seducción del espíritu; pero no podía comunicar, colmar, enriquecer. Tal vez en este sentido se le podría llamar *un seductor*; fascinaba a la juventud, *despertaba anhelos* en ellos, pero *no los saciaba*, los dejaba arder en el magnífico contacto con el goce, pero no les daba alimentos suculentos y nutritivos (*SCI*, p. 226 / *SKS* 1, 235).

En la relación con sus discípulos Sócrates repetía su constante proceder irónico; cuestionaba con el fin de despojar a los jóvenes de todo aparente saber, los dejaba frente al

paisaje de la nada, los hacía *despertar* pero, tan pronto esto pasaba, los abandonaba. Podemos pensar, entonces, que Sócrates, pese a carecer de positividad, la estimulaba²⁶.

En el caso de Kierkegaard, lo religioso que emerge tras el engaño de su obra estética aparece, por decirlo de algún modo, insinuado. Las personalidades dadas por sus seudónimos representan una baraja de posibilidades con las que se estimula o se seduce al lector. Semejante a Torralba, Laura Llevadot considera que: “la estrategia propiamente kierkegaardiana [es] afirmarlo todo y a la vez, multiplicar las respuestas positivas y hacer que sea el lector, cuál discípulo socrático, el que interiorice la pregunta y genere la respuesta que ha de modificar su modo de existir” (*NSK*, p. 278). De manera que, el propósito de Kierkegaard no es mostrar el cristianismo de forma especulativa, como un sistema o doctrina, sino mostrar varias posturas a fin de crear una situación irónica, esto es, una situación en la que se reafirme la división entre el fenómeno y la esencia, entre la realidad y la idea, y entonces sea el lector el que entre a juzgar. Esta es quizá la forma de entender lo que Kierkegaard afirma sobre el objetivo de su labor como escritor: “Por toda la eternidad es imposible que yo obligue a una persona a aceptar una opinión, una convicción, una creencia. Pero sí puedo hacer una cosa: puedo obligarle a darse cuenta [...] Al obligar a un hombre a darse cuenta logro también el propósito de obligarle a juzgar” (*MPV*, p. 64). En este sentido, aquello que Kierkegaard dice de la ironía puede también ser aplicado a su obra: que ésta es el camino, no la verdad pero sí el camino a ella (Cf. *SCI*, p. 340 / *SKS* 1, 356; Jn. 14: 6).

Es posible ver ahora la conexión que hay entre los dos propósitos que enmarcan el uso de la seudonimia: la restauración de la personalidad y la negación de la cristiandad para dar lugar al cristianismo. En primer lugar debe quedar claro que la intención de restaurar la personalidad no sólo se da para quien comunica el mensaje sino también para el que lo recibe. Que la creación que Kierkegaard hace de una obra vaya emparentada con la creación de todo un personaje muestra que hay un “yo” que habla, pero cuando hay una multiplicidad de “yoes” entonces es quien recibe el mensaje el que se descubre como un “yo” que se revela en medio de estas voces que escucha reconociéndose en ellas y

²⁶ Kierkegaard hace énfasis en que se trata de una infinita incitación y estimulación de la positividad. Pues en su negatividad infinita, esto es, al negarlo todo, Sócrates hace que la positividad en conjunto se presente como posibilidad cf. *SCI*, p. 249 / *SKS* 1, 261.

distinguiéndose de ellas. Esto muestra que, como afirma Torralba, la obra de Kierkegaard se articula alrededor de la categoría que Sócrates inventó: la categoría de la individualidad (cf. *KLM*, p.31). A diferencia de este autor que asume que Kierkegaard exploró la individualidad como una “nueva” categoría, yo considero que, más bien, su obra es un justo reconocimiento, que como discípulo de Sócrates, Kierkegaard hace de la ironía concebida como el despertar de la subjetividad. Ahora, como se ve claramente en la disertación, el desarrollo de la individualidad es concebido por Kierkegaard dentro del ámbito religioso: el individuo adquiere su realidad ante Dios (cf. *SCI*, p.302 / *SKS* 1, 316). De esta manera, la obra de Kierkegaard es la estimulación a que el individuo se descubra a sí mismo, reflexione sobre sí y se desarrolle, lo cual para Kierkegaard sólo es posible dentro de los límites divinos cuando son asumidos por el individuo como la verdad, *su* verdad, por la cual vivir y morir.

Ahora bien, la forma cómo Kierkegaard entendió la ironía socrática hacía de ésta más que una herramienta conversacional restringida al diálogo de Sócrates con sus discípulos; Kierkegaard vio en la ironía de Sócrates una postura de vida, por ello, uno de los puntos clave para poder considerar la ironía kierkegaardiana más próxima a la socrática que a la platónica es analizar hasta qué punto la existencia de Kierkegaard es una existencia irónica. Aquí lo central a examinar es si la ironía de Kierkegaard se restringe sólo a su labor como escritor, en especial a la tarea de crear una situación irónica con el uso de sus seudónimos o, si la ironía también se hace presente en la vida del mismo Kierkegaard. Una pieza clave para abordar la cuestión se halla en *Mi punto de vista*, donde Kierkegaard afirma que la labor de escritor implica un modo adecuado de existencia personal. Esto nos explica los cambios en su modo de vida dependientes del tipo de obra que estuviese escribiendo, en lo que además se revela su intención de crear una oposición entre lo que hacía y lo que parecía que hacía. Ejemplo de esto es la explicación que da de su modo de vivir con relación a las obras estéticas: “Yo tenía que existir en absoluto aislamiento y debía proteger mi soledad; pero al mismo tiempo tenía que esforzarme en ser visto a cada hora el día, en vivir como si estuviera en la calle, en compañía de Juan, de José, de Pedro y en las situaciones más impensadas” (*MPV*, pp. 77-78). Esta forma de vida hacía parte del engaño con el que quería destruir la ilusión de la época, pues pensaba que si

le veían pasearse una y otra vez por ahí, pensarían que se trataba de un perezoso, de un holgazán incapaz de escribir las obras que en su soledad e intimidad escribía.

Aunque reconocía que en su ejercicio de crearse mala fama también perjudicaba la reputación de los eminentes y distinguidos de la comunidad, no se arrepentía de su proceder, pues sabía que a través de éste prestaba servicio a *su idea* (cf. *MPV*, p. 83). Aquí entra a colación el hecho de que Kierkegaard tuviera su labor de escritor como una misión encomendada por Dios y que considerara que toda su vida debía ser consagrada a dicha misión. Kierkegaard asume ésta cuando, una vez convertido en poeta notaba que su orientación era eminentemente religiosa y, aun cuando su intención era despojarse de lo poético y luego convertirse en párroco, había en él un exceso de inspiración que le impedía detenerse en su labor como escritor. En consecuencia Kierkegaard se convirtió en un escritor al servicio del cristianismo. Al llevar a cabo esta labor, Kierkegaard manifiesta abiertamente que no buscaba satisfacer a su época; una época deseosa de banalidades, pero necesitada de eternidad²⁷. Su trabajo como escritor era una tarea que estaba puesta al servicio del Divino Gobierno y que a la vez era el desarrollo de un talento que Dios le había dado. En este sentido, Kierkegaard desarrolla lo que él mismo determinó como la auténtica vida poética, pues su obra y, con ella, su vida, son una creación que se desarrolla dentro del límite (*an sich*) de dicho talento y de dicha misión dados por Dios.

De acuerdo con lo expuesto hay quienes podrían entender que el propósito de la obra de Kierkegaard es la propuesta de un cristianismo entendido como un saber positivo, el cual poseía y buscaba que los demás conocieran. Con lo dicho hasta aquí he querido desmentir esto aludiendo a su método de comunicación indirecta y a su intención manifiesta de sólo “obligar al lector a darse cuenta”. Ahora, quisiera también aludir a la relación entre su obra y su propia condición ante el cristianismo con el fin de mostrar que en su papel como escritor religioso, Kierkegaard no buscaba comunicar conocimiento

²⁷ Kierkegaard describe en el prefacio a *Ese Individuo* [S. Kierkegaard, *Ese Individuo: dos notas sobre mi labor como escritor*, tr. José Miguel Velloso. Madrid: Sarpe, 1985, p. 147] la necesidad de igualdad que la época tenía, junto con la torpeza de querer lograrla en la mundanidad. La propuesta de Kierkegaard es que la verdadera igualdad humana sólo se da con la religión y en la eternidad. En esta medida, su labor como escritor, en cuanto buscaba llevar al individuo (su lector) a plantearse la tarea de cómo ser cristiano, era lo que la época necesitaba pero que no podía darse a sí misma. Cf. *SCI*, p. 236 / *SKS* 1, 245.

alguno que él de ante mano poseyera. En varios pasajes de *Mi punto de vista* es posible advertir que Kierkegaard no pretendía tener una idea acabada del cristianismo, y que por el contrario, afirmaba: “creo que yo he prestado servicio a la causa del cristianismo mientras yo mismo he sido educado por el proceso” (MPV, p. 133). Su labor se resume en ser un espía al servicio de Dios y a favor de la causa del cristianismo, en el que él era más un aprendiz que un conocedor:

No tengo nada nuevo que proclamar; no poseo autoridad, ya que me hallo bajo un disfraz; no trabajo de forma directa, sino indirecta; no soy un canto; en fin, soy un espía que, al espiar, al aprender a conocer todo, sobre la conducta, las ilusiones y los caracteres recelosos, va haciendo una inspección de sí mismo bajo la más estrecha inspección (MPV, p. 122).

Para resumir su postura podría decir que Kierkegaard cumple con su misión de conducir al individuo hacia la tarea de hacerse cristiano, mientras él mismo es introducido en el ejercicio de dicha tarea. Pero para cumplir con esta misión Kierkegaard se hace un ironista, resta validez a la verdad establecida: la cristiandad, y tras esta negación el verdadero cristianismo aparece como posibilidad, el cual él y su lector han de poder elegir a través de la propia subjetividad.

Capítulo 4: La ironía socrática como forma de vida

De manera explícita podemos encontrar en la disertación de Kierkegaard las siguientes tesis: aquella en la que se afirma que “Sócrates no sólo utilizó la ironía, sino que además se consagró a la ironía hasta el punto de sucumbir a ella” (IV) y aquella otra en la que se afirma que “[a]sí como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía” (XV). La primera de estas tesis se desarrolla en la amplia caracterización que Kierkegaard nos da de la ironía socrática como la postura de vida de Sócrates –la cual he abordado en los capítulos II y III. La última se desarrolla de manera especial hacia el final de la disertación, en apenas cinco breves páginas en las que Kierkegaard propone que la ironía debe ser dominada, y que al ser dominada, ésta proporciona *verdad, realidad, contenido, solidez y consistencia* a la existencia (cf. *SCI*, p. 339 / *SKS* 1, 355). Mientras la tesis XV nos habla de una ironía dominada que constituye el principio de la vida personal, la tesis IV nos habla de una vida entregada sin límite alguno a la ironía. A primera vista, la información suministrada por dichas tesis podría indicar que, dada la carencia de un límite, la ironía socrática no podría ser principio de la vida personal. No obstante, dado el objetivo de mi investigación, el propósito de este capítulo final es elucidar hasta qué punto ambas tesis son compatibles, es decir, hasta qué punto la ironía socrática puede ser el comienzo de la vida digna de ser llamada humana.

Para el cumplimiento del propósito señalado dividiré el presente capítulo en dos secciones. En la primera examinaré la analogía que Kierkegaard nos propone en la tesis XV, para aclarar en qué sentido la ironía es el comienzo de la vida genuinamente humana. En la segunda sección examinaré si la ironía, propiamente socrática, podría ser

considerada el comienzo de la vida digna de ser llamada humana pese a la dificultad que nos plantea la tesis IV.

IV. 1 Así como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía

La analogía propuesta por Kierkegaard nos muestra que hay algo común entre la duda y la ironía, a saber, que ambas son comienzo. Pero más allá de lo planteado en esta tesis, podemos ver que en varios pasajes de *Sobre el concepto de ironía* Kierkegaard explica una aludiendo a la otra. Partiré entonces de la mención y análisis de dichos pasajes con el fin de dar luz sobre la analogía que en la tesis XV Kierkegaard nos plantea entre la ironía y la duda, y la relación que respectivamente éstas tienen con la filosofía y la vida digna de ser llamada humana.

La relación entre la duda y la ironía

La primera mención en la disertación de Kierkegaard sobre la relación entre la duda y la ironía la encontramos en la sección “La concepción se hace real”, perteneciente a la primera parte de la disertación “La posición de Sócrates concebida como ironía”. Aquí, Kierkegaard distingue entre la ironía ideal que es sólo un momento pasajero dentro del sistema y la ironía como posición, la cual, como cualquier posición de vida está sujeta a los va y viene de la existencia. De manera semejante, señala que la duda en el sistema sólo es un momento pasajero, más en la realidad, la duda está constantemente presente para doblegar y destruir lo que se alce contra ella (cf. *SCI*, p. 208-209 / *SCK* 1, 215). Este primer pasaje muestra que tanto la ironía como la duda pueden ser concebidas fuera de su relación con el sistema o la ciencia y como parte de la existencia, en donde son posiciones de vida.

La siguiente mención la encontramos en la segunda parte de *Sobre el concepto de ironía*, en la que Kierkegaard inicia dando una serie de *orientaciones* para entender el concepto. Al explicar la distinción entre la ironía retórica y una ironía pura o ironía como posición, Kierkegaard alude a la diferencia cualitativa que hay entre una duda vulgar [*vulgær Tvivl*] y la duda especulativa [*spekulativ Tvivl*] (cf. *SCI*, p. 275 / *SKS* 1, 286; *SCI*,

p.281 / SKS 1, 292). Aunque no ofrece mayor detalle sobre esta distinción, afirma que a partir de la duda vulgar se pueden considerar algunos rasgos de la especulativa. De ahí que en estas orientaciones parta de la ironía retórica para ofrecer rasgos característicos de la ironía pura.

La tercera mención se da nuevamente en la sección de *Orientaciones*, en donde Kierkegaard señala que en virtud de la negatividad absoluta que ambas expresan, la ironía podría confundirse con la duda. No obstante, aclara:

[...] por una parte, que la duda es una determinación conceptual, y la ironía un ser-para-sí de la *subjetividad*, y que, por otra parte, la ironía es esencialmente *práctica* [...] En la duda el sujeto está siempre queriendo acceder al objeto, y su desgracia es que el objeto está siempre escapándosele. En la ironía el sujeto está siempre queriendo apartarse del objeto [...] En la duda, el sujeto es testigo de una guerra de conquista en la que todos los fenómenos son aniquilados, puesto que se supone que la esencia está siempre detrás de los mismos. En la ironía, el sujeto está siempre retrocediendo, impugna la realidad de cada fenómeno a fin de salvarse a sí mismo, es decir, a fin de preservarse él mismo en la negativa independencia respecto de todo (SCI, p. 284 / SKS 1, 295-296).

Es importante notar que hay una semejanza tal que podría hacer que alguien confundiera la ironía con la duda, a saber, que ambas son absolutamente negativas, que niegan el fenómeno en virtud de la esencia y, que en este sentido, muestran la oposición entre lo uno y lo otro, entre lo externo y lo interno. Pero cada una se mueve en un plano diferente, mientras la ironía se mueve en el plano de la existencia, de la subjetividad, de la práctica y de la libertad del sujeto, la duda se mueve en el plano conceptual, teórico, científico y especulativo. La relación que se traza en este pasaje entre la ironía y la duda marca, por una parte, una posible ruptura con la consideración del primer pasaje señalado, en el que tanto la ironía como la duda son concebidas fuera del sistema y como posiciones de vida; por otra parte, concebir la duda como una determinación conceptual nos conduce a la relación entre duda y filosofía que en la tesis XV Kierkegaard nos plantea.

La cuarta y última mención es la tesis XV, expuesta en la sección final titulada “La ironía como momento dominado”. En ésta Kierkegaard escribe: “aquello que la duda es para la ciencia, la ironía lo es para la vida personal” (SCI, p. 339 / SKS 1, 355). En las notas de la traducción al castellano hecha por Darío González, encontramos que la relación entre duda y filosofía fue probablemente tomada por Kierkegaard de la reseña que Martensen hace del texto de Heiberg “Lección introductoria para el curso de lógica para

principiantes de noviembre de 1834 en el Real colegio militar” [*Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske Cursus paa den kongelige militaire Høiskole*]. En esta reseña, Martensen hace énfasis en el papel de la duda en la filosofía sistemática desde Descartes hasta Hegel (*SCI*, nota 522).

Recordemos que fue Descartes quien queriendo seguir la razón para hallar la verdad en las ciencias implementó un método que tenía por primer precepto:

[...] no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mí espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda. (*DM*, p. 19).

Es evidente que esta idea cartesiana es la que en su reseña Martensen expresa: “La duda es el comienzo de la sabiduría. A través de esta duda se busca un punto de vista del que ya no sea posible dudar, una certeza [*Viished*] que ya no es diferente de la verdad [*Sandheden*] misma” (*INCH*, p. 517). Pese a la disputa entre Kierkegaard y Martensen hay evidencia de que Kierkegaard asistió a muchas de las clases de Martensen, leyó sus textos y cuidadosamente tomó apuntes de sus lecciones. En lo que respecta al conocimiento que Kierkegaard pudo tener de la citada reseña, la evidencia más clara que se encuentra es la semejanza entre muchas afirmaciones de esta reseña y fragmentos del drama *La disputa entre la vieja y la nueva jabonería* (por ejemplo: cf. *PD*, Vol. II p. 175 / *SKS* 17, 288). Aunque este drama maneja un tono satírico, es plausible que la sátira esté dirigida a Martensen y no a las ideas que éste expresó en su reseña (cf. *KRHR*, p.114). De ahí, que pese a las diferencias personales, el joven Kierkegaard adoptara para su disertación la sentencia “la duda es el comienzo de la sabiduría o filosofía (sistemática)”.

La idea que acompañó a la filosofía sistemática desde Descartes hasta Hegel, estableció que la duda podía depurar a las ciencias de toda falsedad permitiendo hallar una verdad certera, es decir, libre de cualquier duda. El método de esta filosofía consistió entonces en pasar *toda* verdad establecida por el filtro de la duda hasta obtener la certeza. Como Martensen lo expresó en su reseña: la ciencia exigió la duda *absoluta e infinita* (cf. *INCH*, p. 519); palabras que encontramos en la disertación de Kierkegaard referidas a la ironía socrática. Esto nos permite considerar que tanto la ironía como la duda se alzan con su poder negativo sobre toda la realidad –lo cual las hace infinitamente negativas– y

niegan en virtud de algo superior que, no obstante, no es alcanzado por ninguna de ellas – lo cual las hace absolutamente negativas. Si seguimos a Kierkegaard en su analogía, la ironía debe desempeñar entonces una labor similar a la de la duda, no en la filosofía, sino en la vida personal.

Dado que explícitamente encontramos la analogía expuesta en la última parte de la disertación: “la ironía como momento dominado”, será preciso dirigirnos a ella y analizarla a fin de tener mayor claridad sobre lo que aquí nos interesa saber: cómo la ironía es el comienzo de la vida digna de ser llamada humana.

Ironía como elemento²⁸ dominado

Kierkegaard afirma que el poeta que logra dominar la ironía puede, a través de ésta, liberar tanto al poema como a sí mismo. Pero este poeta sólo vive realmente de manera poética cuando en la libertad que la ironía le ha otorgado no se aparta de su realidad sino que se reconcilia con ésta. Esto mismo se puede aplicar a la vida personal de cualquier individuo (cf. *SCI*, p. 338 / *SKS* 1, 354).

En la sección sobre la ironía de los románticos se mostró cómo la ironía hacía que el ironista se alzara por encima de toda realidad y que descubriendo en su interior a un genio creador poetizara el mundo y a sí mismo de tal manera que todo pudiera ser a su antojo, con la dificultad de que careciendo de fundamento terminara evaporándose en un completo vacío. Esto muestra que, en la realización del individuo, la ironía sin límite alguno aparece como un peligro que la ironía romántica y, hasta cierto punto también la socrática, encarnan, cuando al elevar desmedidamente la subjetividad sobre la realidad hacen que una reconciliación con ésta sea imposible. Dado tal peligro se hace necesario un límite que restrinja el poder negativo de la ironía.

²⁸ He decidido modificar ligeramente la traducción hecha por Darío González, dado que la versión danesa *Ironi som behersket Moment*, es probablemente mejor traducida como “ironía como elemento dominado” o “ironía como factor dominado”. Con este cambio, se rechaza la connotación temporal que tiene la palabra “momento” en castellano y, que haría entender la ironía como un determinado periodo que antecede en el tiempo a la vida humana y que puede ser definitivamente abandonado una vez se ha pasado por él.

La ironía dominada, por su parte, resulta indispensable para la vida humana, pues quien carece de ella:

[...] carece de ese baño *renovador y rejuvenecedor*, de ese bautismo *purificador* de la ironía que *redime* al alma de su vida en lo finito, por más que esa vida sea intensa y vigorosa; no sabe cuán *refrescante y reconfortante* es, cuando el aire se torna demasiado opresivo, desvestirse y lanzarse al mar de la ironía, no para permanecer en él, naturalmente, sino para volver a vestirse indemne, ligero y satisfecho (*SCI*, p. 339 / *SKS* 1, 335; cursiva mía).

Este pasaje nos ofrece una serie de adjetivos que la ironía otorga a la vida de un individuo: la renueva, la rejuvenece, la purifica, la redime, la refresca y la reconforta. Tal como la duda depura a la ciencia de la falsedad, la ironía depura a la vida humana de lo finito y opresivo. Pero esta depuración no implica una vida de completo rechazo o aislamiento de lo finito. Kierkegaard señala que, por el contrario, la ironía se muestra en su verdad cuando ayuda al individuo a reconciliarse con su realidad, no acosta de perder el anhelo por un ideal o por algo superior a la realidad, sino al hacer la realidad una parte de ese ideal.

La ironía dominada que Kierkegaard propone posee un aspecto correctivo y liberador que ayuda al individuo a ver lo que hay de incorrecto en la realidad y a liberarse de ésta para poder perseguir su ideal. Pero asimismo evita un exceso de libertad que haga que el individuo se pierda en el ideal y no pueda regresar a la realidad. La ironía dominada hace que el individuo identifique lo erróneo del fenómeno, de lo establecido y de lo finito, y busque corregirlo teniendo como base y límite la Idea. Aplicada de manera limitada, la ironía es el camino por el que el individuo se libera de lo erróneo de la realidad y se dirige a lo ideal, para alcanzarlo y desarrollarlo en la realidad misma. Es preciso aclarar que, al ser dominada la ironía no pierde su carácter negativo, ni adquiere uno positivo; la ironía sigue yendo en contra de lo establecido, sigue alzándose en contra de la realidad y continúa manteniendo la oposición fenómeno-esencia, pero

[...] deja de creer que [...] hay siempre algo detrás de las apariencias; pero evita también toda idolatría del fenómeno y, así como enseña a respetar la contemplación, así también nos dispensa de la prolijidad que consiste en pensar, por ejemplo, que una exposición de la historia universal requeriría un tiempo tan largo como el que el universo tardó en vivirla (*SCI*, p. 341 / *SKS* 1, 357).

Que el individuo deba dominar la ironía significa entonces que no puede tener una vida por completo entregada a ella. Puede sumergirse en el mar de la ironía, pero no

permanecer en él. Permanecer en la ironía implica un peligro análogo al del filósofo o científico que permanece en la duda. Abordaré esto con mayor detalle, apoyándome en la crítica que Kierkegaard hace a la sentencia “es necesario dudar de todo” en su obra *De omnibus dubitandum est*.

La duda de Climacus y la ironía socrática

En los años siguientes a la entrega de la disertación, Kierkegaard escribe bajo el seudónimo Johannes Climacus²⁹, *De omnibus dubitandum est* (1842-1843). En este texto, el joven Johannes con el ánimo de aprender a filosofar reflexiona sobre tres tesis principales que había escuchado de los filósofos en más de una ocasión, estas son: “1. La filosofía comienza con la duda. 2. Uno debe haber dudado para poder filosofar. 3. La filosofía moderna comienza con la duda” (SKS 15, 27). En su análisis de estas tesis, Johannes descubre rápidamente que la duda implica una falta de continuidad, pues es una ruptura con lo anterior (cf. SKS 15, 38). Inmediatamente podemos advertir la semejanza entre la duda y la ironía que hemos mencionado con anterioridad: que ambas se revelan en su negatividad al rechazar, romper o polemizar todo lazo con lo anterior. Pero además, ambas aparecen como un punto de inflexión en donde lo existente acaba y algo nuevo comienza.

Al proseguir con el análisis de cada una de las tesis, Johannes empieza a notar algunas incongruencias entre ellas, por ejemplo, nota que en la tesis (1) se afirma que la duda es el comienzo de la filosofía, lo cual expresa una sentencia eterna, mientras en la tesis (3) se expone que la duda es el comienzo de la filosofía moderna, lo cual es una sentencia histórica. Si la filosofía moderna se tiene por la única o esencial filosofía, entonces se podría eliminar la confusión entre categorías (histórica y eterna), pero al hacer esto la tesis (3) se haría idéntica a la tesis (1). Esto último negaría además la existencia de una filosofía antigua, o habría que asumir que hay otro comienzo distinto a la duda que dio

²⁹ Posiblemente sea una referencia al monje bizantino Juan Clímaco (525-616, aprox.), *Ioannes Climacus*, quien fue abad del monasterio de Santa Catalina en el Monte Sinaí.

origen a dicha filosofía. Luego, Johannes empieza a cuestionar qué había determinado que la filosofía comenzara con la duda, si se trataría de algo accidental o necesario. Al pasar a la tesis (2) advierte que ésta expresaba algo distinto a las otras, pues no ponía a la duda como el comienzo de la filosofía sino que ponía a la duda como algo anterior al comenzar a filosofar. Además, se pregunta si la sentencia “hay que dudar para comenzar a filosofar” al ser transmitida no haría que quien la recibiera dudara de la sentencia misma.

Enfocado en su anhelo por empezar a filosofar abandona el análisis poco fructífero sobre las tesis y pasa a reflexionar sobre la relación que él, o cualquier otro individuo, tiene con tales tesis. Comienza entonces a cuestionar si para formular la sentencia “De omnibus dubitandum est” tendría que tener algún especial talento o autoridad, o si bastaría con creer en el primero que había formulado dicha tesis, aunque en este caso el comienzo de la filosofía para él no sería la duda sino el creer que alguien ya ha dudado. Prosiguiendo, se pregunta si, dado que alguien más ya dudó, la duda de él sería una nueva duda o una adición a la primera, si tendría que creer en lo que el otro ya dudó o debería dudar también sobre cómo aquél lo hizo. Entre más reflexionaba, Johannes se sentía más alejado de la filosofía:

[...] fuera cual fuere el significado de esta sentencia y su relación con la filosofía, Johannes se daba cuenta muy bien de que éste era un comienzo con el que uno quedaba fuera de la filosofía, ya se admitiera que la filosofía realmente persistía a pesar de que el individuo quedaba excluido de ella a causa de su comienzo, ya se admitiera que este comienzo destruía a la filosofía, con lo cual a uno le resultaría también imposible acceder a ella (SKS 15, 42).

Con todo, vemos cómo Kierkegaard retoma en esta obra la sentencia que había marcado la filosofía moderna y que Martensen había hecho popular en Dinamarca. Pero, mientras en *Sobre el concepto de ironía* la usa para explicar una de las tesis más importantes de su disertación, en *De Omnibus* la critica mostrando el absurdo al que conduce. Ahora bien, por distinto que pueda parecer el uso que Kierkegaard hace de la sentencia en estas dos obras, la crítica que hace de ella en la segunda podría ser aplicada a la primera, dirigida a la ironía. Luego, la analogía entre la duda y la ironía también podría mantenerse en este sentido, que si bien ambas son el comienzo de la filosofía y de la vida personal, respectivamente, también ambas podrían ser la destrucción de la filosofía y de la

vida humana. Esto último ocurre cuando la duda, como se muestra en *De omnibus*, no está delimitada y el proceso de dudar puede nunca tener fin.

La ironía carente de límites se presenta en la disertación de Kierkegaard en dos casos diferentes, por un lado, con Sócrates quien “no sólo utilizó la ironía, sino que además se consagró a la ironía hasta el punto de sucumbir a ella” (tesis IV); y, por otro lado, con la ironía de los románticos, quienes con una subjetividad potenciada se convirtieron en creadores y destructores de sí mismos. Aunque para nuestros fines la ironía socrática es el centro de nuestro interés, creo pertinente hacer explícitas algunas diferencias que hay entre ésta y la ironía de los románticos, en lo que respecta a la carencia de un límite.

La primera diferencia que encontramos es que, mientras la ironía que se da con Sócrates se da en contra de la realidad de éste, es decir, la realidad dada en cierto tiempo y lugar, la ironía de los románticos niega toda realidad, la del presente, la pasada y la futura, pues aspira a una realidad metafísica que no podía darse en el tiempo (cf. *SCI*, p. 301 / *SKS* 1, 314). En el caso de la ironía socrática la negación deja un terreno llano desde el cual Sócrates divisa el límite externo de la Idea, es decir, que ésta se le presenta a Sócrates como posibilidad. En el caso de la ironía romántica, nunca se presenta la Idea, sólo hay deseos y sentimientos mutables en virtud de los cuales se configuran realidades *ubique et nusquam*. La carencia de límites en el caso de Sócrates se da en la forma en que éste llevó a cabo su ironía, en otras palabras, su entrega a la ironía es la que carece de límites, hasta el punto de terminar sucumbiendo a ella. En el caso de los románticos, la carencia de límites está en la infinita y absoluta negatividad de su ironía y en la subjetividad potenciada que se sigue de tal negatividad.

En cualquiera de estos casos la exigencia de un límite se hace necesaria. Pues, ya sea porque una vez entrados en mar de la ironía deseemos permanecer en él –como Sócrates lo hizo– o porque este mar tenga tanta potencia que sea imposible salir de él –como fue el caso de la ironía romántica–, la reconciliación con la realidad sería imposible, y se viviría una vida de absoluta e infinita negatividad.

Con todo, el análisis de la analogía entre la duda y la ironía nos ha permitido encontrar semejanzas que definen a ambas en su negatividad y que señalan que ambas deben ser limitadas porque de lo contrario, lejos de ser el comienzo de la filosofía o de la vida personal, son el fin de éstas. También, ha sido posible observar, que una vez dominada, la ironía renueva, purifica y redime la vida humana. Lo que aún no se ha mostrado en detalle es cómo la ironía con su negatividad afecta de tal manera la existencia de un individuo; es decir, de qué manera la negación de la realidad puede ayudar al individuo a reconciliarse con ésta. A fin de dar respuesta a esta cuestión, y sin abandonar la relación entre la ironía y la duda, me dirigiré a una conocida entrada de los diarios de Kierkegaard sobre su viaje a Gillelaje (1835), en la que la exposición sobre la duda de Fausto podría dar luz sobre la cuestión planteada.

La duda de Fausto y la ironía

En marzo de 1835, habiendo leído la extensa bibliografía que Stieglitz había proporcionado sobre Fausto³⁰, Kierkegaard inicia su propio proyecto, el cual, dos años después, se ve interrumpido por la publicación de Martensen sobre el Fausto de Lenau en *Perseus*³¹. Similar a lo expuesto por éste, Kierkegaard consideraba a Fausto como la personificación de la duda. Esta tesis la encontramos en una presunta carta dirigida a Lund fechada el 1 de junio de 1835 (cf. *PD* Vol. I, p. 73 / I A 72), días antes de la llegada de Kierkegaard a Gilleleje. En ésta, Kierkegaard afirma que, poco después de que Fausto, con independencia de Dios, decidiera ir en busca de la más alta iluminación, se da cuenta que ni el mundo ni Mefistófeles pudieron ofrecerle tal iluminación –pues esta era una iluminación divina. De manera que, con sus ojos puestos en su ideal, Fausto duda de la sabiduría humana o de cualquier otra sabiduría que el diablo pudiera otorgarle. Este

³⁰ En 1834, Christian Ludwig Stieglitz (1756-1836) escribió “la leyenda del Doctor Fausto [*Die Sage vom Doctor Faust*]” en el Manual histórico [*Historisches Taschenbuch*] de Friedrich von Raumer, al final de este ensayo adicionó una larga bibliografía sobre Fausto.

³¹ En junio de 1837, Martensen publica “Reflexiones sobre la idea de Fausto. Con referencia al Fausto de Lenau [*Betragtninger over Ideen af Faust. Med Hensyn paa Lenaus Faust*]” en *Perseus*, revista editada por Heiberg.

rechazo del mundo por no proporcionar lo que el individuo requiere se observa claramente en la ironía. Kierkegaard señala esta similitud en otra entrada de sus diarios:

Fausto debería ser puesto en paralelo con Sócrates. En efecto, así como este último expresa la separación del individuo con respecto al Estado, así también Fausto, después de la disolución de la Iglesia, expresa al individuo separado de su guía y abandonado a sí mismo, cosa que indica su relación con la Reforma y que parodia la Reforma, acentuando unilateralmente su lado negativo (*PD* Vol. II, p. 66 / II A 53).

Continuando con la entrada sobre la carta a Lund, se puede observar que la referencia de Kierkegaard a Fausto tiene lugar dadas las circunstancias por las que él mismo está atravesando. Al igual que Fausto, Kierkegaard desea ir en busca de su ideal, de su destino. Reconoce que hay un grupo de personas que están inclinadas a ir por una determinada senda y nunca son disuadidos de un cambio, mientras hay otras que se dejan conducir por lo exterior y no tienen una meta definida. Kierkegaard manifiesta querer ser parte del primer grupo, aun cuando no tiene su ideal definido el cual busca en dos de sus principales intereses: las ciencias y la teología. No obstante, a medida que expone su interés en ellas también muestra las dudas que tiene sobre cada una. Kierkegaard se encuentra viviendo el problema fáustico, pues ni las ciencias ni la teología satisfacen la búsqueda por un ideal que guíe su vida.

Dos meses después de la carta a Lund, Kierkegaard escribe desde Gilleleje, el 1 de Agosto de 1835:

Tal como intenté mostrar en lo anterior, así veía yo las cosas. Sin embargo, cuando quiero poner en claro mi vida, todo me parece de otra manera. [...] lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer y no qué debo conocer, a no ser en la medida en la que el conocimiento debe preceder cualquier acción. Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que haga. Lo que importa es encontrar una verdad que sea verdad para mí, encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir. [...] no negaré que yo presupongo un imperativo del conocimiento, a través del cual es posible actuar sobre los hombres, pero para eso es necesario asumirlo vitalmente, y esto es lo que considero esencial. (*PD* Vol. I, p. 80 / I A 75).

Un camino de búsqueda fallido y la duda que revela dicho fallo le permiten a Kierkegaard hacer un cambio de mirada. Deja entonces de buscar en el conocimiento para buscar en la práctica, deja de buscar en lo externo para buscar a través de su interior aquel ideal por el cual vivir y morir. Se da cuenta de que lo que ha de regir su vida no puede ser un

conocimiento objetivo ajeno a sí mismo, aunque tampoco una verdad subjetiva-arbitraria. De lo que se trata es de buscar una verdad de la cual él pueda apropiarse.

En este proceso de encontrar un ideal, la duda aparece como el camino a través del cual es posible deshacerse de aquellos medios por los cuales no podría alcanzarse un verdadero ideal para la vida. Luego, como Kierkegaard lo expresa, Fausto debe ser equiparado con Sócrates, pues ambos separan al individuo de aquello que impide su realización. Ambos representan un camino que, sin un límite, puede conducir a la destrucción de un individuo³², pero un camino que, limitado, despeja el terreno de toda verdad impuesta y ajena al individuo para que éste se dirija a su interior y busque por sí mismo la verdad que sea verdad para él. La ironía, como la duda, permite dos aspectos importantes del desarrollo de la personalidad. Por un lado, ayuda al individuo a reflexionar en torno a lo dado y aceptado inconscientemente, a reevaluarlo y a rechazarlo, para que, por otro lado, el individuo pueda ir en pos de su ideal el cual asume vitalmente, es decir, sin abandonar su vida dada en cierta época y lugar. En otras palabras, la ironía permite tanto la desvinculación como la reconciliación con la realidad; una reconciliación en la que el individuo se dirige a su realidad haciéndola parte de su ideal, el cual, a su vez, es la guía (el impulso y el límite) de la que el individuo se apropia para poder realizarse en dicha realidad. Kierkegaard da claridad sobre este punto ejemplificándolo con la vida del cristiano (protestante), el cual, teniendo por ideal la salvación, no busca purificar su alma en un purgatorio, lejos de los va y viene de la vida terrenal, sino que realiza su vida finita y terrena acorde al ideal que guía su vida (cf. *SCI*, p. 341 / *SKS* 1, 357).

En el análisis del paralelo que hay entre la duda y la ironía en la obra de Kierkegaard, se ha mostrado la necesidad de un límite que restrinja el poder negativo que ambas poseen. Al ser limitadas, ambas juegan un papel esencial en la vida humana, pues le permiten al individuo liberarse de toda opresión o vía errónea que impida el encontrar un ideal para la vida, sin que tal liberación implique un huir de la realidad en la que vive. En la exposición de esta tesis en la sección “la ironía como elemento dominado”, Kierkegaard no hace mención alguna de si esta ironía es o puede ser la socrática o la romántica,

³² El Fausto de Lenau es muestra de esto, pues su duda acrecienta de tal forma que ahogado en la desesperación, Fausto termina suicidándose.

trabajadas ampliamente a lo largo de su disertación. Teniendo en cuenta que la presente investigación está enfocada en la ironía socrática, el objetivo de la siguiente sección será mostrar hasta qué punto la ironía propuesta por Sócrates puede ser la ironía que, al dominarse, pueda constituir una forma de vida.

IV.2 Ironía socrática como forma de vida

A lo largo del presente trabajo se ha analizado la ironía socrática como el punto de partida desde el cual Kierkegaard concibe el concepto de ironía. Se ha mostrado que la ironía socrática, lejos de ser una simple herramienta retórica fue la posición de vida de Sócrates, la cual Kierkegaard también adoptó para su vida y obra. Esta posición de vida, le permitió a Sócrates alzarse contra su época con libertad negativa, le permitió despertar su conciencia y con ella, dar inicio a una nueva época que, no obstante, sucumbido en la negatividad no alcanzó a conocer. Ahora, como último punto de este análisis se buscará mostrar si la ironía socrática puede ser, no sólo la posición de vida que Sócrates asumió, sino una forma de vida. Entendiendo por ésta una vida digna de ser llamada humana.

A fin de cumplir con el propósito señalado, me referiré, en primer lugar, al análisis que Hadot hace de la filosofía antigua como forma de vida y a su análisis específico de la filosofía socrática. En segundo lugar, pretendo mostrar si la ironía socrática es la ironía que al ser dominada puede ser el principio de la vida personal.

La filosofía antigua como forma de vida

Arnold I. Davidson señala que, en su análisis de la filosofía antigua, Pierre Hadot afirma que toda ella “supone un ejercicio espiritual puesto que constituye un modo de vivir, una forma de vida, una elección vital” (*EEFA*, p. 11³³). Hadot explica, que atribuido a la filosofía antigua, “ejercicio espiritual” significa la práctica o actividad del espíritu, pensamiento, voluntad, imaginación y sensibilidad. En este sentido la filosofía antigua resulta siendo una práctica que involucra todo el ser, que lo modifica, lo transforma. Con su interpretación, Hadot distingue al filósofo antiguo del sabio (*sophos*) o del filósofo que se forma a partir de la Edad Media, el cual es un individuo proveedor de conceptos, teorías

³³ Davidson se refiere aquí a las palabras de Hadot en *La philosophie comme manière de vivre*, entrevista con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson, pág. 152.

y doctrinas. Contrario a esto, el filósofo antiguo provee, más que una discurso o una doctrina, una práctica. En el caso de Sócrates, particularmente, quien no dejó registro escrito de sus discursos y conversaciones, lo que nos deja a la posteridad es su modo de vivir.

Es necesario añadir, que según esta interpretación, la forma de vida que se da con la filosofía antigua no se trata de cualquier forma de vida, sino de un modo de vivir que mejora y hace feliz a quien practica la filosofía, pues con ella se da el paso de la no consciencia y preocupación (por cosas que no dependen de nosotros) a la consciencia de sí mismo y a la libertad (cf. *ibíd.* p. 25). Hadot hace un breve recorrido desde Sócrates hasta Plotinio, pasando por Platón, estoicos, epicúreos, etc., para mostrarnos cómo la propuesta filosófica de estos constituyó una práctica de realización y mejora del individuo. Aunque mi interés está puesto en Sócrates, antes de detenerme en las consideraciones que Hadot hace de éste, expondré brevemente su caracterización general de la forma de vida propuesta por la filosofía antigua.

A fin de tener un bosquejo claro de la forma de vida de los filósofos antiguos expondré la caracterización que Hadot nos ofrece en tres etapas. La primera es una fase de superación o negación de las pasiones, las cuales son la causa principal del sufrimiento del hombre pues hacen que éste se preocupe o desee de manera desmedida aquello que no depende de él. Aunque en esta etapa cada escuela tiene su propia terapia, el fin resulta el mismo: un distanciamiento de la cotidianidad (cf. *ibíd.* p. 51), de los prejuicios y las convenciones sociales (cf. *ibíd.* p. 49). La segunda fase es el cambio de perspectiva en el que se invierten los valores e intereses: dejan de importar los valores aceptados, los honores y riquezas, y comienza el interés por sí mismo, por reconocerse consciente y libre dentro del Todo. Y la tercera y última etapa es la búsqueda de la verdad por sí mismo, la elevación del espíritu al pensamiento puro, especulativo o pensamiento del Todo (cf. *EEFA*, p. 45).

En el caso de Sócrates, Hadot presenta la filosofía socrática como un ejercicio espiritual, y en este sentido, como una forma de vida en la que podemos observar rasgos del esquema anterior y del fin general al que se dirige la filosofía como forma de vida. Por ejemplo, respecto al diálogo socrático Hadot señala que mediante éste el interlocutor es

conducido a cuestionar lo que tenía por dado, su manera de vivir y el fundamento de sus actos, tras este cuestionamiento se da el interés en el conocimiento de sí mismo y en este conocimiento un permitir que el espíritu se eleve (cf. *LN*, 700-706; 740-745; 761-763). También hace mención a la actitud de Sócrates frente a la muerte, la cual consiste en postular un camino de preparación (cf. *Fedón*), en el que aprender a morir resulta aprender a vivir, pues prepararse para la muerte consiste en llevar un determinado modo de vida alejado de pasiones, preocupaciones humanas, etc.

Pero lo que me ha motivado a traer a colación la interpretación de Hadot es que éste describe el lugar que para él la ironía tiene en la filosofía como forma de vida. Basado en el discurso del ebrio Alcibiades, Hadot señala cómo la comparación que aquél hace entre Sócrates y los silenos, hombres que en apariencia no son nada pero que en su interior albergaban estatuas de dioses, muestra que Sócrates lleva una máscara y su máscara es la ironía. Sócrates se oculta tras la ironía y finge ser ignorante, se hace inferior a su interlocutor y hace que éste se examine a sí mismo y concluya que aquello que creía saber realmente no lo sabe. De manera que en el diálogo con Sócrates el interlocutor termina identificándose con aquél que en apariencia es sólo ignorancia:

Al final de la discusión, el interlocutor no ha aprendido nada, por lo tanto. Ni siquiera sabe esa nada del todo. Pero durante el tiempo que ha durado la discusión ha experimentado lo que supone la actividad del espíritu, o mejor todavía, se ha convertido en Sócrates, es decir, en su interrogación, su cuestionamiento, su disminución en relación consigo mismo y, finalmente por tanto, en su consciencia (*EEFA*, p. 88).

Aquí Hadot nos muestra que la ironía está presente en la mayéutica socrática, es la que permite que Sócrates, desde la nada de su ignorancia, asista al individuo en el nacimiento de sí mismo. Entendida de esta forma, Hadot equipara la ironía socrática a la comunicación indirecta de Kierkegaard, mediante la cual, Kierkegaard no le expone doctrina alguna a su lector, se esconde bajo diversos rostros de los cuales ninguno es verdaderamente el suyo y con esto le ayuda al lector a deshacerse del engaño en el que se halla preso. En cuanto a la filosofía socrática, en tanto que ejercicio espiritual, lo que vendría después del nacimiento de sí mismo es el reconocimiento de sí como una consciencia que es parte de un Todo y que ha de vivir ya no conforme a las pasiones sino conforme a la razón.

Ahora, aunque Hadot en principio señale que la ironía en Sócrates se da como una máscara con la cual éste finge que nada sabe, al desarrollar su estudio ve en dicha declaración de ignorancia algo esencial al ejercicio espiritual propuesto en la filosofía socrática. Hadot pasa a considerar que cuando Sócrates afirmaba que nada sabía, no se refería a que no poseyera saber alguno, sino a que el saber que poseía no era transmisible por el lenguaje. Y en este caso la ironía socrática aparece como el medio *necesario* por el cual se puede enseñar algo que no puede ser enseñado directamente: la virtud. Refiriéndonos a un ejemplo que Hadot cita, podemos decir que, Sócrates mediante la ironía enseñaba sobre la justicia, pero no un saber doctrinal, no un saber qué es la justicia, sino un saber vivir justamente. De ahí que Sócrates afirme: “a falta de palabras, doy a entender lo que es justicia mediante mis actos” (*RS*, IV, 4, 10).

Lo que entonces Sócrates nos plantea con su ironía, no es un fingir ser algo que no es, sino que en efecto nos muestra que él no es un sabio, no posee la norma: el Bien, la Belleza, la Justicia, etc., pero como filósofo, es decir, como amante de la sabiduría, nos plantea un camino hacia ésta. Este camino es existencial, no es un camino teórico para conocer qué es la Belleza o qué la Justicia –conocimiento que desde luego el no posee–, sino un camino en el que el individuo puede por sí mismo llegar a vivir bellamente, justamente, etc. De acuerdo a las consideraciones de Hadot, Sócrates sería una encarnación del Eros que Diotima describe en el *Banquete*, porque, aunque Eros está carente de aquello que ama: el Bien y la Belleza, siguiendo la naturaleza de Poros, su padre, Eros es un pasaje, acceso, o salida, hacia la Belleza y el Bien. De manera semejante, Sócrates, sin mostrarnos una doctrina de lo Bueno, Bello, etc., proporciona la *posibilidad* para tener una vida buena, bella, justa, etc. (99). Este es un punto central en la filosofía como forma de vida con la que termino la exposición sobre las consideraciones de Hadot: la filosofía como forma de vida no determina una doctrina o sistema en el que se pruebe o se prometa algo, sino que pone sobre la mesa la *posibilidad* de una vida “más consciente, más racional, más abierta a los otros y a la inmensidad del mundo” (*QFA*, p. 170)

Ahora, si bien la interpretación de Hadot da luz sobre algunos puntos esenciales que permiten considerar la ironía socrática como una forma de vida, es importante marcar cuáles de estos se relacionan con la exposición de Kierkegaard que aquí he seguido, y

cuáles no. En primer lugar, podemos observar que el diálogo socrático considerado como un ejercicio espiritual en el que el interlocutor renuncia a lo que daba por cierto (su aparente saber) y empieza a conocerse a sí mismo, está estrechamente relacionado con el carácter negativo de la ironía que, como Kierkegaard expone, niega todo principio o fundamento establecido produciéndose tras ello un cambio de mirada de lo externo a lo interno: a la propia consciencia o subjetividad.

Para Hadot, este proceso de negación y de un naciente interés en sí mismo ha de finalizar en la elevación hacia el pensamiento puro y en una vida conforme a la razón. En Kierkegaard, recordemos que la absoluta negatividad de la ironía socrática, significa que toda negación es hecha en virtud de algo superior: la Idea, la cual, sin embargo, Sócrates desconoce. La divinidad que Sócrates albergaba en su interior, al modo de los silenos, sólo estaba en Sócrates de forma latente, pero no real. Esto no parece radicalmente distinto de lo propuesto por Hadot, cuando señala que Sócrates en efecto no era un sabio, no poseía el conocimiento de la Idea de Bien, ni de Belleza, pero plantea la posibilidad, la puerta de acceso a la éstas.

La reflexión de Hadot entorno a la filosofía antigua y, específicamente, entorno a la filosofía de Sócrates, nos muestra un aspecto importante a considerar en el análisis sobre la ironía socrática como forma de vida, a saber, que si bien Sócrates no es un sabio, pues no alcanza la Idea, su camino negativo plantea la *posibilidad* de alcanzar ésta. Tal posibilidad, presente en la ironía socrática permite que aquella pueda ser dominada, y al serlo, constituya el principio de la vida genuinamente humana. Exponer esto con más detalle será el propósito de la siguiente sección.

La ironía socrática como elemento dominado

Como lo he mencionado, al hablar de la ironía como elemento dominado, Kierkegaard no hace mención explícita de si esta ironía podría ser la ironía socrática. En su lugar, encontramos algunas afirmaciones que hacen plausible rechazar la ironía romántica como la ironía que podría ser dominada. La principal razón está en que, mientras la ironía dominada le permite al individuo reconciliarse con su realidad, la ironía romántica crea una realidad metafísica, la cual, eleva tanto al individuo por encima de su realidad que una

reconciliación con ésta se hace imposible. La ironía socrática, por su parte, parece plantear esta misma imposibilidad, cuando se muestra que Sócrates nunca alcanzó la Idea, lo positivo, sino que por el contrario, le bastó la ironía y se entregó por completo a ésta. No obstante, esto no implica que la ironía trazada por Sócrates impida el alcance de la Idea, pues, por el contrario, Hegel había mostrado que es gracias a ésta que se da paso a una nueva época –la de las escuelas postsocráticas.

El paso de una época a otra fue para Hegel la justificación de la ironía socrática. Dicho en otras palabras, Hegel sostuvo que la historia del pensamiento necesitó de la negatividad de Sócrates para que se diera el paso de una época inconsciente a una época en la que la consciencia despertara. Aquí parece pertinente preguntarnos ¿cómo la ironía socrática, siendo pura negatividad, permitió el surgimiento de una nueva época? En el capítulo II se respondió a esta cuestión señalando que la negatividad propuesta por Sócrates había permitido que el individuo rechazara lo que tradicionalmente había asumido como verdadero, siguiéndose de esto un cambio de mirada de lo externo a lo interno, a partir del cual, el individuo encontraría a través de sí mismo la verdad que lo establecido no le había ofrecido. Esta función que Hegel resaltó de la ironía socrática en la historia del pensamiento no es distinta de la que Kierkegaard señala de la ironía dominada en la vida personal.

Consideremos ahora que, en lo que respecta a la historia del pensamiento, podríamos decir que la ironía socrática tuvo tanto alcance como la vida de Sócrates lo permitió; es decir, que, una vez Sócrates murió, la negatividad de su ironía se vio interrumpida y que por ello fue posible el paso a lo positivo. Si esto se sostiene, habría algo que se pasaría de largo y es que, si la ironía de Sócrates se hubiera alzado no sólo sobre su época sino sobre toda época pasada y futura, el surgimiento de una nueva época no hubiera sido posible a partir de tal ironía. Pero que Sócrates rechazara su realidad, y sólo su realidad, dejó un conjunto de posibilidades por delante, las cuales fueron tomadas y desarrolladas por la posteridad. La ironía socrática, como Kierkegaard la expone, si bien es sólo negatividad, es una negatividad que se detiene permitiendo el paso a la posibilidad, en este sentido, aunque la ironía socrática no alcance la idea, es el camino hacia ésta.

Lo dicho para la ironía dominada, es plausible decirlo entonces también para la ironía socrática. La cual, siendo limitada en su poder negativo, libera al sujeto de la opresión de la verdad establecida, le hace ir a su interior a través del cual puede buscar, ante el conjunto de posibilidades, la Idea que pueda guiar su existencia, que le permita realizarse y realizar la realidad como parte de dicha Idea. La ironía que Sócrates deja como legado para sus predecesores próximos y para el propio Kierkegaard, en la medida en que permite la corrección de una época y la realización del individuo, constituye el principio de una vida genuinamente humana.

Para finalizar quisiera aclarar que, según la tesis XV, en la traducción al castellano, encontramos que tanto la duda como la ironía son *comienzo*. En el texto original, escrito en latín [*Ut a dubitatione philosophia sic ab ironia vita digna, quæ humana vocetur, incipit*] y en la versión danesa traducida por lo editores de los SKS [*Ligesom filosofien begynder med tvivl, således begynder et liv, der fortjener at kaldes menneskeligt, med ironi*] los términos para designar la labor de la duda y la ironía son *incipit* y *begynder*, con los cuales se podría entender que la duda y la ironía son comienzo, en un sentido temporal, de la filosofía y de la vida humana, respectivamente. No obstante, cuando observamos el desarrollo de la tesis XV en el cuerpo de la disertación, encontramos que Kierkegaard sostiene: “así como los hombres de ciencia afirman que la ciencia verdadera *no es posible* sin la duda, así también y con el mismo derecho podríamos afirmar que la vida genuinamente humana *no es posible* sin la ironía” (*SCI*, p. 339 / *SKS* 1, 355; cursiva mía). Con este pasaje, vemos que la ironía y la duda son comienzo, no en un sentido temporal, sino causal. Esto señala además, que, la dominación de la ironía, no implica que el individuo recurra a ésta sólo en un determinado lapso de tiempo y que posteriormente la pueda abandonar de manera definitiva. Por el contrario, la ironía debe hacerse presente cada vez que el individuo necesite reconducirse en la realización de su existencia, así como se recurre a la duda, tantas veces como surgen nuevas verdades que necesiten ser evaluadas para encontrar si son o no certeras. Como Hadot afirma, el filósofo, no pudiendo alcanzar el ideal del sabio, en su camino de progreso hacia la virtud, siempre debe retomar los ejercicios espirituales como una tarea renovada (cf. *EEFA*, p.51). Por consiguiente, mientras se tenga por propósito el seguimiento de un ideal y la realización de la vida con

base en él, el camino necesario hacia ese ideal no puede ser abandonado, y este camino es la ironía, la cual Sócrates nos ha legado.

Conclusiones

Tanto con Sócrates como con los románticos, Kierkegaard nos muestra una noción de ironía que no está restringida a su uso literario o discursivo sino que es asumida como una postura de vida. No obstante, él insiste en que la ironía sin límite alguno, lejos de permitir la realización de la vida humana, constituye una vida de total y continuo aislamiento de la realidad dada, que conduce finalmente a la destrucción del individuo. Kierkegaard muestra que en el caso de la ironía socrática ésta es ilimitada dado que Sócrates no le puso fin al uso de la ironía sino que dio fin a su vida sucumbiendo a aquella. En el caso de la ironía romántica, la carencia de un límite está en que esta ironía fue infinita y absolutamente negativa, dando lugar a una subjetividad potenciada capaz de crear y destruir todo a su antojo. Pero, mientras la ironía que Sócrates deja a la posteridad es, como se ha mostrado, un camino para la verdad, para una nueva época y para una reconciliación con la realidad, la ironía romántica no se bastó con ser el camino sino que pretendió ser también la verdad.

Si Kierkegaard asumió la ironía para su vida y su obra, es claro que ésta fue la ironía socrática, porque aunque Sócrates no desarrollara con ella ningún saber positivo, la ironía le permitió contemplar a lo lejos la verdad, *no creó una*. La ironía le permitió a Sócrates deshacerse de aquello que le impedía llegar a la Idea y encontrar la vía por donde debía caminar para llegar a ella: la vía de la subjetividad. En otras palabras, la ironía que Sócrates introdujo fue, no la verdad, pero sí el camino para llegar a ella.

En lo que respecta al lugar de la ironía en la vida genuinamente humana, ésta se muestra en que: la vida digna de ser llamada humana sólo es posible cuando el individuo desarrolla su personalidad a partir de la conciencia de su propia subjetividad, guiando su vida de manera reflexionada y consciente y no simplemente conducida por la verdad establecida e impuesta por una determinada sociedad o tradición. Para evitar esta segunda

forma de vida, el individuo debe, en principio, aislarse de su realidad, dejar de darle valor a lo establecido y romper todo vínculo con social; despertar su conciencia para entonces buscar una verdad que sea verdad para él. Esto, como se mostró a lo largo de la presente investigación, es posible a través de la ironía socrática.

Bibliografía

Behler, E. *Irony and the Discourse of Modernity* [IDM]. Seattle: University of Washington Press, 1990, p. 84.

Casas, R. "Apuntes sobre la crítica hegeliana de la ironía" [ACHI] en *Ideas y Valores* No. 110. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1999.

Descartes, R. "Discours de la méthode", en *Oeuvres et Lettres*. París: Gallimard, 1953, p 137.

Hadot, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* [EEFA]. Trad. Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

Hannay, A. *Kierkegaard. Una biografía* [KB]. Trad. De Nassim Bravo. México, DF: Universidad Iberoamericana, 2010.

Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II [LSHF]. Trad. de Wenceslao Roces, México: FCE, 2005.

- - - *Elements of the Philosophy of Right* [EPR]. Trad. de H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- - - *Lecciones sobre estética* [LE]. Trad. Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid, España: Akal, 1989.

Kierkegaard, S. *Sobre el Concepto de Ironía* [SCI]. Trad. de Darío Gonzáles y Begonya Saez Tajafuerce. Madrid, España: Trotta, 2000.

- - - *Mi Punto de Vista* [MPV]. Trad. De José Miguel Velloso. Madrid: Sarpe, 1985.

- - - *Ese Individuo: dos notas sobre mi labor como escritor* [EI]. Trad. de José Miguel Velloso. Madrid: Sarpe, 1985.

- - - *Søren Kierkegaards Papirer* [Pp.]. Vols. 1-16. Ed. por P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Copenhagen: Gyldendal, 1909-1948; suplemento de Niels Thulstrup. Copenhagen: Gyldendal, 1968-1978.

- - - *Søren Kierkegaards Skrifter* [SKS]. 28 volúmenes de texto y 28 volúmenes de comentario. Ed. por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup y Alastair McKinnon. Copenhagen: Gad, 1997- 2013.

- - - *Diarios de Kierkegaard*, vol. I. Trad. de María Binetti. México: UIA, 2011.

- - - *Diarios de Kierkegaard*, vol. II. Trad. de María Binetti. México: UIA, 2012.

Llavadot, L. “Negatividad: La figura de Sócrates en la obra de Kierkegaard” [NSK] en *Contrastes*. Revista Internacional de Filosofía, vol. XIV, ISSN: 1136-4076. Málaga: Universidad de Málaga, 2009.

Martensen, H. L. “Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske Cursus paa den kongelige militaire Høiskole. Af J. L. Heiberg, Lærer i Logik og Æsthetik ved den kgl. Militaire Høiskole” [INCH], en *Maanedskrift for Litteratur*, no. 16, 1836.

Møller, P. M. *Efterladte Skrifter* (Escritos póstumos) [ES], vols. 1-3. Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag, 1839-1843.

Platón. *Diálogos I: Apología [Ap.], Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Trad. de E. Lledó, C. García Gual y J. Calonge. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

Rötscher, H. T. *Aristophanes und sein Zeitalter* [AZ]. Berlin, 1827.

Safranski, R. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán* [Rnt]. Trad. Raúl Gabás Pallás. México: Tusquets editores México, 2009.

Schiller F. *Sämtliche Werke*, Vol. 5. Edición de Wolfgang Riedel. Múnich, 2004.

Schlegel F. *Lucinda* [Lc], Trad. María Josefina Pacheco. México: Siglo XXI, 2007.

Schlegel F. “Fragmentos críticos” [FC] en *Fragmentos. Seguido de Sobre la incomprendibilidad*. Trad. y notas de Pere Pajeroles. Barcelona: Marbot ediciones, 2009.

Soderquist, B. *The Isolated Self* [IS]. Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre, C.A. Reitzel’s Publishers, 2007.

Stewart, Jon, *Kierkegaard’s Relations to Hegel Reconsidered* [KRHR]. Nueva York: Cambridge University Press, 2003.

Torralla, F. *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*. Salamanca: Colección Persona, 2003.

Morrison, D. “On Professor Vlastos’ Xenophon” en *Ancient Philosophy* 7, 1987.