

Revista
Estudiantes de Filosofía
λέγειν
Légein 10

REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA
enero - junio 2010

La ironía socrática como apertura al *êthos* filosófico

Víctor Hugo Vásquez Gómez

Universidad del Valle

Recibido: mayo de 2009; **aprobado:** junio de 2009

Revista *Légein* N° 10, enero - junio 2010: 9 - 32

ISSN 1794-5291

Víctor Hugo Vásquez Gómez

Estudiante de X semestre de Licenciatura en Filosofía de la Universidad del Valle. Adelanta trabajo de grado en la misma Institución bajo la dirección del profesor François Gagin. Monitor de docencia en el Área de Introducción a la Filosofía Antigua del profesor Jaime Alfaro. Se desempeña como docente en el Instituto Comercial San Francisco de Asís (Florida). Participó, entre otros eventos, en el III Encuentro Iberoamericano de Estudiantes de Filosofía con la ponencia: “El concepto de libertad en Cioran”. Es asistente de la Línea de Investigación DAIMÓN, Grupo PRAXIS adscrita al Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle.

Correo electrónico: hugofilo11@hotmail.com

LA IRONÍA SOCRÁTICA COMO APERTURA AL *ÊTHOS* FILOSÓFICO

Víctor Hugo Vásquez Gómez

Universidad del Valle

RESUMEN

El siguiente artículo presenta un análisis de la noción de ironía a la luz de la filosofía socrática a fin de esclarecer su significación. Así mismo, se pretende arrojar luces sobre la posibilidad de considerarla como un mecanismo de apertura hacia la construcción del *êthos* y no como simple disimulación ni como un proceder moral negativo. Tres aspectos intervienen en esta propuesta: 1) el concepto de ironía ha sufrido una modificación, teniendo en cuenta las influencias del ámbito social griego y la perspectiva formativa del filósofo; 2) la ironía socrática implica una doble figura en tanto que, por un lado, la apariencia externa del filósofo ha sido interpretada como máscara que oculta lo esencial y por el otro se produce una especie de autodesvalorización cuyo fin es permitir que el interlocutor adopte el problema socrático; 3) al ser el ironista una suerte de estrategia que inquieta profundamente al otro sobre su creencia y opiniones, se estará en la disposición de considerar la nueva actitud frente a la vida virtuosa.

Palabras Clave: Ironía, apertura, *êthos*, Sócrates, virtud.

RÉSUMÉ

L'article suivant présente une analyse de la notion d'ironie au niveau de la philosophie socratique afin d'éclairer sa signification. De même, son intention est d'expliquer la possibilité de la considérer comme un mécanisme d'ouverture vers la construction de l'*êthos* et non pas seulement comme une simple dissimulation ni comme un agir moral négatif. Trois aspects interviennent dans cette proposition: 1) le concept d'ironie a subi une modification, tenant compte les influences du contexte social grec et la perspective formative du philosophe; 2) l'ironie socratique implique une double figure car, d'abord, l'apparence externe du philosophe a été interprétée comme une masque occultant l'essentiel, et par ailleurs il y a une sorte d'auto-dévalorisation dont sa finalité est de permettre que l'interlocuteur adopte le problème socratique; 3) étant l'ironiste une sorte de stratège qui bouleverse vivement l'autre sur ses croyances et ses opinions, il y aura une disposition de considérer cette nouvelle attitude face à la vie virtuose.

Mots clés: Ironie, ouverture, *êthos*, Socrate, vertu.

Ningún siglo nos es prohibido, a todos somos admitidos; y, si con la grandeza de ánimo quisiéramos salir de los estrechos límites de la imbecilidad humana habrá mucho tiempo en que poder espaciarnos. Podremos disputar con Sócrates, dificultar con Carneades, aquietarnos con Epicuro, vencer con los estoicos la inclinación humana, adelantarla con los cínicos y andar juntamente con la naturaleza en compañía de todas las edades.

SÉNECA — Tratado sobre la brevedad de la vida —

El siguiente texto contiene en primer lugar un análisis de la noción de εἰρωνεία (*eironeía*) a la luz de la filosofía socrática en la intención de esclarecer su significación. En segundo lugar, se pretende arrojar luces sobre la posibilidad de considerarla como un mecanismo de apertura hacia la construcción del ἦθος (*êthos*) y no como simple disimulación ni como un proceder moral negativo. En otras palabras, lo que se quiere es esclarecer la importancia de la relación *eironeía-êthos*. Los presupuestos que rigen esta investigación son: 1) el concepto de ironía ha sufrido una modificación, teniendo en cuenta las influencias del ámbito social griego y la perspectiva formativa del filósofo; 2) la ironía socrática implica una doble figura en tanto que, por un lado, la apariencia externa del filósofo ha sido interpretada como máscara que oculta lo esencial y por el otro se produce una especie de autodesvalorización cuyo fin es permitir que el interlocutor adopte el problema socrático; 3) al ser el ironista una suerte de estrategia que inquieta profundamente al otro sobre su creencia y opiniones, se estará en la disposición de considerar la nueva actitud frente a la vida virtuosa. Iniciaré este texto presentando las condiciones sociales del filósofo, luego daré un panorama de los aspectos involucrados con la *eironeía*, a saber, la relación Sócrates-sofistas, el sentido de su *misión* y la significación de la *eironeía* como máscara. Luego culminaré con mi interpretación sobre la ironía como un mecanismo de apertura al *êthos*.

1. CONTEXTO SOCIAL EN RELACIÓN A LA *EIRONEÍA*

Hubo un tiempo donde todo aquel que quisiera iniciarse en la filosofía y los asuntos públicos tenía que acudir a Atenas. Ésta, en efecto,

tras su papel en la guerra contra Persia desempeñó indiscutiblemente un lugar privilegiado. Se convirtió en una ciudad próspera y en el centro intelectual del mundo antiguo. Todo estaba a disposición de los atenienses: nuevos dioses, obras artísticas, los discursos sofísticos que propugnaban una nueva sabiduría. Así, poco a poco, fueron los jóvenes quienes absorbieron con ímpetu las transformaciones de su cultura. Las consecuencias de esta transfiguración social fueron decisivas para el nuevo espíritu del *polites*, ya que: “[...] se habían tornado indolentes, holgazanes, locuaces y codiciosos. El pueblo se estaba perdiendo: no recibía educación moral” (ZELLER 1968: 104).

Fue esta insuficiencia en la formación moral la que probablemente posibilitó la aparición de Sócrates en la historia del pensamiento, a quien podría denominársele como: el fundador del raciocinio occidental y como el punto de partida hacia la indagación del interior humano. Los problemas de la *φύσις* (*phýsis*) pasaron de momento a un segundo plano. La juventud se estaba desperdiciando y con ello los valores de antaño que tanto habían enorgullecido al pueblo griego. En parte, quizás, en este comportamiento influyó la forma del régimen democrático, el cual, según Platón, permitió la libertad de palabra y de acciones; a este respecto el Sócrates platónico se muestra en desacuerdo.

Esta tolerancia que existe en la democracia, esta despreocupación por nuestras minucias, ese desdén hacia los principios que pronunciamos solemnemente cuando fundamos el Estado, como el de que, salvo que un hombre cuente con una naturaleza excepcional, jamás llegará a ser bueno si desde la tierna infancia no ha jugado con cosas valiosas ni se ha ocupado con todo lo de esa índole; la soberbia con que se pisotean todos esos principios, sin preocuparse por cuales estudios se encamina un hombre hacia la política, sino rindiendo honores a alguien con sólo que diga que es amigo del pueblo (PLATÓN *Rep.* 558b).

Vemos pues en este sentido a un Sócrates inconforme respecto a la situación de la *πόλις* (*polis*). De ahí que la aplicación del concepto de *eironeía*, que es más bien práctico, se erija lentamente sobre la necesidad de oposición que se desprende de la intención de cuestionar los valores predominantes, apuntando siempre al cuidado del alma y a la rectitud en las acciones, pues no es preciso decir la verdad ni ayudar al otro, sin inquietarlo sobre la naturaleza de sus opiniones. Efectivamente,

Sócrates no ejerce la política en su afán desmitificador, pero influye profundamente en ella, quizá porque *sabe* que su tarea no consiste tanto en la participación legislativa directa, sino en señalar quién es en cada caso el más indicado para gobernar. Su preocupación por la virtud y por la mejor forma de encaminar la propia vida ha de reflejarse en su propio ser, de ahí que la ironía sirva como un proceder cuestionador y altamente persuasivo.

En vista de tales sucesos habría que preguntarse ¿de dónde extrajo Sócrates la fortaleza, la actitud problematizante y su anhelo de transformación? ¿Cómo y en qué momento la ironía y la mayéutica se postulan como estrategia de disputa? Sobre lo primero cabe destacar dos hechos: a) las enseñanzas recibidas probablemente por parte de los sofistas y b) la misión que él asumió a partir de lo dicho por el oráculo de Delfos. Sobre lo segundo, habría que considerar c) una posible variación del concepto de ironía, desde su uso como mera burla no intelectual hasta su dimensión interrogativa; y d) su significación como *máscara*.

2. LOS SOFISTAS: SU INFLUENCIA EN LA *EIRONEÍA* SOCRÁTICA

No es muy fácil establecer con certeza un vínculo de enseñanza directa entre los sofistas¹ y el joven Sócrates. En este sentido, Zeller ha mencionado que éste pudo haberlos frecuentado y hasta en algún momento les recomendó alumnos (*Cfr.* ZELLER 1968: 105). De ser esto cierto, no debemos tampoco desestimar esta relación ni creer que Sócrates es *stricto sensu* un σοφιστής (*sophistés*). Pudo incluso haber sido un punto central en su interés y actitud hacia los asuntos humanos tanto sociales como espirituales.

Sócrates tenía mucho en común con los sofistas; en primer término, una actitud crítica sobre todo aquello que parecía ser fundado en la simple tradición; además, el objeto principal de su pensamiento: el hombre como ser cognoscible, activo y social; en tercer lugar, en sus reflexiones filosóficas siempre empezaba a partir de la experiencia (ZELLER 1968: 109).

¹ Hago alusión aquí a los sofistas en un sentido amplio. De manera que intento resaltar en lo que sigue, brevemente, los aspectos más generales de su proceder y esclarecer de qué manera pudieron haber sido determinantes en el desarrollo de la ironía socrática.

En parte, la atmósfera cultural promovida por la influencia de estos maestros de oratoria fue sumamente significativa. Como es sabido, ellos cobraban por enseñar, deambulaban por toda Grecia deslumbrando con solemnes discursos y gozaron de gran reputación entre los ciudadanos; algunos incluso ocuparon puestos de importancia en la administración de las ciudades. Fueron los encargados de sacar de los altos círculos aristocráticos el conocimiento y llevarlo al pueblo bajo el amparo de la δημοκρατία (democracia). Si hemos de conectar en cierta forma este proceder sofístico con la actitud socrática, me parece importante hacerlo en referencia a la disposición de Sócrates de indagar con todos (políticos, poetas, artesanos, zapateros) sobre distintos temas, a pesar de que las finalidades entre ambos fuesen de antemano dispares. Pues mientras que el filósofo insiste en un conocimiento de sí mismo como requisito para la excelencia (ἀρετή) del alma y el bienestar de la πόλις (*polis*), el sofista promete enseñar ciertas técnicas discursivas para hacer que los discípulos ganen reputación y ocupen de esta manera puestos administrativos. Se advierte en el fondo, y considerando el Sócrates de Platón, que buena parte de la conducta socrática estuvo encaminada a aplacar la enseñanza sofística, actuando en el mismo terreno, hablando con todos, comprometiéndolos a todos y previniéndoles de aquellos charlatanes. Por lo tanto, la ironía socrática se perfila, en este sentido, como una estrategia que surge de la necesidad de oposición hacia el *sophistés*.

Consecuentemente, Sócrates conocía de cerca aquellos procedimientos; en los diálogos con los sofistas aprendió probablemente a reconocer el punto crucial donde fallaba su argumentación, especialmente cuando se hacía evidente la imposibilidad de un conocimiento del tipo *qué es X*. No obstante, fueron ellos los perpetuos contendores de los filósofos, los únicos en capacidad de problematizar y relativizar las pretensiones de universalidad. ¿Qué hubiese sido de Sócrates y de toda la filosofía sin la figura del *sophistés*? ¿Contra quién disputar? Aunque Platón (y quién sabe si el mismo Sócrates) se esmeraran en mostrar lo contrario, los sofistas calaron hondo en la mentalidad griega porque ofrecían poder: el poder de la palabra (λόγος) y el debate, y con ello riqueza y honores. Pero lo más interesante es su vigor en la manera cómo encaran el saber, cómo relativizan las cuestiones físicas y éticas para proponer una reflexión sobre el hombre en sociedad. ¿Es Sócrates absolutamente

distinto y ajeno a esta actitud sofística? A este respecto, examinemos el retrato socrático de Jankélévitch.

Remarquons d'abord que Socrate est un sophiste, comme Prométhée est un titan; mais c'est un sophiste qui a <<mal tourné>>, un sophiste qui se moque de la sophistique aussi bien que de la science des météores. Au fond, l'esprit d'humanisme et de controverse qui souffle chez ces charlatans, c'est l'esprit même de Socrate; [...]² (JANKÉLÉVITCH 1979: 10).

Aquí Sócrates es un *sophistés*, un hombre con espíritu de controversia, de oposición, reaccionario. Pero es un sofista que se *burla* de la sofística. Paradójico, como es usual en él. Extrae de la actitud sofística el elemento mismo del discurso que agrieta, que hechiza incluso bajo la magia del *logos*.

[...] Socrate crible de questions les marchands de belles phrases et il prend un malin plaisir à crever leurs outres d'éloquence, à dégonfler ces vessies toutes pleines d'un vain savoir. Socrate est la conscience des Athéniens, tout ensemble leur bonne et leur mauvaise conscience; c'est-à-dire qu'on retrouve dans sa fonction la disparité propre aux effets de l'ironie, selon que celle-ci nous délivre de nos terreurs ou nous prive de nos croyances³ (JANKÉLÉVITCH 1979: 11).

Sócrates llena de interrogantes a los demás so pretexto de bellas frases; es la conciencia de todos sus compatriotas; en él todos se reconocen, todos confabulan y todos pueden mirar hacia el bien. Por eso, encarnado en su ironía, puede dar ocasión para liberarnos de nuestros temores, como expresa Jankélévitch, o para que nos prive de nuestras

² “[...] Señalemos ante todo que Sócrates es un sofista como Prometeo es un titán, pero es un sofista que “se descarrió”, un sofista que se burla tanto de la sofística como de la ciencia de los meteoros. En el fondo, el espíritu de humanismo y de controversia que flota en esos charlatanes es el espíritu mismo de Sócrates.” La traducción es nuestra.

³ “[...] Sócrates acribilla con preguntas a los comerciantes de frases bonitas y siente un placer malévolo al desgarrar esos pellejos de elocuencia, al reventar esas vejigas llenas de vano saber. Sócrates es la conciencia de los atenienses, la buena y la mala conciencia, es decir que encontramos en su función la disparidad propia de los efectos de la ironía, sea que ésta nos libere de nuestros terrores o nos prive de nuestras creencias.” La traducción es nuestra.

creencias. Su ironía es a la vez bálsamo y *phármakon*, lanza por un lado al individuo a la aventura de la vida sin nada entre sus manos: con un hondo hueco entre sus creencias; por el otro, lo libera de los pre-juicios, de aquellos que la cultura y la sociedad le dice que son objeto de temor; temor de la mala conciencia que el ironista impugna. ¿Logra la *eironeía* introducir la buena conciencia?

3. LA MISIÓN DE SÓCRATES

Con la acepción de “misión” se ha referido la tarea que Sócrates asumió luego de que su amigo Querefón consultara el oráculo de Delfos para saber si existía alguien más sabio que aquél. En efecto, la consigna del oráculo fue que no había ninguno. A partir de aquí, Sócrates se empeñó en constatar dicha afirmación recurriendo a distintos personajes de la ciudad con el fin de hallar a alguien más sabio que él: poetas, artesanos, políticos, sofistas etc. El resultado después de sus diálogos con estos “hombres de saber” fue la insatisfacción y cierta extrañeza. Se explica esto dado que, al preguntárseles sobre la naturaleza de sus conocimientos y sus artes, Sócrates advirtió la imposibilidad de éstos para dar cuenta de ello, es decir, de responder al qué es (*ti esti*). Tanto poetas, sofistas y políticos respondían a sus preguntas valiéndose de ejemplos y particularidades, siendo incapaces de definir concretamente en qué consistía realmente su profesión. Es por este motivo como Sócrates pudo reafirmar el decir del oráculo, puesto que, contrario a la opinión de los demás sobre su supuesto conocimiento, él se dio cuenta de que era más sabio porque era consciente de su ignorancia y que no pretendía saber algo sobre lo cual era incapaz de dar razón. Su “misión”, en adelante, fue la hacerles tomar distancia de esta inconsecuencia y hacerles notar que eran tan ignorantes como él sobre lo que usualmente se creía tener como cierto. Era necesario, entonces, un nuevo punto de partida, un cambio en los ciudadanos que debía darse insistiéndoles en una forma racional de conducir su propia existencia para alcanzar la virtud y el conocimiento verdadero.

En este sentido, la actitud y el anhelo de transformación de nuestro filósofo no son exclusivos de las determinaciones político-sociales de su entorno, sino también de lo que parece ser un aspecto irracional del mismo Sócrates en tanto que él habría depositado toda su fe en lo dicho

por el dios y a partir de allí habría comenzado sin reservas su labor. Es decir, este paralelo entre lo social y lo religioso fue importante para la construcción y fundamentación de su método dialéctico cuyo corazón, como mostraremos, es la ironía.

El valor de llevar a cabo su *misión* es asumido por la revelación del oráculo de Delfos, según el cual, al preguntársele si había un hombre más σοφός (sabio) que Sócrates, éste respondió que no.

De mi sabiduría, si hay alguna y cuál es, os voy a presentar como testigo al dios que está en Delfos. En efecto, conocíais sin duda a Querefonte. Este era amigo mío desde la juventud y adepto al partido democrático, fue al destierro y regresó con vosotros. Y ya sabéis cómo era Querefonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto —pero como he dicho, no protestéis, atenienses—, preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio. Acerca de esto os dará testimonio aquí este hermano suyo, puesto que él ha muerto (PLATÓN *Ap. Soc.* 20e-21a).

Su disertación posterior sobre el enigmático mensaje lo condujo a que, en efecto, era más sabio porque reconocía su propia ignorancia (ἀμαθία). Esto significa, de momento, que la actividad ironista de Sócrates, junto a la mayéutica, ya había alcanzado cierta madurez; de otro lado, lo relevante es que la *Pytia* sólo le respondió que no había nadie más sabio, y fue, no obstante, el mismo Sócrates quien interpretó al dios en el sentido de que era *sophos* por ser consciente de no saber nada. Es decir, interpretó que en el fondo el dios le hacía caer en cuenta de la inanidad del conocimiento humano.

[...] la solución del enigma por parte de Sócrates consistió en que el dios aprovechó la ocasión de la pregunta de Querefonte para inculcar la lección de que ninguna sabiduría humana valía la pena. A Sócrates lo tomó simplemente como ejemplo y utilizó su nombre para decir que la cosa más sabia que un hombre podría hacer era el ser consciente de su propia ignorancia (GUTHRIE 1988: 389).

Ahora bien, el saber que no se sabe sólo es posible vía autoconocimiento, meditando consigo mismo. Este autoconocimiento fue decisivo para la construcción de su método, en la medida en que reconociendo la humildad del no saber, frente a los que ostentaban la certeza de saber, le fue necesario llevar a cabo la empresa de indagar acerca del verdadero conocimiento. Ciertamente es que buscaba un sabio y con ello poder rectificar la voluntad del Dios.

Y durante mucho tiempo estuve yo confuso sobre lo que en verdad quería decir [el oráculo]. Más tarde, a regañadientes me incliné a una investigación del oráculo del modo siguiente. Me dirigí a uno de los que parecían ser sabios, en la idea de que, si en alguna parte era posible, allí refutaría al oráculo: «Éste es más sabio que yo y tú decías que lo era yo» (PLATÓN *Ap. Soc.* 21b-21c).

Pero esto nunca sucedió. He aquí, como ya indicó Vlastos, la gran paradoja socrática: "(...) el fundador del raciocinio occidental, empezó su carrera a partir de lo dicho por un *oráculo*. ¿O es esto ironía socrática?" (NOZICK 1999: 203). Sin embargo, opino que no es tan paradójico y que más bien es ironía, si entendemos que la carrera de Sócrates había comenzado ya mucho antes. Pues aunque no sabemos con certeza en qué momento fue consciente de su ignorancia, ya en la *Apología*, previa consulta de Querefonte, gozaba de cierta fama sobre ello. El oráculo no pudo haber dado una señal sin antes haber sabido de la existencia de un tal Sócrates.

Precisamente es esta declaración de ignorancia la que ha dado lugar a diversas interpretaciones. Principalmente se le ha reconocido como una característica esencial de la *eironeía*, en tanto que Sócrates *parece* desconocer y evadir en un primer término lo que de antemano ya sabe.

¡Por Hércules! Esta no es sino la habitual *eironeía* de Sócrates, y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder, y que, si alguien te preguntaba algo harías como que no sabes, o cualquier otra cosa, antes que responder (PLATÓN *Rep.* 337a).

El tono de Trasímaco es de reproche, de inconformidad hacia la metodología de nuestro filósofo. Incluso es quizá una de las intervenciones

más vehementes de toda la obra platónica contra Sócrates; pero nos hace notar que cuando él aborda un determinado tema con un interlocutor el recurso de la ignorancia aparece en dos sentidos. El primero de ellos es mostrarse inicialmente como desconocedor del tema, de modo que, hace avanzar el diálogo mediante su petición de que se le explique lo que es determinada cosa; un ejemplo es el que sigue.

Sólo sé, en fin, que si quieres hacer una pregunta semejante a alguno de los de aquí, no habrá nadie que no se ría y te conteste: «Forastero, por lo visto me consideras un ser dichoso —que conoce, en efecto, que la virtud es enseñable o que se da de alguna otra manera—; en cambio, yo tan lejos estoy de conocer si es enseñable o no, que ni siquiera conozco qué es en sí la virtud». [...] Dejémoslo, pues, a él [Gorgias], ya que, además, está ausente. Y tú mismo Menón, ¡por los dioses!, ¿qué afirmas que es la virtud? Dilo y no te rehúses, para que resulte mi error el más feliz de los errores, si se muestra que tú y Gorgias conocéis el tema, habiendo yo sostenido que no he encontrado a nadie que lo conozca (PLATÓN *Men.* 71a- 71e).

Vemos cómo aquí Sócrates manifiesta no saber en absoluto lo que es la virtud (ἀρετή) y cómo, en cierta forma, generaliza este “no saber” involucrando a la mayoría de los hombres en su ignorancia. Introduce así en la conversación la necesidad de ir más allá en busca de la naturaleza del concepto. Esta forma de sacar a flote la ignorancia hace persistir la indagación y, en consecuencia, afianza el diálogo posterior.

En este orden de ideas, lentamente su posición de ignorante reviste un giro, en la medida en que el ignorante ya no es Sócrates sino el interlocutor. En efecto, Sócrates ya no es ignorante, es *sophos*, precisamente porque sabe que es ignorante. El otro felizmente nunca lo supo, mas está en disposición de hacerlo⁴. Por lo demás, se ha visto

⁴ Para representar este segundo movimiento de la ironía Menón expone lo que cree que es la virtud: “No hay dificultad en ello, Sócrates. En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil decir que ésta consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado, y manejándolos, hacer bien por un lado a los amigos, y mal, por el otro, a los enemigos, cuidándose uno mismo de que no le suceda nada de esto último. Si quieres en cambio, la virtud de la mujer, no es difícil responder que es necesario que ésta administre bien la casa, conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido. [...] Y

en esto una ironía en la medida en que Sócrates es *sophos* desde el principio de la conversación y por lo tanto ejerce cierta disimulación. No es ignorante como suele argüir. Es decir, antes de entablar un diálogo *sabe* que no sabe, y no lo contrario, no sabe que sabe.

No obstante, es plausible preguntar: ¿realmente debemos aceptar que lo único que sabe Sócrates es que no sabe? No, puesto que conoce cuándo una definición de un concepto está más cerca de la verdad (o del *ti esti*):

[Sócrates] sí que sabe algo distinto que no sabe la gente más ingenua; sabe que el conocimiento no es sólo creencia verdadera, o creencia verdadera justificada, o... Además, puede saber más que ellos, en el sentido de que la justificación que expondría si se viera obligado a mencionar que la más adecuada que conoce, siendo en sí misma falsa e inadecuada, es más adecuada, se encuentra más cerca de la verdad (cualquiera que sea esa justificación verdadera) que las justificaciones anteriores o que las justificaciones globales que fueran propuestas por quienes no conocen la historia de las sucesivas justificaciones (NOZICK 1999: 204).

Además, conviene distinguir, como lo propone Vlastos, entre dos tipos de conocimiento: conocimiento basado en el método de refutación y conocimiento verdadero. El primero, explica Nozick, es el que uno posee cuando la creencia verdadera de uno mismo ha superado repetidas comprobaciones en el proceso de indagación basada en la refutación, en consecuencia, Sócrates debe conocer la dialéctica, no puede ser ignorante en este aspecto puesto que correría el riesgo de no cumplir con su *misión*; el segundo, es el conocimiento que uno tiene si uno mismo conoce de modo infalible y con certeza, es decir, cuando tenemos

hay otras muchas virtudes (...)" (PLATÓN *Men.* 71e – 72a). Ahora bien, cuando Sócrates pregunta por la esencia de la virtud le hace ver a Menón que su posición es demasiado general y le hace notar la necesidad de esclarecer lo que es *la* virtud y no si existen *las* virtudes, Menón responde: "Me parece que comprendo; pero, sin embargo, todavía no me he dado cuenta, como quisiera, de lo que me preguntas" (PLATÓN *Men.* 72d). Aquí Menón, que puede en realidad ser cualquier otro personaje, sospecha ya la inanidad de su creencia en *las* virtudes. De manera que, en lo sucedáneo, su imposibilidad le haga ver en Sócrates a alguien que tiene algo que decir al respecto. Menón, en consecuencia, no puede más que asentir a los planteamientos del filósofo (no lo sé Sócrates; sí; necesariamente; es evidente; es natural, etc.).

certidumbre del *ti esti*, de la definición universal. Para estar parado en el primer tipo de conocimiento es necesaria una ardua labor tanto de indagación como metodológica; exige cierta comprobación cada vez que se presente la posibilidad de un análisis conceptual dialógico. Este tipo de conocimiento es muy acorde con Sócrates, ya que, si hemos de creer a Nozick, se estaría en posición de un saber por su cercanía con la verdad: el conjunto del método socrático sería por tanto un esfuerzo por ello. Parece entonces no haber confusiones en lo tocante a este aspecto, ya que cuando Sócrates declara saber se refiere al primer tipo de conocimiento, cuando declara no saber se refiere al segundo (NOZICK 1985: 202).

De otra parte, la revelación del oráculo nos ha conducido hasta el momento a considerar el corazón de la sabiduría socrática: la consciencia de ignorancia. Si la virtud es igual al conocimiento, entonces reconocerse ignorante es la mayor virtud.

El punto es que, si saberse ignorante es un bien, entonces debemos considerar todo lo que este saber implica, esto es, usar este bien para mejorar la propia alma y promover que los otros también lo hagan. Es aquí donde adquiere valía la *eironeía*, en tanto que contribuye a interrogar sobre qué es lo que realmente creemos que sabemos y a partir de allí entrever un nuevo panorama.

Sin embargo, existe todavía un punto sin tratar en la relación entre *epistémē* y *eironeía*, a saber ¿ironiza o no ironiza Sócrates cuando confiesa su ignorancia? Ya se sabe que no puede partir de *tabula rasa*, sino que de antemano debe conocer al menos qué es lo que está más cerca de la verdad y, por otro lado, conocer el método de refutación o dialéctica. En vista de estas dos dimensiones del conocer propuestas anteriormente (conocimiento del método y conocimiento verdadero) se infiere que lo que Sócrates plantea es que no *tiene* la verdad, mas se cree en el derecho de conducirnos hacia la *verdad*, o en otras palabras, que lo que le distingue es precisamente su cercanía a ella por saber en todo caso lo que no es verdad. En este sentido, visto desde afuera, Sócrates tendría que saber, al menos, el *qué no es* y también saber cómo ejemplificar el concepto que se quiere definir. Es decir, debe conocer cierto camino coyuntural que le permita acceder al centro, a la esencia conceptual. Lo vemos entonces preparar el terreno, mediante la ironización, a lo que el oponente pretende saber con certeza. Sus reflexiones apuntan a la definición, pues no se puede ser virtuoso sin saber en qué consiste la

virtud, pero su punto de partida se da gracias al ejemplo ironizante, que actúa en función de interrogar las posibles formas en que el interlocutor manifiesta utilizar o practicar dicho concepto. El hecho de que Sócrates ironice cuando afirma no saber, es, en suma, relativo a en qué sentido debemos dar por entendido *conocimiento*.

4. LA *EIRONEÍA*, ¿UNA MÁSCARA?

Lo que se ha planteado con este tipo de significación de la *eironeía* como máscara va mucho más allá de un mero fingimiento arbitrario o una simple disimulación. En realidad es la condición misma de su naturaleza: la de aparecer siempre como un mecanismo que esconde algo y cuyo enigma depende de quién lo ejerza. Expondré a continuación estos presupuestos, teniendo en cuenta los aportes de Pierre Hadot.

Unida a la figura física socrática existe un disimulo teorético. La *eironeía* sería una constante en ambas cosas. En el primer caso, el exterior de Sócrates, su cuerpo, es ironía respecto a la contextura del hombre griego, esconde en grado sumo lo que los cuerpos más bellos no tienen: templanza (*sofrosyne*). Su apariencia es la burla del ideal de cuerpo perfecto: sus ojos saltones, sus gruesos labios, su vientre colgante son en sí mismos una objeción a la cultura de la simetría y la fuerza física. De ahí que sea comparado con un sileno.

Pues en mi opinión [Sócrates] es lo más parecido a esos silenos existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior. Y afirmo, además, que se parece al sátiro Marsias. Así, pues, que eres semejante a éstos, al menos en la forma, Sócrates, ni tú mismo podrás discutirlo, pero que también te pareces en lo demás, escúchalo a continuación. Eres un lujurioso. ¿O no? Si no estás de acuerdo, presentaré testigos. Pero, ¿que no eres flautista? Por supuesto, y mucho más extraordinario que Marsias (PLATÓN, *Sym.* 215a).

En efecto, Sócrates resulta muy parecido al sátiro Marsias. Los sátiros según se cree eran divinidades de los bosques y montañas,

con cuernos y colas y a veces con piernas de macho cabrío; el mayor o el más importante fue Sileno, que a su vez fue tutor del dios Dioniso. Decir que Sócrates era un sileno o un sátiro equivale a decir que su apariencia representaba al ser puramente natural, mezcla de *techné* y desvergüenza, negación de la cultura y la civilización, la bufonada grotesca como expresa Hadot (2008, p.12); era, en suma, un retorno a lo caricaturesco, a la imagen de una extraña mezcla entre dios, hombre y animal.

Detrás de esta apariencia externa⁵ se esconde una gran fortaleza física. El mismo Alcibíades refiere que durante la guerra de Potidea Sócrates se destacó por soportar las más penosas fatigas, y que resistió las inclemencias del clima de manera extraordinaria.

Por otra parte, en relación con los rigores del invierno —pues los inviernos allí son terribles— hizo siempre cosas dignas de admiración, pero especialmente en una ocasión en que hubo la más terrible helada y mientras todos, o no salían del interior de sus tiendas o, si salía alguno, iban vestidos con las prendas más raras, con los pies calzados y envueltos con fieltro y pieles de cordero, él, en cambio, en estas circunstancias, salió con el mismo manto que solía llevar siempre y marchaba descalzo sobre el hielo con más soltura que los demás calzados, y los soldados le miraban de reojo creyendo que los desafiaba (PLATÓN, *Sym.* 220a - 220b).

No nos dejemos engañar de la flojedad de su figura, pues como se ha visto ella esconde una gran fuerza; tal como el sátiro que, aunque burlesco, oculta una valiosa sabiduría. También el discurso de Sócrates esconde enigmas; se muestra ignorándolo todo, provocando y retando a los que se ufanan de sabios. La máscara de Sócrates en este sentido es teórica, es decir, se efectúa allí donde la ironía sugiere un conocimiento detrás del telón. Similar al *prosópon* del teatro griego. Es el personaje que se desprecia intelectualmente, que se reduce, que quiere que el otro tenga necesidad de la verdad.

⁵ Hoy diríamos sedentaria.

Esta máscara socrática es la máscara de la ironía. Si analizamos en detalle los textos de Platón, Aristóteles o Teofrasto en los que aparece el término *eironeía*, de ellos se puede deducir que la ironía es una actitud psicológica según la cual el individuo busca parecer inferior a lo que es: se desprecia a sí mismo (HADOT 2008: 26).

Pero ¿por qué lo hace? La idea de ser un personaje, de esconderse tras una determinada fachada, hace que uno pueda decir sin reservas la verdad. Censurable o no censurable esta actitud, ello depende de la finalidad. O sino ¿qué otra forma de hacer reconocer la propia ignorancia existe? A Sócrates no le interesa parecer sabio o maestro sencillamente porque cree que no tiene nada que enseñar, aunque sí sabe cuál es su misión en la vida; su interés consiste en mostrarse como cualquier otra persona, consiste en poder caminar, en transitar de la mano del individuo por el sendero de la verdad, a sabiendas de cómo concluirá la conversación. Es por eso probable que la ironía no sólo consista en aparentar desconocimiento, sino también en el hecho mismo de caminar; es un doble movimiento, Sócrates se desdobra (HADOT 2008: 26) utilizando la ironía, deja por un lado desprotegido al interlocutor, pero al mismo tiempo lo acompaña en busca de lo que ambos no saben.

El punto absolutamente esencial, en este método irónico, es el camino que recorren juntos Sócrates y su interlocutor. Sócrates finge tener que aprender algo de su interlocutor: en esto consiste precisamente la autodesvalorización irónica. Pero, de hecho, mientras parece identificarse con su interlocutor, mientras parece adoptar por completo su discurso, al final, el interlocutor es quien, inconscientemente, adopta por completo el discurso de Sócrates, se identifica con él, es decir, no lo olvidemos, con la aporía y la duda: pues Sócrates no sabe nada, sólo sabe que no sabe nada (HADOT 2008: 33).

El papel fundamental de la ironía no es introducir un saber sino al contrario, terminada la conversación, el individuo que antes creía saber algo, comprende que ya no sabe nada. Se ha convertido, dice Hadot, en el propio Sócrates; adquiere su ignorancia, comprende el problema.

Esta ironía como máscara no ha sido exclusiva de Sócrates. En realidad persevera cada vez que una gran mente tiene la necesidad de comunicar sus verdades, las cuales no pueden ser expresadas de manera directa. Kierkegaard ha llamado a la ironía socrática “método de comunicación indirecta.” Es decir, una forma de transmitir los mensajes (o verdades) que no todos están capacitados para recibir. Es extraño, pero comporta una actitud muy antigua al menos desde los Pitagóricos e incluso desde el mismo Heráclito. Tal posición es llevada a cabo por el mismo Kierkegaard a través de la pseudonimia.

El lenguaje directo es incapaz de comunicar la experiencia del existir, la conciencia auténtica del ser, la seriedad de lo vivido, la soledad de la decisión. Hablar es condenarse por partida doble a la trivialidad. En primer lugar, la experiencia existencial no puede comunicarse de manera directa: toda palabra es trivial. Pero por otra parte, la trivialidad, bajo forma de ironía, puede posibilitar la comunicación indirecta (HADOT 2008: 41).

También Nietzsche halla máscaras. Y a pesar de ello para él Sócrates es un pensador sincero, pues nos enseña que siempre tenemos otras intenciones, profundas, detrás de cada acto.

Siempre irónico: es una sensación exquisita contemplar a un pensador tan sincero. Pero aún es más agradable descubrir que todo esto es primer término, y que en el fondo quería otra cosa, y que la quería de una manera muy temeraria. Yo creo que el encanto de Sócrates era que tenía un alma, y detrás otra, y luego otra. En la primera podía dormir Jenofonte, en la segunda, Platón, y en la tercera otra vez Platón; pero Platón con su segunda alma también. Platón era un hombre con mucha recámara y mucha fachada (NIETZSCHE 1947: 15).

Sócrates sirve de antifaz, todos pueden hablar a través de él. ¿Qué es lo que en el fondo quería? Me parece que es importante notar la finalidad a la que conduce la ironía socrática; ver el propósito antes que la mera intencionalidad inicial. Si vemos en nuestro filósofo a un hombre altamente preocupado por la situación de su *polis*, será difícil

enmarcar su ironía en una mera disimulación. Él tiene que actuar, debe ser un partero de almas. Mucho más, si se considera su adhesión a las leyes y a la creencia en lo dicho por el oráculo de Delfos.

En este mismo sentido, Kierkegaard utiliza otros nombres para hablar en sus escritos y cada uno de éstos se vincula a un nivel o plano del conocimiento (ético, estético, existencial, etc.).

Kierkegaard concede la palabra a todos los personajes que moran en él. Así es como objetiva sus diferentes yoes sin reconocerse en ninguno de ellos, al igual que Sócrates que, con sus habilidosas preguntas, objetiva el yo de sus interlocutores sin reconocerse en ellos (HADOT 2008: 22).

En Nietzsche sucede algo muy similar. Pierre Hadot señala que Nietzsche tomó la máscara al escribir sus *Consideraciones intempestivas* de sus maestros Schopenhauer y Wagner, de la misma manera que Platón utilizó a Sócrates como semiótica (HADOT 2008: 24). En uno y otro caso se evidencia la necesidad, psicológica o pedagógica, de hacer que nuestro yo hable en un yo objetivado, ya sea éste producto de un referente concreto (el Sócrates de Platón) o imaginario (el Víctor Eremita de Kierkegaard). Estos son los alcances de la máscara irónica, permite que quien la adopte para sí pueda enmascararse a la historia y pueda en consecuencia dar la apariencia de no ser él para así introducir en el fondo la inquietud al interlocutor.

Kierkegaard y Nietzsche hacen suya la ironía socrática; el primero reconociendo no ser cristiano en contraposición a los que creen saber en qué consiste serlo, pues ser cristiano es estar vinculado íntimamente con Cristo, es haberlo interiorizado y este proceso tiene una dificultad extrema; de ahí que por su conciencia de saberse no cristiano sea más cristiano que los demás (HADOT 2008: 43). El segundo, Nietzsche, al tomar a Wagner y Schopenhauer como sus modelos genera un vínculo similar al de Sócrates y Platón: “Nietzsche habla de un Wagner ideal y de un Schopenhauer ideal que no son sino el propio Nietzsche”; esta es la máscara irónica de Sócrates: “[Nietzsche] cela en Sócrates, lo que él mismo desearía ser: el seductor, el educador, el guía de las almas” (HADOT 2008: 25).

Finalmente, he expuesto que en la determinación de la *eironeía* como máscara se producen dos caracterizaciones: 1) una *eironeía* enlazada con la apariencia externa del filósofo Sócrates; y 2) una *eironeía* que resulta del ocultamiento del yo, es decir, se efectúa mediante el hecho mismo de recorrer el camino con el otro hacia la búsqueda de la virtud, en otros términos, es la posibilidad de utilizar la ironía como un mecanismo para decir la verdad a expensas de camuflarse en la objetivación de otros yoes. Hasta aquí sólo he intentado resaltar los aspectos positivos de la *eironeía* en Kierkegaard y Nietzsche en tanto que ellos se valen de ella para transmitir su mensaje; los negativos serán objeto de un estudio posterior.

5. EIRONEÍA COMO APERTURA AL ÊTHOS

Lo que intento mostrar en este último apartado es la posibilidad de considerar la *eironeía* como un mecanismo de apertura al *êthos*. He expuesto de manera sucinta cuáles son las características más notables para esta interpretación. Todas ellas arrojan luces sobre el hecho indiscutible de que el interés sumo de Sócrates es mejorar las almas. Este mejoramiento sólo es posible, como hemos dicho, vía autoconocimiento. La ironía sería pues la herramienta o la estrategia que el filósofo utiliza para inquietar, para lanzar al individuo a la aventura de interrogarse a sí mismo, para que sea consciente de lo poco que sabe, para que sus acciones sean más sensatas, más justas, más virtuosas. Una vez afectado por la *eironeía* socrática el individuo tiene dos caminos, al menos según mi lectura: 1) similar al que escoge Alcibíades o 2) seguir adelante en la construcción de un nuevo *êthos*.

En lo que sigue se entenderá *êthos* no más allá de su sentido antiguo, esto es, como concerniente al carácter o forma de ser. ¿En qué sentido la ironía daría apertura al *êthos*, a un nuevo *êthos*? Teniendo en cuenta que mejorar las almas no significa exclusivamente una disposición hacia las órdenes divinas ni religiosas (pues esto sería más bien normativo y por tanto moral), sino más bien una disposición hacia el gobierno de sí mismos, en tanto que mejorar las almas significaría contribuir a reconocer lo poco que se sabe, a controlar nuestras pasiones, ser justos etc., considero que la ironía permite neutralizar al individuo en lo que concierne a sus creencias y opiniones, esto es, le da oportunidad de

apreciar y caminar una nueva forma de existencia. Es incluso este el sentido de *apertura* que propongo, como aquello que puede expandir nuestras posibilidades de vida en tanto nueva actitud.

Ahora bien, los alcances de la *eironeía* socrática son muy diversos. Pero recreándola en todas sus variedades, ello no es condición suficiente para que el individuo mejore su vida, pese a todo lo que ya hemos expresado sobre ella. Alcibíades sería un ejemplo: ya en el *Banquete* (*Sympósio*) le dice a Sócrates que a pesar de sus conversaciones y enseñanzas él no ha podido ser realmente virtuoso. El camino que ha escogido, los asuntos públicos, no es precisamente el más consecuente que hubiese querido su maestro con su modo de ironizar.

Incluso todavía ahora soy plenamente consciente de que si quisiera prestarle oído no resistiría, sino que me pasaría lo mismo, pues me obliga a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas [sabe de su ignorancia], aún me descuido de mí mismo y me ocupo de los asuntos de los atenienses. A la fuerza pues, me tapo los oídos y salgo huyendo de él como de las sirenas, para no envejecer sentado aquí a su lado (PLATÓN *Sym.* 216a).

Alcibíades conoce muy bien el poder del método socrático, tanto que confiesa resistirse a él, por no ser consecuente en su vida práctica: “Solo ante él de entre todos los hombres he sentido lo que no se creería que hay en mí: el avergonzarme ante alguien” (PLATÓN *Sym.* 216b).

Esta escena del *Banquete* es transitoria, es decir, muestra a un Alcibíades todavía joven. Pero por las noticias que aún conservamos, éste habría tenido similar comportamiento durante el resto de su vida; incluso, se le atribuye por sus actos la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.), hizo rebelión contra los atenienses y habría terminado muerto a manos de los persas luego de haber sido su aliado. A fin de cuentas, lo que he intentado señalar es que no todos lo que estuvieron en contacto con la ironía de Sócrates pudieron mejorar sus almas.

Sin embargo, la *eironeía* también posibilita una nueva forma de vivir. Esta nueva *forma* está en relación con el gobierno de sí mismos. Gobernarse e inquietarse a sí mismos (*epimeleia heautou*) es un ejercicio individual, es decir, es una actividad que consiste en conducirnos a

nosotros y evitar ser determinado por lo normativo (o al menos regular esta determinación), no debe denotar una suerte de ensimismamiento sino más bien entablar nuevas relaciones con el otro y con el mundo.

Una vez terminada la conversación con Sócrates el interlocutor está profundamente inquieto; está persuadido de la necesidad que tiene de ahondar más en el conocimiento de lo que es y en cómo llevarlo a la *πραξις* (*praxis*). Debe hablar con todos pero también consigo mismo. Porque el *êthos* no es sólo la forma que uno se da, sino la reflexión constante sobre la práctica de ella (Cfr. SCHMID 2002). Me parece entonces que el papel central de la ironía es contribuir a transformar el carácter o la actitud en vistas de lo que resulta más conveniente para uno mismo. ¿Son los cínicos, los cirenaicos, los estoicos modelos de ello?

En conclusión, he dicho que la ironía tiene un ámbito específico y un objeto claro. Ella quiere desenmascarar la desazón de todo fundamento en la *doxa* (δόξα). Quiere mostrar al individuo la necesidad de un nuevo punto de partida. Sócrates apunta en dirección a un conocimiento del qué es, para así hacer más consecuente teoría y *praxis* (acción). Este es su objetivo. Sólo apreciando lo que algo es, la definición esencial, estamos en posición de actuar. No se especula, se hace. Pareciera que es en la marcha como aprendemos a conocer. Por eso, lejos de la dimensión del diálogo, Sócrates es un hombre que da ejemplo. Su vida y sus acciones son, en consecuencia, más relevantes que su charla. De hecho, acceder al conocimiento del qué es, presupone antes que nada un caminar, un vivir conforme a la búsqueda de la verdad, de esta forma nuestra alma será mejor. En definitiva,

Sócrates representa al *êthos* rebelde, subversivo contra un cuerpo social que degenera en la multitud de opiniones y hechos mal fundamentados. Sócrates, es pues, el precursor de una nueva forma de explorar la vida: su *eironeía* es el vehículo que mueve la conciencia.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GUTHRIE, W. K. C.

(1988) *Historia de la filosofía griega* (tomo III). Madrid: Gredos.

HADOT, Pierre.

(2008) *Elogio de Sócrates* (trad. Ana Millán Risco). Madrid: Paidós.

JANKÉLÉVICH, Vladimir

(1979) *L'ironie*. Bourges: Flammarion.

NIETZSCHE, Federico.

(1947) *Obras completas y escritos póstumos* (Tomo XIII) (trad. Eduardo Ovejero y Maury) Madrid: Aguilar.

NOZICK, Robert.

(1999) *Puzzles socráticos* (trad. Agustín Coletes). Madrid: Cátedra.

PLATÓN

[Ap. Soc.] (1982) *Apología de Sócrates* (trad. J. Calonge Ruiz). España: Gredos.

[Men.] (1983) *Menón o de la virtud* (trad. J. Calonge Ruiz). España: Gredos.

[Sym.] (1995) *Symposio (Banquete) o de la erótica* (trad. M. Martínez Hernández). España: Planeta-DeAgostini.

[Rep.] (1988) *República* (trad. C. Eggers Lan). Madrid: Gredos.

SCHMID, Wilhelm.

(2002) *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pre-textos.

ZELLER, Eduard.

(1968) *Fundamentos de la filosofía griega* (trad. A. Llanos). Buenos Aires: Siglo Veinte.