



Universidad de Valladolid

Sobre el concepto de ironía
según Kierkegaard y su
aplicación pedagógica

Trabajo Fin de Máster

Autor: Adrián Simonetti Kolundzija

Tutora: María José Gómez Mata

Facultad de Educación y Trabajo Social

Máster en Profesor de Educación Secundaria Obligatoria y
Bachillerato, Formación Profesional y Enseñanza de
Idiomas

Junio 2022

RESUMEN:

Kierkegaard hace una exploración histórica de la figura de Sócrates, basándose en los textos de la filosofía clásica, para argumentar su esencia irónica. A partir de la referencia a Sócrates, Kierkegaard ofrece un desarrollo conceptual de la ironía como momento negativo en el que el sujeto se libera de la convención y se convierte en ser autónomo. Postulamos la relación teórica entre la ironía de Kierkegaard y la “filosofía negativa” de Oscar Brenifier, que hace alusión a la dialéctica negativa como herramienta didáctica.

PALABRAS CLAVE:

Ironía, crítica, negatividad, subjetividad, didáctica, filosofía negativa, “antifilosofía”.

ABSTRACT:

Kierkegaard makes a historical approach to Socrates’ figure, based on ancient philosophy, to argue his ironical essence. Based on the reference towards Socrates, Kierkegaard offers a conceptual development about irony as a negative moment in which the subject breaks free from conventions and transforms into an autonomous being. We posit the theoretical relation between Kierkegaard’s irony and Oscar Brenifier’s “negative philosophy”, which refers to negative dialectics as didactic tools.

KEY WORDS:

Irony, critique, negativity, subjectivity, didactics, negative philosophy, “anti-philosophy”.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1. SOBRE EL CONCEPTO DE IRONÍA SEGÚN KIERKEGAARD.....	9
1.1. Análisis de la interpretación.....	11
1.1.1. Jenofonte	11
1.1.2. Platón	12
1.1.3. Aristófanes.....	18
1.2 Análisis histórico.....	20
1.2.1. El demonio de Sócrates	20
1.2.2. La condena de Sócrates	21
1.2.3. Sócrates como necesidad de su tiempo	25
1.3. La ironía como distanciamiento con lo real y liberación del sujeto.....	28
CAPÍTULO 2. LA IRONÍA COMO INSTRUMENTO PEDAGÓGICO	35
CAPÍTULO 3. EL LENGUAJE IRÓNICO Y LA MÍMESIS ARTÍSTICA: CECI N’EST PAS UNE PIPE	41
3.1. Propuesta de actividad	41
3.2. Marco normativo de la actividad.....	41
3.3. Desarrollo de contenidos.....	45
3.4. Evaluación.....	48
CONCLUSIÓN	51
REFERENCIAS	53

INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo tiene un doble sentido. En primer lugar, se mostrará la necesidad de la ironía como momento esencial de la actividad filosófica. A partir de la lectura de la tesis doctoral de Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía*, ofreceremos una aproximación a la figura del ironista, que guarda identidad con la dialéctica negativa propia de la crítica filosófica. Puede afirmarse que sin momento irónico no hay crítica, o si la hay, es muy débil en tanto que está sometida a las necesidades de las circunstancias particulares del momento y, por ello, a la exigencia de una respuesta especulativa en forma de postulado o proposición. Tanto más profunda y enriquecedora será la crítica, cuanto más se evite caer en la necesidad de una respuesta rápida y sencilla, que sana la incertidumbre y la inquietud del vacío. Como veremos ahora, el ironista existe en razón de esta incertidumbre y es allí desde donde ejerce su libertad, en el espacio de la negatividad absoluta y del silencio, y donde escapa a las garras del juicio público y del pensamiento solidificado, de la ideología. La personificación de la liberación de la subjetividad en la historia de la filosofía la hallaremos en la figura de Sócrates, de quien Kierkegaard dirá que había una discontinuidad entre su pensamiento y sus acciones, de tal modo que la ironía actuaba en él como una máscara de teatro que impedía que los atenienses reconocieran su verdadero rostro aun cuando este se mostrara. Pero la ironía no solo nos interesa en tanto que garantía de la libertad de pensamiento, sino que además es la única vía para enfrentarnos a la infinitud de la idea, a su forma absoluta. En este sentido, la dialéctica negativa y el método irónico socrático son idénticos, pues ambos se enfrentan finalmente al silencio de la negatividad absoluta, donde el fenómeno puede mostrarse tal y como es.

En segundo lugar, trataremos de señalar brevemente las similitudes que podemos encontrar entre el método didáctico de Oscar Brenifier, la “filosofía negativa”, y los rasgos que habremos de mostrar en el primer capítulo acerca de la ironía como actitud filosófica crítica. Las ideas de Brenifier constituyen un intento de dar materialidad al método socrático, situándonos en la relación entre un docente y su interlocutor, el discente. Como cabe esperar de una didáctica de la filosofía, uno de sus principales objetivos si no el más importante, es el de transmitir a nuestros alumnos ese espíritu crítico del que tanto se hace mención en la legislación educativa. Creemos que una de las vías de trabajo posibles en el aula de secundaria consiste en el uso de la ironía enfocada a la disolución de los prejuicios.

CAPÍTULO 1. SOBRE EL CONCEPTO DE IRONÍA SEGÚN KIERKEGAARD

Nos proponemos siguiendo a Kierkegaard a través de su lectura detenida, comprender el fenómeno de la ironía en su mayor complejidad, recurriendo en primer lugar, y como asegura necesario el propio autor, a una exégesis histórica que atienda a la relación original entre el concepto de ironía y la existencia de Sócrates. No obstante, somos conscientes al igual que nuestro autor de referencia o gracias a él, de que ni siquiera una comprensión absoluta de los atributos particulares de una figura histórica como la del filósofo ateniense sería capaz de apresar ese concepto que trasciende la naturaleza fenoménica de todo cuanto se halla sujeto a la temporalidad. Por tanto, habremos de mostrarnos precavidos en nuestra búsqueda genealógica del fenómeno de la ironía, puesto que toda explicación histórica resultará parcial, y por ello sujeta a constante revisión. En el último apartado de este capítulo, realizaremos una revisión total del concepto de ironía más allá de Sócrates, centrándonos finalmente en la figura del ironista.

Si partimos del análisis de la figura histórica de Sócrates, es debido a que en él mismo encontramos el primer obstáculo irónico con el que hemos de lidiar. Kierkegaard describe al filósofo como una figura silenciosa que “no dejó nada a partir de lo cual una época posterior pudiera juzgarlo”¹. La producción bibliográfica de Sócrates es inexistente, de ahí la opacidad que señala el filósofo danés con respecto a la imposibilidad de rastrear un testimonio directo de su pensamiento. No es posible sumergirse en la intimidad del pensamiento de Sócrates a partir de la lectura de algún texto que, siendo de su puño y letra, actuara a modo de confesión sincera de sus ideas. Pero su ironía natural se nos muestra cuando le conocemos a través de testimonios indirectos como los que hallaremos en la obra platónica. Y es que Kierkegaard nos advierte de la abismal contradicción que se observa entre, por una parte, el silencioso misterio que atañe a la subjetividad ignota de Sócrates y, por otra, la oposición que surge en el contraste con su vida pública y sus actos reconocidos a través de observadores directos. El modo en que Sócrates se mostraba en público se asemeja a un esfuerzo teatral que oculta un significado nunca explícito:

Lo que en él había de externo apuntaba siempre hacia algo diferente y opuesto. Su caso no de un filósofo que expone sus opiniones como si esa exposición misma fuese el hacerse presente de la idea; lo dicho por Sócrates significaba algo diferente. Lo externo no

¹ Kierkegaard, S.: *Sobre el concepto de ironía*. Madrid, Editorial Trotta, 2000. Pág.83.

estaba en unidad armónica con lo interno, sino que más bien era su opuesto, y ése es el punto de refracción a partir del cual hay que concebirlo.²

Esta descripción del filósofo de Atenas nos anima a postular que su esencia misma sería la ironía. De este modo, aparece aquí el fenómeno irónico como atributo negativo, y por ello encontramos una contradicción en la misma esencia del hombre Sócrates. Afirmar que su esencia sea la ironía equivaldría a aventurar que todo su ser se concreta en un rasgo que solo representa una cara de la moneda o una mitad del problema, por tanto, será esta una respuesta insatisfactoria. Y paradójicamente, este es todo el material del cual disponemos para abrir el camino de nuestra investigación. Partimos de una idea frustrada que, a pesar de tener una apariencia insuficiente, es precisamente la razón de ser del fenómeno de la ironía. Se nos exige un esfuerzo ya aparentemente estéril en nuestro acercamiento a la persona de Sócrates, como quien trata de retratar a un duende que se oculta bajo el manto que lo hace invisible³. Tratar de postular la ironía como esencia de Sócrates resulta, a primera vista, una empresa fracasada desde su inicio y, a pesar de ello, es la vía que Kierkegaard señala como la más acertada, aunque no la más amable.

El primer paso que habremos de dar en nuestra investigación es el de estudiar a los más cercanos contemporáneos de Sócrates: Jenofonte, Platón y Aristófanes. Kierkegaard nos presenta a Jenofonte, siguiendo al teólogo alemán Christian Baur, como figura equivalente a la literalidad de los evangelios sinópticos, por su reiteración en el estudio del aspecto externo de la vida de Sócrates. Por el contrario, tanto Platón como Aristófanes realizan un mayor esfuerzo en adivinar el ideal más allá de la caricatura, corriendo el riesgo de hacerse cargo del Sócrates que se encuentra rebasando la cotidianeidad práctica e inmediata. Platón y Aristófanes son comparados con el evangelio ioánico en tanto este presta una mayor atención al carácter sobrenatural y divino de Cristo. Jenofonte representará el testimonio objetivo y afirmativo de la vida de Sócrates, mientras que Platón se encargará de aproximarse al ideal negativo de su maestro a partir de una visión poética, y no literal, de su experiencia inmediata.

² Ibid., pág. 83.

³ Ibid., pág. 84.

1.1. Análisis de la interpretación

1.1.1. Jenofonte

Kierkegaard repara en el error que comete Jenofonte al aproximarse interesadamente al problema de la condena a muerte de Sócrates a manos de los atenienses. Poniendo toda su atención en mostrar la necedad de los atenienses, Jenofonte estaría impidiendo a Sócrates “caminar por sus propios medios”⁴, dando a entender involuntariamente que la condena era un acto de naturaleza arbitraria. El Sócrates de Jenofonte no solo es un inocentón, sino también una persona indefensa. Visto así, cabe preguntarnos qué verían en Sócrates los atenienses, siendo un “tipejo cualquiera”⁵, que tanto les ofendiera como para condenarlo a muerte. Platón y los atenienses, reunidos para enjuiciar a este sumiso filisteo, parecen estar inmersos en una especie de locura colectiva que los lleva a conspirar contra un ciudadano cualquiera. Jenofonte, piensa Kierkegaard, ha reducido el problema del juicio a una trivialidad, al defender de manera intencionada a Sócrates a través de una descripción macabra y demoníaca de los atenienses.

Jenofonte ha despojado de toda importancia la increíble situación que se dio cuando la misteriosa presencia de Sócrates se plantó en medio del caótico público ateniense. Sócrates, quien nunca consideró que un fenómeno fuera tan humilde como para poder, a partir de él, ascender a la esfera del pensamiento, pudo aproximarse al más trivial de los objetos con la seguridad de poder hallar en él una certeza. Y pese a disponer él mismo de una mirada privilegiada nunca dudó en hacer más amables a la comprensión de los demás los objetos que se le mostraron con más claridad. Esta sobrenatural humildad en contraste con la abigarrada muchedumbre ateniense es el divino efecto que Jenofonte deja pasar por alto.

Si Jenofonte no fue capaz de advertir lo maravilloso en este episodio final de la vida de Sócrates, es porque tampoco pudo percibir en sus palabras un fondo insondable e invisible, más allá de su apariencia particular. A Jenofonte se le escapa el secreto fondo irónico de las enseñanzas Socráticas. Es precisamente en esa realidad que pasa desapercibida cuando se toma la literalidad de sus palabras, donde reside la parte más sustancial de la verdad. Si la palabra explícita es a la verdad, lo que el polígono es al

⁴ Ibid., pág. 87.

⁵ Ibid., pág. 87.

círculo, Jenofonte se entretuvo recorriendo los ángulos de un multilátero creyendo haber encontrado la infinitud de la circunferencia⁶.

Jenofonte sustituye la ironía socrática por la sofística, reemplazando el anhelo de la verdad por la lucha infértil que caracteriza al conocimiento que se aproxima al fenómeno desde el egoísmo. Desde la aproximación sofística todo esfuerzo resulta inútil, pues el fenómeno vuelve a ponerse en pie inmediatamente después de haber sido abatido. El conocimiento verdadero, por el contrario, se arroja al fenómeno buscando su elevación hacia la vida. La multiplicidad de fenómenos a la que hemos de enfrentarnos se expresa en un gigantesco y ruidoso polígono cuya contrapartida sería el silencio propio de su infinitud interior. No obstante, este silencio puede asumirse, o bien desde el sistema, que resulta infinitamente elocuente, o bien desde la ironía, infinitamente silenciosa, en tanto que negatividad absoluta⁷.

1.1.2. Platón

La lectura de Platón resultó para Kierkegaard una especie de antídoto que vino a sanar las heridas que Jenofonte había abierto. No por ello, sintió desprecio al leerlo, pues Jenofonte indicó de buena manera aquellos rotos que Platón habría de remendar después. Además de recuperar con gentileza las incógnitas que Jenofonte no se atrevió a confrontar, Platón dará a la idea su ritmo adecuado, a menudo perturbado por la confusión de los tiempos. Kierkegaard reconoce el reposo que encuentra en la lectura de Platón, en unos tiempos en los que el pánico a la idea, causado por el ardor y el frenesí de la modernidad, impiden que esta apenas se muestre por encima de la superficie.

Es en el *Banquete* donde Kierkegaard observa un método en Sócrates, que consistirá en “simplificar las múltiples combinaciones de la vida, reconduciéndolas a una abreviatura más y más abstracta”⁸. Las meditaciones de Sócrates en este diálogo tienden a elevarse cada vez más hasta alcanzar una abstracción total. Primeramente, los diferentes participantes del banquete exponen sus concepciones acerca del amor, que se presentan como incompletas sin el colofón socrático. Cuando Sócrates recibe la palabra comienza con una de sus preguntas: Si Eros es el deseo de posesión de un objeto

⁶ Ibid., pág. 91.

⁷ Ibid., pág. 95.

⁸ Ibid., pág. 107.

en un tiempo futuro, su esencia se define como la necesidad de obtener algo que no se tiene. Puesto que el amor es el deseo de lo bello y de lo bueno, Eros necesita lo bello y lo bueno porque no lo tiene. A diferencia de las anteriores intervenciones, que se dedicaban a hacer alabanzas del Eros, fueran estas verdaderas o no, Sócrates ha tratado de ofrecer una descripción fiel a lo real. Y es en el proceder de su definición donde apreciamos el método irónico en su esplendor.

Todos los comensales se han dedicado a definir al Eros a partir de sus accidentes, diciendo muchas veces cosas que ni siquiera resultaban relevantes con el objeto en cuestión. Sin embargo, Sócrates desarrolla ante su auditorio un cierre irónico a la cuestión, que Kierkegaard explica así:

“El amor es deseo, necesidad, etc. Pero el deseo, la necesidad, etc., no son nada. He ahí 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”.

Kierkegaard señala que la definición socrática, por su negatividad, resulta un movimiento irónico en contraste con las definiciones anteriores del resto de comensales. Si definimos al amor como una fuerza infinita impulsada por el deseo de aquello que no tiene, estaremos aludiendo a su negatividad inmanente. Será esta, además, la definición más abstracta posible en cuanto se ha despojado al propio concepto de su interioridad y contenido. Sócrates, impulsándonos hacia una comprensión totalmente abstracta sobre el Eros, está señalando la “determinación indeterminada del ser puro: el amor *es*; pues el añadido según el cual es ansia, deseo, no es determinación alguna, ya que es meramente una relación con algo que no está dado”⁹. He aquí uno de los primeros ejemplos del uso de la ironía socrática, recogido en la narración platónica del *Banquete*.

También encuentra Kierkegaard en el *Protágoras* un ejemplo más de esta dialéctica socrática que culmina en la pura negatividad. Sin embargo, y en contra de la apreciación del teólogo F. Schleiermacher sobre si el *Protágoras* es un diálogo sin conclusión firme, Kierkegaard define el ejercicio irónico en este texto como el esfuerzo similar al de “aquella vieja bruja, de devorar todo primeramente para después devorarse

⁹ Ibid., pág. 111.

a sí misma o, como se dice de la bruja, para devorar su propio vientre”¹⁰. Este diálogo se centra en la discusión que tienen Sócrates y el sofista Protágoras acerca de la unidad y la transmisibilidad de la virtud. A lo largo del recorrido de la discusión se suceden una serie de preguntas entre ambos y, aunque primeramente cada uno parece identificarse rígidamente con una postura intelectual, acaban defendiendo el punto de vista que primeramente atacaron. Sucede como en la disputa teológica entre aquel católico y aquél protestante que, intentando convencerse el uno al otro de su fe, acabaron intercambiando su credo. La diferencia del *Protágoras* con esta fábula reside en que, finalmente, en el primero se asume el absurdo y no es un mero cambio de posturas.

En cuanto a la unicidad de la virtud, que es puesta en cuestión por su manifestación plural en la justicia, la prudencia, la mansedumbre, etc., Sócrates discute la desigualdad de esta diversidad de virtudes para poner a salvo su unidad originaria. Protágoras, por el contrario, se ciñe a la desigualdad cualitativa que existe entre las mismas, tratando de solucionar el problema identificando desde un punto de vista teórico la igualdad con la desigualdad. Y sigue, todo se asemeja con todo en algún respecto. Por otra parte, Sócrates define la unidad de la virtud a partir de su similitud con aquel “tirano que no tiene el coraje de gobernar el mundo real, sino que mata primero a todos sus súbditos para poder entonces, orgulloso y plenamente seguro, gobernar sobre un silencioso reino de pálidos espectros”¹¹. El argumento de Sócrates procede del siguiente modo: Si la justicia no es la prudencia, ser prudente es lo mismo que no ser justo. La unidad que pretende hallar Sócrates es, como puede apreciarse, bastante débil en tanto abstracta y, además, acaba con la esencialidad particular de las diferentes manifestaciones de la virtud que hemos mencionado. Otra vez, como sucedió en el *Banquete* con el Eros, nos topamos con un silencio que representa la indeterminación esencial del ser, es decir, con una definición negativa.

Después de haber animado a Protágoras para que defina cada virtud por separado Sócrates, debiendo reconducirlas a su unidad, acaba aniquilándolas por completo valiéndose, no lo olvidemos, de una argumentación sofística. Aquí lo irónico -que Sócrates destruya aquello a lo que en principio buscaba dar unidad- reposa sobre la argumentación sofística, al mismo tiempo que la dialéctica sofística -el método

¹⁰ Ibid., pág. 119.

¹¹ Ibid., pág. 121.

usado- se apoya en la ironía. Se aprecia en este desarrollo argumentativo el cambio de postura de Sócrates -de la original defensa de las múltiples virtudes a su posterior destrucción- que mencionábamos más arriba, que parece culminar en un problema sin solución: demostrar la unidad de la virtud teniendo en cuenta sus manifestaciones particulares. Ni Protágoras defendiendo la identidad entre lo igual y lo desigual, ni Sócrates con su definición abstracta y silenciosa, han logrado por sus respectivas vías resolver la cuestión inicial, al menos no del modo en que se pretendía: con una definición positiva. Sin embargo, Sócrates es consciente de que la negatividad se ha adueñado de ambos al final del diálogo y, más allá de jactarse de su victoria sobre el sofista, aprecia: “El inminente final de nuestra conversación es como alguien que nos censura y que se burla de nosotros, y que nos diría, si pudiese hablar: ¡Qué extrañas personas sois, Sócrates y Protágoras!”¹².

En el *Fedón* también ve Kierkegaard un elemento esencial irónico cuando se nos presenta el problema sobre la inmortalidad del alma. Puesto que los filósofos se encargan del estudio del conocimiento y este es un producto del alma, se espera, tras la muerte, hallar un estado de sabiduría inalcanzable en vida, en el que pueda captarse el ser puro desligado de las ataduras del cuerpo. La tarea del filósofo consistirá en la búsqueda y la comprensión del puro ser, que siempre se acaba manifestando como abstracción total en oposición a lo concreto, es decir, en nada. El alma, cuyo objeto es la abstracción propia del conocimiento puro, deberá convertirse en nada para adecuarse a su fin. El alma, como principio de vida, tiende a la muerte en su identificación con la nada pura. Sin embargo, lo que desea el filósofo no es la muerte inmediata, pues una muerte no meditada sería una condena a vagar por el mundo sensible como un espíritu que no se ha deshecho de su corporeidad por medio del correspondiente ejercicio del alma. El deseo de morir del filósofo se caracteriza más bien por un hastío vital, en vista de la promesa mortal que aventura el reino del ser puro. Aquel que busca la muerte no desea una vida nueva, y sin embargo el filósofo aborrece esta vida porque halla en ella la promesa de una realidad superior. La ironía se sitúa en este diálogo en la contradicción que surge del deseo de conocimiento que nos brinda el alma como principio vital enfrentado a la oferta de la muerte como vía para escapar a la imposibilidad de la unión con el ser puro. Buscar la muerte de manera insensata a través del suicidio sería un insulto al conocimiento y, no obstante, parece que convertirse en

¹² *Protágoras* 361a.

la pura nada le resulta a Sócrates un “experimento de lo más curioso”¹³. Por lo tanto, hay un doble cariz en este retrato de la ironía en *Fedón*:

La ironía es salud en la medida en que libera al alma de su embelesamiento por lo relativo, y es enfermedad en la medida en que no puede cargar con lo absoluto sino en la forma de la nada; claro que esta enfermedad es una fiebre tropical que sólo contraen unos pocos individuos, y de la que un número aún menor se recupera”.¹⁴

En la *Apología* de Platón podemos ver en Sócrates una actitud vacilante que nos permite entender el mecanismo irónico como movilización hacia un objeto frustrante, como lo es la nada. Sin embargo, dicha actitud no se acompaña de un sentimiento inquieto, sino que a Sócrates le agrada “ese jugar con la vida, ese vértigo de que la muerte se muestre a veces como algo infinitamente importante y a veces como nada”¹⁵. Platón nos presenta a un Sócrates ambiguo que representa la complejidad irónica que resulta del mostrar que las dos posibles soluciones al problema de la inmortalidad del alma -que haya vida después de la vida o no- se tocan por sus extremos. Después de haber mostrado que ambas posibilidades son igualmente coherentes, Sócrates se despide en la *Apología* con estas palabras: “Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios”. La *docta ignorantia* socrática demuestra lo irónico de la propia situación de su condena, en la que se lo juzga por introducir nuevas doctrinas, a lo que el responde diciendo que no sabía nada. No existe contacto directo entre el ataque y la defensa en el juicio, y por lo tanto Sócrates se sitúa por encima de las acusaciones que le hacen.

Hasta ahora nos hemos centrado en la dialéctica como acceso al conocimiento. Sin embargo, existe otro modo de captar las ideas para Platón según Kierkegaard: el mito. Del mismo modo que el diálogo puede resultar en el tipo de aporías que nos impulsan a un espacio de contradicción irónica como una nueva interpretación del problema original, el mito tendrá la función de dejar intuir una instancia superior tras su aparente simplicidad en el relato. Lo mítico actúa de manera figurativa, aportando una imagen más sencilla de la idea a la que se pretende acceder cuando la dialéctica resulta extenuante. Cuando el trabajo dialéctico alcanza una abstracción imponente y se aproxima a la idea, la imaginación acude en rescate de la mente agotada haciendo surgir lo mítico. La idea,

¹³ Kierkegaard, S.: *Sobre el concepto de ironía*. Madrid, Editorial Trotta, 2000. Pág., 138.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 137.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 140.

mediada por el deseo y el apetito, es expresada en el mito sin necesidad de atender a un criterio de reflexión filosófica. De este modo, el mito permite que la idea resulte accesible en cualquier momento a través de su reminiscencia en el individuo por medio de la narración mitológica.

No obstante, cuando la conciencia despierta no se conforma con el mito, que solo es imagen, y busca a partir de él la idea original. De este modo, lo mítico y lo dialéctico pueden actuar de manera conjunta por ser ambos conscientes de su propósito en común, que es aprehender la idea. De cualquier manera, la dialéctica guarda prioridad epistemológica con respecto al mito, pudiendo entenderse como una forma del pensamiento de mayor madurez que el segundo.

Por tanto, tenemos tres elementos esenciales en Platón: la ironía, la dialéctica y el mito. Los dos primeros tienen la particularidad de poder desempeñar dos tipos de funciones respectivamente. En el caso de la ironía, como ya hemos visto, esta puede ser un aguijón en el pescuezo del intelectual perezoso, o bien puede ser ella misma el fin al que se tiende. La dialéctica puede, por su parte, ser un mecanismo de pregunta constante a través del cual se dificulta la adopción de una respuesta inadecuada y apresurada sobre un determinado problema, o también un modo de concretar en la realidad la abstracción propia de las ideas. El primer tipo de ironía corresponde al primer tipo de dialéctica y el segundo tipo de ironía al segundo tipo de dialéctica. El mito nos permite movernos entre un tipo y otro, tanto de ironía como de dialéctica. Platón nos muestra en Sócrates el uso de la ironía como tendencia total, y el empleo de la dialéctica como actividad negativamente liberadora¹⁶.

Platón nos ha presentado a Sócrates como liberador del pensamiento, enfrentándonos a la infinitud de la idea. La meta del pensamiento es infinita y la ironía nos permite, a través de la contradicción, abrir un espacio igualmente infinito. Al contrario que en Jenofonte, Sócrates no es en Platón un apóstol de la finitud, sino el primer representante de la idea en su grado más alto y superior a la empiria. Y es así como surge la pregunta sobre cómo fue realmente Sócrates, a lo que Kierkegaard responde:

¹⁶ Ibid., pág. 173.

La existencia de Sócrates es ironía. Y así como esta respuesta, en mi opinión revela la dificultad, el hecho de que revele la dificultad hace que sea también la respuesta correcta, de modo que se muestra al mismo tiempo como hipótesis y como verdad.¹⁷

Jenofonte nos muestra el extremo terrenal de un Sócrates que va en busca de lo provechoso y se burla banalmente de todo tipo de gentes, mientras que Platón nos muestra su otro extremo: Sócrates enfrentado con el límite de la infinitud de la idea, como adalid de la naturaleza supraterránea del conocimiento. En el punto medio entre estas dos concepciones tiene su origen la ironía, que problematiza con la multiplicidad de lo material sin dejarse seducir por ninguno de los objetos con los que trata, sino manteniéndose por encima de ellos, sobrevolándolos, pero sin poder renunciar totalmente a su realidad. La idealidad absoluta le sigue resultando extraña al ironista, y por ello siempre se halla en una disposición de partida hacia allí, entre el abrazo íntimo de la concreción y la grandeza y el terror de la abstracción.

1.1.3. Aristófanes

Aristófanes aportará a la concepción socrática el matiz de la *comedia*, en contraste con la descripción trágica de Platón. La comedia griega se entiende aquí como el vehículo apropiado para concebir *idealmente la realidad*, siguiendo la estela interpretativa de Theodor Röscher¹⁸. En la comedia se muestra a la persona individual encarnada en el actor, pero como representante de la idea. La representación cómica de una persona concreta, como Sócrates, salva las distancias que pudieran generarse entre los espectadores y la escena, pero, al mismo tiempo, guarda a través de la concepción ideal de esta misma persona una separación entre la realidad y el arte, devolviendo a la obra y a los espectadores a su distancia original. La representación cómica de Sócrates nos abre un espacio sin límites, que no se permite en su concepción opuesta, la de un Sócrates ensimismado, serio y pesado. El primer Sócrates es ligero y su esencia es la ironía, mientras que el segundo se ha asentado en la subjetividad. La ironía llega como una brisa fresca al anquilosado helenismo, siendo una nueva postura que además tiene la peculiaridad de suprimirse a sí misma. Por esto último “es una nada que todo lo consume y un algo que nunca llega a captarse, que es y a la vez no es”¹⁹. Precisamente aquí reside la comicidad de la personalidad socrática como esencialmente irónica. La ironía es una

¹⁷ Ibid., pág. 177.

¹⁸ Ibid., pág. 179.

¹⁹ Ibid., pág. 180.

postura genuina en tanto que señala la distancia entre todas las cosas y la idea, al mismo tiempo que se somete a sí misma, pues siempre le cabe ironizar sobre lo ironizado, permaneciendo así en sí misma.

En su comedia *Las nubes*, Aristófanes asigna al coro un papel especial, que es la representación de un conjunto de nubes que cambian de forma periódicamente, sin llegar a estabilizarse de una vez por todas. Sócrates no se deja cautivar por las formas pasajeras que adoptan las nubes, pues sabe que su verdadera esencia es lo *informe mismo*. En nuestra descripción platónica de Sócrates vimos que su proceder consistía en mostrar la idea a través de una serie de predicados que la mostraban como un vacío o silencio. Estos predicados no llegaban nunca a referirse a la idea en sí, sino que dibujaban su contorno dejándonos intuir una silueta. De este modo se conserva la magnificencia de la idea como algo inenunciable. En la comedia, Sócrates guarda una relación análoga con las nubes, a las que podríamos referirnos como una nebulosa que adopta múltiples formas, todas ellas inesenciales, pues lo esencial se encuentra más allá de la forma, así como la idea se halla en un lugar inaccesible a los predicados. Lo verdadero nunca *es*, pues nunca se presenta bajo una forma o predicado concretos.

Nos interesan tres aspectos fundamentales de esta comedia, en primer lugar, la descripción de Sócrates como *personalidad*, luego, su principal enseñanza, lo *dialéctico* y, por último, su *posición*. En cuanto a lo primero, Sócrates es representado por Aristófanes como ironista, retraído en sí mismo, alejándose de la incertidumbre sofística de sus contemporáneos, que podrían ser caracterizados por el género y la clase. El ironista, a diferencia del sofista que anda de un lado para otro como un atareado comerciante²⁰, goza absorto en sí mismo, consciente del silencio absoluto que provoca la argumentación sofística y de los contornos de la verdad que esta dibuja si se sabe combinar con la ironía. Sócrates, a diferencia de los sofistas, no trata de persuadir a nadie, sino que actúa más bien a modo de profecía gracias a su genuina *personalidad* irónica. En segundo lugar, el método dialéctico se muestra en la obra en su doble cariz, centrándose en ocasiones en lo más insignificante y, en otras, atendiendo a asuntos de mayor importancia. Entre ambos extremos, el de la dialéctica especulativa y unificante, y el de la dialéctica negativa y destructora, surge el auténtico valor del método. Por último, en cuanto a la posición de Sócrates, este se halla suspenso entre el mundo material y las ideas como ya explicábamos

²⁰ Ibid., pág. 193.

más arriba en la caracterización platónica, en el punto medio al que accedemos por la ironía.

1.2 Análisis histórico

En este apartado, que corresponde al segundo capítulo de la obra de Kierkegaard y que lleva por título “La concepción se hace real”, nos centraremos en una aproximación histórica de Sócrates a partir de los datos que nos han sido legados por la tradición.

1.2.1. El demonio de Sócrates

En cuanto al *demonio socrático* podemos decir que se utiliza este fenómeno para designar algo totalmente abstracto, que se encuentra por encima de todo predicado y es impronunciado. Este demonio, según Platón, alerta a Sócrates como una fuerza negativa que le indica cuando ha de abstenerse de tomar cierto curso de acción. Esta fuerza puso una distancia entre Sócrates y las cuestiones de Estado, entre ellas, la religión griega, que no toleraba reemplazar el panteón de los dioses concretos por algo totalmente abstracto. Resultaba una humillación colocar el silencio demoníaco en el lugar de la elocuencia de las divinidades, abriendo un espacio de incertidumbre en cuanto a los intereses sustanciales del Estado. Hegel nos da una definición general de esta fuerza demoníaca:

Asignando al entendimiento y a la convicción la determinación del obrar humano, Sócrates puso al sujeto como lo decisivo frente al Estado y frente a las costumbres, haciendo de sí mismo, por tanto, un oráculo en sentido griego. Decía poseer un *daimonion* que le aconsejaba lo que debía hacer y le revelaba lo que era provechoso para sus amigos²¹.

El genio socrático hace referencia a una fuerza demoníaca que dota de libre autodeterminación al individuo que puede pensar libremente antes de llevar sus ideas al foro de la razón, donde son confirmadas o desmentidas. La voluntad como fuerza intrínseca de la subjetividad comienza a vislumbrarse a través del demonio de Sócrates, que nos ofrece una muestra de la libertad autoconsciente, la única verdadera. Sócrates enajenado por la fuerza demoníaca representa la subjetividad que reflexiona sobre sí misma, embistiendo lo establecido y fundando su propio orden. La eticidad griega, establecida de manera ingenua bajo las riendas del Estado, entra en quiebra con la individualidad, que otorga la capacidad para determinarse a sí misma. En la tradición helenística la aplicación de la voluntad divina a cada caso particular responde a los

²¹ Hegel, F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, Pág. 328.

augurios del oráculo, por lo que el sujeto no puede resolver su situación por sí mismo. Sócrates tiene en lugar del oráculo a su demonio. El demonio, no obstante, no equivale a la pura interioridad individual, sino que se halla entre esta última y la exterioridad propia del oráculo. El genio conserva así “lo inconsciente, lo exterior, lo separado”²², al mismo tiempo que es algo subjetivo, a diferencia del oráculo. Sócrates es guiado de manera inconsciente por el demonio, y este a su vez es libre de toda convención o exterioridad. No obstante, el genio solo interviene en ocasiones y contextos particulares, sin allanar las revelaciones del espíritu y del pensamiento, que son superiores. Lo demoníaco es, por tanto, una determinación de la subjetividad y posibilita la interioridad. A pesar de ello, la subjetividad como espacio de lo demoníaco, del espíritu y del pensamiento, encuentra sus límites en la idea, que se muestra como exterioridad abstracta. La libertad negativa que se origina en lo demoníaco con respecto a los límites trazados por la idea le sirvió a Sócrates para estar de modo constante en un estado de alerta ante la pereza o las distracciones de la vida cotidiana. Lo demoníaco se traduce en lo irónico al estar integrado por un doble movimiento contradictorio: la huida de lo externo establecido que redundaba en libertad subjetiva y, después, la búsqueda de la idea, que es externa y traza unos nuevos límites a la interioridad.

1.2.2. La condena de Sócrates

Estudiaremos ahora la condena de Sócrates a manos del Estado griego analizando la doble acusación que se le hace. En primer lugar, nos referiremos al rechazo de las divinidades griegas por parte de Sócrates y la introducción que hace de nuevas divinidades. Después atenderemos a su capacidad para seducir a la juventud.

En cuanto al rechazo de las divinidades populares y a la introducción de otras nuevas, ya nos hemos referido al poder de lo demoníaco como fuerza negativa que cuestiona la religiosidad establecida. Del rechazo de los dioses aceptados por el Estado no se sigue, sin embargo, que Sócrates fuera un ateo. El distanciamiento de Sócrates con respecto a las divinidades tiene que ver, más bien, con lo que él mismo designa como ignorancia. Sócrates no es ignorante en tanto que desconoce la empiria, pues dispone de un amplio abanico de conocimientos acerca de la realidad objetiva, sino que es un ignorante filosófico porque desconoce el fundamento de todas las cosas, lo divino. Sócrates es consciente de la idea a través de sus límites, pero no puede enunciar nada

²² Kierkegaard, S.: *Sobre el concepto de ironía*. Madrid, Editorial Trotta, 2000. Pág. 207.

acerca de ella, salvo que desconoce su esencia absolutamente. Este era un pensamiento demasiado arriesgado para la sociedad ateniense, al que debemos añadir el vértigo causado por la negatividad de la crítica socrática. La ignorancia metódica no sustituye el pensamiento derribado por una nueva positividad, sino que deja un hueco vacío allí donde se encontraba lo supuestamente verdadero en sentido positivo. Sin embargo, la ironía socrática, que había provocado el despido de los dioses, nos abría un nuevo modo más auténtico de relación con la divinidad. Tras un primer momento de negación de lo finito, se abre un espacio necesario para el comienzo del saber infinito. Sócrates no disponía de una ciencia que reemplazaría el conocimiento que había derribado, y tampoco este era su objetivo. A través de la negatividad generada por su *no saber*, Sócrates mostraba el acceso a una realidad en la que todo fenómeno se mostraba insuficiente y ninguna especulación resultaba atractiva, aunque pudiera tranquilizar al sujeto desposeído de la verdad. Sócrates prefirió la *eterna intranquilidad*²³ de la ignorancia, que hacía de él mismo una personalidad irónica.

La ignorancia socrática supuso una amenaza para el Estado en toda regla, pues este se despliega en la positividad. Podemos entender así que el delito cometido por Sócrates pudiera considerarse uno de los más peligrosos. No obstante, la ignorancia no pudo servirle de excusa a Sócrates llegada la hora del juicio:

Sin embargo, una vez hecha la acusación, el Estado tampoco podía contentarse con una defensa fundada en su alegato de ignorancia, pues era natura que esta ignorancia fuese vista como una infracción desde el punto de vista del estado.²⁴

La negatividad de la crítica a partir de la ignorancia tiene también, por ende, una dimensión práctica que impide al ignorante vincularse con lo establecido a través de cualquier tipo de relación real²⁵. Sin embargo, a pesar de efectuar una crítica en contra del estado, Sócrates no desapareció de la vida pública, sino más bien al contrario. Iba de esquina en esquina provocando a los jóvenes, inculcándoles su ignorancia, y así precisamente podía él mantenerse en esa infinita inestabilidad irónica:

Si bien es cierto que había en él algo así como un arrobo cognoscitivo, tan cierto como que lo abstracto es precisamente lo que más incita al arrobamiento, eso no hacía que se alejara de la vida sino que, por el contrario, mantenía con lo abstracto un vivísimo

²³ Ibid., pág. 216.

²⁴ Ibid., pág. 218.

²⁵ Ibid., pág. 219.

contacto; pero esa relación no era otra cosa que su relación puramente personal con los individuos, y era la ironía la que consumaba su interacción con ellos. De ahí que los hombres tuviesen para él una importancia infinita, y que haya sido tan virtuoso en el contacto fortuito, tan flexible y tan dúctil en el trato con los hombres como inflexible en su insubordinación al Estado.²⁶

La postura de Sócrates se asemeja a la del revolucionario, sin llegar a ser nunca la del caudillo. La fuerza crítica socrática siempre fue ejercida desde la negatividad, evitando la adhesión del pensamiento a dogmas o a nuevos paradigmas especulativos. Además, el filósofo nunca guardó un tipo de relación especial con aquellos a los que había sublevado, pues en el instante siguiente se hallaba situado irónicamente por encima de ellos²⁷. En definitiva, si Sócrates fue juzgado, esto se hizo en virtud no tanto de lo que hizo, sino de lo que dejó de hacer.

En cuanto a la seducción de los jóvenes, debemos entender que Sócrates vio en estos el germen de la nueva sociedad y la pureza de la que carecía un ciudadano consumado. Meleto acusó a Sócrates de corromper a la juventud, y de que estos últimos faltasen el respeto a sus padres. La acusación tiene que ver con la irrupción de un tercero en la formación moral de los hijos por parte de los padres. Su defensa parte de la idea de que el más sabio debería encargarse de la formación de los jóvenes, principio con el cual el Estado estaría de acuerdo. Sin embargo, es el Estado el que ha de decidir quién es el más entendido y no, por supuesto, el individuo el que decida por sí mismo. Si el Estado tiene poder de decisión sobre las familias y estas sobre el individuo, se entiende que Sócrates desautorizado no podría ejercer su doctrina sobre los hijos de sus vecinos. No obstante, así como la ironía situaba a Sócrates en una posición tangencial con respecto a las cuestiones de Estado, ahora se argumenta análogamente que la misma tenga un efecto parecido en relación con la institución familiar. El delito de Sócrates consiste en el caso de los jóvenes en su relación con ellos en tanto que despreciativa con el valor de la unidad familiar.

Podríamos preguntarnos si deberíamos salvar a Sócrates en el caso de que su enseñanza hubiera resultado absoluta con sus discípulos en la medida en que se buscaba por encima de todo su bienestar, atenuando la grave ofensa que realizó contra las familias. Esto es precisamente lo que echamos en falta en Sócrates. Este no es un pedagogo al uso,

²⁶ Ibid., pág. 220.

²⁷ Ibid., pág. 222.

que acompaña a su discípulo para mostrarle la verdad de las cosas con paternal aprecio y cuidado, tratando de inculcarle la gravedad moral de la que requieren los asuntos de la vida a través del amor intelectual. Por supuesto que Sócrates era un erotista que despertaba el fervor cognoscitivo en aquellos que le escuchaban y eran seducidos por su dialéctica, pero nunca colmaba y saciaba sus inquietudes con la respuesta enriquecedora y tranquilizadora. Los jóvenes, anhelando la amistad de Sócrates y buscando en él el reposo, caían bajo su hechizo y, cuando este les abandonaba, se daban cuenta de que ahora eran los amantes y no los amados. La ironía impide una vez más a Sócrates completar la circunferencia en la que habría de inscribirse; así como no puede ser un ciudadano del Estado porque sobrepone al individuo en su negatividad, tampoco se deja embaucar por la positividad del amor discursivo-positivo, pues conoce la fuerza erótica a través de sus límites negativos, es decir, del deseo. Si algo consigue Sócrates con sus discípulos es la introversión de su mirada y, por ello, deberían estar agradecidos en tanto que deben a su maestro el despertar que se da mediante la apercepción de su negatividad. Sócrates ha hecho libres a sus discípulos haciendo que dependan de él, que le deseen. Se observa nuevamente la concepción negativa del amor como fuerza deseante, cuya esencia es el anhelo de lo que carece, así como la ironía de resolver la esencia a partir de una carencia. Como ya nos enseñaba el *Banquete*, las descripciones y definiciones que se puedan formular sobre el amor son insuficientes si no incluyen la pérdida, que es aquello que nos libera y nos hace conscientes de nuestro anhelo. Alcibíades es el ejemplo paradigmático del joven dañado y emancipado por la ironía socrática. Si bien el deseo de Sócrates estaba puesto en su discípulo, su proceder era bastante contrario y rayano a la indiferencia. Precisamente el deseo oculto tras la indiferencia era aquello que prendía las almas de los jóvenes. Para ilustrar el tipo de contradicción irónica que estamos enunciando aquí, introduciremos una fábula recogida por el propio Kierkegaard:

Se cuenta que un viajero inglés que iba en busca de paisajes, habiendo hallado en una vasta comarca boscosa un sitio desde el que podía abrírsele un impactante panorama haciendo talar el bosque que se le interponía, contrató gente para talar los árboles. Una vez que todo estaba preparado y las bases de los troncos habían sido serradas, se instaló en aquel sitio, sacó sus prismáticos y dio la señal: el bosque cayó, y sus ojos se deleitaron por un instante ante el encanto del paisaje, tanto más seductor puesto que casi en el mismo instante obtenía su contrario.²⁸

²⁸ Ibid., pág. 228.

Sócrates serraba poco a poco y a escondidas los árboles con los que deleitaba la conciencia de los jóvenes, y cuando estos últimos habían alcanzado el culmen contemplativo, su maestro dinamitaba el paisaje: Sócrates pasaba de ser el amante a ser el amado²⁹. El método socrático se asimila a la partería en tanto que el maestro asiste al despertar espiritual del recién nacido, para en el instante siguiente cortar el cordón umbilical que da vida a la conciencia. Sócrates asiste a sus discípulos hasta el culmen aparente del pensamiento, solo para después abandonarles en el punto álgido haciéndoles caer en cuenta de que solo ahora comienzan a pensar por sí mismos. El filósofo no se responsabiliza de los efectos que pueda tener esta destrucción creativa, de ahí su precioso valor.

El castigo que se le aplica a Sócrates por estas dos razones que acabamos de explicar solo es tal a los ojos del Estado, pues el filósofo no se piensa merecedor del mismo. Más aún, Sócrates no considera que la muerte pueda ser en cualquier caso un castigo, pues nadie sabe si ésta es un bien o es un mal. Aun cuando es juzgado, Sócrates se mantiene al margen del Estado, cuestionando la adecuación de su propio castigo. El Estado es incapaz de condenar la conciencia de Sócrates, pues se enfrenta a la ironía que destruye su poder positivo. Ninguna imposición del Estado tiene ya validez a los ojos del filósofo, que se sostiene desequilibradamente en la negatividad. Es necesario, por otra parte, destacar que la ironía de Sócrates no es solamente aparente, sino que es real en tanto que le permite conocer la infinitud a partir de sus límites, como posibilidad³⁰.

1.2.3. Sócrates como necesidad de su tiempo

La existencia de Sócrates en la realidad es peculiar, pues lo conocemos a través de una historia silenciosa. Sócrates no es, en tanto que no disponemos de un testimonio directo de su existencia y, al mismo tiempo, es en tanto que origen del pensamiento acerca de la idea desde infinita negatividad. El filósofo representa un punto de inflexión en la historia y, por tanto, no puede comprenderse únicamente a partir de su pasado o de su contextualización histórica. En varios pasajes, Platón se refiere a la existencia de Sócrates como un don divino, porque era lo que su época necesitaba y, al mismo tiempo, resultó ser “más de lo que la época podía darse a sí misma”³¹. De todos los males que afloraron en la caída de Atenas y que la hicieron al mismo tiempo un hervidero intelectual para el

²⁹ *Banquete* 222b.

³⁰ Kierkegaard, S.: *Sobre el concepto de ironía*. Madrid, Editorial Trotta, 2000. Pág. 233.

³¹ *Ibid.*, pág. 236.

floreCIMIENTO de nuevas formas del pensamiento, Kierkegaard entra a considerar la sofística como el peor de ellos. Si entendemos cuál es la esencia de la sofística, también sabremos ver cómo Sócrates aniquiló de raíz a los sofistas.

Con los sofistas comienza, dice Kierkegaard, la reflexión y, por eso, tendrán siempre algo en común con Sócrates. Los sofistas ponen en duda el carácter absoluto de la naturaleza objetiva, y otorgan al conocimiento la independencia necesaria para que se inicie la reflexión. Estos hombres fueron conocidos porque todo podían demostrar, ya que todo lo criticaban. Su objeto de crítica principal eran las ciencias que, mostrándose como absolutas, parecían ignorar la influencia de la imperfección humana en todo aquello que se daba por sentado. La justicia, la ley y otras cuestiones que se presentaban bajo la apariencia de la certeza, se enfrentaban ahora al relativismo moral y al cuestionamiento sofístico. No obstante, si se hacía este desmantelamiento de la ciencia, solo era para posibilitar después un aprovechamiento del discurso por parte del individuo que así dominara la esfera de lo social y lo político. La cultura que los sofistas proporcionaban a la gente brindaba la posibilidad de referir a una categoría absoluta cada caso particular, ofreciendo un juicio supuestamente válido para cualquier situación. La cultura general que enseñaban los sofistas a sus clientes daba un paso atrás con respecto a la ingenuidad de la verdad positiva, pero se precipitaba hacia otra discursividad igualmente afirmativa y, por ende, igualmente sospechosa:

Comparada con la conciencia inmediata, que de manera totalmente inocente acepta con infantil ingenuidad lo que se le da, esta cultura es, por tanto, *negativa*, y es demasiado astuta como para ser inocente; comparada con el pensamiento, en cambio, es *positiva* en alto grado.³²

El sofista vuelve a caer en el sueño en que se encontraba previamente a la reflexión en el momento exacto en que trata de responder al vacío con un nuevo postulado que presume verdadero. En tanto que trata de dar respuesta a todo, el sofista acaba con la inquietud del pensamiento liberado del dogma. Antes de que la reflexión comenzase a tambalear los cimientos del pensamiento, el sofista ya estaba remendando los agujeros que había abierto. Ante la inseguridad de la puesta en duda de las verdades populares solo caben dos actitudes: la de la primacía de los deseos y necesidades individuales o la de la contemplación de lo universal como negatividad. Los sofistas toman la primera vía. El

³² Ibid., pág. 240.

pensamiento es esclavo del sofista y nunca se libera, pues cuando se muestra como incertidumbre su amo acude inmediatamente para someterlo a las necesidades del momento. Con respecto a la liberación reflexiva del pensamiento Hegel observa:

El concepto que la razón, en Anaxágoras, descubre como la esencia, es lo meramente negativo en el que se hunde toda determinidad, todo ente e individuo. Nada puede quedar en pie frente al concepto, pues éste es el absoluto desprovisto de predicados, y las cosas no son sino simples momentos suyos; frente a él, por así decirlo, no hay nada que sea firme y seguro. El concepto es justamente ese fluente devenir de Heráclito, ese movimiento, esa causticidad a la que nada puede resistirse. El concepto que se descubre a sí mismo, consiguientemente, se descubre en tanto que poder ante el que todo desaparece; y entonces todas las cosas, todo lo establecido, todo lo que parecía firme se vuelve efímero. Lo firme -ya sea la firmeza del ser o la firmeza de conceptos determinados, principios, costumbres, leyes- comienza a vacilar y pierde su estabilidad³³.

Los sofistas adoptan una postura aparentemente positiva, por ello dicen de sí mismos que dominan el arte de hablar. Siempre abrazan la realidad particular para criticarla y, acto seguido, reformularla. Recordando la discusión entre Sócrates y Protágoras sobre la unicidad de la virtud, debemos observar las descripciones positivas del sofista, que aparentemente es optimista con respecto a la enseñanza de la virtud. Protágoras es “constantemente positivo, pero lo es solo en apariencia”, pues para él cualquier verdad es igualmente válida. Sócrates sin embargo representa en este diálogo una fuerza negativa, aunque del mismo modo, solo en apariencia, pues “es positivo en la medida en que la negatividad absoluta contiene en sí una infinitud; es negativo, puesto que en él la infinitud no es manifestación, sino límite”³⁴.

La falsa positividad discursiva que traían los sofistas era aquello de lo que Grecia adolecía y para lo que Sócrates trajo una cura. Para que lo sagrado de la infinitud volviera a manifestarse era necesario el silencio de Sócrates en medio de la palabrería sofística. Si Sócrates hubiera discutido abiertamente con los sofistas, hoy sería visto por todos los especialistas como uno de ellos. El despiadado contraste que supone la existencia de Sócrates en este momento de la historia de Atenas es generado desde la mera negatividad. Los sofistas lo sabían todo y él no sabía nada, aquellos tenían respuesta para toda pregunta y éste solo tenía preguntas para todos. Sócrates viene a traer un nuevo principio a través

³³ Hegel, F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza Editorial, 2004.

³⁴ Kierkegaard, S.: *Sobre el concepto de ironía*. Madrid, Editorial Trotta, 2000. Pág. 243.

de la ironía, ofreciendo una nueva perspectiva sobre la infinitud de la idea sin caer en el error de decir nada acerca de ella. Por eso, la ironía no es otra cosa que una provocación a la subjetividad, que posteriormente se desarrollará a lo largo de la historia.

La posición de Sócrates es la *negatividad infinita*, o lo que es igual: la *ambigüedad infinita*. Sócrates arrasó con el bullicio sofista y con sus fundamentos, todo ello desde su absoluta e infinita negatividad. La ironía, que sirvió como facultad discursiva para hacer que la enseñanza de Sócrates significara tanto diciendo tan poco, acaba desbordando la propia corporeidad y arrebatando la personalidad del filósofo por su anhelo de infinitud.

1.3. La ironía como distanciamiento con lo real y liberación del sujeto

Un primer rasgo de la ironía que podemos apreciar en el discurso oratorio es la que consiste en decir lo contrario a lo que se piensa. En estos casos “el fenómeno no es la esencia, sino lo contrario de la esencia”³⁵. En el habla, el pensamiento es la esencia y la palabra es el fenómeno. La verdad exige identidad entre lo que se piensa y lo que se dice. Kierkegaard sigue a Platón en su consideración de que todo el pensamiento necesariamente se formula a través del lenguaje, es decir, que la persona que no tiene lenguaje no piensa y que el que habla sin pensar no dice nada, emite sonidos sin sentido.

En segundo lugar, dice Kierkegaard que cuando el sujeto hablante emplea la ironía se halla en una posición de libertad negativa. Cuando normalmente lo que decimos se corresponde con lo que pensamos, esperamos que la otra persona reciba nuestro mensaje sin dudar de su verdad. En este caso somos responsables de aquello que acabamos de decir y habremos de justificar argumentativamente cualquier cambio en nuestra postura con respecto del anterior enunciado. Cuando lo que decimos no es necesariamente lo que pensamos o es lo contrario, no se nos puede hacer responsables del fenómeno y somos libres respecto de los demás y de nosotros mismos. No obstante, la ironía en él parece suprimirse a sí misma, pues presuponemos que el receptor del mensaje irónico entenderá el mensaje oculto, de tal modo que la esencia sigue identificándose con el fenómeno, aunque se niegue el fenómeno inmediato. De no ser así nadie entendería los mensajes irónicos.

Kierkegaard distingue fugazmente dos tipos de ironía en el nivel del discurso. La primera forma y la más común, consiste en decir seriamente algo que no es pensado como

³⁵ Ibid., pág. 275.

algo serio. La otra forma menos común, es decir en tono de burla algo que pensamos de manera seria. Ambos tipos pueden ser utilizados para forzar una aparente identificación con nuestro contrario o para simular una discusión con nuestro aliado.

Toda ironía parte de una superioridad que consiste en el hecho de que, aunque busca comunicar algo, no quiere que se la entienda de manera literal. El discurso de la verdad honesta y sincera es despreciado desde este nivel. Por tanto, la ironía puede ser una manera de comunicar mensajes que se espera que no todo el mundo entienda. En muchas ocasiones podrá observarse que una élite dispone de un tono irónico peculiar que no puede ser percibido fácilmente por los que no pertenecen a este grupo. Esta es una forma de evitar que la ironía se suprima a sí misma, pues es más bien un aislamiento para un grupo reducido de personas al que no tienen acceso los demás. Puede observarse con respecto a la ironía como lenguaje elitista una incoherencia en tanto que busca construir una comunidad desde el aislamiento y “por eso mismo hay tan poco de camaradería en una congregación de ironistas como de verdadera lealtad en una república de ladrones.”³⁶

Cuando uno es irónico con alguien que se encuentra fuera de la élite o que no conoce los códigos del lenguaje, caben dos posibilidades: identificarnos con la postura que en realidad buscamos combatir o colocarnos en una relación de oposición con aquello en lo que verdaderamente creemos. En el primer caso, tenemos el ejemplo del adulator que en busca del beneficio propio es capaz de ocultar sus verdaderas intenciones tras sus palabras agradables y alabanzas. Cuanto más prospere la farsa tanto más satisfecho estará el adulator, pero disfrutará su triunfo siempre en soledad. En el segundo caso podemos pensar tanto en aquel que se muestra más sabio que el resto pese a saberse ignorante, como en aquel que aparenta la ignorancia pese a saberse sabio.

Con respecto al marco conceptual en el que Kierkegaard enmarca la ironía, este puede dividirse en dos partes: la ironía ejecutiva y la ironía contemplativa. Si nos centramos en el aspecto ejecutivo, debemos reconocer que habrá en la relación del ironista con la realidad una liberación negativa con respecto a las circunstancias de la vida. Esta relación de oposición podría llevarnos a pensar que la ironía es idéntica a la simulación. Para Kierkegaard la simulación únicamente señala la discordancia objetiva entre la esencia y el fenómeno, mientras que la ironía añade un goce subjetivo causado por el distanciamiento con el compromiso con lo objetivo. La simulación, además, atiende a una

³⁶ Ibid., pág. 277.

intención externa a sí misma, pero en la ironía la intención es inmanente a ella. La intención irónica se identifica con la propia ironía. La intención del ironista es el goce de la libertad que esta le otorga, por ello puede fingir una intención que no concuerda con su esencia. La ironía carece por esto de una intencionalidad objetiva, es decir, es autointencional. Por eso mismo no podemos identificar al ironista con el hipócrita. El ironista y el hipócrita tienen en común un interior que es opuesto al exterior, pero el hipócrita sí que tiene una intención objetiva: la de aparentar ser algo que no es. El ironista enfoca su intención en sí mismo, por tanto, en su propia subjetividad. El hipócrita es censurable moralmente en tanto que intenta hacerse pasar por bueno cuando realmente es malo. La ironía escapa a las consideraciones morales pues no oculta una intención preestablecida, sino que es capaz de atacar cualquier forma del pensamiento que tienda a estabilizarse. El ironista puede hacerse pasar por bueno pese a ser malo, pero también puede aparentar ser malo, aunque tenga un fondo de bondad. En este primer nivel efectivo, debemos remarcar la autointencionalidad del sujeto irónico.

En segundo lugar, Kierkegaard utiliza la categoría de la ironía contemplativa para referirse a su relación de segundo orden con respecto a la realidad objetiva. De algún modo la ironía, al igual que la burla o la sátira, se centra en lo vano de las cosas, pero a diferencia de estas no se contenta con el juicio correctivo o la reconciliación cómica. La ironía redundante en lo vano, explicitándolo y confirmándolo, subrayando el error y ampliando su significación: “Esto es lo que podría llamarse el intento de la ironía por mediar los momentos discretos, no en una unidad superior, sino en una locura superior”³⁷. No obstante, este momento contemplativo en el que la ironía confirma la discrepancia entre el fenómeno y su esencia no debe confundirse con la duda, que es puramente conceptual. La ironía añade un componente práctico en su esencia, que es auto interesada en tanto que su función es proporcionar el goce a la persona que la emplea y no resolver el objeto, como sucede con la duda. La ironía busca siempre ampliar la distancia con el objeto poniendo en duda su realidad. En la duda se busca la esencia detrás de los objetos y solo se halla frustración en la reproducción de la duda misma. La ironía actúa en la dirección opuesta, intentando alejarse cada vez más de la realidad de cada fenómeno para salvaguardar la subjetividad que se ha ganado negativamente.

³⁷ Ibid., pág. 283.

Esta realidad contemplativa de la ironía se asemeja al alma que rechaza lo real, incluso cuando tiene que despreciar la materialidad del propio cuerpo, para así hallar la eternidad a través del desdeño de lo finito. Sin embargo, a diferencia del alma atormentada, la ironía en su distanciamiento con lo real hace que el sujeto se sienta más liviano, más libre. Cuando todo lo real se va tornando cada vez más vano a los ojos del sujeto irónico “no se vuelve vano él mismo, sino que redime su propia vanidad”³⁸.

Nos hemos referido a lo largo de nuestra exposición a tres tipos de reacciones ante el horror al vacío o a la nada que asoman cuando la subjetividad humana cobra entidad y se sitúa por encima de lo real. Primeramente, en la crítica de Sócrates a los sofistas, pudimos identificar la resolución especulativa al problema del vacío, que consistía, ante la angustia del silencio, en postular una respuesta inmediata a las necesidades de las circunstancias particulares. En segundo lugar, acabamos de mencionar otra posible forma reconciliación del sujeto ante la nada, que consiste en la espiritualidad como única respuesta ante el absurdo de todo cuanto es. Una vez asumida la superioridad ontológica de lo divino, el propio sujeto tiende a la autodestrucción o al desprecio a sí mismo por su naturaleza defectuosa. Por último, la respuesta irónica consiste en la única posibilidad de autorización del sujeto sin caer en la positividad especulativa o en la transustanciación religiosa o unión con Dios. El sujeto irónico es libre porque no necesita ningún tipo de confirmación, ni objetiva, ni tampoco mística. A pesar de lo que pudiera parecer, la ironía no es una fuerza paralizadora, aunque rechace las dos soluciones anteriores. Es precisamente, la más activa de ellas, pues siempre aspira a dar un paso más allá agrandando la distancia entre el sujeto y su realidad. Es una fuerza inagotable que extrae su potencial de la infinita incertidumbre de la existencia. Esta incertidumbre, situada en el seno mismo del conflicto entre la subjetividad y lo real, es el combustible del ironista y la razón de su gozo. Cuando los sofistas hablan el ironista calla, y en el inimaginable caso de que el silencio se hiciera norma -esto es, se tornase positivo- el ironista sería el primero en lanzar un poderoso alarido del que inmediatamente después no podría evitar burlarse:

Esta nada puede ser tomada de varias maneras. La nada especulativa es aquello que a cada instante desaparece ante la concreción, puesto que ella misma es la puja de lo concreto, su impulso formativo; la nada mística es una nada para la representación, una nada que es, sin embargo, tan rica en contenido como altisonante es el silencio de la noche para

³⁸ Ibid., pág. 285.

aquel que tenga oídos para oír; la nada irónica es, finalmente, la quietud de muerte bajo la cual la ironía retorna como un travieso espectro (tomada esta expresión en toda su ambigüedad)³⁹.

La ironía como fuerza negativa y absoluta provoca que toda la realidad se vuelva extraña al sujeto irónico. Sin embargo, aclara Kierkegaard, no nos referimos a la realidad en términos metafísicos y, por ende, no ponemos en duda la existencia de lo real y su relación con la idea. Lo real, dentro del problema de la ironía, se refiere específicamente al desarrollo histórico como proceso de cambio con respecto a diferentes épocas y generaciones. Lo real dado adquiere un matiz diferente para cada momento histórico. La evolución histórica alberga dentro de sí la contradicción entre la validez del momento para el individuo de su época y su esencia precedera sujeta al tiempo. La realidad de un momento histórico concreto acaba siendo desplazada por el momento siguiente, y así continuamente. En este sentido, dice Kierkegaard, la historia es trágica, pues el momento siguiente colisiona con el anterior poniendo en peligro su validez universal. Por un lado, se da el nacimiento de un nuevo paradigma que excede a su predecesor, mientras que por el otro la antigua norma se invalida y muere. El excedente es generado por el individuo profético y llevado a la práctica por el héroe trágico, que hace valer mediante la acción lo profetizado enterrando así el pasado. Sin embargo, para que el profeta y el héroe puedan erigirse, deben hacerlo sobre las ruinas del momento anterior. En ellas habita el sujeto irónico. Éste es consciente de la pérdida y, sin embargo, no posee la solución futura. Ha notado la discordancia entre la idea y la realidad a la que pertenece, y tiene la primera palabra cuando se ha de hacer notar esta brecha, a través de su postura juiciosa. El ironista siempre mira hacia el futuro, pero nunca obtiene la garantía de la profecía. El profeta y el ironista comparten el augurio de un cambio radical en los tiempos, pero se diferencian en su mirada, pues la del primero es clara y la del segundo es ciega. El ironista, si algo ve claro y, en ello se diferencia del resto, es la incompatibilidad de su realidad con la evolución natural del pensamiento, y por eso señala con tono acusador el fin de su tiempo. El ironista tiene a su espalda el futuro, pues dirige su “fulminante mirada”⁴⁰ hacia aquello que va quedando atrás y, por este motivo, es también víctima y verdugo simultáneamente de la evolución universal:

³⁹ Ibid., pág. 285.

⁴⁰ Ibid., pág. 287.

He ahí, pues, la ironía en tanto que *negatividad infinita y absoluta*. Es *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.⁴¹

La ironía es condición de posibilidad de la vida personal. Aquél que no entiende el lenguaje irónico carece del espacio negativo de la subjetividad en el que se libera uno de la finitud de la vida. Sin embargo, una vez accede a este espacio, el sujeto capaz de dominar la ironía retorna sobre la vida con el ánimo renovado.

⁴¹ Ibid., pág. 287.

CAPÍTULO 2. LA IRONÍA COMO INSTRUMENTO PEDAGÓGICO

Abordaremos ahora, de la mano del filósofo francés, Óscar Brenifier, la naturaleza de la filosofía como herramienta didáctica y pilar de la educación. Buscamos, especialmente, trazar una continuidad entre, por una parte, la conceptualización que acabamos de realizar acerca de la ironía y, por otra, los planteamientos pedagógicos de Brenifier. Como veremos a continuación, las similitudes entre el concepto de *ironía* y el método didáctico que Brenifier recoge de las enseñanzas de Sócrates son más que evidentes.

En su obra *Filosofar como Sócrates*, Brenifier introduce el concepto de *filosofía negativa*, para referirse a aquella práctica que consiste en definir una idea a partir de su negación. Del mismo modo que la teología negativa, la filosofía negativa trata de delimitar un concepto a partir de la referencia constante a aquello que no es. Recordemos la problemática ya expuesta acerca de la definición del Eros en el *Banquete*, a la que Sócrates proponía un cierre negativo, explicando el amor como carencia, obviando su accidentalidad. Además, mostrando la negatividad del concepto y vaciándolo de toda su interioridad, Sócrates daba muestra de uno de sus muchos juegos irónicos. El valor de la definición negativa a través del uso de la ironía residía en su capacidad para mostrar la idea en su grado de abstracción más alto, y por ello, en su expresión absoluta. La práctica socrática se caracteriza, como Brenifier observa, por el ejercicio de la contradicción para evidenciar el valor intrínseco de las ideas. De este modo, en *Hippias menor*, Sócrates defiende que Ulises conoce la verdad mejor que Aquiles, porque cuando miente, lo hace a plena conciencia, mientras que Aquiles miente sin darse cuenta. Ahondando en la negatividad del concepto, la verdad se acaba presentando por sí sola sin esfuerzo. La filosofía negativa, entre otros procederes, se encarga de presentarnos personajes o actitudes censurables exagerando sus defectos hasta tal punto que el comportamiento correcto se explica por sí mismo. Como apunta Brenifier, este estilo pedagógico basado en sobrentendidos que dan lugar a la ambigüedad genera a su vez grandes espacios de libertad a nivel teórico, pues admite una multitud de interpretaciones variadas que enriquecen la discusión.

Esta ambigüedad, observa Brenifier, ha sido censurada por el pensamiento cristiano que la asocia con la astucia y la malicia. En el polo opuesto encontramos al filósofo que respeta la verdad y busca transmitirla del modo más claro posible. Cualquier idea que no se expresa de este modo es susceptible de levantar sospechas y, por desviarse

de la norma, de identificarse con lo diabólico⁴². La corrección moral implica decir la verdad y ser claro en las intenciones, de tal modo que se respeten los cánones sociales de la justicia y el bien. Sin embargo, ya hemos estudiado las consecuencias de la monopolización de la ética por parte del Estado, y las consecuencias funestas que puede traer al pensamiento. Esto nos hace revalorar la relación del filósofo con respecto a la verdad. El juicio de Sócrates nos sirve para volver a considerar la necesidad de lo ambiguo para que el pensamiento no se convierta en una momia social. A través de la ironía, Sócrates se libera de las ataduras de la convención, no para volver a justificarse y a explicarse dentro de ella, sino para alimentar ese espacio de lo abstracto y lo contradictorio donde la idea se muestra más elevada. La ética nos obliga a establecer una relación con la sociedad en términos absolutos, como explica Kierkegaard en *Temor y temblor*, donde todas nuestras acciones son juzgadas por el ojo público. Sin embargo, lo que se propone a través del movimiento negativo de la filosofía, es transformar esa relación en otra que se represente a lo absoluto como idea abstracta más allá del pacto social. Ser buena persona, dice Brenifier, implica “decir las cosas tal como son, comportarse de acuerdo con unos cánones establecidos de lo bueno y lo recomendable”⁴³. Del estudio de los cánones y de su correcto seguimiento, se encarga el sofista, que busca adaptarse del mejor modo posible a las adversidades teniendo como objetivo extraer el máximo beneficio del seno social.

La ironía, ahora ligada a la didáctica, va a permitir que en la relación entre el maestro y su alumno exista la posibilidad de problematizar con la pluralidad de pensamiento. Además, la ironía nos dará la ventaja de poder abstenernos de llegar a una conclusión uniforme o a un consenso explícito, otorgando aún más libertad al pensamiento individual de cada alumno. El empleo de la ironía nos sitúa al margen de la necesidad del momento especulativo, es decir, de la decisión. De este modo, no existe la presión de decantarnos por uno de los objetos que constituyen esa pluralidad, o al menos, de manifestarlo públicamente.

El conocimiento, necesariamente vinculado a la crítica, es necesariamente inmoral, del mismo modo en que lo son muchas veces las palabras del ironista, que expresan un disgusto con su propio tiempo. Como explicábamos al final del anterior apartado, la evolución universal consiste en la decadencia de un paradigma al que le

⁴² Brenifier, O., *Filosofar como Sócrates*. Valencia, Editilde S.L., 2011. Pág. 15.

⁴³ Brenifier, O., *Filosofar como Sócrates*. Valencia, Editilde S.L., 2011. Pág. 16.

sucede otro nuevo, en representación de unos nuevos valores. Si ha de surgir una disputa entre los valores actuales y la esperanza de un cambio en el futuro, esto solo es posible de la mano de la crítica y, por ende, de la ironía. La filosofía negativa ejerce su poder desde la incertidumbre y, por ello, puede ser despreciada desde lo que Brenifier llama “filosofía hegemónica”. Por ello, nunca diremos que la filosofía negativa opera bajo el amparo de la corrección o de la conveniencia.

La filosofía negativa, en tanto que posición minoritaria en el pensamiento por su carácter anticonvencional, es una “antifilosofía” en palabras de Brenifier. Podría decirse de Sócrates que pertenece a esta corriente en tanto que emplea la ironía como herramienta del pensamiento, hasta tal punto que toda su existencia se torna irónica. En muchas ocasiones, Sócrates defiende lo falso para dejar que la verdad se muestre por sí misma. Además, nunca accede a darnos algo así como una definición de la verdad, sino que más bien nos indica que esta no puede conocerse. Este tipo de contradicciones dota de gran libertad al pensamiento, pero a su vez lo sitúa en una posición de gran inestabilidad. Por ello, es necesario para el hombre común, ya sea culto o no, retornar periódicamente a la seguridad de la convención.

Brenifier defiende que la filosofía negativa debe ser utilizada pedagógicamente como un medio para desaprender, es decir, para cuestionar los fundamentos asumidos que nos impiden pensar. En este sentido, la ironía resulta extremadamente útil pues nos permite evitar la fosilización del conocimiento, dotando al pensamiento del dinamismo necesario. El método de enseñanza que nos está presentando Brenifier consiste en la paradójica transmisión de la crítica al conocimiento. Se rechaza una visión acumulativa del conocimiento en la que los nuevos conceptos se asientan armoniosamente sobre los antiguos. Brenifier apuesta por el examen cuidadoso de aquellas formas de pensamiento que se han convertido en norma, de tal modo que, si encontramos alguna imperfección no la tratemos de ocultar bajo el velo de la corrección, como haría el hipócrita. La función del profesor de filosofía, o del filósofo idealmente, ha de ser transmitir la capacidad de extrañamiento a sus alumnos con respecto de sí mismos. Nuevamente, aquí puede ser de extrema utilidad el uso moderado de un lenguaje irónico que permita ir abriendo la vía crítica hacia un nuevo tipo de pensamiento. Las dialécticas que surgen entre una forma previa de pensamiento que es sustituida por otra nueva son el núcleo de la filosofía y, por ello, el principal foco de interés del profesor. El trabajo de la negatividad y de la crítica

es fundamental en la propuesta pedagógica de Brenifier, así como la ironía era el rasgo principal de la relación de Sócrates con sus discípulos.

Ya se dijo anteriormente que el ironista, a diferencia del sofista o el místico, en ningún momento se deja seducir por la certeza de la positividad y prefiere mantener su libertad en la inestabilidad de lo negativo. Brenifier hace alusión a esta dialéctica infinita, en la que no hay un momento especulativo o una síntesis que nos permita acceder de una vez por todas a la idea. De hecho, ni siquiera es necesario que esto suceda, pues lo que nos interesa realmente es la abstracción más pura de la idea. La inefabilidad de lo absoluto ha sido un tema recurrente a lo largo de toda la historia de la filosofía y Brenifier rescata esta idea para darle un sentido dentro de su sistema didáctico. En ocasiones, será lo más conveniente dejar que nuestros alumnos experimenten la aporía que surge cuando no podemos hallar una respuesta unívoca o tenemos varias contradictorias. No obstante, Brenifier es consciente de que estos planteamientos pueden resultar un tanto místicos o absurdos para aquellos “con los pies en la tierra”⁴⁴. Por ello es tarea del filósofo despertar el interés de aquellos que parecen haber perdido el deseo por conocer, apelando a sus deseos o a sus propias actitudes, de tal modo que busque conocer por sí mismo.

Brenifier es consciente de que en el aula no es apropiado iniciar el camino del preguntar filosófico usando la ironía, pues puede causar el rechazo de muchos, como sucedió con la mitad de los atenienses que juzgaron a Sócrates. Puesto que la educación actual aspira a ofrecer a todos las mismas oportunidades parece que debiéramos optar por una metodología lo más atractiva posible para cada uno de nuestros aprendices. El método que propone Brenifier puede ser considerado bajo el espectro de las metodologías activas en tanto que el alumno es el sujeto de su propio aprendizaje, e inevitablemente, se tienen en cuenta sus necesidades individuales. Por esto, como veremos a continuación, la introducción del filosofar negativo en la propuesta de Brenifier es gradual, y nunca el primer paso:

En consecuencia, la tarea principal que debemos desarrollar con aquél que se embarca con nosotros en un diálogo filosófico es ayudarlo a ser consciente de sí mismo. Primero, pidiéndole que sea consciente de su propia pregunta: mediante el análisis, la conceptualización, la explicación y otras formas de profundización en el significado y las implicaciones de su discurso. Segundo, invitándole a observar cuidadosamente su forma

⁴⁴ Ibid., pág. 19.

de pensar y comportarse, y a enjuiciarlas. En tercer lugar, instándole periódicamente a tomar en consideración el punto de vista contrario al suyo y a profundizar en esa perspectiva. En cuarto lugar, aceptar y disfrutar “lo impensable” que esta persona necesariamente habrá producido durante el proceso, que muy probablemente estará relacionado de manera muy profunda con su problema personal o con su pregunta inicial.⁴⁵

Este método, basado en la negación, puede producir mucha resistencia por parte del alumno, que se puede sentir incomodado incluso por sus propios pensamientos. Por ello habremos de ser cuidadosos para no perder el interés de nuestro interlocutor sin que, por ello, dejemos de aplicar el elixir de la ironía que habrá de despertar la curiosidad de la subjetividad liberada.

⁴⁵ Ibid., pág. 21.

CAPÍTULO 3. EL LENGUAJE IRÓNICO Y LA MÍMESIS ARTÍSTICA: CECI N'EST PAS UNE PIPE

3.1. Propuesta de actividad

La siguiente actividad ha sido diseñada con el fin de complementar con un desarrollo práctico el análisis teórico acerca de la ironía realizado previamente. A continuación, se presentarán los requisitos para la realización de la actividad en el espacio del aula.

El objetivo primordial consistirá en mostrar la relación entre la ironía y el concepto platónico de “mímesis” como principios negativos que, además de dar lugar a la contradicción, son primordiales en el recorrido de la crítica filosófica. El movimiento irónico que se busca mostrar, en este caso a través de la mímesis, consiste en la problematización de un postulado a través de su opuesto generando un momento de contradicción en el que se muestra intuitivamente la posibilidad de unificación por medio de una forma de pensamiento superior.

Nos interesa la mímesis por su semejanza con lo irónico en tanto que ambos señalan cualquier manifestación del pensamiento de la que se ocupan como parcial e insuficiente. La ironía en el concepto platónico de mímesis reside en su negación de lo sensible como verdad incuestionable, o bien en su crítica a aquello que se muestra como evidente a través de los sentidos. Mímesis e ironía aparecen sutilmente combinadas en la pintura de Magritte, *Ceci n'est pas une pipe*. Por ello, hemos escogido esta obra como apoyo fundamental para nuestra actividad.

3.2. Marco normativo de la actividad

Nuestra actividad se encuadra dentro del primer bloque de saberes básicos que contempla la LOMLOE, “La filosofía y el ser humano”, que se ve reflejado en el Real Decreto 243/2022 de 5 de abril.

En concreto, esta actividad se ha pensado como parte de la explicación que concierne al apartado relacionado con los métodos fundamentales de la filosofía y con la importancia del diálogo argumentativo para la crítica filosófica, que pertenece al punto primero: “La reflexión filosófica en torno a la propia filosofía”.

La explicación del concepto de “mímesis” constituirá el fundamento para situar el papel del pensamiento crítico en la filosofía como método imprescindible.

Paralelamente, el estudio de la contradicción irónica que encontramos en la obra *Ceci n'est pas une pipe* nos servirá para reflejar la necesidad del diálogo argumentativo como garantía del pensamiento filosófico.

En la práctica que resulte de esta actividad se pondrá en juego el trabajo de las siguientes competencias clave:

- Competencia en comunicación lingüística: Se fomentará a través de las preguntas del profesor el diálogo ordenado y la discusión filosófica que pueda surgir en torno al método irónico-dialéctico y a la importancia de la argumentación crítica. Podrá evaluarse a través de la intervención oral de los alumnos su facilidad y corrección a la hora de expresarse en público. Esta competencia se presenta en la ley como la base para el pensamiento propio y para el desarrollo de cualquier rama del conocimiento. Por ello, se considera necesaria la reflexión explícita acerca de la importancia del uso correcto del lenguaje, que podemos presentar en analogía con la argumentación filosófica y el pensamiento crítico. Se trabajará además la dimensión estética del lenguaje a través de la comprensión del fenómeno lingüístico de la ironía como ejercicio dialéctico que sirve a la expansión del conocimiento.

- Competencia plurilingüe: Se realizará una breve explicación semántica y sintáctica del título en francés de la pintura escogida. Se buscará transmitir el valor de la riqueza cultural reflejada en la diversidad lingüística de las naciones, así como el respeto por las diversas manifestaciones de dichas lenguas.

- Competencia STEM: A través de la alusión a un tipo de conocimiento metafísico y subjetivista, como el que vimos en la descripción de la personalidad de Sócrates, se pondrá en contraste el paradigma cientificista contemporáneo, haciendo hincapié en la relación sujeto-objeto y dando pie a la crítica de las visiones naturalistas predominantes. Se abordará brevemente la pregunta sobre el lugar de la subjetividad bajo la visión de las ciencias sociales y la posibilidad del distanciamiento irónico con respecto a las mismas.

- Competencia personal, social y de aprender a aprender: Uno de los principales aspectos de esta competencia consiste en la capacidad para conocerse a uno mismo y en promover el desarrollo personal. A través de la “filosofía negativa” de Brecht y del proceder irónico es inevitable la reformulación de los dogmas asumidos de manera inconsciente, así como el cuestionamiento de aquellas creencias que hayamos adoptado sin una reflexión suficiente. Además, junto a este aspecto crítico de la

competencia, aparece la exigencia de hacer frente a los cambios y dificultades que puedan aparecer a lo largo del día a día. La disposición irónica ante la vida sitúa al sujeto en esa disconformidad constante a la que tiene que hacer frente y que, al mismo tiempo, es el sustento de su libertad. Atreverse a aceptar las críticas de los demás, así como a cuestionar las corrientes populares de pensamiento o las ideologías predominantes es una cuestión que puede ser asumida por la crítica filosófica a través de la ironía.

- Competencia ciudadana: Esta competencia contempla la necesidad de desarrollar una postura crítica con respecto a los grandes problemas éticos de nuestro tiempo. Para ello es imprescindible trabajar el cuestionamiento filosófico y saber identificar con exactitud cada problema para que este pueda ser debatido. Al mismo tiempo que se premia el pensamiento crítico con respecto a las problemáticas éticas actuales se está desarrollando inevitablemente un compromiso con la ciudadanía pues se entra en diálogo con ella, aunque la vía de acceso sea la crítica. Una ciudadanía comprometida es aquella que tiene la capacidad para discutir aquellos temas de actualidad para los que se busca una solución.

- Competencia emprendedora: En todo proyecto novedoso hay una crítica previa o simultánea, que es necesaria para asumir el riesgo que supone la innovación. El pensamiento autónomo y la autocritica serán imprescindibles para detectar aquellas ideas nuevas que puedan ser útiles para la sociedad del momento. El proceder irónico, como ya explicamos, abre el espacio a los tiempos futuros a partir de la conciencia de la incipiente muerte del presente. La ironía concede el espacio necesario al profeta y al héroe que se encargan de anunciar el devenir y de transformar el presente, respectivamente.

- Competencia en conciencia y expresión culturales: La riqueza y variedad de diferentes formas de expresión cultural son imprescindibles para el pensamiento filosófico pues acentúan su complejidad y permiten la profundización en diferentes modos de comprender la realidad. Como se explicará a continuación, a través de la mimesis, en este caso refiriéndonos a la multiculturalidad, es posible conocer aquello que tenemos en común todas las sociedades, de tal modo que se establezca el diálogo salvando las distancias circunstanciales.

Una de las novedades en el currículo según el Real Decreto correspondiente a la LOMLOE es la incorporación de competencias específicas para cada una de las materias. En esta actividad se trabajarán las siguientes competencias específicas relativas a la asignatura de Filosofía:

- Usar y valorar adecuadamente argumentos y estructuras argumentales, a partir de su análisis tanto formal como informal, para producir y apreciar distintos tipos de discurso de forma rigurosa, y evitar modos dogmáticos, falaces y sesgados de sostener opiniones e hipótesis. Esta competencia específica ocupa un lugar fundamental en nuestra actividad pues su núcleo consiste en la revalorización del pensamiento crítico a través de la dialéctica y la filosofía en general.
- Practicar el ejercicio del diálogo filosófico de manera rigurosa, crítica, tolerante y empática, interiorizando las pautas éticas y formales que este requiere, mediante la participación en actividades grupales y a través del planteamiento dialógico de las cuestiones filosóficas, para promover el contraste e intercambio de ideas y el ejercicio de una ciudadanía activa y democrática. El profesor generará debate a través de preguntas que guiarán el desarrollo de la actividad facilitando la interacción entre los alumnos y la puesta en común de ideas.
- Reconocer el carácter plural de las concepciones, ideas y argumentos en torno a cada uno de los problemas fundamentales de la filosofía, mediante el análisis crítico de diversas tesis relevantes con respecto a los mismos, para generar una concepción compleja y no dogmática de dichas cuestiones e ideas y una actitud abierta, tolerante, y comprometida con la resolución racional y pacífica de los conflictos. Se pondrán en valor todo tipo de ideas que puedan ser justificadas mediante la argumentación.
- Analizar problemas éticos y políticos fundamentales y de actualidad, mediante la exposición crítica y dialéctica de distintas posiciones filosóficamente pertinentes en la interpretación y resolución de los mismos, para desarrollar el juicio propio y la autonomía moral. Si bien no se abordará un caso ético de manera directa, se trabajará con la idea de pensamiento convencional en oposición a la crítica subjetiva.

3.3. Desarrollo de contenidos

Cabe aclarar primeramente que nos interesa aquí una de las dos interpretaciones platónicas de la mimesis, en concreto, aquella que podemos extraer del relato genético del *Timeo*. No se tendrá en cuenta la crítica realizada a los artistas en el libro X de la *República*, que muestra los defectos o los problemas que conlleva la mimesis descontrolada. Se entenderá de aquí en adelante por mimesis la condición de copia imperfecta de la realidad material con respecto al mundo de las ideas perfectas.

El conocimiento absoluto o las ideas perfectas son, para Platón, el molde mediante el cual adquieren una forma determinada la multiplicidad de objetos del plano sensible. Esta forma es siempre imperfecta o defectuosa en comparación con su respectiva idealidad. Sin embargo, es a través de la realidad mimética como el sujeto de conocimiento accede a la verdad. Se observará en nuestro lenguaje, que nos interesa sobre todo la vertiente epistemológica de la idea de Bien. Nos basamos en la descripción del bien en la *República* como aquel principio que “aporta verdad a las cosas cognoscibles y otorga, al que conoce, el poder de conocer”.⁴⁶ En la ontología platónica la verdad precede a la multiplicidad desordenada que observamos en el mundo sensible. Recogemos de este argumento la idea de verdad como aquello que trasciende lo múltiple y la posibilidad de acceso a la misma que, siguiendo a Platón, se da por medio de la dialéctica.

La naturaleza mimética del mundo en que vivimos es un mapa que nos ayuda a trazar el recorrido entre el aparente desorden y la anarquía que observamos *a priori* y la unidad de lo ideal absoluto. Solo existe el conocimiento a través de la confrontación con la realidad fragmentada que habitamos los seres sensibles. La mimesis es a su vez negatividad en tanto que degradación del conocimiento supremo y, al mismo tiempo, condición de posibilidad de acceso a la verdad. Por tanto, diremos que accedemos al conocimiento solo a través de su contrapartida negativa: la pérdida de lo verdadero en el discurso de la multiplicidad.

Una vez aclarada la contradicción que alberga en sí el concepto de mimesis, podremos introducir ahora tanto la idea de “filosofía negativa” o de crítica, en general, en tanto exploración de la multiplicidad orientada hacia el fin de lograr el acceso al

⁴⁶ *República*, 508e

conocimiento, como la noción de ironía en cuanto herramienta de problematización por excelencia. Para ilustrar la necesidad del pensamiento crítico como medio de conocimiento a partir de la mimesis y el papel de la ironía en este movimiento se introduce ahora la pintura de Magritte.



René Magritte. La traición de las imágenes (1928-29).

Los Ángeles, Country Museum

Teniendo como referencia la pintura e imaginando una posible aproximación del espectador a ella, se presenta ahora un modelo cronológico en tres estados que corresponden cada uno respectivamente a los momentos de tesis, antítesis y síntesis en el desarrollo de la dialéctica y la crítica filosófica:

1. La representación se asume como verdad.

El lenguaje discursivo y la pintura son formas de representación de la realidad sensible. Se asume la verdad de ambos en medida de su ajuste al objeto representado. Sin embargo, descubrimos la fragilidad de esta verdad cuando la contradicción que hallamos en el plano de la realidad sensible se transmite al lenguaje, bien sea verbal o pictórico. Si una misma proposición puede aludir a muchos objetos, perdemos la certeza de conocer el objeto; si una misma pintura puede reproducir muchas realidades distintas, podemos perder la realidad que se tomó por objeto en primera instancia. El desajuste entre la representación y lo representado es el eje de toda crítica y la posibilidad de una salida

irónica. Allá donde el lenguaje puede significar una cosa y su contraria surge la ironía y la verdad convencional corre el riesgo de extraviarse.

La pintura representa una pipa. Puedo saber qué es una pipa de fumar cuando veo esta pintura.

2. La representación se niega. Con la negación se abre la pregunta.

Una vez hemos reconocido la impotencia del lenguaje discursivo o de la imagen como representación el conocimiento se libera y la proposición original se pone en duda. La verdad de la proposición inicial se quiebra y aparece la posibilidad de una nueva representación, que puede entrar en discordancia con la primera. La anarquía en el lenguaje como representación es una consecuencia de la multiplicidad en el mundo sensible. El lenguaje discursivo y la realidad sensible son una mimesis de las ideas absolutas. La pintura y el lenguaje son representación de la representación, o representación de segundo orden, pues son una copia de la copia que es nuestra realidad. A pesar de que la realidad es copia ella misma ha sido producida a partir de un molde perfecto: la verdad. Hay en el lenguaje, en la pintura, en la realidad sensible y en otras formas de representación que se nos ocurran, una reminiscencia de esa verdad primordial. La filosofía ha de encargarse, a través de la dialéctica, de poner en duda las afirmaciones convencionales proponiendo nuevas vías de conocimiento inexploradas anteriormente. Cuando se niega la verdad convencional se está preparando el escenario imprescindible para la pregunta.

En todo movimiento de negación explícita del objeto representado puede darse la ironía, como sucede en la pintura escogida. Ante la aparente evidencia de la verdad del objeto representado, la inscripción del cuadro impacta en el espectador generando la incomodidad característica de la incertidumbre irónica. Existen tres desarrollos que pueden darse en el espectador dependiendo del modo en que se asuma el estado irónico. En primer lugar, el sujeto puede rechazar la negación aferrándose a la representación original, de tal modo que le parezca absurdo e insultante todo cuestionamiento de esta. En segundo lugar, se abre la vía especulativa, que va ligada a la pregunta que espera una respuesta diferente a la original, aunque también concluyente y cerrada. Por último, y como correspondería según Kierkegaard a la posición del ironista, se asume la negación y se convive con ella, mano a mano con la inestabilidad de la contradicción recién acaecida. A diferencia del ironista, el especulador se pregunta con la esperanza de obtener una respuesta satisfactoria y concluyente, pues no se conforma con el silencio generado

por la contradicción. Si el ironista, encarnado en el hombre Sócrates, se pregunta, e incluso si da una respuesta, esta siempre es provisional y tiene por fin la discordancia cada vez mayor entre la representación y lo representado. Este movimiento dialéctico del ironista aspira a una abstracción total, en la que habrá de manifestarse con mayor facilidad la idea.

Ceci n'est pas une pipe. No puedo saber qué es una pipa de fumar cuando veo esta pintura: ¿Qué es una pipa de fumar?

3. Dos modos de respuesta a la nueva pregunta.

Ante la necesidad de reencontrarnos con el objeto inicial, podemos ofrecer una nueva representación de este de dos modos diferentes. La primera forma consiste en formular una respuesta con el afán de ofrecer una representación que se ajuste por completo a la realidad sensible y al objeto representado. De este modo, nadie podrá volver a dudar que lo que ahí vemos es una pipa. El filósofo sabrá ver el engaño que supone buscar la verdad en el mundo sensible, que es copia imperfecta. El segundo modo de respuesta tiene que ver con la representación provisional. Es una respuesta que, incluso antes de ser formulada, ya está imbricada en un método. Este método es la dialéctica. El ironista y el filósofo propondrán una respuesta sabiendo que esta habrá de ser cuestionada nuevamente para ofrecer otra respuesta ulterior y así de modo interminable. Solo a través de la negación infinita de la realidad sensible podemos imaginar la grandeza de la verdad absoluta; solo en esta tesitura puede entenderse por contraste la infinitud de las ideas puras. El desarrollo del conocimiento filosófico solo es posible una vez se asumen el potencial infinito de la crítica y los límites naturales de la representación.

C'est une pipe. Est-ce une pipe?

3.4. Evaluación

Los criterios de evaluación de la actividad se desprenden directamente de cada una de las competencias específicas nombradas más arriba. En primer lugar, se tendrá en cuenta la participación en el debate que se desprenda del desarrollo de la actividad en el aula, así como el respeto a las argumentaciones contrarias. Del mismo modo, la intervención ordenada y la valoración adecuada de las diferentes posturas que puedan surgir a lo largo de la exposición será tenida en consideración. Por último, se pedirá a los alumnos la redacción de un comentario guiado sobre la exposición realizada en el aula,

en el que podrá demostrarse la destreza adquirida en relación con los siguientes criterios: la redacción ordenada y la exposición clara de los argumentos presentados en el texto, la profundidad crítica en el desarrollo de las respuestas a las preguntas que sirven de guía, y la comprensión de posturas opuestas y su posición respectiva en el ámbito moral y político. En este comentario, los alumnos deberán dar cuenta de las siguientes tres cuestiones de manera breve:

- ¿Qué es la mimesis para Platón?
- ¿Cómo se relaciona la mimesis con la ironía?
- ¿En qué consiste el método dialéctico y de qué modo se relaciona con la crítica filosófica?

CONCLUSIÓN

Tras haber explorado el alcance de la ironía como disposición filosófica y vital, y de habernos aproximado tangencialmente al problema de su aplicación en un entorno didáctico, podemos concluir que siendo un método que resulta de gran eficacia en el aspecto crítico de la conformación del pensamiento individual, debe ser aplicado con cautela para no herir la sensibilidad del alumno. No obstante, no debemos olvidar que el método irónico socrático parece ser el único modo de realizar una crítica completa del pensamiento y de la historia en general, y por ello es necesario valorar la importancia de su transmisión.

Llegados a este punto, únicamente nos interesa remarcar la función instrumental de la filosofía como disciplina enfocada a la problematización del pensamiento. Cuanto más diverso es el lenguaje de la crítica, una contradicción mayor sigue a la anterior y más grande es el espacio de silencio que se abre ante nosotros. En esta incomodidad característica de la ausencia de una respuesta preconcebida es donde se establece el escenario para una posible evolución del pensamiento, de un nuevo paradigma y de una nueva crítica. Solo es capaz de mantenerse en este abismo el ironista, y solo él puede iniciar una crítica cada vez más próxima a lo absoluto.

Se ha definido la ironía como expresión de la negatividad del sujeto con respecto a su realidad circundante. Es necesario volver a mencionar una vez más que, para Kierkegaard, gracias a la ironía se da la primera liberación de la subjetividad con respecto a lo real. Si bien la ironía tiene una función crítica cuando se relaciona con el fenómeno nunca busca resolverlo, pues el sujeto dejaría de ser libre. Además de ser un instrumento para el pensamiento, la ironía es fundamentalmente el único modo de libertad que puede hallar la subjetividad en relación con lo real. Por ello dice Kierkegaard que la ironía es autointencional, pues solo sirve a la voluntad del sujeto que encuentra en ella el goce de la libertad con respecto al compromiso de la especulación objetiva o mística.

REFERENCIAS

- BRENIFIER, O.: *Filosofar como Sócrates*. Valencia, Editilde S.L., 2011.
- GUTIÉRREZ, A. C.: *Belleza y mimesis en la estética platónica*. Artes La Revista, Vol. 1 Núm. 2, 2015, 58–71.
- HEGEL, F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- Ley Orgánica 3/2020, de 29 de diciembre, por la que se modifica la Ley orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. (Boletín Oficial del Estado 30-12-2020).
- KIERKEGAARD, S.: *Sobre el concepto de ironía*. Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- PLATÓN: *Diálogos III: Fedón, Banquete y Fedro*. Madrid, Gredos, 2019.
- PLATÓN: *Diálogos I: Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Hippias Menor, Hippias Mayor, Ion, Lisis, Cármides, Laques y Protágoras*. Madrid, Gredos, 2019.
- Real Decreto 243/2022, de 5 de abril, por el que se establece la ordenación y las enseñanzas mínimas del Bachillerato. (Boletín Oficial del Estado 6-04-2022)