



Universidad Nacional Autónoma de México



Facultad de Filosofía y Letras

*La ironía socrática:  
una lectura de Apología  
y Gorgias*

Luis Moisés López Flores



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria.

A mis padres y hermanos

## Agradecimientos.

A mis padres por darme la vida, por apoyarme económica y moralmente durante mi formación académica, pues sin ellos habría sido imposible este trabajo.

A mis hermanos por sus consejos y apoyo durante mi vida y formación académica.

A mi tío Roberto por sus sabios consejos, a Camens por su apoyo durante mi trayectoria y a mi abuelo Luis Q.E.P.D, por su cariño y apoyo.

A el resto de mi familia, sobre todo a mi primo Abraham por sus palabras de aliento para motivar mi formación académica y el desarrollo de este trabajo.

A mi asesor de tesis Dr. Enrique Hülsz Piccone por su confianza, conocimientos, asesoría, amistad, pero sobre todo por proporcionarme un modelo a seguir dentro de esta profesión.

A mis sinodales de tesis: Mtra. Gabriela García Hernández, Lic. Ricardo Horneffer Mengdehl y Dra. María Teresa Padilla Longoria por su tiempo para revisar y comentar este trabajo.

A mi sinodal, profesora y amiga Dra. Mtra. Miriam Mesquita Sampaio de Madureira por sus consejos, orientación, y apoyo académico, así como por su ejemplo dentro de esta profesión.

A mis amigos y personas que hicieron posible mi vida y trayectoria académica.

## ÍNDICE

<b>PRÓLOGO.</b>	6
<b>INTRODUCCIÓN:</b>	
1.1 ¿El problema socrático y la escritura platónica?	8
1.2 Definiendo ironía: ¿Qué es esto de la ironía?	14
1.2.1 Ironía: elementos y definiciones	15
1.2.2 El problema de la ironía socrática	18
<b>PARTE PRIMERA:</b>	
<b>Sócrates y ¿la ironía que engaña?: ei}rwnei}a</b>	
1.1 Ei}rwnei}a. Sócrates y el engaño	23
1.1.2 Ei}rwnei}a. Platón y la <i>República</i>	25
1.1.3 Ei}rwnei}a. Aristófanes y <i>Las Nubes</i>	28
1.1.4 Ei}rwnei}a. Aristóteles y la <i>Ética Nicomaquea</i> .	30
1.2. Ei}rwnei}a. Sócrates y la ironía. Una evidencia en el <i>Simposio</i>	33
1.2.1. Ironía erótica. Acercamiento y repulsión	39
<b>PARTE SEGUNDA</b>	
<b>Ironía y filosofía</b>	48
2.1. Ironía, saber e ignorancia. La ironía como la sonrisa que sugiere: una lectura de la <i>Apología</i>	50
2.1.1 Sócrates y las afirmaciones de saber.	52
2.1.2 Sócrates y las afirmaciones de ignorancia	56
2.1.3 Ironía, saber e ignorancia.	60
2.2. Ironía y dialéctica: la ironía como “técnica dialéctica” y norma de cortesía: una lectura del <i>Gorgias</i>	65
2.2.1. Dialéctica	68

2.2.2. El auxilio de la ironía_____	74
2.3 Ironía, filosofía y vida: ironía como forma de vida. Actividad y Personalidad_____	83
2.3.1 Filosofía y vida_____	84
2.3.2 Ironía, filosofía y vida_____	89
Conclusiones_____	95
Bibliografía_____	97

## PRÓLOGO

*“Así como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía”.*

S. Kierkegaard. Tesis XV de su  
“Sobre el concepto de ironía” en *Escritos I*.

¿Qué es la ironía socrática? A esta pregunta intentará responder la presente investigación, no sin olvidar, que el tema no está concluido de manera definitiva y que lo aquí desarrollado constituye un intento por ofrecer, tanto la exposición de la problemática, así como pequeñas sugerencias de salidas interpretativas dentro de la *Apología* y el *Gorgias*.

Siguiendo este espíritu de investigación y con el fin de hacer más claras y precisas, tanto la tesis central, así como las tesis secundarias, se enumeran catorce puntos a considerar:

Tesis central: La ironía socrática es una forma de hacer filosofía. En el caso de Sócrates: ironizar es filosofar.

Tesis secundarias:

- 1) La ironía socrática es un fenómeno platónico, es decir, la ironía socrática es ironía del Sócrates platónico.
- 2) La ironía, como figura retórica (oposición de forma y significado con fines humorísticos) ya se encuentra en los diálogos platónicos; pero además ya tiene una función filosófica. Todo lo anterior nos habla de una Retórica positiva.
- 3) Lo realmente importante es la existencia del fenómeno de la ironía y no el significado del término antiguo.
- 4) El Sócrates platónico es el eslabón que hace posible el cambio de significado de la *ειρωνεία* griega a la ironía latina.
- 5) La ironía socrática se logra en una reconstrucción hermenéutica, la cual requiere tener en cuenta el contexto dramático.
- 6) El receptor de la ironía ocupa un lugar capital en la reconstrucción de la ironía.
- 7) La ironía tiene varias formas de hacerse presente, que en la investigación serán tres: la ironía como la sonrisa que sugiere, la

ironía como recurso dialéctico y norma de cortesía; y la ironía como forma de vida filosófica.

- 8) La ironía como la sonrisa que sugiere, presupone el hecho de un Sócrates que “sabe” y que “ignora”. Esto es, la ironía, vista desde el lado epistemológico, se relaciona con la *docta ignorantia*, pero no es esta última, la definición de la primera.
- 9) La ironía como parte de la dialéctica platónica se explica necesariamente desde ésta, (aquí adquiere su lado ético-metafísico-epistemológico y político).
- 10) La brevedad, veracidad y verdad, así como la benevolencia, el saber y la franqueza son, todos ellos, elementos necesarios de la dialéctica platónica.
- 11) La ironía es un auxilio a la dialéctica platónica, ya sea como forma de *paideia* en respuesta a la *agroikia*, ya sea como elemento retórico-protréptico (incita, pues permite hablar “el mismo idioma”).
- 12) La dialéctica platónica es el lugar donde se conjugan armoniosamente vida y método. La dialéctica es una vida metódica y un método de vida, en la cual Sócrates nos ofrece una literalidad biográfica.
- 13) La ironía como forma de vida filosófica, en tanto actividad del preguntar que molesta e incomoda, está representada en la figura del “Sócrates-tábano” de la *Apología*.
- 14) La ironía de alcances metafísicos tiene su representación en la figura del “Sócrates-sileno”, quien siendo esa incongruencia metafísica, esa mistificación irónica, denota una metafísica de lo humano.

Los puntos 1 y 2 serán tratados en la *Introducción*; del 3 al 6 en la *Parte primera*; y del 7 al 14 en la *Segunda parte*. Ya aclarada la manera de proceder comencemos, pues, a avanzar.

# INTRODUCCIÓN

## I

### 1.1 ¿El problema socrático y la escritura platónica?

Pocos son los casos en la historia de la filosofía en los cuales un filósofo ha llegado a consagrarse como el símbolo mismo del quehacer filosófico, haciendo de su figura un caso modélico. Y más difícil aún es que lo haya logrado sin haber escrito palabra alguna; éste es el caso de Sócrates<sup>1</sup>. Pero ¿quién es realmente ese Sócrates? En el segundo libro de su extensa obra *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Diógenes Laercio nos dice, al inicio de su quinto relato, que Sócrates: “fue hijo de Sofronisco, cantero de profesión, y de Fenáreta, obstetriz, como lo dice Platón en el diálogo intitulado Teeteto. Nació en Alopeca, pueblo de Ática.”<sup>2</sup>.

No obstante, la tradición interpretativa del siglo XIX comenzó por hacer de Sócrates un “problema”, pues ¿qué nos aseguraba, era el Sócrates de Platón el “verdadero Sócrates”, el “Sócrates histórico”? Si bien es cierto que, el Sócrates al cual se abocará la presente investigación es el Sócrates platónico, no está por demás hacer mención, a modo de advertencia metodológica, de dicha problemática. Es decir, el siglo XIX comenzó a dibujar la relación entre el problema histórico y el literario. ¿Qué cosa era producto de la ficción literaria y qué otra sucedió de manera real? Dicho asunto se convirtió en un asunto de validación, pues parecía que cualquier intento literario o filosófico ulterior que en un inicio omitiera la cuestión historiográfica se vería ineludiblemente consignado al fracaso, pues su trabajo se vería desprovisto de validez.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> “οὐτε/ Πυθαγορᾶς εἰργαυεν οὐτε/ οὐτε/ Σωκράτει οὐτε/ Ἀρκεσίλᾳ οὐτε/ Καρνεάδῃ ” Plutarco. *Alex. Fort.* I, 4, 328.

<sup>2</sup> Diógenes Laercio. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. B2.5.1. Trad. José Ortiz y Sanz.

<sup>3</sup> Para una revisión más detallada acerca de lo que constituye el problema del Sócrates histórico véase, W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*. V.3; W. Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Wenceslao Roces y Joaquín Xirau. pp. 393-402; G. Vlastos su “Second Chapter” de su *Socrates: Ironist and Moral Philosopher (Soc.IMP)*; J. Burnet. “The Life of Socrates” Cap. 8. en *Greek Philosophy I*. pp. 126-152; W. Windelband. *History of Ancient Philosophy*. Traducción al inglés por H. Ernest Cushman. pp. 123-135; T. Gomperz. *Greek Thinkers*. Tomo 2. Traducción al inglés por G. G. Berry pp. 55-65; H. Gomperz. *Grundlegung der Neusokratischen Philosophie*. pp. 1-10; E. Zeller. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Traducción al inglés por Sarah Frances Alleyne y Evelyn Abbott. pp. 80-113; C. Kahn. “Did Plato Write Socratic Dialogues?” en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 31, No. 2 (1981), pp. 305-320; E. A. Taylor. *Plato: The Man and his Dialogues*. pp. 1-23.

Por lo anterior, la reconstrucción historiográfica de la vida y obra de Sócrates quedaba orientada desde los testimonios más tempranos: Aristófanes, Platón, Xenofonte y Aristóteles. Y por dicho motivo, las figuras de Sócrates quedaban ancladas al testimonio en cuestión, haciendo dependientes las figuras respecto de cada uno de los testimonios (tanto las diferencias como las similitudes). Por ello, no fue extraño que se nos presentaran claras divergencias entre las figuras de Sócrates, la caricatura dibujada por Aristófanes en las *Nubes*<sup>4</sup>, el Sócrates todo bondad ofrecido por Xenofonte<sup>5</sup>, el paradigmático y paradójico filósofo dado por Platón, así como el padre de la Ética presentado Aristóteles<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Donde se nos presenta un “cierto Sócrates sabio”, como dirá el Sócrates platónico en la *Apología* (véase, Platón. *Apología*. 18b. Traducción al español de J. Calonge.) que se ocupa de las cosas celestes (τα/μετεῶρα), es decir, como el representante más radical de los sofistas, que junto con Querefonte y otros “aprendices” integran el *frontisthron*, lugar exclusivo para *yuxal sofai* “espíritus sabios”, estos dedican su vida a pensar y cavilar acerca de cuestiones naturalistas y gramáticas, pueden enseñar a defender causas tanto justas como injustas a cambio de una remuneración. véase, Aristófanes. *Las nubes*. 95-99. Traducción de Elsa García Novo. Sobre el valor histórico y filosófico de la figura de Sócrates presentada por Aristófanes, el objetivo de la comedia, así como el impacto que éste haya podido tener en la imagen y la acusación formal véase, J. Brun. *Socrates*. Traducción al español por José Antonio Robles; J. Burnet. *op. cit.* pp. 144-147; W. K. C. Guthrie. *op. cit.* pp. 445-446; S. Kierkegaard. “Sobre el concepto de ironía” en *Escritos*, Vol. I, Traducción al español por Darío González y Begonya Saez. pp. 178-200.

<sup>5</sup> Burnet (*op. cit.* p. 127. Nota 1) señala a Brucker como el primer escritor en preferir el Sócrates de las *Memorias* frente al Sócrates platónico, el argumento de éste último se basa en que Xenofonte sólo tuvo “un” maestro, del cual heredó no sólo su filosofía moral, sino la integridad de su vida. Por su parte Platón no haría más que otorgar un sincretismo de varias doctrinas. Una revisión sobre el Sócrates de Xenofonte, se encuentra en las más de mil páginas que dedica Karl Joël en sus dos tomos de su *Der echte und der Xenophontische Sokrates*.

<sup>6</sup> Donde Sócrates es equiparado con un hombre que dedicó sus reflexiones “únicamente” a las cuestiones morales más que a las de la Naturaleza en su conjunto, pero que, sí se detuvo en la búsqueda de las definiciones y los universales, así como ser el autor del método inductivo véase, Aristóteles. *Metafísica*. 987b. Traducción de Valentín García Yebra. De Aristóteles cabe señalar que precisa ser el testimonio más alejado del propio Sócrates respecto de los tres anteriores, es decir, si se tiene en cuenta que Sócrates muere en el 399 a. C y Aristóteles no nace sino hasta 384 a. C. (de modo que lo separan de entrada 15 años) se nos presenta la imposibilidad misma de que este último consiguiera un contacto directo con Sócrates, y nos remite, tanto a él como a nosotros, a las figuras del Sócrates descritas por la tradición anterior, pero sobre todo desde las figuras del Sócrates platónico. El argumento a favor de Aristóteles como evidencia de la distinción entre el Sócrates de Platón y el de Xenofonte, está basado en la supuesta objetividad de éste, derivada de su desapego a la figura de carne y hueso. Este argumento está altamente documentado por la tradición alemana que da inicio con Schleiermacher en su *Introductions of the Dialogues of Plato* (Traducción al inglés por William Dobson. pp. 1-48) continuada por E. Zeller. *op. cit.* pp. 105-107; W. Windelband. *op. cit.* pp. 129-131, y T. Gomperz. *op. cit.* Tomo 2. pp. 55-65. Dicha tradición, encuentra una posición radicalmente opuesta, que no sólo deslegitima la autoridad de Aristóteles, sino que extrema la autoridad de Platón, ésta se encuentra sobre todo en el trabajo de J. Burnet. *op. cit.* La escuela escocesa J. Burnet y A. E. Taylor constituye el extremo del problema, pues solucionan la problemática tomando al Sócrates platónico como el Sócrates histórico. Burnet llega a afirmar que Sócrates fue un fiel creyente de la inmortalidad del alma y la vida futura, el cual obtuvo su sabiduría de poetas como Píndaro. Pero no sólo eso, sino que además es el autor de la teoría de las

Sin embargo, uno podría “problematizar este problema”, pues, se puede objetar ¿es realmente un problema para el desarrollo filosófico o literario la cuestión del Sócrates histórico? Pues, si el interés es puramente filosófico ¿no basta con las figuras de Sócrates para iniciar la labor? ¿No es prueba de ello la vasta literatura producida al respecto?<sup>7</sup> El que este Sócrates no se “deje hacer” historiográficamente, ¿no se deberá a que su persona, es irónicamente metafísica?<sup>8</sup>

No queda más por hacer: el problema del Sócrates histórico es un asunto irresuelto y quizá irresoluble. Es decir, si nuestros deseos aspiran a la obtención del “verdadero y único Sócrates”, nos separa, de entrada, la ausencia del mismo, después, el hecho de la agrafía, y por último la variedad del contenido encontrado en los testimonios.

En el segundo capítulo de su *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Gregory Vlastos, relata la impresión que tuvo al comenzar la lectura del *Socrates* de Gerasimos Santas,: “*But once inside it you discover that what it is really about is a “Socrates” in Plato... “Why not follow this example?*”<sup>9</sup> No obstante, Vlastos sólo plantea esta pregunta para negarla y desarrollar así, criterios de distinción entre el Sócrates histórico y el “*Socrates in Plato*”. Sin embargo, uno bien podría responder a la pregunta diciendo: *because we do not have another option!* Vlastos pretexto que sin esta dimensión historiográfica su interés filosófico quedaría en la impureza, a lo cual uno podría responder que, si bien

---

formas, la reminiscencia, de la idea del bien, haciendo de Sócrates “el padre de la metafísica moderna”. Véase, J. Burnet. *op. cit.* p. 130 y ss., una crítica cf. W. Jaeger. *op. cit.* pp. 393-405.

<sup>7</sup> No está por demás señalar algunas de las reconstrucciones más polémicas al respecto, que hacen evidente la independencia con que son tratadas ambas vías, véase, F. Nietzsche. *Die Geburt der Tragödie*. Parárafos 12 y ss. Sobre la valoración del trabajo de Nietzsche, así como de la relación de esta crítica con el testimonio de Aristófanes cf. W. Jaeger. *op. cit.* pp. 390-40. En este mismo sentido de independencia del problema aunque con una interpretación radicalmente diferente cf. E. Nicol. *La idea del hombre* (Primera y segunda ediciones) y Romano Guardini. *The Death of Socrates* (véase, su *Introductory Note*).

<sup>8</sup> Este es el punto central de la interpretación de Kierkegaard (*op. cit.* p. 284), que continuarán J. Brun (*op. cit.*) y P. Friedländer. (“*Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*” en *Platon. 2 Erweiterte und Verb.* Hay una traducción al español del primer tomo por Santiago González Escudero) La ironía de Sócrates es la libertad negativa que permite parecer lo que no es. *Infra*. “Ironía, filosofía y vida: ironía como forma de vida”.

<sup>9</sup> *Soc.IMP.* p. 45.

el hecho historiográfico debe acompañar a la interpretación filosófica, en el caso de Sócrates es un asunto imposible de resolver.

Si tomamos por impuro todo aquello que no esclarezca en su “integridad” el problema historiográfico, tendremos que en el caso del problema de Sócrates todo intento quedará condenado de antemano a la impureza, debido principalmente a la agrafía de éste. Los acercamientos serán, en todo caso, hipotéticos y no tendremos más que, por principio de caridad, escuchar los argumentos al respecto. La independencia de ambas vías, la literario-filosófica y la historiográfica, exigen, claro está, un reencuentro. Sin embargo, en el caso de Sócrates la cuestión es imposible de resolver, y la llamada “impureza filosófica” queda de antemano fuera de lugar. No existen elementos suficientes como para tener un “Sócrates real”.

De ahí que, la posición asumida en este punto, con respecto al tema de la ironía, será la de optar por tomar en exclusiva los textos platónicos, de ahí que, la ironía, tal como será tratada, apuntará a la ironía del Sócrates platónico. Las razones no estriban en un capricho infundado o una arbitrariedad motivada por una falsa sospecha, sino que se ciñen al carácter mismo del texto platónico. Pues, la mejor fuente para conseguir vislumbrar con la mayor nitidez posible, aquello que a modo de título hemos denominado como “la ironía socrática”, encuentra su mejor forma de expresión en la pluma platónica, no sólo por la fuerza estilística, sino por las maneras en las cuales son presentadas las figuras de Sócrates. Pues, es sintomático que sea precisamente con las características de la ironía, que ciertas particularidades del “diálogo platónico” puedan ser advertidas con mayor nitidez, trasluciendo algunos de sus componentes más propios, dando así, una relación inseparable entre ironía y diálogo.

Así, el componente lingüístico de la ironía dota de una riqueza semántica al dialogo platónico, es decir, hay al menos una doble dimensión semántica, las frases tienen en sentido usual, pero también inusual, no podemos tomar como afirmaciones categóricas las afirmaciones del Sócrates platónico, pues en ocasiones podemos ser presa de una inversión semántica. La contradicción, en

este caso, lejos de ser un reflejo de la inconsistencia de un autor, y un desconocimiento de los preceptos artísticos, refleja la licencia lograda por el manejo de su *tekhne* correspondiente.<sup>10</sup>

El componente retórico, la dilogía, hace al dialogo ambiguo, en el buen sentido de la palabra, lo hace un texto que permite una gama más amplia de interpretaciones sin que sea “exclusivamente una” la posible. El texto devela un contenido patentemente positivo y uno latentemente negativo y viceversa, lo que a primera vista parecería ser una afirmación sobre algo, quizá es, en el fondo, lo contrario, lo que en un sentido pareciera un elogio puede no serlo.<sup>11</sup>

Y por último el componente ilocucionario, la ironía platónica, no es una mera forma de embellecer el texto, no es sólo “parte del estilo”, sino que tiene una intencionalidad, denuncia y obliga a pensar, tiene un juego con el receptor de la ironía, exige su participación, una intervención activa; lo anterior otorga vida y movimiento al texto en cuestión, pues involucra al lector como un interlocutor más del dialogo, lo incita a repensar los problemas ahí tratados. Este elemento tendrá que ser resaltado de manera continua, pues es el motor del la filosofía dialéctica, dado que permite entender el nexo entre la forma y el contenido.<sup>12</sup>

Sin embargo, la selección de un texto como fuente del desarrollo filosófico no clausura la aparición de nuevos problemas, de modo que no puede dejar de ser mencionado el problema que presenta el texto platónico, ¿dónde debemos buscar la ironía socrática?, ¿es posible trazar una línea definitiva entre Platón y las figuras de Sócrates (o el resto de sus personajes)?<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> La oposición *licentia* frente *barbarismus*. La propiedad censurada en el alumno como *vitium*, es elogiada como *virtus* en el maestro, véase, H. Lausberg. *Manual de retórica literaria*. Tomo 1. p. 64.

<sup>11</sup> Bajo la entrada “dilogía”: “*La dilogía o juego de palabras se relaciona con el juego de palabras y se funda en la homonimia y polisemia de éstas.*”. Helena Beristáin. *Diccionario de retórica y poética*.

<sup>12</sup> Para más detalles sobre el “acto ilocucionario y la performatividad del lenguaje, véase. J. L. Austin. *Cómo hacer cosas con palabras*. Traducción al español por Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi.

<sup>13</sup> Cf. Gregory Vlastos. “The Paradox of Socrates” en *The Philosophy of Socrates*, y “Socrates “contra” Socrates in Plato” en *Soc.IMP*. Un argumento que tomaría como una prueba más de la imposibilidad para resolver el problema del Sócrates histórico, lo extraería de Kahn, cuando menciona el ejemplo del trabajo de Guthrie (*G. P. vol IV*) como el prototipo de la “*standard view*”, la cual da a los “*socratikoi logoi*”, una labor de “*imaginative recalling*”, es decir, que los primeros diálogos serían recreaciones completas de las escenas del maestro sin adherir nada de sus doctrinas distintivas de la posteridad. Sin embargo, Kahn (*op.*

La ausencia de Platón dentro de sus propios diálogos es, sin duda, un problema para todo aquel que aspira a una sistematización del corpus platónico. No hay espacio alguno donde Platón mismo diga tal o cual cosa, quien suponemos que lo hace, es en todo caso el Sócrates platónico (o el resto de los filósofos en el caso de los últimos diálogos), de modo que se nos presentan dos fenómenos: Sócrates como portavoz, paralelo a Platón como dramaturgo y filósofo.<sup>14</sup>

Las expresiones “la ironía en las figuras de Sócrates”, o la ironía del *Sócrates platónico*, o simplemente ironía socrática responden precisamente a la imposibilidad de trazar una línea definitiva entre Platón y sus personajes.<sup>15</sup> La ironía socrática referirá, en primer lugar, al uso de la ironía que Platón, en tanto artista y filósofo, permite a sus figuras de Sócrates y en segundo lugar, a la construcción prosopográfica que Platón hace de este último. La ironía será vista en tres de sus sentidos, como herramienta lingüística, como elemento filosófico y como forma de vida, que serán básicamente descritas bajo las fórmulas: ironía como táctica dialéctica (la rudeza no ruda), como forma de humildad (la sonrisa que sugiere) y como forma de vida (la incongruencia metafísica).

## 1.2 Definiendo ironía: ¿Qué es esto de la ironía?

*No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo*

---

*cit.* pp. 305-310) señala que no se debe perder de vista que Platón no pudo estar en dichas escenas, por lo que el “efecto literario” es importante, del mismo modo que el distanciamiento entre autor y audiencia, la separación de lo dicho por los personajes y el autor en cuestión. Así, el propósito de los primeros diálogos no es primariamente histórico.

<sup>14</sup> Sobre el anonimato en Platón como recurso filosófico, además de las posibles razones por las cuales es Sócrates la figura central véase P. Plass. “Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues” en *The American Journal of Philology*. Vol. 85, No. 6, (Jul., 1964), pp. 254-278.

<sup>15</sup> “*Wie Sokrates und Platon “der Doppelstern sind, den auch die stärksten Instrumente nicht völlig zerlegen werden” (Emerson), so gibt es zwischen sokratischer und platonischer Ironie keine scharfe Grenze*” P. Friedländer. *op. cit.* p. 153.

*mismo he estado a punto de no reconocirme; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero.*<sup>16</sup>

Si bien es cierto que es en suma sintomático que la *Apología* empiece con la afirmación “No sé”, develando la *docta ignorantia*, también es sintomático que empiece de manera irónica. Sin embargo, ¿qué nos lleva a pensar que el comentario de Sócrates pueda ser irónico?, ¿cómo es que notamos que algo es irónico?, ¿lo advertimos por el uso de ciertas palabras o frases?, ¿nos damos cuenta atendiendo al contexto dramático donde se desarrolla?, ¿puede incluso, ser el carácter mismo de Sócrates el que hace al comentario “irónico”?, ¿toda ironía es ironía escrita?, ¿dónde advertimos su “significado real”?, ¿puede la ironía socrática separarse de su uso filosófico?

Ironía es: “decir lo contrario de lo que uno piensa para burlarse”. Esta fórmula originada en la tradición retórica clásica, representada por Cicerón<sup>17</sup> y Quintiliano<sup>18</sup>, ha logrado permanecer, con muy pocas variantes, como la descripción básica de la ironía. Sin embargo, uno oye que tal o cual evento que acontecen en la realidad resultan irónicos, de modo que forman parte de “las ironías de la vida”. Pero, de la misma manera, se puede pensar que los destinos de Edipo Rey en Sófocles o del propio Sócrates de la *Apología* platónica resultan trágicos y a la vez irónicos, haciendo de una trama literaria el sitio de la ironía. A su vez, solemos oír con relativa frecuencia que alguien está “usando un tono irónico” al hablar, o que alguien tiene un “carácter irónico”. De modo que se nos hace forzoso repetir el título de esta sección *¿Qué es esto de la ironía?*

Τὸ ὄν ἐγεται πὸ τὰ ἀνώγ, dice Aristóteles a propósito del ser<sup>19</sup>. A lo cual se podría, para nuestros propósitos, decir paralelamente que εἰρωνεία ἐγεται πὸ τὰ ἀνώγ, “Ironía se dice en varios sentidos”. Conforme a esta sentencia es de reconocer que la ironía no es un concepto unívoco y fácil de

---

<sup>16</sup> Platón. *Apol.* 17a.

<sup>17</sup> “*alia dicentis ac significantis dissimulatio*”. Cicerón. *De Oratore*. II 67, 269.

<sup>18</sup> Véase, *Inst. Orat.* 8.6.54 y 9.2.44. Traducción al inglés por John Selby Watson.

<sup>19</sup> “*Ser se dice en varios sentidos*”. Aristóteles. *Metafísica*. 1028a 10.

precisar, si no que, por el contrario, posee varios sentidos, los cuales en ocasiones pueden ser en suma distintos. Pero que, sin embargo, guardan alguna relación si atendemos a su origen histórico.<sup>20</sup> Con ello me adhiero a los que han visto como imposible decir la última palabra al respecto.<sup>21</sup>

### 1.2.1. Ironía: elementos y definiciones

Cuatro son los elementos que, comúnmente, acompañan a la ironía:<sup>22</sup>

- a) El grado de conflicto entre lo aparente y lo real; rangos que pueden ser, desde diferencias menores hasta oposiciones diametrales.
- b) Evidencia significativa o punto de observación en el cual se advierte el sentido real de ésta.
- c) La ironía tiene, usualmente, un autor, un blanco o víctima y una audiencia.
- d) La concepción de la realidad y el grado de identificación o simpatía del autor y la audiencia respecto de la víctima.

Ahora bien, estos elementos pueden advertirse en las definiciones más comunes de la ironía. El *Webster* define ironía de las siguientes maneras:

*Irony* : a pretense of ignorance and of willingness to learn from another, assumed in order to make the other's false conceptions conspicuous by adroit questioning —called also Socratic irony **2a** : the use of words to express something other than, and especially the opposite of the literal meaning **b**: a usually humorous or sardonic literary style or form characterized by irony **c**: an ironic expression or utterance **3 a (1)**: incongruity between the actual result of a sequence of events and the normal or expected result **a (2)**: an event or result marked by such incongruity **b**: incongruity between a situation developed in a drama and

---

<sup>20</sup> Para una revisión de la historia de la ironía véase, *The Dictionary of the History of Ideas*. Bajo la entrada "Irony".

<sup>21</sup> "I shall make the same kinds of disclaimers which many make who write about irony: to attempt an exhaustive definition is nearly an impossible task" Jill Gordon. "Against Vlastos on Complex Irony" in *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 46, No. 1 (1996), p. 133

<sup>22</sup> Para más detalle véase, *The Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 2. p. 667.

*the accompanying words or actions that is understood by the audience but not by the characters in the play —called also dramatic irony, tragic irony.*<sup>4</sup>: an attitude of detached awareness of incongruity.

Todos los registros anteriores nos dicen algo de la ironía, pero de tal manera, que constituyen por sí mismos ámbitos distintos desde donde se puede definir lo que entendemos por ironía. Así, sería lícito advertir, que ninguna de estas definiciones puede **por sí sola** explicar la complejidad de la ironía y en particular la de “ironía socrática”. Sino que se requiere tener en cuenta tanto sus diferencias, como sus similitudes. La primera, pese a que hace mención de Sócrates, toma a la ironía como un simple proceder “metodológico”, entendiendo este último como una mera manera de acercarse a un objeto, una táctica, una estrategia discursiva, donde ironía significa fingir o pretender ignorancia, limita la ironía socrática a una (mala) interpretación de la *docta ignorantia*.<sup>23</sup>

La segunda definición (2a y 2c), que es la más usual, es la llamada “ironía verbal”. Ésta se encuentra inscrita en un ámbito lingüístico y se origina en la tradición retórica, se inserta pues entre lo dicho y su significado. El verdadero significado de esta ironía se obtiene gracias a la evidencia significativa. Ésta puede hallarse en palabras próximas, en oraciones enteras, en el contexto discursivo próximo o en el texto en su conjunto.<sup>24</sup> El caso de la cita de la *Apología*, corresponde con una ironía que haya su significado en la evidencia significativa de la oración siguiente. Primero Sócrates afirma ser engañado por sus acusadores, pero, “dice lo contrario de lo que piensa”, pues después afirma que no han dicho nada verdadero. La ironía verbal como estrategia de discurso, ya la advierte Aristóteles desde su descripción en la

---

<sup>23</sup> Sobre la ironía como “*pretending*”, así como los dos sentidos de éste último véase, G. Vlastos. *Soc.IMP.* pp. 27-29 y J. Gordon. *op. cit.* pp. 132-133.

<sup>24</sup> “Figura retórica de pensamiento porque afecta la lógica ordinaria de la expresión. Consiste en oponer, para burlarse, el significado, a la forma de las palabras en oraciones, declarando una idea de tal modo que, por el tono, se pueda comprender otra, contraria”. Bajo la entrada *ironía* en H. Beristáin. *Diccionario de Retórica y Poética*. El grado de conflicto varía, la evidencia se logra en una unidad semántica ya sean palabras o expresiones, cf. *The Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 2. p. 627. Ironía como metasemema y como metalogismo cf. H. Beristáin. *op. cit* y H. Lausberg. *Manual de retórica literaria*. Tomo 2. Trad. Jorge Perez Riesco. Como mera antífrasis o *dissimulatio* cf. Cic. *De Oratore*. II., 67 y. 269; en cambio como una forma de alegoría cf. Quintiliano. *Inst. Orat.* 8.6.54; y sobre todo, el trabajo de Jankélévitch. *L'ironie*. dónde éste la denomina “*Pseudologie ironique*” p, 42 y ss.

*Retórica*<sup>25</sup>, pero no será, sino hasta los trabajos de los latinos Cicerón (*De Oratore*) y Quintiliano (*Institutio Oratoria*), que la ironía irá adquiriendo un sentido más amplio hasta perfilarse como todo un recurso *artístico*.

El uso frecuente de la ironía en un texto como recurso literario, suele presentar una obra de tintes satíricos, sardónicos y humorísticos (definición “2b”). En tal caso, la ironía es inseparable de su intención humorística, de la dimensión lúdica en el texto, pues denuncia parte de la intencionalidad del usuario de la ironía.<sup>26</sup> En usos como los de Platón, se perfila la posibilidad de encontrar, no sólo un uso particular de la ironía, sino un estilo irónico; se encuentra pues, la ironía como una forma de escribir, nota que puede verse a lo largo del corpus platónico.

La tercera definición es más amplia, pues no está únicamente en el ámbito de lo dicho, sino también de lo no dicho. El conflicto se da entre un suceso interpretado de manera limitada y otro interpretado con un conocimiento más amplio de los sucesos subsecuentes (3a 1 y 2); la ironía en cuestión, es ironía de la vida, de Dios, de sucesos, de cosas.<sup>27</sup> El destino de Sócrates en la *Apología*, constituye una ironía de la vida (reconstruida dramáticamente). Cuando el conflicto se da entre los fenómenos (acciones, modos de hablar, nombres,) y el contexto dramático se denomina ironía dramática (3 b).<sup>28</sup> El modo de hablar de Sócrates ante el tribunal el día de su juicio (en la *Apología*) es, sin duda, una clara muestra de esta construcción dramática.

Y la cuarta definición atiende a la actitud irónica de desconcierto y desinterés, es decir, una descripción caracterológica. Ésta atiende a la relación

---

<sup>25</sup> *Retórica*. 1379b30, 1419b5-10. Traducción de Q. Racionero.

<sup>26</sup> Para un extensión de lo anterior, así como de la posible génesis de los recursos retóricos del siglo XVIII a partir del estilo Socrático véase, *The Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 2 pp. 628-629; Jankélévitch. *op. cit.* pp. 42 y ss.

<sup>27</sup> Véase, *The Dictionary of the History of Ideas*. p. 627; cf. G. W. F. Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in zwanzig Bänden. Band 18, Frankfurt am Main 1979. 458 y ss. Hay una traducción disponible de Wenceslao Roces. *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*); Jankélévitch. *op. cit.* pp. 14-17.

<sup>28</sup> Véase, H. Beristáin. *op. cit.* p. 278-279. El contexto ilocucionario y perlocucionario véase, J. L. Austin. *op. cit.* pp. 120-125 y 140-145. Ironía dramática en Platón véase J. Gordon. *op. cit.* p.134. Jankélévitch (*op. cit.* p.42-43) cita dos ejemplos: “*la pantomime ironique (par gestes)*” y “*l’ironie plastique (des caricatures)*” p. 42.

entre eventos y el estado mental del observador. Así, la actitud irónica puede o no, ser externada en ironía verbal, dramática o de destino.<sup>29</sup> La vida entera de una persona puede ser irónica.<sup>30</sup> En este caso la vida de nuestro Sócrates es por supuesto irónica.

### 1.2.2. *El problema de la ironía socrática*

Sin embargo, ¿qué sucedería si se pudiese mostrar que estos usos de la ironía son ya posteriores y que el término griego εἰρωνεία designaba algo completamente diferente y peyorativo, definido básicamente como una forma de engañar? Ésta es básicamente una objeción reciente localizada en el excelente trabajo de Michel Narcy titulado: *“Qu’est-ce que l’ironie socratique”*, en el cual, haciendo uso de diversos textos griegos<sup>31</sup>, donde εἰρωνεία tiene un sentido de fingimiento, llega a la conclusión de que la “llamada ironía socrática”:

*“... n’a trait, en définitive, ni à la sincérité de l’intention, ni à la clarté des paroles et moins encore à leur véracité; elle n’a affaire ni avec la dissimulation, ni avec le double sens; l’eirōneia a trait à la tactique: c’est un stratagème qui se déploie en pleine lumière, aux yeux de tous, c’est-à-dire sans aucune dissimulation.”<sup>32</sup>*

La ironía socrática sería una idealización moderna localizada en la *“quintessence de l’interprétation moderne de l’ironie socratique”* (en trabajos como el de Gregory Vlastos *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, texto al cual Narcy replica). La interpretación de la ironía como un rasgo consubstancial a la práctica filosófica, que hace de Sócrates un *“magistère moral”*, no corresponde con el uso de la palabra εἰρωνεία en los textos antiguos. La

---

<sup>29</sup> Véase, *The Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 2. p. 627.

<sup>30</sup> “...the whole life of a man may wear the appearance of a continued irony”. Quint. *Inst. Orat.* 9.2.44

<sup>31</sup> Algunos de los pasajes en cuestión, Platón. *República*. 337a 3-7, Aristófanes. *Las nubes*. 438-446, Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. 1108a20, Arist. *EN*. 1127B22-26.

<sup>32</sup> Narcy. *“Qu’est-ce que l’ironie socratique”* *Plato 1 (2001)*, [En ligne], mis en ligne : January 2008, URL : <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article14.html>, consultado el 15 August 2008.

ironía socrática en tanto *ειρωνεία* sería algo así como *l'obstination de Socrate à se maintenir dans le rôle de questionneur*.

De lo anterior, Nancy deriva que no habría justificación para hablar de ironía socrática en ninguno de los sentidos previamente mencionados. Sin embargo, cabría cuestionar si no hay en los textos platónicos algún registro de *ειρωνεία* que denote el sentido de ironía<sup>33</sup>, pues ¿no es precisamente el Sócrates platónico el eslabón que hace posible el cambio del sentido de *ειρωνεία* a ironía? ¿No realiza este cambio precisamente desde una nueva forma de vida, una vida irónica?<sup>34</sup> ¿No es el receptor de la ironía parte de la negatividad o positividad de la misma? ¿No es Platón en cuanto artista y filósofo un usuario de la misma?

La posición que defiende el tránsito del cambio de significado de la terminología griega a la latina está representada precisamente por Vlastos. No obstante, el ver algo más en la ironía socrática puede percibirse ya desde las nociones latinas de ironía. En su obra *De Oratore* Cicerón habla de la ironía de una manera muy particular:

*“It is very likewise, very genteel when your meaning and your expressions differ...when a serious vein of humor runs through a whole speech...But people who knows these things better than I do, say that Socrates, I think, by far excelled all mankind in the wit and the good sense of this irony and dissimulation. It is indeed a very genteel kind, and when seasoned with serious air, may be applied both in formal harangues, and common conversation.”*<sup>35</sup>

No es extraño que el testimonio de este retórico, que también se dedicó a la filosofía, denote ya en Sócrates el uso, no sólo de la ironía verbal, decir lo contrario de lo pensado, sino incluso (y debido a la herencia filosófica de Cicerón) vea un más allá en la ironía socrática (como también “los que saben

---

<sup>33</sup> *Infra*. p. 31.

<sup>34</sup> Véase, Vlastos. *Soc.IMP*. p. 29.

<sup>35</sup> Cicerón. *De Oratore*. 2.67. Trad. William Guthrie.

mejor que él esas cosas”, como lo afirma el propio Cicerón), vea un uso filosófico de la misma. ¿Pero cómo puede ser esto posible, si *ei}wneia* no refiere a ninguno de estos sentidos?

Es gracias al Sócrates platónico como modelo de vida irónica, así como al uso retórico-poético-filosófico por parte de Platón, que la ironía latina ve retrospectivamente en el texto platónico el uso de la ironía como recurso estilístico, pero al mismo tiempo como recurso pedagógico-filosófico. Bien es cierto que Platón no teoriza sobre la ironía, pero es obvio también que hay en los textos un uso de la misma, es decir, un uso de la figura retórica.

En todo caso el nexo entre autor y personajes lo ocupa el receptor de la ironía, el otro interlocutor del diálogo, es decir, nosotros como lectores de Platón. De esta manera, uno puede advertirlo, como lo hicieron Quintiliano, Cicerón y toda la tradición ulterior, sobre todo en los trabajos de Kierkegaard y de Vlastos antes citados, que la ironía está ahí, y que además lo está de formas muy diversas. El hecho es que la ironía tiene dos públicos, uno en tanto receptor y otro en tanto blanco, unos que la comparten y otros que no, unos *insiders* y otros *outsiders*, por lo que la ironía se comportará diferente respecto a los casos particulares.<sup>36</sup>

Por supuesto que el concepto de ironía socrática se concibe en un esfuerzo interpretativo ulterior, pero el concepto sólo designa algo ya existente en los propios textos, la exégesis hermenéutica muestra el fenómeno. Bien es cierto que el término *ei}wneia* pareciera designar exclusivamente a un sentido negativo de engaño o atentado contra la verdad en los registros antiguos. Pero, ni estamos seguros de que el uso de *ei}wneia* pueda incluso ser irónico, a la luz de un Platón *qua* artista, ni que incluso, pensando que este término sólo designa engaño, niegue la existencia del uso de la ironía, aunque no sea referida con este nombre.

---

<sup>36</sup> Cf. P. Gottlieb. “The Complexity of Socratic irony: A note on Professor Vlastos”. *Account*, in *The classical Quarterly*, New series, Vol. 42, No. 1 (1992), pp. 278-279. De igual manera cf. Kierkegaard. *op. cit.* p. 277.

La ironía no puede sólo referirse a este uso negativo, Platón es un maestro en el uso de la ironía y la mejor forma de hacerlo evidente es ocupándonos de los pasajes donde el fenómeno de la ironía presente otros sentidos distintos. Así, lo que se intentará mostrar es que la ironía tiene al menos tres sentidos distintos que no refieren a este engaño del término εἰρωνεία: la ironía como la sonrisa que sugiere, es decir, su relación con la docta ignorancia; la ironía como técnica dialéctica; y la ironía como forma de vida (esta última está contenida en la anterior) Por supuesto que todo lo anterior estará sustentado en el uso lingüístico de la misma por parte de Platón como artista.

La ironía socrática existe y su morada es el texto platónico. El decir lo contrario de lo que uno piensa, designa el mero hecho formal del uso estilístico de la ironía. Si bien es cierto que uno de los fines de la ironía es la burla, esta burla tiene a su vez otro fin, pues si no fuese así: *“Wenn freilich Ironie nichts weiter wäre als ein blosser Tauschhandel des Ja gegen das Nicht... so wäre die Betrachtung am Ende, noch ehe sie recht angefangen hätte.”*<sup>37</sup>

La ironía es una forma de humildad filosófica, una rudeza fina, una herramienta protréptica, es decir, que incita, y una forma de vida. La dimensión lingüística de la ironía se complementa con su uso filosófico, ello claramente señalado en el hecho de un Platón artista y filósofo. Un sentido filosófico de la ironía revela la posibilidad apenas vislumbrada en el *Gorgias* de una Retórica filosófica, es decir una conciencia estilística, una poética dirigida por la filosofía. Pero esto no se ve claro si no se prueba previamente la existencia lingüística de la ironía. No obstante, esto se logra extrayendo los pasajes donde se detecte el uso verbal de la misma.

Así, se procederá primero, a detallar este sentido negativo de εἰρωνεία, haciendo hincapié en la objeción de Nancy a propósito de la posibilidad de un sentido positivo de la ironía. Después se intentará mostrar, apoyando parcialmente la postura de Vlastos, que en el *Simposio* no parece existir un uso

---

<sup>37</sup> P. Friedländer. *op. cit.* p. 145.

negativo por parte de Platón. Y finalmente se mostrarán los tres sentidos filosóficos antes mencionados de la ironía en la *Apología* y el *Gorgias*.

## PARTE PRIMERA

### *Sócrates y ¿la ironía que engaña?: ei}wnei}a*

#### 1.1. Ei}wnei}a: Sócrates y el engaño

*“En cuanto a la llamada “ironía socrática”, quizá el más antiguo empleo de este término conforme a su uso en La república de PLATÓN, significa simulación, es decir, “el verboso y solapado medio para embaucar a la gente”<sup>1</sup>*

*“1. A pretense of ignorance and of willingness to learn from another assumed in order to make the other's false conceptions conspicuous by adroit questioning —called also Socratic irony”<sup>2</sup>*

Sin embargo, las significaciones de ironía tratadas en el capítulo anterior son ya posteriores. Entre los griegos, el término ei}wnei}a tenía un sentido bastante distinto. Ei}wnei}a proviene del verbo ei}rw, éste en sus registros más tempranos hacía referencia al menos a tres cosas: a) estar sujeto o encadenado, b) al acto de hablar, de decir o contar, y c) al preguntar.<sup>3</sup> No obstante, tanto los sustantivos ei}wn y ei}wnei}a, el verbo ei}wneubmai, y el adjetivo o adverbio ei}wniko} (-w}j) adquirieron un sentido negativo. El ei}wn, era alguien que fingía, pues, decía menos de lo que pensaba<sup>4</sup>, la ei}wnei}a era disimulación, fingir ignorancia con el fin de provocar o confundir al antagonista,

---

<sup>1</sup> H. Beristáin. *op. cit.* p. 283.

<sup>2</sup> Primera definición del *Webster*.

<sup>3</sup> Bajo la entrada ei}rw, Henry George Liddell. Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford. Clarendon Press. 1940, cf H. Lausberg. *op. cit.* Tomo 2. pp. 290-291.

<sup>4</sup> Bajo la entrada ei}wn L&S. *op. cit.* Para este uso véase, Ar.Nu. 449. En oposición a a} h}eutiko} , véase, Arist.EN.1108a23; y Thphr.Char.1.1. Como opuesto a a} azwh Arist. EN. 1124b30. Para ei}wn como quien ta} e}hdoca aparnountai véase, Aristóteles. EN 1127a- b; la misma recriminación moral se da en Ar. Nu. 438-446. Además de la interesante interpretación de M. Narcy. “Qu’est-ce que l’ironie socratique” *Plato 1 (2001)*, [En ligne], mis en ligne : January 2008, URL : <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article14.html>, consultado el 15 August 2008

un modo de argumentar usado por Sócrates contra los sofistas<sup>5</sup>; *ei}rwneubmai*, el acto de fingir ignorancia<sup>6</sup> y lo *ei}wnikoj* como lo insincero<sup>7</sup>.

De esta manera, la *ei}wneiã* tiene un sentido claramente negativo. La ironía es desde el punto de vista moral, un *vicio* contra la veracidad; el *ei}rwn* es aquel que dice menos de lo que piensa, aparece como opuesto a *a} hqeutikoj* <sup>8</sup>. Metodológicamente, esto da origen a tres problemas: uno, el pensar que el término *ei}wneiã* sólo significa simular en todos los casos, es decir, no habría en la literatura griega un uso de *ei}wneiã* en el sentido de ironía, por ello, la ironía socrática sería una más de las formas de simulación. Segundo y derivado del anterior, no habría justificación filológica para la ironía socrática. Y tercero, la ironía no formaría parte del “método”. Es decir, no habría forma de atribuirle al Sócrates platónico la ironía como parte del método, dado que Platón nunca usa este término con el sentido moderno.

Pero, quizá, sea conveniente hacer un rastreo de estos usos en tres textos griegos, primero en el propio Platón, después retrospectivamente en Aristófanes y por último prospectivamente en Aristóteles.

### 1.1.2. *Ei}wneiã*. *Platón y la República*.

Así vamos a escuchar lo que denuncia Trasímaco a Sócrates:

*Al oír esto (Trasímaco) lanzó una carcajada amarga y despectiva (sardahion), y dijo: - ¡Ah por Hércules! He aquí esa acostumbrada ironía de Sócrates (ei}wquia ei}wneiã Swkra}touj). Yo sabía y he advertido a éstos, que tu no querrías contestar, que disimularías*

---

<sup>5</sup> Bajo la entrada *ei}wneiã* L&S. *op. cit.* Para este sentido Véase, *Pl.Rep.*337a, cf. *Arist. EN* 1124b30: como modestia opuesto a la *a} azoneiã* *Arist.EN*.1108a22.

<sup>6</sup> Bajo la entrada *ei}rwneubmai* L&S. *op. cit.* cf. *Arist. Rh.*1379b31; *Pl.Cra.*384a, *Arist.Pol.*1275b27, *Ar.Av.*1211, *Pl.Ap.*38a,

<sup>7</sup> Bajo la entrada *ei}wnikoj* L&S. *op. cit.* cf. *Pl.Sph.* 268a y *Leyes* 908e; como adverbio pero refiriendo a una forma burlona no necesariamente con el propósito de engañar *ei}wni kwj*, *Pl.Smp.*218d.

<sup>8</sup> Aristóteles. *EN*. 1124-b30 y Teofrasto. *Char.* 1.1. *Infra.* pp. 28-30

(ei)ῥwneuῶoio) y *harías cualquier cosa menos responder si alguien te pregunta.*”<sup>9</sup>

Aproximémonos con calma a la afirmación de Trasímaco. Lo primero que hay que notar es el uso del sustantivo ei)ῥwneiḗa y del verbo ei)ῥwneuῶoio, en el texto este último se traduce por disimularías, modernamente para nosotros literalmente diría “ironizarías”. Sin embargo, el sentido del ei)ῥwneubmai en este caso, se refiere, precisamente, a la descripción de Trasímaco acerca de la actitud de Sócrates, es decir, disimular o fingir.<sup>10</sup>

La retórica define la ironía por disimulación desde los *genera* como una forma del género judicial y por su fuerza como una fuerza privativa (en contraposición con la simulación que su fuerza es positiva, pues disfraza la opinión del contrario)<sup>11</sup>. Definida, básicamente, como “ocultamiento de la opinión propia”. La ironía es, en este caso, la sustitución que hace el emisor de un pensamiento por otro, para ocultar su verdadera opinión, de modo que juega un rato con el desconcierto, ello facilitado por la debilidad de la evidencia semántica, pues pretende desenmascarar al adversario.<sup>12</sup> Ahora bien, el ocultamiento de la afirmación propia, se puede dar desde el lanzamiento de preguntas supuestamente inocentes, pero ingeniosas, contra el interlocutor, a quien se considera un arrogante, con el fin de apoyar la opinión propia no expresada y poner en evidencia al interlocutor.<sup>13</sup>

Así, filosóficamente hablando, ei)ῥwquiḗa ei)ῥwneiḗa Swkra)ouj sería entonces, la obstinación por no responder, actitud develada en el afianzamiento en la posición del que pregunta, y por tanto, es la conformación de una dogmatización de los roles, pues niega la redistribución natural de éstos, de

---

<sup>9</sup> Platón. *República*. 337a 3-7. Tomo la traducción de A. Gómez Lobo en su *Ética de Sócrates*. p. 41.

<sup>10</sup> ei)ῥwquiḗa ei)ῥwneiḗa Swkra)ouj , la traducción de Paul Shorey “*well-known irony of Socrates*”, para ei)ῥwneuῶoio “*dissemble*”, la traducción de Eggers Lan: “Sócrates con su acostumbrada ironía” y “fingirías”, Schleirmacher “*die gewöhnliche Ironie des Sokrates*”, y “*dich unwissend stellen*”

<sup>11</sup> Véase, H. Lausberg. *op. cit.* Tomo 2. pp. 290-291

<sup>12</sup> Véase, H. Beristáin. *op. cit.* p. 272

<sup>13</sup> Véase, H. Lausberg. *op. cit.* Tomo 2. pp. 290-291.

modo que, el que pregunta se niega a cambiar de lugar con el que responde, dando de esta manera un monopolio a la conversación.

De ahí que, para un autor como Narcy, el hecho de que Trasímaco vea en su intervención, la oportunidad de ἀντιλαμβανῆσαι τὸ λόγον (apoderarse de la discusión [336b])<sup>14</sup>, es la evidencia de un Sócrates que *interrogeait mais ne répondait pas*, de modo que ello significa *la victoire du questionneur*, el rehusarse a responder es la negación de una *redistribution des rôles*, siendo así, la ironía no se refiere más que a *la tactique*, pues la ironía es *l'obstination de Socrate à se maintenir dans le rôle de questionneur*<sup>15</sup>.

Sin embargo, cabría pensar que Trasímaco ríe sardónicamente, porque supone algo, cree que Sócrates se niega a responder, pero en el fondo sí tiene una respuesta, de modo que, sólo pregunta para ocultar su verdadera opinión. Llama a la ironía Socrática una forma de *disimulo*. Sócrates, *sabiendo la respuesta*, se niega a darla fingiendo que *no la sabe*; por ello, no es raro que Trasímaco advierta: “Yo sabía...que tu no querrías contestar”. La posición de Sócrates es que, sabiendo la respuesta, se niega a ofrecerla y hace cualquier cosa para no darla, (ello mediante el disfraz de la ironía).

No obstante, las razones por las cuales Sócrates se niega a responder no son quizá del todo fáciles de advertir. Si pensamos que, Sócrates en efecto sabe la respuesta, pero se niega a responder, para burlarse de su oponente, o bien para desenmascararlo, o bien para jugar con la argumentación, o bien para engañar al oponente y gozar con ello, etc.; todo ello depende de dos cosas. En primer lugar, tener en claro, por qué Sócrates niega saber algo, donde por supuesto, ello depende en gran medida de lo que entendamos por “saber”, así como los “objetos” a los cuales se dirige este saber. En segundo lugar, cabría cuestionar si es válido afirmar que Sócrates “siempre” se niega a responder, de modo que “nunca” afirmaría “saber” algo.<sup>16</sup> Y por supuesto, no

---

<sup>14</sup> Narcy: “*L’occasion de “s’emparer de la discussion”*”

<sup>15</sup> M. Narcy. *op. cit.* Para esta victoria del que cuestiona, Narcy evoca dos pasajes más, *Gorgias* 506a2; *Hipp. May.* 287a4.

<sup>16</sup> Extraño es, que Narcy, citando al *Gorgias* como ejemplo de la negativa por parte de Sócrates a ofrecer una respuesta, nos dé, precisamente, un ejemplo de lo contrario. En 462b, Sócrates dice a Polo, que éste

perder de vista que quien hace hablar tanto Trasímaco como a Sócrates es Platón mismo.

En todos los caso uno supone que Sócrates sabe la respuesta, pero la oculta, lo cual es en cierto sentido sujeto de discusión, pues cuando Sócrates se niega a responder, no siempre lo hará por los motivos descritos (si es que lo hace), sino que puede ser que niegue el saber de manera sincera. Cuando Sócrates dice no saber lo que es tal o cual cosa, puede estar declarando su ignorancia en tales asuntos.<sup>17</sup> Todo dependerá de lo que en cada caso entendamos por “saber”, por el objeto del saber y por la intención de la negación de dicho saber, es decir, se requiere una “*explication dialectique*”<sup>18</sup>.

### 1.1.3. Εἰρωνεία. *Aristófanes y Las Nubes.*

Perdiendo de vista lo anterior, es de suponer que tras la risa despectiva de Trasímaco, la ironía Socrática, malentendida por sus conciudadanos, causara cierta incomodidad y recelo frente al usuario de la misma, es decir, que la ironía tendría un registro negativo, pues sería vista como un atentado contra la veracidad. Pero para ello iremos retrospectivamente y traigamos el segundo texto en cuestión:

*ESTREPSÍADES. Tal haré, confiando en vosotras, pues la necesidad me apremia por culpa de los caballos marcados con la «coppa» y del matrimonio que me hizo polvo. Así pues, ahora, para todo lo que quieran hacerme, les entrego a ellos este cuerpo mío, para recibir golpes, pasar*

---

puede preguntar o responder. Polo opta por preguntar (aunque cabría aclarar que de manera bastante defectuosa), para que sea Sócrates quien responda. De modo que, desde 462c hasta, probablemente, la entrada de Calicles en 481b, Sócrates ofrece una amplia gama de respuestas (adicionalmente a una cantidad considerable de correcciones a la metodología de Polo al preguntar). Pero, por citar sólo un ejemplo, en 463a Sócrates dice: “...lo que yo llamo retórica es una parte de algo que no tiene nada de bello”. (οἷδ' ἐγὼ καὶ ἠ=τὴν ῥητορικὴν, πρᾶγμα τῶν ἐστὶ μοῖνον οὐδένων τῶν καὶ ἠ.). Sobre la dialéctica, así como los roles en ella. *Infra.* pp.63-81.

<sup>17</sup> Sobre la interpretación de las confesiones de ignorancia frente a la ironía. cf. A. Gómez Lobo. *La ética de Sócrates.* pp. 39-71.

<sup>18</sup> Véase, D. Babut. “Les procédés dialectiques dans le Gorgias et le dessein du dialogue” en *R.E.G.* TOMO. CVM (1992/1). p. 67.

*hambre, sed, estar roñoso, sufrir un frío terrible o ser desollado para convertirme en odre; todo, siempre que yo me vea libre de las deudas, y a los hombres dé la impresión de ser osado, hábil de lengua, atrevido, caradura, repugnante, urdidor de mentiras, de palabra pronta, muy ducho en pleitos, un código de leyes ambulante, una castañuela, un zorro, el ojo de una aguja, un tipo flexible como el cuero, un hipócrita, un tío pegajoso, un farsante, (ειῖρwn) un bribón que merece palos, un hijo de perra, un tipo retorcido, un incordio, un hombre al que no se le escapa nada. Si me han de llamar esas cosas los que se topen conmigo, hagan de mí estos ministros todo lo que gusten. Y si quieren, por Démeter, que me sirvan convertido en salchichas a los caviladores”<sup>19</sup>*

Estrepsíades intenta formar parte de los frontistaij, de éstos sus más altos representantes son Sócrates y Querefonte<sup>20</sup>. Estrepsíades intenta salir de sus deudas, para ello no le importa convertirse en uno de los frontistaij, y a continuación se da un enumeración de las características, claramente negativas de éstos, desde su apariencia física, hasta sus actitudes y “habilidades”; caben destacar “osado”, “hábil de lengua”, el “código de leyes ambulante”, pero sobre todo el de ειῖρwn farsante. La carga valorativa de los elementos que describen al “cavilador” es, claramente, de censura, es decir, el ειῖρwn no parece tener una muy buena reputación a ojos de Aristófanes, pues veía en él, cosas similares a las de un sofista, a las de un hipócrita, a las de alguien que finge, que oculta y engaña.<sup>21</sup>

No es de extrañarse que el uso de la ironía fuera altamente identificado y fácilmente familiarizado con la figura de los sofistas, y del mismo modo asociar a Sócrates tanto con los sofistas, como con el uso negativo de la ironía. De ahí que, Sócrates sea visto como un farsante, como un ειῖρwn. Ello es fácil de deducir dado que parecería que era muy bien conocido su “viejo juego”, por ello que, Trasímaco no se refiera a secas a la ironía de Sócrates, sino que la

---

<sup>19</sup> Aristófanes. *Las nubes*. 438-446

<sup>20</sup> “...entre los que están el desgraciado de Sócrates y Querefonte”. Véase, *ibid.*, 104

<sup>21</sup> Hay otro uso similar del termino ειῖρwneultai en Aristófanes. *Las aves*. 1212.

denomina como la “acostumbrada” ironía de Sócrates, de modo que esta capacidad era cómodamente atribuible a Sócrates, formando parte de su “método”<sup>22</sup>, el cual consistía en no dar ninguna respuesta positiva pero tomar las del resto y refutarlas, esto une la ironía como elemento coactivo con la refutación, la definición, la pregunta, y el diálogo.

Bajo esta Interpretación, la ironía socrática sería simplemente parte de un método dialéctico que consistiría en exigir una definición, y después burlarse de las respuestas de sus contrincantes mediante la refutación. Bajo esta definición limitada, refutar al “oponente” significaría un acto insincero por parte de Sócrates, pues éste finge no saber lo que sí sabe.

#### 1.1.4. Εἰρωνεία. *Aristóteles y la Ética Nicomáquea.*

El sentido negativo de la ironía, el atentado contra la veracidad, el vicio develado en el acto insincero persiste aun después de la muerte de Sócrates. El propio Platón usa el término εἰρωνεία como disimulo en voz de Sócrates “...no creeréis que hablo irónicamente (εἰρωνεομενω)”<sup>23</sup> caracterizando el discurso socrático como veraz, como algo que no implica disimulo e insinceridad.

Pero no podemos pasar por alto la descripción que ha legitimado, en gran medida, este aspecto negativo de la ironía: la visión aristotélica de la ironía. En Aristóteles ésta aparece como muestra de desdén desde el punto de vista de la retórica<sup>24</sup>, pero en el análisis ético aparece de la siguiente manera:

*“In respect of truth then, the middle character may be called truthful, and the observance of the mean Truthfulness; pretence in the form of*

---

<sup>22</sup> He puesto entre comillas método, debido a que este será tomado más adelante como forma de vida, la ironía como parte del “método socrático” equivale a afirmar que en el caso de Sócrates la ironía no solo es un mero recurso de un orador que no intenta otra cosa que engañar a su oponente, sino que en este caso forma parte de una vida, Sócrates es entonces una ironía en vida. Trasímaco mismo devela esta característica al mencionar el calificativo de “acostumbrada” lo acostumbrado es lo que forma parte de un modo de vida, la ironía como costumbre socrática es ya una forma de afrontar la vida. *Infra.* pp. 81-87.

<sup>23</sup> Platón. *Apología.* 38a

<sup>24</sup> Véase, Aristóteles. *Retórica.* 1379b31

*exaggeration is Boastfulness, and its possessor a boaster; in the form of understatement, Self-depreciation, (ει)ῥωνειᾶ) and its possessor the self-depreciator (ει)ῥων).*”<sup>25</sup>

Tanto la *ει)ῥωνειᾶ* como la *α)ᾶzoneiᾶ* aparecen opuestas a la *α)ᾶἡq̄eia*, ambas son dos formas de *prospoihsij*. Sin embargo, las tres aparecen en la reflexión aristotélica en torno a las palabras y las acciones<sup>26</sup>, el *meῶj α)ᾶḡḡj* es el carácter medio entre el *ει)ῥων* y el *α)ᾶazwh*. Es decir, la investigación de Aristóteles se dirige hacia la veracidad y sinceridad, tanto de los discursos, como de las acciones.

La *α)ᾶἡq̄eia*, es aquello digno de elogio<sup>27</sup>, mientras que los dos extremos, igualmente detestables y dignos de reproche, son la *α)ᾶazoneiᾶ* y la *ει)ῥωνειᾶ*. La diferencia entre las últimas, radica en que, la primera se presenta en la forma de lo más (*ε)ᾶi\ tol meizon*) y la segunda en la forma de lo de lo menos (*ε)ᾶi\ tol e) atton*), es decir, el *α)ᾶazwh*, es aquel que exagera las cosas en torno a las palabras y las acciones, mientras que el *ει)ῥων*, es aquel que las muestra como menos. El primero es un arrogante, un jactancioso, un engreído que quiere mostrarse ante los demás como poseedor de las cosas que causan gloria, cuando la verdad es que no las tiene, (o que teniéndolas la muestra como mayores).<sup>28</sup> Y el segundo no es un “irónico”, en el sentido moderno, sino un ser despreciable, es decir aquel que es sujeto de ser despreciado, alguien que se tiene como menos, o como traduce bien Rackham: “*Self-depreciator*”<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> *peril\ meh ou)ᾶ tol α)ᾶḡq̄ej o(meh meῶj α)ᾶḡḡj tij kai\ h(mesoḡḡj α)ᾶἡq̄eia legeῶsqw, h( del prospoihsij h(meh ε)ᾶi\ tol meizon α)ᾶazoneiᾶ kai\ o(ε)ᾶwn au)ḡthh α)ᾶazwh, h( d' ε)ᾶi\ tol e) atton ε)ᾶi\ rowneiᾶ kai\ ε)ᾶi\ rown. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. 1108a20. Traducción de H. Rackham.*

<sup>26</sup> Véase, Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. 1108a10. Se repite en Teofrasto, *ει)ῥωνειᾶ* es *prospoihsij ε)ᾶi\ xeiῶon praῶewn kai\ l\bḡon. Characters*. 1.1

<sup>27</sup> Arist. *EN*. 1127A31-1 y véase, M. Narcy. *op. cit.*

<sup>28</sup> Véase, Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. 1127a

<sup>29</sup> Algunas de las traducciones aparte de la Rackham, tanto para *ει)ῥωνειᾶ* como para *ει)ῥων*, Ross “*mock modesty*” y “*mock-modest*”, Eugen Rolfes, sin explicar mucho al respecto, deja el sentido moderno de “*Ironie*” y “*ironisch*”, Bonet “*disimulo*” y “*disimulador*”.

Sin embargo, líneas más abajo los *ei}rwnej* son definidos como quienes:

*“... understate their own merits, seem of more refined character, for we feel that the motive underlying this form of insincerity is not gain, but dislike of ostentation. These also mostly disown qualities held in high esteem, as Socrates used to do.”<sup>30</sup>*

El *ei}wn* es, quien como Sócrates “*ta} e}hdoca a}parnou}tai*”, niega poseer las cosas que se tiene en alta estima, que causan gran reputación, es decir, las cosas honorables. Este tipo de *ei}wn* es más refinado en carácter, más apreciado que los *eu}katafron}hto}teroi* una especie de farsantes, que niegan poseer *ta}mikra}kai}fanera}*,<sup>31</sup> las cosas triviales y obvias, pequeñas y evidentes, dando así la impresión de tener dos tipos de *ei}rwnej*, unos dignos de elogio y otros de reproche.

No obstante, Nancy señala que esta aparente diferencia entre dos tipos de *ei}rwnej* es falsa<sup>32</sup>, pues, todo depende de cómo se traduzca en este contexto *ta} e}hdoca a}parnou}tai*. Así, apelando a otros usos de Aristóteles de *ta} e}hdoca*, como, por ejemplo, en el *Organon*, donde significa “*les idées probables*”, “*plausibles*”, “*les idées admises*” y del verbo *a}parneisqai*, que significa “*refuser son assentiment*”, “*refuser une prémisse*” Nancy llega a modificar la definición aristotélica de la siguiente manera:

*“...les “ironistes” sont ceux surtout qui refusent leur assentiment aux idées admises”<sup>33</sup>*

De esta manera, el *ei}wn* no es quien niega las “cosas honorables”, sino quien rechaza las ideas admitidas, declarándose ignorante<sup>34</sup>. Esto se ve

---

<sup>30</sup> Arist. *EN*. 1127B22-26

<sup>31</sup> Véase, Arist. *EN*. 1127.b26-27

<sup>32</sup> Véase, M. Nancy. *op. cit.*

<sup>33</sup> *Ibidem.*,

reforzado por la corrección que Nancy hace a la línea inmediata de la cita anterior de Aristóteles:

“οἱ δὲ τὰ μικρὰ καὶ φανερά [προσποιούμενοι]  
βαυκοπανουῶγοι ἰεγόνται καὶ [εὐκἀταφρονήτοτεροι] εἰςιν.”<sup>35</sup>

Así, Nancy logra conectar la *ειρωνεία* con un *comportement dialectique*. Por ende, el reproche no sería, según Nancy, un reproche moral, sino que se dirige a lo que Nancy entiende por la dialéctica socrático-platónica, dando así la idea de que la *ειρωνεία* *Σωκράτους*, no es otra cosa que un *stratagème*, una táctica discursiva que no persigue otro fin que el de ofrecer la posibilidad a Sócrates de no responder.

### 1.2. *Εἰρωνεία. Sócrates y la ironía. Una evidencia en el Simposio*

Los tres problemas antes mencionados exigen, sin embargo, tres preguntas: ¿hay en los textos platónicos algún registro de *ειρωνεία* que denote el sentido de ironía? ¿No es precisamente el Sócrates platónico el eslabón que hace posible el cambio del sentido de *ειρωνεία* a ironía? ¿No realiza este cambio precisamente desde una nueva forma de vida, una vida irónica? ¿No es el receptor de la ironía parte de la negatividad o positividad de la misma?

En el desarrollo de esta parte observamos el sentido negativo de la *ειρωνεία*, descrito como atentado contra la veracidad, el ocultamiento de la opinión propia. Observamos este empleo, asociado a Sócrates, en al menos tres textos griegos, Aristófanes, Platón, y Aristóteles. Sin embargo, cabe cuestionar si no hay ya en el propio Platón, un uso de *ειρωνεία* en el sentido

---

<sup>34</sup> Nancy (*ibidem*) hace referencia a diversos pasajes donde Sócrates “*déclare ignorer*”. En *Menón*, declara su ignorancia sobre la virtud, en *Hip. May.* sobre la belleza, negando las ideas que ofrecen sus interlocutores.

<sup>35</sup> Arist. *EN*. 1127b26-27

de la *ironia* latina descrita o bien por Quintiliano<sup>36</sup> o bien como lo hace Cicerón en la siguiente cita:

*“Urbane is the dissimulation when what you say is quite other than what you understand... in this irony and dissimulation Socrates, in my opinion, far excelled all others in charm and humanity. Most elegant in this form and seasoned in seriousness”*<sup>37</sup>

Esto daría fuerza a la segunda definición del *Webster*, o la ironía como metasemema en el propio término *ειρωνεία*; pero no sólo eso, sino que lo mantiene en el enfoque moral, dando un giro revelador, pues introduce el compromiso y la seriedad en la misma, motivos que son ellos mismos extralingüísticos<sup>38</sup>. La pregunta es ¿quién puede darnos esta pista que buscamos? La respuesta ya se había dado: Platón. De modo que es en el propio Platón, desde donde ya pueden encontrarse ambos usos del término, *ειρωνεία* como engaño y como oposición de forma y significado.<sup>39</sup> Del primer uso ya se hizo explícito en la cita de la *República*, pero, ¿en dónde puede advertirse el segundo?

Vlastos argumenta que la respuesta a: ¿qué fue lo que logró el cambio de *ειρωνεία* al de *ironia*? No puede ser precisada debido a la ausencia de un suficiente material lingüístico para constatar el cambio, pero dice que sí podemos encontrar “quien” logró dicho cambio. Él lo encuentra, precisamente, en lo que considera el Sócrates histórico<sup>40</sup>. Descontando la discusión sobre el

---

<sup>36</sup> *Institución Oratoria*. 9.2.44.

<sup>37</sup> Ciceró. *De Oratore*. 2.67. Traducción de Vlastos en *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. p. 28

<sup>38</sup> Sobre la “seriedad” de la ironía socrática, frente a la falsa seriedad sofística *infra*. pp. 50-65

<sup>39</sup> A estos dos sentidos Gómez Lobo agrega dos sentidos más que es el de broma sin intenciones de engaño, y el de una fiel declaración de ignorancia, cf. *op. cit.* pp. 42-44

<sup>40</sup> Véase, G. Vlastos. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. p. 29. Hay una posición más radical a propósito de la significación e importancia histórica de la ironía socrática como momento de ruptura. En Vlastos la ironía socrática como modo de vida, es la responsable de un cambio de sentido de una palabra, *ειρωνεία* por ironía. Para Kierkegaard la ironía es ironía ejecutiva, es decir “la coherencia interna de la negatividad absoluta”, la ironía como motor metafísico, radicaliza el mundo y es por tanto la aparición de la subjetividad crítica, de este modo la aparición de la ironía es igual a la aparición del sujeto, es, no sólo ironía del mundo, sino ironía plena, en tanto el sujeto es consciente de ella. Así, la ironía socrática, es un punto de inflexión en la historia universal, en tanto es, no sólo una mirada irónica, sino una transgresión, una actitud. El sujeto ironista rompe la realidad como sustancia, haciendo que aparezca la invalidez y

Sócrates histórico, y limitándonos al Sócrates platónico, (de modo que el tránsito sería gracias tanto a Sócrates como a Platón) Dice Vlastos:

*“He (Socrates) changes the word not by theorizing about it but creating something new for it to mean: a new form of life realized in himself which was the very incarnation of εἰρωνεία in that second of its contemporary uses”<sup>41</sup>*

El cambio de sentido en la palabra se debe a que en la óptica de Vlastos la ironía socrática es una “*complex irony*” en contraste con una “*simple irony*” para ello visitemos de nuevo el *Simposio*:

*Cuando Sócrates oyó esto, muy irónicamente (εἰρωνικοῖ), según su estilo tan característico y usual, dijo: Querido Alcibíades, parece que realmente no eres un tonto, si efectivamente es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el cual tú podrías llegar a ser mejor. En tal caso, debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico. Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas*

---

nulidad de la realidad, contemplando su inevitable caída. (véase, *op. cit.* p. 289). Así Kierkegaard va contra la posición de Hegel de considerar a la ironía socrática (y la platónica) como limitadas: “*Dieses ist dann die Seite der berühmten Sokratischen Ironie. Sie hat bei ihm die subjektive Gestalt der Dialektik, sie ist Benehmungsweise im Umgang; die Dialektik ist Gründe der Sache, die Ironie ist besondere Benehmungsweise von Person zu Person.*” (*Vorlesungen.* 458) (...)“*Von dieser Ironie unserer Zeit ist die Ironie des Sokrates weit entfernt; Ironie hat hier, so wie bei Platon, eine beschränkte Bedeutung. Sokrates’ bestimmte Ironie ist mehr Manier der Konversation...*”. (*Vorlesungen* 461). La negativa de Hegel de considerar la ironía socrática como la “ironía moderna”, se sustenta, en primer lugar en su concepción de ironía moderna, ésta es básicamente la aparición de la subjetividad, que corre desde Kant, pasando por Fichte y radicalizándose en el romanticismo alemán, con Schlegel, Tieck y Solger. “Esta ironía de nuestro tiempo” como la llama Hegel, se refiere tanto a la ironía romántica como a la prerromántica, ambas sintetizadas en una “ironía satisfecha”, es decir en la pura subjetividad vacía. Por otra parte la “ironía aniquilada” corresponde con lo en y para sí de la reflexión, en la inclusión del sujeto en la eticidad. (véase, Hegel la segunda y tercera partes de sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke. Band 7, Frankfurt a. M. 1979.] y S. Kierkegaard. *op. cit.* Segunda parte). Para Hegel la ironía socrática se limita a ser “parte del método”, es un modo de animar la conversación, es sólo el trato “*von Person zu Person*”. Así, Hegel reduce la ironía socrática a dos elementos: a un plano exclusivamente moral y en segundo dentro de lo moral a su interpretación de la docta ignorancia. Ironía socrática es fingir ignorancia. El trabajo de Kierkegaard es en parte un diálogo con la posición hegeliana. De esta manera la sección de la obra de Kierkegaard titulada “La validez histórico-universal de la ironía socrática”, pretende reivindicar la posición de ésta frente a la moderna, la ironía socrática es metafísica y no se reduce a la docta ignorancia. Véase, S. Kierkegaard. *op. cit.* la sección mencionada

<sup>41</sup> Vlastos. *op. cit.* p. 29

*aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es sólo en apariencia, y de hecho te propones intercambiar «oro por bronce». Pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada. La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza, y tú todavía estás lejos de eso.*<sup>42</sup>

A la interpretación de mera oposición de forma y significado, es decir, lo dicho no es lo comprendido, Vlastos la define como *simple irony*, y le contrapone la suya *complex irony: what is said both is and isn't what's meant*<sup>43</sup>. De modo que, envuelve una doble dimensión. Así, este pasaje es irónico en varios sentidos, lo dicho por Sócrates significa una cosa, pero a la vez otra. La ironía simple es en cierto sentido unilateral, pues la inconformidad se da entre lo dicho y lo comprendido, de alguna manera sólo se cambia de un extremo a otro. La ironía compleja por su parte abarca una dimensión más amplia respecto del significado, pues es y no es.

Así, la ironía simple, se refiere a una mera contradicción intralingüística que en el pasaje del *Simposio*, se encuentra en la atribución de cualidades opuestas a las que el sujeto posee, en este caso la estupidez<sup>44</sup>. Alcibíades es un estúpido al pensar que Sócrates es un tonto al poder aceptar el cambio de “oro por bronce”, dado que el valor del oro es mayor que el del bronce.

Sólo alguien verdaderamente estúpido podría realizar tal cambio, de ahí que Sócrates le diga esto *ειρωνικoj*, “muy irónicamente”. Ahora, dicho cambio, el “oro por bronce”, es simbólicamente equivalente al cambio de “belleza real” por “belleza aparente”, de sabiduría moral por belleza corporal, Sócrates asume lo dicho por Alcibíades y se autocaracteriza como poseedor de un “belleza interna” que hace mejores a los hombres, esta belleza es “muy

---

<sup>42</sup> Platón. *Simposio*. 218d6-219b. Traducción de M. Martínez Hernández.

<sup>43</sup> G. Vlastos. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. p. 29

<sup>44</sup> Aquí la ironía es *meiosis*, pues se mezcla con la litote. Primero se niega lo que se afirma “no eres tonto”, lo dicho es “eres inteligente” (litote), pero el tono irónico niega la litote dando a entender “eres realmente tonto”, “no eres inteligente”. Bajo la entrada *Meiosis*. H. Beristáin. *op. cit.*

diferente” a la del aspecto físico, de modo que, si Alcibíades pretende realizar este cambio, insulta la inteligencia de Sócrates.

Sin embargo, es sintomático lo que Sócrates dice en las últimas líneas: “*Pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada*”. El propio Sócrates le advierte a Alcibíades que esta reciente autocaracterización socrática es falsa, si Alcibíades mira con detenimiento se dará cuenta de que tal belleza interior no existe en el sentido en que existe la belleza física, la sabiduría moral, es decir la imagen de esta belleza interior, Alcibíades la entiende como con una cosa a la mano capaz de ser transmitida cual objeto material.<sup>45</sup> Si eso es lo que pretende obtener de Sócrates, se dará cuenta de que no hay “tal oro”. Por ello no es raro que Sócrates mantenga un lenguaje hipotético, “*si efectivamente es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el cual tú podrías llegar a ser mejor. En tal caso...*”. Si es cierto que existe tal belleza en Sócrates, entonces será posible siquiera enunciar el irónico cambio de oro por bronce, pero por el uso de la conjunción adversativa “pero”, (*Pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada.*) denota la contraposición entre las dos ideas, todo lo antes dicho es falso si se mira con mayor atención.

No obstante, esta negación de la belleza interior, no equivale a una clausura, ni del saber en general, ni de la sabiduría moral misma. La negación es del saber *qua* saber transmitido al estilo de los Sofistas<sup>46</sup>, que es como muy probablemente lo entiende Alcibíades.<sup>47</sup> Si Alcibíades pretende obtener sabiduría moral, como objeto de cambio y tomar a Sócrates no como un compañero de diálogo, sino como la emanación del saber, se verá desilusionado.

Pero, es claro que Alcibíades sólo entiende la primera ironía, la simple, pues la ironía compleja, comprende no sólo la contradicción entre lo dicho y lo significado, sino que lo significado es positivo y negativo, una cosa es verdad y

---

<sup>45</sup> Véase, G. Vlastos. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. pp. 36-37

<sup>46</sup> Véase, *Apol.* 19e-20c, *Lysis* 216a, *Protágoras* 310a y 314b.

<sup>47</sup> “*Freilich, wer nur den Eros Pandemos kennt, kann nichts als Verstellung in Sokrates Wesen sehen.*” P. Friedländer. *op. cit.* p. 147 (el subrayado es mío).

otra no lo es, de modo que, si bien alguien podría verse engañado por la ironía del cambio de valores, “oro por bronce”, esto no podría suceder en el segundo caso, dado que, el propio Sócrates advierte que no debe ser tomada en serio su afirmación de poseer sabiduría moral.

De esta manera, si en el primer caso es posible pensar que lo *ei}wnikoj* se entiende como engaño, la propia redacción platónica nos advierte de este uso de lo *ei}wnikoj*, que en este contexto no equivale, a ningún sentido de engañar o fingir, sino de hecho todo lo contrario: *La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza, y tú todavía estás lejos de eso.* Parece obvio que lo narrado por Alcibíades es una reproducción lo más fielmente posible a lo dicho por Sócrates, de modo que, sería presumible que así se lo dijera (a nivel dramático y no historiográfico), si Alcibíades mismo deja de ver con los ojos del cuerpo, y observa con los ojos del alma, se dará cuenta de que Sócrates, al ironizar, no intenta engañar a nadie y que lejos de mentir, ironizar es decir la verdad, pero Alcibíades “está lejos de eso”.<sup>48</sup>

Sin embargo, Platón “no lo está”, y es precisamente este pasaje el que permite observar dos cosas. Por un lado, se contesta a la primer pregunta abordada al inicio de esta sección: ¿hay en los textos platónicos algún registro de *ei}wneiā* que denote el sentido de ironía? El *Simposio* ofrece un uso del sentido de *ei}wneiā* como metasemema, como oposición de forma y significado, pero también nos ofrece un uso filosófico del mismo en el sentido de la ironía compleja.

En este pasaje lo *ei}wnikoj* va inevitablemente unido al reconocimiento de la ignorancia, y da fuerza tanto a la afirmación de, por un lado, la autoridad de Platón para la reconstrucción de la ironía socrática; no sólo en el sentido de

---

<sup>48</sup> No parece muy acertado pensar que existe un tercer nivel de ironía en el pasaje. Si pensamos que la primera sería la estupidez de Alcibíades, la segunda la concesión irónica de belleza interior por parte de Sócrates y la tercera la negación de dicha belleza por parte de Sócrates; ello llevaría a pensar que si hay tal “belleza interior” (cf. A. Gómez Lobo. *La ética de Sócrates*. p. 43). La negación, en todo caso, es la aclaración de la segunda ironía, es la precaución para no ser tomada en serio. De modo que, la belleza “no está ahí”; esa sabiduría moral que busca Alcibíades, la “belleza interior” no existe, si ésta se entiende como un objeto a la mano.

engaño, sino también del sentido positivo lingüístico, pero también de un sentido filosófico, el cual tiene una intencionalidad crítica. Pero, también nos permite observar que es el Sócrates platónico el eslabón que hace posible el cambio del sentido de *ειρωνεία* a ironía. La ganancia que la tradición retórica obtiene del legado socrático es una “conciencia estilística”; no sólo existe un estilo de escribir, sino “estilo de pensar”.<sup>49</sup>

Lo anterior contesta a nuestra segunda pregunta. Sin embargo, quedan dos cuestiones por resolver: ¿no realiza este cambio precisamente desde una nueva forma de vida, una vida irónica?, ¿no es el receptor de la ironía parte de la negatividad o positividad de la misma?

### 1.2.1. *Ironía erótica: acercamiento y repulsión.*

Pese a que el punto de la vida irónica ya había sido justificado parcialmente, en el hecho de reconocer tanto en las palabras de Trasímaco como en las de Aristófanes, Aristóteles y prospectivamente en Quintiliano, el hecho de una vida irónica, se reconocía como una vida de mentira y engaño, de modo que sería difícil pensar que fuese Sócrates el responsable del sentido de ironía entre los latinos, es decir, el cambio de *ειρωνεία* a ironía. No obstante, el uso de Platón en el *Simposio* nos ofreció nuevos elementos, pero para ello visitemos otro territorio muy significativo:

*“Pasa toda su vida ironizando (ειρωνευομεnoj) y bromeando con la gente: mas cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes de su interior.”*<sup>50</sup>

¿Cómo debe ser traducido y entendido *ειρωνευομεnoj*, en este contexto?<sup>51</sup> ¿Sería aventurado traducir por “ironizando”? La traducción dependerá de aquello que entendamos por ironía socrática, así, se hace

---

<sup>49</sup> Véase, E. Nicol. *La idea del hombre*. (1a. versión) p. 333

<sup>50</sup> *Simposio*. 216e4. Trad. de M. Martínez Hernández.

<sup>51</sup> La traducción de “ironizando”: la versión inglesa de Harold N. Fowler traduce por “chaffing”; Vlastos (*Soc.IMP*. pp. 33-34) recoge varias traducciones entre las que se encuentran, “pretended ignorance”, “deceiving”, “pretending”.

posible, por ejemplo, la concepción que Trasímaco tiene de Sócrates en la República, y que Platón reproduce al usar *ειρωνεία* en sentido negativo. Sin embargo, a la luz de lo antes desarrollado, queda claro, que es al menos plausible traducir por “ironizando”, en un sentido no negativo, haciendo énfasis en la posibilidad de un autoengaño, el cual reside más en el blanco de la ironía, que en la intencionalidad del emisor. La traducción del término va unida a la interpretación del fenómeno dramático-filosófico desarrollado dentro del diálogo. Así, se hace posible la concepción de una vida irónica. Que Sócrates pase “toda la vida ironizando”, nos advierte de la importancia de la misma, **la vida es ironía.**

Es sugerente la salida que Vlastos ofrece a dicho problema, ésta consiste en una interpretación del “eros socrático”. Pero para ello oigamos a Alcibíades:

*“Pues en mi opinión es lo más parecido a esos silenos existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con seringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior”<sup>52</sup> (...) Veis, en efecto, que Sócrates está en disposición amorosa con los jóvenes bellos<sup>53</sup> (...) Sabed que no le importa nada si alguien es bello, sino que lo desprecia como ninguno podría imaginar, ni si es rico, ni si tiene algún otro privilegio de los celebrados por la multitud. Por el contrario, considera que todas estas posesiones no valen nada y que nosotros no somos nada, os lo aseguro.<sup>54</sup>*

Lo dibujado en la cita por Alcibíades, nos presenta la figura de un hombre enigmático, un hombre que vive “detrás de una máscara”, un “Sócrates-sileno”, un hombre al cual nadie conoce. Un hombre que estando en disposición amorosa y mostrando su debilidad por la belleza, se comporta de manera contraria, despreciando lo que en un principio halaga, haciendo vano lo que todos toman como importante, (...) “fascinaba a la juventud, despertaba

---

<sup>52</sup> *Simposio*. 215a7-b3.

<sup>53</sup> *Ibid.* 216 d.

<sup>54</sup> *Ibid.* 216e.

anhelos *en ellos, pero no los saciaba*”<sup>55</sup>. El comentario de Vlastos al respecto, apunta a lo injustificado de pensar que Sócrates “engañe”, pues no es lo mismo “ser reservado” que “ser un hipócrita”. El punto de Vlastos se apoya en su interpretación del “eros socrático”, como una ironía compleja. Para ello se vale de cinco puntos:<sup>56</sup>

- Uno, el hecho de la norma de la pederastia en el mundo griego, es decir, el intercambio de “favores” por “saber”<sup>57</sup>.
- Segundo, el hecho de que Alcibíades poseía una belleza y gracia sin igual, y que era consciente de ello<sup>58</sup>.
- Tercero, la debilidad de Sócrates por la belleza masculina y en especial por los jóvenes<sup>59</sup>.
- Cuarto, Sócrates no expone su “sabiduría”, sino que alterna preguntas con su interlocutor.
- Y Quinto, conocemos, por mediación de Platón, la actitud de la mayoría de los interlocutores de Sócrates, resaltando claramente su carácter acrítico, y su excesiva confianza.<sup>60</sup>

Teniendo estos puntos claros y contrastándolos con el pasaje anterior se verá, según Vlastos, que: “*We can understand Socratic eros as complex irony*” de modo que, cuando Sócrates dice que es atraído por la “belleza de la juventud”, significa y no significa lo que dice, pues si pensamos “amor” en el sentido del “amor pederasta”, Sócrates no ama a Alcibíades o al algún otro joven. Pero, si los ama en el sentido de un preocuparse por su alma, entonces tiene sentido este amor.<sup>61</sup> Alcibíades tiene razón en sentirse engañado, dada la

---

<sup>55</sup> S. Kierkegaard. *op.cit* p. 226.

<sup>56</sup> G. Vlastos. *Soc.IMP*. p. 35.

<sup>57</sup> El discurso de Pausanias en el *Simposio* 180c-185c.

<sup>58</sup> Vlastos. *Soc.IMP*. p. 35.

<sup>59</sup> Véase, Platón. *Cármides*. 155c-e y *Menón*. 76c1-2.

<sup>60</sup> Un Hippias, un Menón, incluso un Gorgias (pero sobre todo Polo y Calicles) y un Protágoras en los diálogos homónimos nos proveen, con todas las diferencias de personalidad, algunos ejemplos de este prototipo.

<sup>61</sup> Véase, Vlastos. *Soc.IMP*. pp. 40-42. Cabe señalar que dicha concepción del *eros* socrático, por parte de Vlastos, se apoya en su insistencia en la separación del Sócrates histórico en los primeros diálogos y Platón en el resto. Así, el *eros* socrático se encontraría, principalmente, en el *Simposio*, y el platónico en el *Fedro*. Así, habría un amor socrático y uno platónico que se diferenciarían en cuatro puntos esenciales: 1. Eros platónico (EP) lo que se ama es la belleza en tanto forma; eros socrático (ES), lo que se ama es la belleza del particular. 2. EP: el contacto corporal apasionado es normal; ES: la intimidad es mental y se

incongruencia de la situación, sin embargo, no tiene razón respecto del causante del engaño. En todo caso, quien engaña a Alcibíades es él mismo, es su propio engreimiento el que no le permite observar con claridad el propósito de la actitud socrática, de modo que: “*He believed what he did because he wanted to believe it*”<sup>62</sup>

Sin embargo, pese a la original conclusión a la que llega Vlastos, se puede hacer una observación. Todo contraste irónico no parece darse siempre en el terreno de “lo dicho” por Sócrates; pues esto nos llevaría a pensar, que la ironía es sólo una contradicción entre lo dicho y lo comprendido. Vlastos consigue un avance significativo al distinguir la ironía socrática de la ironía simple, tratándola como ironía compleja, no obstante: “*Vlastos’ notion of complex irony is not complex enough; it is fundamentally incomplete because it fails to recognize the dramatic context*”<sup>63</sup>

De esta manera, la “máscara”, a la cual hicimos mención, se construye no sólo a partir de lo que dice Sócrates, sino también de los que nos dibuja Platón a nivel dramático. La “máscara” se construye desde la “incongruencia”, desde el interior de “una ironía dramática”, revelada en la actitud Socrática<sup>64</sup>. Lo anterior es fácil de advertir en el hecho de que, “es sabido” que Sócrates es susceptible ante la belleza masculina, es “sabida” la actitud de los interlocutores de Sócrates, es “sabido” el hecho de la pederastia y de igual manera es “sabido” el hecho de la belleza de Alcibíades. Todo lo anterior contrasta con la “actitud” de desprecio socrática, pues Sócrates “se comporta incongruentemente”. Así, llegamos a las últimas definiciones del Webster:

---

limita al contacto visual. 3. En Platón el eros es metafísico, en Sócrates es moral. 4. El EP: es manía, un arrebato pasional, llegando a ser insano, en el ES: es obstinadamente sano (*ibid.* pp. 38-40). Si bien es cierto que la *SWfrosuhh* constituye gran parte del eros socrático, y esto permite entenderlo desde la ironía compleja, se pierden de vista un par de cosas. En primer lugar, no es del todo fácil de conceder, como antes se dijo, la inexistencia de contenido metafísico en los primeros diálogos, (*supra. Introducción*), de modo que esto cancelaría la posibilidad, no sólo de un eros metafísico, sino que, por su dependencia en Vlastos, también la posibilidad de una ironía metafísica, la cual tendría que ver con una “ironía del mundo” y una “conciencia irónica”. Lo anterior, limita la ironía a un plano moral y epistemológico. De la anterior se deriva que, la integridad de la ironía recoge, no sólo la actividad ética, epistemológica y pedagógica, sino también la metafísica y política. La labor irónica es despertar conciencias, y para ello se radicaliza un mundo (véase, S. Kierkegaard. *op. cit.* p. 227; P. Friedländer. *op. cit.* pp. 141-142, 150-151).

<sup>62</sup> Vlastos. *Soc.IMP.* p. 41. Parece más plausible que el “sentirse engañado” por parte de Alcibíades, tenga causa en él mismo y no en Sócrates como lo sostiene Kierkegaard. *op. cit.* p. 222.

<sup>63</sup> J. Gordon. *op. cit.* p. 131.

<sup>64</sup> *Infra.* p. 87 y ss.

*Irony: 3 a (1): incongruity between the actual result of a sequence of events and the normal or expected result (2): an event or result marked by such incongruity b: incongruity between a situation developed in a drama and the accompanying words or actions that is understood by the audience but not by the characters in the play —called also dramatic irony, tragic irony.4: an attitude of detached awareness of incongruity*<sup>65</sup>

De esta manera, la “incongruencia” comprende un espacio más amplio de elementos, pues, abarca tanto a las acciones, conductas, modos de expresión, pensamientos, palabras, es decir, componentes que se perciben desde un territorio extralingüístico.<sup>66</sup> Así, puede haber incongruencia entre lo dicho y la forma en cómo esto es dicho; entre las acciones tomadas y los propósitos establecidos, entre palabras y acciones, entre acciones y nombres. La ironía es, en este caso “...an incongruity between phenomena within a dramatic context”<sup>67</sup> Todo lo “sabido” por los cómplices de la ironía, por los receptores, es lo supuesto por el emisor en el receptor de la misma. La ironía no sólo está en el plano de lo dicho, sino también en el plano de lo “no dicho”, este último es el lugar donde se inserta “lo supuesto”, es decir, aquello que el emisor presupone en el receptor. Así, la ironía es una labor co-participativa, requiere ser construida por ambas partes, pues tanta importancia tiene el emisor como el receptor de la misma.<sup>68</sup>

Sócrates tiene dos audiencias unos “insiders” y otros “outsiders”<sup>69</sup>, los primeros son partícipes activos del momento irónico, los segundos no, los primeros entenderán la jugada, pero los segundos se sentirán engañados. Así, la ironía restringe su comprensión a los miembros del grupo, y de esta

---

<sup>65</sup> Tercera y cuarta definición del *Webster's New Collegiate Dictionary*. p. 606.

<sup>66</sup> El metalogismo y la ironía situacional o *in absentia* encuentran aquí paralelo con la ironía dramática al requerir un contexto extralingüístico o situacional para poder surgir. véase, las entrada de ironía en H. Beristáin. *op. cit*; Jankélévitch habla de: “*la pantomime ironique (par gestes)*” y “*l'ironie plastique (des caricatures)*”.*op. cit.* p. 42.

<sup>67</sup> J. Gordon. *op. cit.* pp. 132-133.

<sup>68</sup> *Infra.* p. 87 y ss.

<sup>69</sup> Véase, P. Gottlieb. “The Complexity of Socratic irony: A note on Professor Vlastos’” *Account*, in *The classical Quarterly*, New series, Vol. 42, No. 1 (1992), pp. 278-279.

manera "...Socrates and his friends share a private joke at their expense"<sup>70</sup>. La ironía se convierte en un especie de "chiste local", el ironista y partícipes gozan de la broma en la privacidad creada por la ambigüedad del momento irónico<sup>71</sup>. De ahí que, surjan las preguntas: ¿No deja ver esto, es decir, los *outsiders* y los *insiders*, que la ironía no ha cambiado en absoluto? ¿No sigue habiendo "outsiders" hasta la fecha?<sup>72</sup>

Si bien es cierto que Platón escribe para una audiencia, de ahí no se sigue que escriba "únicamente", para "quienes formarán parte del grupo", como de la misma forma esto último no demuestra que la ironía "no haya cambiado"<sup>73</sup>. Pues, el registro mismo de la tradición retórica latina en Quintiliano y Cicerón, o la perspectiva, si bien lejana, de la ironía moderna del romanticismo alemán, así como la del propio Kierkegaard, nos demuestran la posibilidad de que la ironía se transforme y adquiera nuevos sentidos. Cuando en un principio la ironía se limitaba a un uso negativo en casi la totalidad del mundo griego, la tradición posterior encontró en la ironía socrática una nueva forma de percibir el mundo, la cual no implicaba esta actitud de engaño intencional; y si bien es cierto que, también persiste hasta la actualidad una comprensión "distinta" de la ironía socrática, ello se debe a la esencia misma de ésta, pues: "*When irony riddles it risks being misunderstood*"<sup>74</sup>.

Es la ambigüedad misma de la ironía la que permite las múltiples lecturas, las cuales estarán más íntegramente construidas dependiendo de la cantidad de información con la que disponga el receptor. Así, la ironía invita y obliga al receptor a ser partícipe activo de la misma, la ironía mantiene un constante juego con el receptor, su duración depende, no sólo de la capacidad del ironista para crear ambigüedad, sino del receptor para seguirla. Esta ambigüedad de la ironía es lo que constituye "*le danger de l'ironie*", de ser confundida con el la hipocresía, de ahí que, el ironista deba ser un "*acrobate*

---

<sup>70</sup> *Ibid.* p. 278.

<sup>71</sup> Véase, S Kierkegaard. *op. cit.* p. 277. "*L'ironie est comme un détective que veut avoir son prisonnier vivant, et qui prolongerait même la vie de ce prisonnier...*". Jankélévitch. *op. cit.* p. 100.

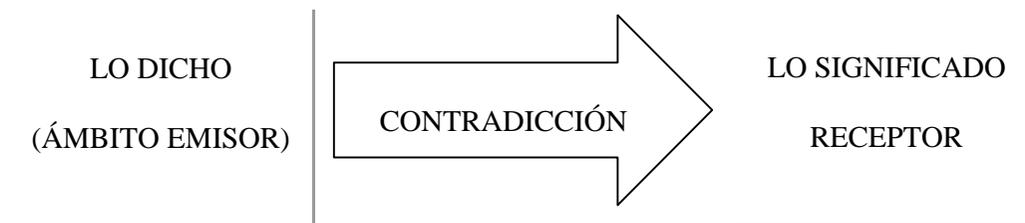
<sup>72</sup> Véase. P. Gottlieb. *op. cit.* p.278.

<sup>73</sup> Contra P. Gottlieb en *op. cit.* pp. 278-279.

<sup>74</sup> G. Vlastos. *SocIMP.* p. 22.

*ironique*".<sup>75</sup> Por este motivo, ambos elementos de la ironía, emisor y receptor, son necesarios para construir la trama irónica. Todo lo anterior se podría, para fines ilustrativos, esquematizar de la siguiente manera:

Ironía simple:



Ironía compleja



Ironía dramática



Así, el pasaje anterior del *Simposio* podría interpretarse de la siguiente manera: nosotros como receptores de la ironía, “sabemos” que Sócrates ha logrado un autodomínio, “sabemos” que Sócrates es susceptible ante la

---

<sup>75</sup> Jankélévitch. *op. cit.* p. 130.

belleza masculina, “sabemos” que la actitud de algunos de los interlocutores de Sócrates es usualmente de indisposición al diálogo, “sabemos” que la pederastia era una norma en el mundo griego y de igual manera “sabemos” que la belleza de Alcibíades solía ser de renombre, todo ello contrasta con la “actitud” de desprecio, pues Sócrates “se comporta incongruentemente”. De esta manera, la incongruencia se da, en este caso, entre las acciones y las declaraciones. Sócrates dice algunas cosas, pero “actúa” de manera “incongruente”. Al contar con estos elementos podemos reconstruir el pasaje.

Es la *swfrosuhh*, la que hace atractivo a Sócrates, su triunfo sobre el instinto, “... *weil er Herrscher, nicht Knecht, seiner Triebe ist*”<sup>76</sup>. El *eros* socrático es paralelo a su no saber que sabe<sup>77</sup>. La atracción y repulsión erótica socráticas, responden al carácter irónico de su vida, una vida irónicamente erótica, cuando más cercano se encuentra Sócrates de ser arrebatado por la pasión, cuando más brilla su autodominio. Por ello, no es raro que de ahí que el *eros* sea una constante tensión, donde los opuestos tienden a cambiar posiciones, el *eros* es dialéctico, en el sentido de intercambio. El que en principio era el amante, de pronto, se torna el amado, el sujeto se torna objeto.

Sócrates no intentó conquistar a la juventud con grandes discursos, o derramando saber por doquier, sino que, con su manera habitual de ser, iba de aquí a allá dialogando con cualquiera que se le acercase, creando ciertos vínculos que en ocasiones llegaron a ser unilaterales con algunas personas. Cuando Sócrates se preocupaba por su alma y los invitaba al autoexamen, éstos encontraban en Sócrates la figura de un confidente, de este modo, cuando la labor socrática debía culminar, no era raro que los seguidores formaran una relación más bien personal que filosófica con éste. La “aparente” indiferencia era, para algunos de ellos, un símbolo de un tremendo engaño. Sócrates los había engañado, había fingido preocuparse por ellos y al final los abandonaba. Sin embargo, si la labor hubiera cumplido su misión, el engaño no habría tenido lugar, dado que desde un principio se hubiese tenido claro el tipo de relación por establecer.

---

<sup>76</sup> P. Friedländer. *op. cit.* p. 148

<sup>77</sup> *Infra.* pp. 50-63

Lo anterior nos ha permitido observar lo compleja que es la ironía socrática, así como lo complejo que es intentar hacer una reconstrucción de un sentido único de aquello “que se dice de muchas maneras”. No obstante, hemos de rescatar tres puntos que nos serán esenciales para el desarrollo ulterior a propósito del uso filosófico de la ironía. Uno, la interpretación de la ironía como la negación a responder supone un concepto de saber el cual debe ser esclarecido; segundo, la ironía como estrategia dialéctica supone un concepto de dialéctica que también debe ser esclarecido, y tercero esta actividad y personalidad irónicas constituyen una ampliación de la ironía verbal, ampliación que es construida desde un contexto dramático.

## PARTE SEGUNDA

### *Ironía y filosofía*

El uso estilístico de la ironía tiene, en el caso socrático, un uso filosófico. No obstante, ambos usos apuntan a diversas formas en las cuales aparece la ironía. De ahí que, la ironía pueda tener, al menos, tres expresiones bastante particulares.

En un principio se mencionó la importancia que tenían las razones por las cuales Sócrates se negaba a responder, de modo que, éstas no son quizá del todo fáciles de advertir<sup>1</sup>. Establecimos en primer lugar, que se requería tener claro por qué Sócrates negaba saber algo, y esto dependería en gran medida de lo que entendiésemos por “saber”, así como los “objetos” a los cuales se dirigía este saber. En segundo lugar, poníamos en duda, si era válido afirmar que Sócrates “siempre” se negaba a responder, haciendo de esta negación una parte de la táctica dialéctica, de modo que “nunca” afirmaría “saber” algo. No obstante, tales afirmaciones suponen, también, un concepto de “dialéctica” que no ha sido expresado.

En todos los casos, uno “suponía” que Sócrates sabía la respuesta pero la ocultaba. Tras esta descripción, el sentido de la ironía iba inevitablemente unido a los significados de saber y de ignorancia. Sería pertinente adelantar, que teniendo en claro estos dos elementos, es decir, el saber y la ignorancia, no sería desatinado definir la primera expresión de la ironía como: la sonrisa que sugiere, la risa que practica un docto ignorante o humildad aderezada con ironía. No obstante, para llegar a tal idea es necesario “desentrañar lo supuesto”.

Por otro lado, las objeciones de Nancy en torno a las construcciones modernas de la ironía socrática, nos permitieron vislumbrar otro sitio que debía ser esclarecido y éste era: la dialéctica platónica. El negarse a responder supone una actitud dialéctica, supone reglas del dialogar; de ahí que el trato

---

<sup>1</sup> *Supra.* pp. 50-58

que la ironía ofrece a sus interlocutores responde a la actitud que estos ofrecen. El uso de la ironía como táctica dialéctica, como auxilio dialógico, equivale a un recurso retórico por parte de Platón para poder “hablar el mismo idioma”, es decir, una táctica que intenta apaciguar el comportamiento violento y rudo del interlocutor, que bien puede aparecer como rudeza fina, como un elogio, que en el fondo no lo es, y como aparente repuesta única. Estos usos de la ironía son una invitación a no abandonar el sendero de la búsqueda dialéctica.

No obstante, la dialéctica, como método filosófico es, en el caso de Sócrates, una forma de vida. La filosofía de Sócrates es la que posibilita la vida metódica, pero también un método de vida. El llamado uso filosófico es un uso vital. Filosofar es, en el caso de Sócrates, la necesidad de vivir filosofando, filosofar es ironizar, filosofar es vivir ironizando, y ser al mismo tiempo una ironía en vida.

De esta manera, nos orientaremos por tres rumbos. El primero, intentará esclarecer uno de los supuestos, el saber y la ignorancia socráticos y su vínculo con la ironía, es decir, la ironía como la sonrisa que sugiere, como la insinuación que dice sin decir. Sin embargo, la función filosófica de la ironía no se agota en la *docta ignorantia*, sino que, atendiendo al contexto, se revelan otras formas de apariciones de la ironía. De ahí que, la segunda sección tendrá por objetivo internarse en la relación necesaria entre ironía y dialéctica, donde se revelaran dos sentidos: la ironía como comportamiento, como la manera de acercarse al interlocutor agresivo, y como táctica discursiva, es decir, la posibilidad de hablar un mismo idioma con el fin de orientar la búsqueda filosófica a una búsqueda dialéctica (una búsqueda dialógica de la verdad). Y el tercero, intentará indagar en Sócrates como modelo de vida irónico, ya como actividad irónica, ya como el carácter mismo de Sócrates, donde ironizar es filosofar, y donde es Sócrates esa incongruencia metafísica, pues parece ser lo que no es.

*2.1. Ironía, saber e ignorancia. La ironía como la sonrisa que sugiere: una lectura de la Apología.*

Mucho se ha señalado, a propósito de la importancia histórica y literaria de la *Apología*, dentro de los escritos de Platón, como una fuente para la reconstrucción del juicio y la muerte del Sócrates histórico.<sup>2</sup> No obstante, poco se ha dicho a propósito de su importancia filosófica.<sup>3</sup> Dicha omisión se debe, en gran medida, a la concepción referente al propósito con el cual fue escrita una obra como ésta. Dicha omisión ha repercutido en la ubicación de la *Apología* dentro del corpus platónico. Se ha insistido en considerar a la *Apología* como un escrito, no sólo póstumo a Sócrates, sino, en suma, cercano a su muerte.<sup>4</sup> Y es que, partiendo del hecho de que Xenofonte también escribió una *Apología*, se pretende conectar ambos escritos con un espíritu común de carácter apologético<sup>5</sup>.

Las posibilidades hermenéuticas subsecuentes podrían bien describirse como una respuesta a la pregunta que se hace H. Gomperz: “*Wollte Platon durch seine Apologie den Sokrates charakterisieren?*”<sup>6</sup> La respuesta a tal

---

<sup>2</sup> Véase, J. Burnet. *op. cit.* p.182; H Gomperz. *op. cit.* pp 11-15; Schleirmacher. *op. cit.* pp. 134-135; R. Guardini. *The Death of Socrates. An Interpretation of the Platonic Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito and Phaedo.* Traducción al inglés por Basil Wrighton Sheed. pp. 27-30; U. Wilamowitz. *Platon. Leben und Werke.* B.2. pp. 47-63; A. E. Taylor. *Plato: The Man and his Work.* pp. 146-174. En algunos de los casos antes citados (Wilamowitz y Schleirmacher) prevalece la creencia de tomar a la *Apología* junto con el *Critón* y el *Eutifrón* (y en ocasiones el *Fedón*, como en el caso Wilamowitz) como un solo grupo, debido a su afinidad temática: la de ofrecer un “retrato” histórico del maestro”.

<sup>3</sup> Schleirmacher llega a afirmar que estos llamados “diálogos socráticos” (*Apología, Critón y Eutifrón*) no poseen carácter científico alguno y que se reducen a un mero propósito apologético, siendo piezas “puramente ocasionales”. (*op. cit.* p. 134). Por otro lado, dos son los trabajos que llaman la atención a propósito del contenido filosófico: Taylor (*op. cit.* p. 156) y W. Jaeger. (*op. cit.* pp. 474-476). Ambos coinciden en desechar la idea de considerar a la *Apología* como un documento de intenciones puramente historiográficas, donde el único propósito de Platón es el de presentarnos un retrato del maestro. Ambos sostienen que ya en este escrito se encuentra trabajando el Platón artista-filósofo, pero sobre todo es Jaeger, quien insiste en la importancia de dichos escritos (incluye sus llamados “socráticos menores”: *Laques, Cármides, y Eutifrón*), dado que ya están desplegados conceptos que pueden ser vinculados con las futuras concepciones de la *República*. Pese a la buena observación de Jaeger, con respecto a la importancia filosófica de los primeros diálogos, no es del todo aceptable que dicha importancia radique en el hecho de mostrar su vínculo con diálogos tardíos. La importancia filosófica que tiene la *Apología*, la obtiene por sí misma y no por su conexión con obras posteriores.

<sup>4</sup> Wilamowitz (*op. cit.* B.1. pp. 122-150 ) sostiene que de los llamados “diálogos socráticos”, tres serían escritos cuando Sócrates aún vivía (*Ion, Hippias Menor y Protágoras*), dado que los tres comparten el hecho de que Platón no perseguía intención filosófica alguna, serían pues de carácter puramente poético, fruto de la euforia juvenil. Por su parte, *Apología, Critón y Fedón*, pertenecería a un periodo donde el joven poeta Platón se encuentra con la filosofía socrática, donde se fundan “*Wahrheit und Dichtung*”. Es hasta ese momento, que comienza el trabajo de Platón como apologeta, pues con la influencia de Sócrates, éste querría “imprimir en la memoria” el recuerdo de su maestro: “*Stilisierung ist also platonisch, aber sie ruht doch auf sokratische Grunde*” (p. 50). Taylor por su parte, considera a la *Apología* como una obra muy posterior, dado que no comparte este carácter afilosófico de dicha obra. (*op. cit.* p. 156)

<sup>5</sup> Véase, H. Gomperz. *op.cit.* p.11. Sobre la *Apología* de Xenofonte véase, Karl Jöel. *op. cit.*

<sup>6</sup> H. Gomperz. *op. cit.* p. 11

pregunta depende de la posición en torno al objetivo que anima la construcción de la *Apología*. La *Apología* sería, o bien una obra de carácter historiográfico, o bien literario, o bien, en menor medida, filosófico.

Si se opta por pensar que el carácter es meramente apologético o inclusive no apologético, pero con una referencia directa a cómo sucedieron los hechos en realidad, en torno al juicio y muerte de Sócrates<sup>7</sup>, es casi una regla general el pensar que la *Apología* tiene un carácter meramente historiográfico, donde la *Apología* sería, o bien un simple reporte de los hechos tal y como sucedieron, o bien tal y cómo Platón querría presentarlos.<sup>8</sup> Por otro lado, cuando se piensa exclusivamente en su carácter literario se tiende a exagerar su tono ficcional, al grado de considerarlo como una obra puramente imaginaria.<sup>9</sup> De la tercera alternativa, la de pensarla como una obra puramente filosófica, parece no tener muchos adeptos en la tradición interpretativa.<sup>10</sup> No obstante, parecería más sensato afirmar que los tres elementos constituyen tres propósitos diferentes de una misma persona: Platón como testimonio, como artista y como filósofo.

Descartando la tercera opción, la segunda y primera opciones, podrían ser problematizadas, enfatizando el hecho de que la *Apología*, para ser una obra realmente apologética, requiere, para su construcción, recursos retórico-artísticos; es decir, la *Apología* fue escrita por un “*professional speech-writer*”,<sup>11</sup> en donde Platón funciona como un “orador” para Sócrates, aunque habrá que decirlo, un orador muy particular. La *Apología* es, irónicamente, una ilustración de un uso legítimo de la Retórica, como el *Gorgias* sugiere.<sup>12</sup> Pues: “...*si no es que acaso éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad. Pues, si es eso lo que*

---

<sup>7</sup> Schleirmacher (*op. cit.* p. 138) opina que la *Apología* podría ser una copia verdadera de la actual defensa o bien una pieza artística y literaria, pero con contenidos apologéticos.

<sup>8</sup> Así lo prueban las opiniones de Schleirmacher (*op. cit.* p. 134 y ss.) y Wilamowitz (*op. cit.* B.2. pp. 50-55)

<sup>9</sup> Burnet (*op. cit.* p. 180) recoge el trabajo de Schanz, este último afirma este carácter puramente ficcional de la *Apología*.

<sup>10</sup> Y es que, si es casi un caso excepcional el que se le otorgue cierto contenido filosófico a la *Apología*, lejos se está de considerarla como una obra puramente filosófica. En toda la bibliografía antes mencionada, no hay nadie que sostenga esta posición.

<sup>11</sup> Véase, Burnet. *op. cit.* p. 180

<sup>12</sup> Véase, *Gorgias* 480c; Taylor. *op. cit.* p.157 Además, véase mi introducción a la sección del *Gorgias*, donde se sugiere una “nueva retórica” de la cual es precisamente la *Apología* un ejemplo.

*dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador...*<sup>13</sup> Es decir, Platón no recoge exactamente lo dicho por Sócrates, pero tampoco es la *Apología* un mero producto de la ficción, sino que Platón reproduce el sentido y espíritu de la defensa, esto significa que la revisión y el tratamiento literario-filosóficos no implican una falsificación de los hechos fundamentales. La *Apología* pone a la claridad de la luz la realidad de los hechos, mediante una “*real oratory*”, que “*tell the truth*”<sup>14</sup> y esto lo logra sólo un artista que siempre fue un filósofo y un filósofo que siempre fue artista.<sup>15</sup>

Y es precisamente la ironía, como recurso retórico-filosófico de Platón, la que permite la construcción de un Sócrates ambiguo, irónicamente metafísico, un sileno que no se deja hacer, sólo un artista filósofo como Platón, podría captar y construir una figura semejante.<sup>16</sup> Pero quizá sea mejor adentrarnos en la *Apología*, con el fin de descubrir lo que nos dice ahí Platón.

### *2.1.1 Sócrates y las afirmaciones de saber.*

Si recordamos un poco, fuimos testigos de la necesidad de una construcción dramática de la ironía, la cual introducía un elemento fundamental en la misma: el “receptor”. Observamos la importancia de lo “supuesto” en el receptor, haciendo visible la dependencia del sentido de la ironía respecto del nexo entre emisor y receptor. Tanto la capacidad de advertir la ironía, como el significado que uno diera a ésta, se remitían a lo “supuesto”, es decir, al terreno de lo no dicho. Sócrates sabe muchas cosas, pero ello no tiene sentido si no reconoce que ignora un sinfín más, en eso consiste el juego de la ironía, pero también su seriedad. Esta sección tiene como objetivo mostrar la relación entre la afirmación de ignorancia y la afirmación de saber, así como la relación entre seriedad y juego, en una oración: la irónica tensión entre ignorancia y saber.

---

<sup>13</sup> Platón. *Apol.* 17b

<sup>14</sup> Véase, Taylor. *op. cit.* p.161

<sup>15</sup> Contra la opinión de Wilamowitz (*op. cit.* B1. p. 123) quien piensa un Platón poeta en su juventud y filósofo en la posteridad, al juzgar los “diálogos socráticos menores” como obras dramáticas y alegres, puramente juveniles. Parece más convincente el argumento de Jaeger (*op. cit.* pp. 474-475) al respecto, al decir que al cambio que sufre un escritor y su forma, en el caso de Platón, lo acompañan el cambio que sufre un pensador y sus ideas.

<sup>16</sup> *Infra.* p. 87 y ss.

Tomemos primero la afirmación de saber. Pero antes, sería conveniente tener un concepto preliminar de saber. Solemos decir que “sabemos” hacer zapatos, o sabemos escribir, nadar, etc., dando a entender que somos capaces de realizar dicha práctica o arte. Ahora, en relación con el término conocimiento, usualmente decimos que conocemos a cierta persona, dando a entender, no que poseemos una teoría acerca de él, o poseemos su esencia, sino simplemente que estamos familiarizados con él. Pero, si para nuestros propósitos acotamos el concepto de saber a: poseer el “*que es*” de la cosa, es decir, aquello que la cosa es en sí misma, la esencia. O dicho de otra manera, aceptar, provisionalmente, como definición de saber: la posesión de creencias verdaderas “inconmovibles” e “indiscutibles”. Siendo así, en efecto, es posible Sócrates no sepa a ciencia cierta lo que son, por ejemplo, la virtud, la belleza, la justicia o la verdad. Sin embargo, hay bastantes cosas que Sócrates afirma si saber<sup>17</sup>:

*“Si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo. Pero sí sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre. En comparación con los males que sé que son males, jamás temeré ni evitaré lo que no sé si es incluso un bien”<sup>18</sup>*

Es decir, el hecho de que Sócrates niegue poseer conocimiento, no equivale a atribuirle un escepticismo radical<sup>19</sup>. Que Sócrates niegue poseer cierto conocimiento no equivale a una negación total del proceso cognoscitivo, pues al suponer esto estaríamos desprovveyendo a Sócrates de una dimensión

<sup>17</sup> Para las afirmaciones de conocimiento véase, A. Gómez Lobo. *La Ética de Sócrates*. p. 57. Del mismo modo, aquí se conectan la mentira, la intencionalidad y el conocimiento; el que conoce es “capaz”, tanto de decir verdad, como de mentir, de modo que es un acto voluntario, véase, Platón. *Hippias menor*. 366c-367d.

<sup>18</sup> Platón. *Apología*. 29b6-9 *kail ei) dh/ tw? sofwteroj tou faihn ei)hai, toutw? a)h, o)ti ou)k ei)dwj i)kanwj peril twa) e)h (Aidou) outw kail oi)pmi ou)k ei)dehaitol del adikeia) kail apeiqeia) tw)bel tibi) kail qew)kail a)hqrw)pw? o)ti kakoh kail ai)sxroh) e)stin oi)pa. prolou)h twa) kakw) w)h oi)pa o)ti kaka) e)stin, a) (mh) oi)pa ei) kail a)gaqal o)hta tugxahei ou)depote fobh)somai ou)del feuc)omai*. De la misma manera, en 24a “*sé casi con certeza que con estas palabras me consigo enemistades*”; en 37e “*Sé con certeza que, donde vaya, los jóvenes escucharán mis palabras, como aquí*”. Se agregan 21b y 22 b.

<sup>19</sup> “*Sokrates sagt, er wisse dies nichts*”. Hegel. *Vorlesungen*. 458. El subrayado es mío.

más amplia y privando a su método de una integridad filosófica, sea valido advertirlo de una buena vez, la concatenación de un fin metafísico-epistemológico-ético-pedagógico-político enraizado en su vida misma. De omitir este detalle estaríamos haciendo de Sócrates un ignorante absoluto.

Cuando Sócrates niega poseer cierto saber, puede dar a entender que no posee un conocimiento cabal o total de determinadas cosas, como, por ejemplo, de las cosas divinas. Pero, al aceptar que Sócrates no conoce a cabalidad algo, supone otra cosa, a saber, que sí posee cierta noción del objeto de conocimiento, si no fuera así, ¿cómo podría ser posible una búsqueda epistemológica cualquiera? Es decir, aquella formulación paradójica de Sócrates en el *Menón*, el intentar buscar lo que se sabe o intentar buscar lo que no se sabe.

En ambos casos es absurdo, pues, en el primer caso, ya se sabe, es decir, ya se posee el conocimiento; en el segundo, de lo que no se sabe, no se podría buscar nada, pues no se sabría que buscar; y en caso de toparnos con ello por causalidad, no podríamos reconocerlo.<sup>20</sup> Al negarle a Sócrates la pretensión de conocimiento, negamos todo indicio cognoscitivo en su método, negamos toda intervención de la verdad en el método socrático, y por tanto desprendemos al método de su pretensión epistemológica.

Ahora bien, la exigencia de una definición como respuesta a la pregunta por el “qué” de la cosa, no implica una posición dogmática por parte Sócrates, es decir, esto supondría que Sócrates sabría la respuesta última y que jamás la ofrecería a la luz de la reflexión. Ni Sócrates tiene la respuesta última, ni ignora por completo la cuestión, ambos extremos son imposibles para el ser humano. Por el contrario, la definición es la posibilidad de incluir al interlocutor en una labor epistemológica que es tarea común, es labor dialéctica. La exigencia y la posibilidad de la definición cumplen una doble función, primero, delimitan el objeto a definir respecto a otros objetos, y segundo, amplían dicha definición. La definición es, por tanto, un punto final e inicial, es el fin provisional de la

---

<sup>20</sup> Véase, Platón. *Menón*. 70d-e. Una revisión detallada en T. Irwin. Método socrático y ética socrática: el *Menón*” en *La ética de Platón*. pp. 220-222

búsqueda epistemológica, no es el fin último, sino la condición de la delimitación del objeto buscado.<sup>21</sup>

La ironía, en relación con el saber, es un principio de equidad<sup>22</sup>, pues Sócrates, mediante la concesión irónica, toma provisionalmente la opinión contraria como suya<sup>23</sup>, acepta la posibilidad de diferentes versiones sobre el asunto a tratar, incluyendo a su interlocutor en una búsqueda conjunta. Pero además, es igualitaria, porque el efecto irónico se revierte contra el ironizador.<sup>24</sup> La falsedad de la definición aparecerá por sí misma, dentro de la labor dialéctica. En este punto, la ironía no puede ser equiparada con un atentado contra la veracidad, pues Sócrates no intenta engañar, antes bien, requiere escuchar la definición de su interlocutor para tejer el entramado dialéctico.

La burla de la ironía pretende destruir la posición dogmática de la afirmación contundente e irreversible, en este sentido, la ironía tiene en la mira a aquellos “...maestros que tiene respuesta para todo y que desconocen la vacilación del escrúpulo y la interrogación de la reflexión<sup>25</sup>”. La ironía es, pues, una forma de prevención, en tanto seduce al interlocutor, de tal manera que no lo deja abandonar la búsqueda dialéctica. Pero, si la ironía es descubierta, es a la vez una forma de incomodar al interlocutor o lector de su holgada posición acrítica, es ahí donde la ironía verbal denota sus fuerzas ilocucionarias y perlocucionarias.<sup>26</sup>

Sin embargo, para que las negaciones y afirmaciones socráticas de cierta región del saber tengan cabida, suponen algo, a saber, una afirmación y reconocimiento de la ignorancia, la cual se presenta como una condición

---

<sup>21</sup> *Infra*. pp. 50-63.

<sup>22</sup> Véase, E. Nicol. *La idea del hombre*. (2ª. versión) p. 389

<sup>23</sup> Antimetátesis: “... ironía metasemémica que consiste en utilizar, en el diálogo, las palabras del interlocutor de modo que el lector o el público entiendan lo contrario debido a que, en el sentido que aquél les da, resultan inverosímiles”. Bajo la entrada *Ironía*. en H. Beristáin. *op. cit.*

<sup>24</sup> “(Menón:) “...por tu figura como por lo demás (te pareces), a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte...(Soc:)Eres astuto, Menón, y por poco me hubieras engañado...En cuanto a mí, si el torpedo, estando él entorpecido, hace al mismo tiempo que los demás se entorpezcan, entonces le asemejo; y si no es así, no.”Plat. *Menón*. 80a-d. Trad. F. J. Olivieri

<sup>25</sup> J. Brun. *Sócrates*. p. 95.

<sup>26</sup> En la segunda sección se ahondará en la relación entre ironía y dialéctica.

necesaria tanto para la búsqueda, como para la negación de la posesión de un cierto conocimiento. Es decir, que la segunda interpretación de la ironía dirige sus esfuerzos a la relación entre ésta y la llamada docta ignorancia.

### 2.1.2. Sócrates y las afirmaciones de ignorancia

*“No sé, (ouk oida) atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocirme; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero”.*<sup>27</sup>

Particular es este pasaje por dos razones: en primer lugar, hay una confesión de ignorancia y en segundo, es una declaración irónica. ¿Es cierto que Sócrates ha sido convencido por sus acusadores, al grado de no reconocerse a sí mismo? ¿Es cierto que Sócrates no sabe qué sensación han causado los acusadores? Cuando Sócrates declara ser ignorante en algo ¿está siendo sincero? ¿Una declaración irónica de ignorancia, que en el fondo es una declaración implícita de saber, tiene la intención de engañar? ¿Declararse ignorante en algo significa ser un completo ignorante de dicho objeto?

A lo largo de la *Apología*, Sócrates se declara ignorante respecto a determinados objetos. Sócrates se declara ignorante en la sabiduría sobrehumana<sup>28</sup>, en la ciencias de la naturaleza<sup>29</sup>; en el arte de la retórica y lo que concierne a la educación<sup>30</sup>; en la política<sup>31</sup>, poesía y el saber artesanal<sup>32</sup>; y el saber si la muerte es un bien<sup>33</sup>.

---

<sup>27</sup> Platón. *Apología*. 17a.

<sup>28</sup> Véase, *Apol.* 20d-e

<sup>29</sup> *Ibid.* 19c

<sup>30</sup> *Ibid.* 19d-20c

<sup>31</sup> Dicha confesión precedida de una ironía: “Y yo consideraré feliz a Eveno, si verdaderamente posee ese arte y enseña tan convenientemente. En cuanto a mí, presumiría y me jactaría, si supiera estas cosas, pero no las sé, atenienses.” *Apol.* 20c

<sup>32</sup> *Ibid.* 22a- 23a

<sup>33</sup> *Ibid.* 29a.

No obstante, dichas confesiones de ignorancia tienen en común un reconocimiento de la ignorancia misma, es decir, un saberse ignorante. El saber que uno ignora tal o cual cosa, no es lo mismo que el acto de ignorar, pues, puede ser el caso que uno ignora algo, pero sea inconsciente de esa ignorancia, es decir, uno ignora su ignorancia. Pero, para ello oigamos a Sócrates:

*“preguntó [Querefonte] si había alguien más sabio que yo. La pitia le respondió que nadie era más sabio”<sup>34</sup>*

Esto se completa con lo que Sócrates dice más adelante:

*“¿Qué dice realmente el Dios y qué indica su enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio ni mucho ni poco. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda no miente; no le es lícito”.<sup>35</sup>*

La contradicción de la paradoja se da en que Sócrates es consciente de no ser sabio, pero el Dios dice que sí lo es. Es decir, que la verdad y veracidad de las dos afirmaciones poseen el mismo status. Sócrates no pone en duda, tanto la verdad, como la veracidad de la afirmación del Dios, por ello que se esfuerce en “descubrir el verdadero sentido” de la afirmación. Pues sabe que “no le es lícito mentir”, no le está permitido, de modo que su verdad debe estar oculta. Pero tampoco puede poner en duda su propia afirmación, dado que examinándose él mismo ha encontrado la verdad y veracidad de la afirmación, es consciente de no ser sabio.

¿Cómo es posible entender la paradoja anterior? La primera corresponde con la posición del Dios, la segunda con la de Sócrates:

---

<sup>34</sup> *Ibid.* 21a.

<sup>35</sup> *Ibid.* 21b

- a) El Dios afirma que yo soy el más sabio
- b) Yo soy consciente de no ser sabio, ni mucho ni poco.

Vayamos despacio con las dos afirmaciones. La contradicción de la paradoja se da en que Sócrates es consciente de no ser sabio, pero el Dios dice que sí lo es. Sócrates es sabio y no sabio. La solución aparentaría tener dos salidas que se excluyen mutuamente: o bien “a” es verdadera y “b” es falsa, es decir, Sócrates se equivocaría y el oráculo tendría razón, Sócrates sí sería sabio. O bien lo contrario, “b” es verdadera y “a” es falsa, Sócrates tiene razón y el oráculo se equivoca, Sócrates no es sabio. Sin embargo, como ya hemos podido advertir “a” no puede ser falsa *“Pues no puede mentir, no le es lícito”*<sup>36</sup>. Pero tampoco “b” puede ser falsa, pues es una afirmación que, en el auto-examen socrático, prueba su verdad.

Ya hemos mencionado el elemento que está inmiscuido en ambas afirmaciones: la verdad. Es decir, las afirmaciones deben ser verdaderas de alguna forma, en algún sentido, es decir, “a” es verdadera y “b” es verdadera (también está la posibilidad de que “a” sea falsa y “b” sea falsa, es decir, un falso dilema). En la paradoja existe, como también en la ironía, una contraposición entre forma y significado.<sup>37</sup> El que la afirmación divina sea enigmática quiere decir que hay algo explícitamente dicho, y algo que “quiere” ser dicho, es decir, la sentencia “oculta”, un sentido distinto.

Dicho de otra manera, la verdad no está a la vista, sino que está insinuada. Lo callado del asunto es lo que permite la congruencia de las dos afirmaciones como verdaderas.

La solución a la paradoja radica en que ambas son verdaderas en sentidos distintos. Es decir, el término “saber” tiene dos sentidos; “a” es verdadera, Sócrates es sabio, pues sabe que es ignorante; pero también “b” es

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*

<sup>37</sup> Sin embargo, no son la misma cosa, pues la ironía es una antífrasis burlesca, pero puede haber antífrasis no burlescas, como el caso de la paradoja, y burlas no antifrásticas como el chiste. Bajo la entrada “*Ironía*”. H. Beristáin. *op. cit.*

verdadera: Sócrates no es sabio en los ámbitos antes mencionados (retórica, política, etc.)

“<<Yo soy más sabio que este hombre. Pues es posible que ni uno ni otro sepa cosas buenas y valiosas, pero este hombre cree saber algo cuando no lo sabe, en cambio yo, no sé, pero no creo saberlo.>>”<sup>38</sup>

Sócrates es sabio al reconocer que no sabe las cosas antes descritas, es decir, reconoce su ignorancia. Esta sabiduría precisa ser, no sólo un saber, sino también una “disposición” al saber, una posición desde la cual uno se concibe como carente de conocimiento, una condición sin la cual no es posible búsqueda alguna de conocimiento. De esta manera, esta sabiduría dota de sentido al saber humano y a la actitud de éste frente al saber en general<sup>39</sup>. Los dos extremos serían, por un lado el saber absoluto y por el otro la ignorancia absoluta; es obvio que ambos extremos son inalcanzables para el ser humano, de modo que se está en una posición intermedia. Sin embargo, esta situación se presenta en dos sentidos o bien como ignorante de su ignorancia o bien como sabio de su ignorancia. La sabiduría, de la que Sócrates nos habla, es una ἀληθρwpιήη σοφία, una sabiduría de dimensiones humanas, una sabiduría propia del hombre y sobre el hombre.<sup>40</sup>

### 2.1.3. Ironía, saber e ignorancia.

Es válido volver a la cuestión inicial, ¿es irónica la afirmación de Sócrates? ¿Es un reconocimiento serio de la ignorancia? Es este reconocimiento de la ignorancia, el que permite que los roles queden en un juego irónico, donde el que “sabe, no sabe”, y “el que no sabe, parece saber”<sup>41</sup>, en donde la seriedad y la broma alternan posiciones:

---

<sup>38</sup> *Apol.* 21d

<sup>39</sup> Para la relación del “saber potencial” y el conocimiento, advertidos en la objeción de Menón y la reformulación paradójica de Sócrates, véase, *Menón*. 80d-100c.

<sup>40</sup> Véase, *Apol.* 20d.

<sup>41</sup> “die ironische Selbstverstrickung” llamará Friedländer a este juego. *op. cit.* p. 152. Juego en el cual se ve envuelto Ast al asegurar que, cuando este Sócrates de la *Apología* afirma poseer este “saber” y al hablar en un tono escéptico del saber de los sofistas, no puede tener más que un significado de “soberbia” (*der nur Hochmuth*). Ast confunde la seriedad y la broma. Véase, *Platon’s Leben und Schriften*. p. 478.

*¿Qué sucede entonces, Méleto? ¿Eres tú hasta tal punto más sabio que yo, siendo yo de esta edad y tú tan joven, que tú conoces que los malos hacen siempre algún mal a los más próximos a ellos, y los buenos bien; en cambio yo, por lo visto, he llegado a tal grado de ignorancia, que desconozco, incluso, que si llego a hacer malvado a alguien de los que están a mi lado corro peligro de recibir daño de él y este mal tan grande lo hago voluntariamente, según tú dices?*<sup>42</sup>

Sócrates “sabe” muy bien que no ha sido engañado, ni por Méleto, ni por los acusadores, pero la ironía de matices hiperbólicos<sup>43</sup>, dado que Sócrates exagera la situación irónica trascendiendo lo verosímil, al decir, que ha estado cerca de “no reconocerse”, es la posibilidad de que el docto ignorante juegue con el desconcierto ocasionado por la danza alternada que realizan seriedad y broma. Esto permite que surja la humildad filosófica, pues, al decir las cosas de una manera parcial, Sócrates se niega a responder de manera “categórica”. El decir “a medias” de la ironía socrática deja el terreno listo para que seriedad y broma encuentren sus respectivas dosis y proporciones.<sup>44</sup>

Cuando Sócrates alaba la manera cómo los acusadores han hablado, o cuando en otros diálogos alaba la belleza de Alcibíades<sup>45</sup>, cuando reconoce la magnificencia poética de Ion<sup>46</sup>, cuando glorifica las respuestas de Menón<sup>47</sup>, cuando ensalza la sabiduría de Hippias<sup>48</sup>, o cuando acepta provisionalmente una “tesis”, no responde más que a este burlarse con seriedad de la actitud

---

<sup>42</sup> *Apol.* 25d-e.

<sup>43</sup> “Exageración o audacia retórica que consiste en subrayar lo que se dice al ponderarlo con una clara intención de trascender lo verosímil” Bajo la entrada “Hipérbole” en Helena Beristáin. *op. cit.*

<sup>44</sup> Contra la opinión de Ast. “Hat also der Verfasser der Apologie die Absicht gehabt, den Sokrates als Ironiker zu schildern, so hat er ihn in das Gegenteil vom Platonischen Sokrates, in einem prahlerischen Sophisten umgewandelt”. *op. cit.* p. 478

<sup>45</sup> Véase, *Simp. pássim*

<sup>46</sup> “¿Qué más quisiera yo que estuvieses en lo cierto, oh Ion! Sois vosotros, más bien, los que sois sabios, los rapsodos y actores y aquellos cuyos poemas cantáis” *Ion.* 532d. Traducción de E. Lledó Íñigo

<sup>47</sup> “Parece que he tenido mucha suerte, Menón, pues buscando una sola virtud he hallado que tienes todo un enjambre de virtudes en ti para ofrecer”. *Menón.* 72a. Trad. F. J. Olivieri

<sup>48</sup> “¿Ves tú, Hippias, que digo la verdad al afirmar que yo soy infatigable en las preguntas a los que saben?... es que, cuando estoy con alguno de vosotros, los bien considerados por una sabiduría de la que todos los griegos darían testimonio, se hace visible que yo no sé nada”. *Hippias Menor.* 372a-c Trad. Calonge.

arrogante. Quien, como Sócrates, reconoce su ignorancia, es igualmente sabio como él; pero este reconocimiento no es fácil de hacer emerger, requiere de la fuerza y poder del maxilar irónico, del “tábano irónico”.<sup>49</sup>

La ironía socrática juega en serio, tiene un propósito descrito: prever la comodidad del conciudadano. Sócrates juega y rompe el dogmatismo y la postura altanera, devuelve al hombre a su sitio, le indica su función. Sócrates juega y se “maravilla” con los hombres que intentan “educar” a otros, se “admira” de los sofistas, porque son capaces de educar a los hombres:

*“Pues también a mí me parece que es hermoso que alguien sea capaz de educar a los hombres como Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hippias de Élida.”<sup>50</sup>*

Pero este tono irónico no persigue un fin destructivo, sino vital, pues quiere que estos sepan su ignorancia, que rompan su falsa seriedad y atiendan el problema en serio. “Así la ironía de Sócrates es seria, al igual que su ignorancia es sabia”<sup>51</sup>. Esta “seriedad no seria” es como “la ignorancia que ignora”, la que construye una falsa seguridad; en cambio, la ironía seria, sólo es posible sobre una docta ignorancia. La ironía no trivializa, pero tampoco excede la seriedad, la ironía intenta repensar la seriedad.<sup>52</sup>

Es esta seriedad la que da la “norma” a la ironía<sup>53</sup>, es la que la acerca a su propósito ético, metafísico, pedagógico y político, tiene la intención de conocer y descubrir lo esencial, de modo que la aleja de un nihilismo destructor<sup>54</sup>. La aleja de esa “*ironie frénétique*” que es el cinismo<sup>55</sup>, del escándalo y del sarcasmo, (este último como la sujetivización de la ironía, el cual presenta una ironía cerrada<sup>56</sup>). Si bien la ironía es una lucha contra el

---

<sup>49</sup> *Infra.* p. 87 y ss.

<sup>50</sup> *Apol.* 19e

<sup>51</sup> J. Brun. *Sócrates.* p. 95

<sup>52</sup> Véase, J. Brun. *op. cit.* pp. 95-97 y E. Nicol. *La idea del hombre.* (2a. versión) p. 393

<sup>53</sup> “... *sérieux est un secret, et un secret attique*”. Jankélévitch. *op. cit.* p.68

<sup>54</sup> “*L’ironie après Socrate, se tend jusqu’au la blasphème et jusqu’aux pires exagérations du radicalisme moral*”. Jankélévitch. *op. cit.* p. 16

<sup>55</sup> Véase, Jankélévitch. p.17

<sup>56</sup> Véase, J. Brun. *op. cit.* pp. 103-105

dogmatismo, contra los conceptos y sistemas cerrados, lo es también contra el relativismo, que no es, sino el dogmatismo disfrazado. Así, la ironía mantiene un eje de distanciación con el blanco, así como se aleja, se acerca, haciendo de la ironía un movimiento de atracción y repulsión erótico.<sup>57</sup> La ironía socrática es abierta, porque es indisoluble del diálogo, la ironía es ironía de ágora.

De esta manera, un receptor que tome parte activa, que forme parte de la complicidad irónica, entenderá que la ironía es **la sonrisa que sugiere**, pues no satura diciendo todo de una vez, sino que, teniendo una relación más fuerte y seria con el partícipe del diálogo, deja pendiente lo no dicho, deja, pues, un espacio vacío que requiere ser construido conjuntamente<sup>58</sup>. La ironía dialéctica admite “*degrés de vérité*”<sup>59</sup>, la búsqueda de la verdad es labor irónico-dialéctica. **Ironía es decir lo menos con el fin de que se entienda más.**<sup>60</sup> Mediante el juego y la seriedad, la ironía hace frente a la afirmación dogmática, se comporta como el “secreto”: tácito y explícito, exclusivo y confiado<sup>61</sup>. El docto ignorante se ríe del maestro absoluto, pero, no porque sepa la verdad y la “oculte”, sino porque la verdad es cuestión dialéctica, es “cosa de dos”<sup>62</sup>. La ironía dice algo, pero no lo dice de manera absoluta, sino a medias.<sup>63</sup> Latencia y patencia de lo dicho y lo no dicho, son ingredientes que obtienen su medida justa en la mezcla irónica.<sup>64</sup>

Una filosofía de la ironía, una filosofía del enigma, forma lo que Jankélévitch llama “*cryptophilosophie*”, aquella que escoge cuidadosamente a sus lectores y confidentes<sup>65</sup>. Pero, este carácter críptico no esconde el mensaje de la ironía, al contrario, la ironía quiere ser descifrada, tiene una esencia

---

<sup>57</sup> Véase, *Simposio*. 215a7-b3; Kierkegaard. *op. cit.* p. 229; P. Friedländer. *op. cit.* p. 152

<sup>58</sup> “*L’ironie veut non pas exprimer que suggérer*”. Jankélévitch. *op. cit.* p. 87

<sup>59</sup> Véase, Jankélévitch. *op. cit.* p.52

<sup>60</sup> Véase, E. Nicol. *La idea del hombre* (2a. versión) p. 392. De ahí que, Jankélévitch vea a la ironía cómo una litote, “*beaucoup en disant peu*” y el énfasis como “*peu en disant beaucoup*”, (*op. cit.* pp.85-86). Véase, las entradas de “Litote” e “hipérbole” en Helena Beristáin. *op. cit.*

<sup>61</sup> Para la relación entre el “secreto” y la ironía” véase, Jankélévitch. *op. cit.* pp. 48-50

<sup>62</sup> “*Sokrates kann ja in der Tat nur im gemeinsamen Gespräche suchen, und ihm ist solches Suchen eine ewige Aufgabe, die für niemand vollendet ist, auch nicht für ihn selbst*”. P. Friedländer. *op. cit.* p.149. El resaltado es mío

<sup>63</sup> “*El soberano, cuyo oráculo es el que está en Delfos, no dice ni oculta, sino que da señales*”. Heráclito. Fragmento B93. Traducción de Alberto Bernabé en sus *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*.

<sup>64</sup> Bajo la entrada “ironía” Helena Beristáin. *op. cit.*

<sup>65</sup> Jankélévitch. *op. cit.* p.52

interpretativa, donde alternan apariencia y realidad, lo superficial y lo patente. La ironía socrática hambrienta de saber, quiere saber más, quiere trazar y seguir su camino.<sup>66</sup> La ironía socrática hace de la filosofía una transparencia opaca.

---

<sup>66</sup> “*L’ironie est un progrès et non point une île de vaine gratuité, là où l’ironie est passée il y a plus de vérité et plus de lumière.*” Jankélévitch. *op. cit.* p. 58

## 2.2. Ironía y dialéctica: la ironía como "técnica dialéctica" y norma de cortesía: una lectura del Gorgias

Difícil es situar la ubicación de este largo y apasionado diálogo que es el *Gorgias*<sup>67</sup> dentro del corpus platónico, ya sea que se le sitúe en el punto de quiebre de los "socratic dialogues" y los "platonic dialogues" en la *standard view* representada por el trabajo de Guthrie (*A History Of Greek Philosophy*, IV)<sup>68</sup>, o ya sea que forme parte de los primeros escritos como lo pensó Charles Kahn<sup>69</sup>. En cualquiera de los casos, el pronunciamiento por una algún tipo de ordenamiento responderá, como ya vimos en un principio, a criterios de contenido, de estilo o de ambos.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Wilamowitz sostiene que las razones para este "apasionamiento moral" con que está escrito el *Gorgias* pueden ser buscadas en el patetismo experimentado por Platón tras la muerte de Sócrates en 399 a.C. o bien como una eufórica repuesta de Platón al escrito de Polícrates contra Sócrates (Wil. *Platon*. B. I. p. 96 y ss. y B. II. Cap. 9 "Platons Gorgias und der Sokrates des Polykrates"). Calongue en su introducción española al *Gorgias*, alude a una crisis política en Platón, como una posible razón (p. 11). No obstante, parece ser más convincente pensar que las motivaciones puedan ser buscadas en algo más que en sentimientos subjetivos del autor (cf. W. Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. p. 511) como lo hace A. E. Taylor (*Plato: The Man and his Works*. pp. 103-104) al considerar la maestría de un artista dramático, como lo es Platón, en la construcción del diálogo.

<sup>68</sup> Guthrie sitúa al *Gorgias* después de *Apología*, *Critón*, *Eutifrón*, *Laques*, *Lysis*, *Cármides*, *Hippias Mayor*, *Hippias Menor*, *Ion* y el *Protágoras*. La razón que Guthrie ofrece para dicha situación es que los diálogos anteriores pertenecerían a un periodo "socrático", en el cual la intención de Platón sería la de ofrecer reportes de las discusiones sostenidas por Sócrates, es decir, no habría "nada de contenido platónico" en los primeros diálogos. Lo anterior se apoya en lo que a Guthrie le parece un "transformed Socrates" en los diálogos posteriores: "The ironic self-deprecating inquirer... is overshadowed by the man who knows" (*op.cit.* p. 295). De la misma opinión es el comentario de Gauss "Es ist klar, dass der historische Sokrates diese Worte auf diese Weise nicht gesprochen haben kann. Hier sind wir deutlich an den Ort gekommen, wo Plato seinem Sokrates Dinge in der Mund legt..." citado por D. Babut en "Les procédés dialectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue" en *R.E.G.* TOMO. CVM (1992/1) p. 63, nota 29. No obstante, ambos interpretes parecen olvidar que los diálogos tiene un autor llamado Platón, el cual, como cualquier artista, utiliza la ficción dramática. Hay, para decirlo con las palabras de Kahn, "an effect of literary distancing" (véase, Did Plato write Socratic Dialogues?" en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 31, No. 2 (1981) p.305), dicho efecto centra el punto no en Sócrates, sino en Platón. Siguiendo a Kahn, el que primeros diálogos no sean "socráticos", no significa que esté ausente en Platón la intención de presentarnos, en cierta medida, la figura de Sócrates, sino que la intención no es la de hacer un "retrato histórico". Además, si nos olvidamos del Sócrates histórico y nos centramos en el platónico, es cuestionable si es del todo aceptable la idea del cambio "radical" en la actitud de Sócrates, es decir, ¿el primer Sócrates es un completo ignorante? ¿Este otro Sócrates "sabe" más que el otro? Esto es, aceptar un cierto cambio en este Sócrates que "sabe" no resulta incompatible con el Sócrates "ignorante" de los primeros diálogos.

<sup>69</sup> *Early or pre-systematic dialogues: Apol, Crit, Ion, Hip.M, Gor, Menex*, véase, "Did Plato writes Socratic Dialogues?" en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 31, No. 2 (1981), pp. 305-320. Del mismo parecer es Vlastos al colocar dentro de sus *Elentic Dialogues: Apol, Cha, Cr, Eu, G., HMi, Ion, La, Pr, R, I*. véase, *Soc.IMP.* pp. 46-47.

<sup>70</sup> Por poner un ejemplo, la clasificación de Vlastos de "Elentic dialogues" dentro de su Grupo I, responde, según él, a un criterio filosófico, según el cual, en esta clasificación la investigación filosófica llevada a cabo por Sócrates es eléntica, en contraposición con el Grupo II donde ya hay un "Sócrates que sabe" y que propone teorías. (*Soc.IMP.* p. 46).

Y es que el contenido y los temas que se entretajan en el *Gorgias*, no son nada fáciles de precisar. Pues, si bien es cierto que el tema que se le suele atribuir al *Gorgias*, a modo de subtítulo, es el de la retórica<sup>71</sup>, es sólo cuestión de tiempo para percibir los diferentes temas que se despliegan.

Ya en la antigüedad Olimpiodoro recopilaba la opinión acerca de la temática del *Gorgias*, por un lado, los que sostenían que era la retórica y por el otro, la justicia y la injusticia.<sup>72</sup>

Sin embargo, lejos de pronunciarse por uno o por otro, lo más plausible sería, como Olimpiodoro sugiere, pensar que dichos temas se entrelazan en un ir y venir permanente<sup>73</sup>. Dicho encuentro continuo responde a cuestiones literaria-filosóficas.<sup>74</sup> Es decir, el tema de la Retórica no es ajeno al de la justicia y la injusticia, sino que conforman una unidad que representa la propuesta de Platón. La “crítica” a la Retórica por parte de Platón no es una crítica a la Retórica en general, sino a cierto tipo de Retórica; o más particularmente a un cierto uso de la retórica<sup>75</sup>. La consecuencia de dicha afirmación es la posibilidad de encontrar en Platón una retórica en colaboración, y quizá bajo la vigilancia de la filosofía. Dicha posibilidad se encuentra expresada en el título de esta investigación: la “ironía como técnica dialéctica”, pues devela el hecho de un uso filosófico de algo considerado entre

---

<sup>71</sup> Por mencionar algunas traducciones: la española de J. Calongue omite el subtítulo de Retórica, cosa que no ocurre con las dos traducciones francesas de Victor Cousin y Émile Chambry respectivamente y la inglesa de Benjamin Jowett.

<sup>72</sup> Citado por Victor Cousin en su traducción al Francés del *Gorgias*. p. 130. D. Babut recoge el trabajo de Saxonhouse que sugiere el tema de la “guerra”. *op. cit.* p. 61, nota 13. Por su parte, A. E. Taylor (*op. cit.* pp 103-104) piensa que hay un único tema que es el de la vida y como debe ser llevada. Para una revisión general o detallada de los temas, la literatura al respecto es bastante amplia, pero basta con mencionar, Jaeger *.Paideia: los ideales de la cultura griega*. pp. 511-548; Burnet. *Greek Philosophy*. I. pp. 205-213; W. Windelband. *op. cit.* pp. 174-189; T. Gomperz. *op. cit.* Tomo 2. pp. 326-358. Además de los ya citados anteriormente.

<sup>73</sup> Véase, Cousin *op. cit.* p. 131

<sup>74</sup> Véase, nota 1

<sup>75</sup> Así parece sugerirse de lo expresado en 480b.c, al hacer mención de la inutilidad de la retórica para fines injustos, y mencionando su utilidad (con una mezcla de broma y seriedad) para acusarse y convencer al juez de recibir castigo si uno a cometido injusticias. Lo anterior parece confirmarlo Aristóteles en su *Retórica* (1355a30). Ahí se menciona que no se debe persuadir de lo malo. De lo anterior se puede sugerir que la crítica no es a la capacidad oratoria como facultad, o como arte, (esta segunda en el caso de Aristóteles) sino a una recriminación moral, es decir, el uso de la retórica y sus fines.

la tradición latina como una figura retórica.<sup>76</sup> Es decir, el hecho de un Platón artista y filósofo.

Como ya la tradición lo ha mencionado, el Sócrates del *Gorgias*, en efecto, “parece” muy diferente al de los “diálogos anteriores”<sup>77</sup>. Ello ha conducido a elaborar las imágenes más encontradas al respecto, pues el *Gorgias* parecería ofrecernos la imagen de un Sócrates “imperialista”<sup>78</sup>, usuario de ciertas estrategias claramente retóricas, en el peor sentido del término<sup>79</sup>, dado que contradice por completo al Sócrates ignorante de los primeros diálogos. No obstante, mi posición al respecto es que no hay incongruencia entre el Sócrates docto ignorante de los diálogos anteriores y el “Sócrates sabio” del *Gorgias*. La posibilidad de unir ambos “extremos” se explica precisamente desde “la ironía como técnica dialéctica”. La aparente simplicidad y obviedad de este Sócrates sabio podría ser altamente cuestionable.<sup>80</sup>

La relación entre estos términos: saber, ignorancia e ironía, ya fue esclarecida en la sección anterior. A lo que sólo cabría recordar que el Sócrates de la *Apología*, del cual tratamos anteriormente, conjuga el orden y las dosis perfectas de saber e ignorancia, seriedad y juego. Ahí nos percatamos de que la fórmula de la docta ignorancia contiene ambos en una

---

<sup>76</sup> “Figura retórica de pensamiento porque afecta la lógica ordinaria de la expresión. Consiste en oponer, para burlarse, el significado, a la forma de las palabras en oraciones, declarando una idea de tal modo que, por el tono, se pueda comprender otra, contraria”. Bajo la entrada *ironía* en H. Beristáin. *Diccionario de Retórica y Poética*. El grado de conflicto varía, la evidencia se logra en una unidad semántica ya sean palabras o expresiones, véase, *The Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 2. p. 627. Ironía como metasemema y cómo metalogismo véase, H. Beristáin. *op. cit.* bajo la entrada “ironía” y H. Lausberg. *op. cit.* Tomo 2. Como mera antífrasis o *dissimulatio* cf. Cic. *De Oratore*. II 67, 269; en cambio como una forma de alegoría cf. Quintiliano. *Inst. Orat.* 8.6.54; y sobre todo el trabajo de Jankélévitch. *L’ironie* (p. 42 y ss.) dónde éste la denomina “*Pseudologie ironique*”

<sup>77</sup> *Supra* nota 2

<sup>78</sup> “*Concluons L’eirôneia n’a trait, en définitive, ni à la sincérité de l’intention, ni à la clarté des paroles et moins encore à leur véracité; elle n’a affaire ni avec la dissimulation, ni avec le double sens; l’eirôneia a trait à la tactique: c’est un stratagème qui se déploie en pleine lumière, aux yeux de tous, c’est-à-dire sans aucune dissimulation*” M. Narcy. “Qu’est-ce que l’ironie socratique” *Plato 1* (2001), [En ligne], mis en ligne : January 2008, URL : <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article14.html>, consultado el 15 August 2008.

<sup>79</sup> Babut (*op. cit.* Nota 15) recoge el trabajo de Klosko: “Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues” y cita del *Gorgias*. 505d.

<sup>80</sup> Babut: “*un dialogue dont la simplicité apparente pourrait donc bien...se révéler trompeuse*” (*op. cit.* p. 64)

relación de tensión y que la ironía como la sonrisa que sugiere, no dice de un solo golpe, sino que sugiere.

Lo que ahora se expondrá es la otra función filosófica de la ironía, pero en su relación con la dialéctica, lo cual mostrará paralelamente, su vínculo con la anterior. Las “conclusiones precipitadas” y aparentemente dogmáticas a las que llega este Sócrates del *Gorgias*, así como la acusación de extender sus discursos, no develan la todavía “vacilante pluma platónica que despierta hacia el verdadero Platón”, sino por el contrario deja percibir la magnificencia de este maestro de la ironía.<sup>81</sup> La ironía como táctica dialéctica, permite dos cosas: uno, hablar el mismo lenguaje, es decir, es una herramienta protréptica, pues provoca, y segundo es una burla fina ante el insulto, evita una confrontación directa con el interlocutor agresivo, y en este sentido es una regla de comportamiento. De esta manera, la ironía como figura retórica, como elemento artístico, se une con su función filosófica. Debemos conducirnos con cuidado, pues, no todo lo dicho por Platón con aparente seriedad es en serio, así como tampoco lo dicho en aparente broma es en broma.

### 2.2.1. *Dialéctica*

Pero, para ello será pertinente retomar un tema que había quedado pendiente: la relación entre ironía y dialéctica. Nancy nos hizo evidente la profunda conexión existente entre estos dos elementos, de modo que, sería pertinente recordar un poco lo dicho por éste:

*Concluons L'eirôneia n'a trait, en définitive, ni à la sincérité de l'intention, ni à la clarté des paroles et moins encore à leur véracité; elle n'a affaire ni avec la dissimulation, ni avec le double sens; l'eirôneia a trait à la tactique: c'est un stratagème qui se déploie en pleine lumière, aux yeux de tous, c'est-à-dire sans aucune dissimulation.*<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Contra la opinión de Calongue en su traducción española del *Gorgias*. p. 14. Contra este evolucionismo del Sócrates ignorante al sabio. *Supra* notas 1 y 2

<sup>82</sup> M. Nancy. “Qu'est-ce que l'ironie socratique” *Plato I* (2001), [En ligne], mis en ligne : January 2008, URL : <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article14.html>, consultado el 15 August 2008

La conclusión a la cual llegaba Narcy, a saber, que la ironía socrática no tenía que ver, en modo alguno, ni con la sinceridad, ni con la claridad y mucho menos con la verdad; pero, tampoco con la *dissimulatio* latina o con el doble sentido de la ironía verbal, quedando rebajada a un mero *stratagème*, era obtenida, según él, del *comportement dialectique*. Sin embargo, quedaba bastante oscuro qué era lo que Narcy entendía por dialéctica.

No obstante, era evidente el sitio desde donde Narcy leía la dialéctica platónica, y éste era desde la visión de Aristóteles. Si bien es cierto, que en primera instancia, es posible que τα εἰδοκα ἀπαρνούηται refiera a Sócrates como quien *refuse leur assentiment aux idées admises*, colocando la discusión en un terreno lógico-epistemológico, no hay que olvidar una cosa: el *comportement dialectique* en Platón no se agota en este binomio, es decir, la noción de dialéctica de Aristóteles no es la misma que la de Platón. De esta manera, convendrá concentrarnos en una de las apariciones de la dialéctica, pero no desde los ojos de Aristóteles, sino desde los de Platón, para, posteriormente, ponerla en contacto con la ironía y lograr así, un resultado bastante diferente del que se obtendría desde una visión limitada de la dialéctica platónica. Para ello, escuchemos qué nos dice el propio Sócrates al respecto:

*¿Estarías dispuesto, Gorgias, a continuar dialogando como ahora lo estamos haciendo, preguntando unas veces y respondiendo otras, y a dejar para otra ocasión esos largos discursos de los que Polo ha empezado a darnos muestra? No dejes de cumplir lo que prometes y disponte a contestar con brevedad a las preguntas.*<sup>83</sup>

Ésta es la primera caracterización explícita que Sócrates ofrece de su propósito con Gorgias, es decir, un primer acercamiento a la dialéctica<sup>84</sup>. Hay tres elementos que resaltar, las preguntas, las respuestas y la brevedad de

---

<sup>83</sup> Plat. *Gorgias*. 449b-c. Traducción de Calonge. La misma exigencia dialéctica se dirige hacia Polo: “Reprimir, Polo, el afán de pronunciar largos discursos...” (461d)

<sup>84</sup> Son bastantes las caracterizaciones explícitas de la dialéctica a lo largos del diálogo. Siguiendo la división de Waterfield, los pasajes son 7: 1) 449b-c; 2) 457-458, 3) 471e-472c, 473d-474b, 475e-476a; 4)481b-482c; 5) 482c-483b; 6) 486d-488b y 7)527a-e

ambas. Dialogar no es ofrecer largos discursos, μηκοί λόγῳι , sino preguntar y responder alternadamente, es decir, la dialéctica tiene un trato personal, que, como bien describe Hegel, aunque en un tono despectivo, al decir que, la dialéctica platónica no es otra cosa que un trato “*von Person zu Person*” , siendo así *die subjektive Gestalt der Dialektik*<sup>85</sup>.

Dejando pendiente la objetividad nacida de este trato personal en la dialéctica, de la cual Hegel es ciego, y concentrándonos en el lado subjetivo de la misma, nos percatamos de que, una de las cosas que le importa a Sócrates, es la equidad en el uso de la palabra, la brevedad es pues, símbolo de consideración, pues la prolongación del discurso coloca un barrera, la cual sitúa en posiciones desiguales a ambos miembros, dando así, un *artifex* y un *spectator*, estando el segundo, por lo general, en posición pasiva, es decir, en una relación jerárquica.<sup>86</sup> La brevedad es fruto del carácter espontáneo del diálogo, y éste, a su vez, de la particularidad de la situación. La brevedad es parte de “*las règles de un débat dialectique*”<sup>87</sup>

El trato “*von Person zu Person*”, garantiza la flexibilidad y variedad del “momento dialógico”, éste dependerá de la situación que lo origina y el tipo de interlocutor que se tenga enfrente.<sup>88</sup> Pero, esta particularidad se conecta con la objetividad del trabajo conjunto, dos individualidades hacia un fin común, un “nosotros”, lo cual revela una humildad intelectual.<sup>89</sup> “... il (Sócrates) *fait de la “brachylogie” dialectique la condition sine qua non de toute véritable discussion*”<sup>90</sup>

---

<sup>85</sup> G. W. F. Hegel. *Vorlesungen*. 458

<sup>86</sup> Véase, Lausberg . *op. cit.* Tomo I. p. 69. Igualmente: “*l’ironiste et l’ironisté coopèrent de compagnie à une œuvre commune, à une œuvre d’ironie; après le rapport despotique ou irréciproque d’inférieur à supérieur, qui implique hiérarchie...*” Jankélévitch. *op.cit.* p. 65

<sup>87</sup> D. Babut. *op. cit.* p. 70

<sup>88</sup> Cf. E. Nicol. *La idea del hombre* (1a. versión) p. 327. En este sentido comportamiento dialógico tiene un paralelo con la ironía, pues la ironía socrática surge precisamente en situaciones particulares, y frente a interlocutores muy especiales, véase P. Friedländer. *op. cit.* pp. 148-149; D. Babut. *op. cit.* p. 94.

<sup>89</sup> Sobre la objetividad y el uso del pronombre personal primera persona del plural, véase P. Plass. *op. cit.* p. 257

<sup>90</sup> D. Babut. “Les procédés dialectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue” en *R.E.G.* TOMO. CVM (1992/1) p. 71

La preocupación de Sócrates es el alma de su conciudadano, no la persuasión masiva. Esto se hace evidente en el hecho de que el discurso alcanza a las mayorías, y tiene el fin de convencerlas sin que éstas reflexionen acerca de la verdad del asunto, pues “*Decir ante la multitud, ¿no es decir ante los ignorantes?*”<sup>91</sup>. La verdadera preocupación individual por el conciudadano, aquella que uniría auténticos vínculos políticos de esencia espiritual, sólo podría ser ejercida por el único hombre de Atenas que practicara *αἱσθητικὴν πολιτικὴν τέχνην*, el arte de política de manera verdadera, pues, la comunidad sólo es posible sobre individuos conscientes de sí.<sup>92</sup>

Pero, éste es, solamente, el lado político del diálogo, el cual se completa con el lado moral, epistemológico y pedagógico. El ofrecer recíprocamente preguntas y respuestas cortas, provee un acuerdo continuo, pues la cuestión no puede avanzar si no hay un asentimiento mutuo<sup>93</sup>. El convenio garantiza, desde el punto de vista moral, la veracidad en el asunto, así como igualdad de oportunidades para hablar, pues no hay monopolio del *logos*. El diálogo destruye la barrera del espectador y otorga un mayor dinamismo a ambas partes, así, la unilateralidad del discurso se rompe con la bilateralidad del diálogo.

Esta bilateralidad garantiza una claridad mutua, es por tanto, una “autoclarificación en conjunto”, que no puede ser posible sin la sinceridad de las respuestas, la labor es, remover las opiniones falsas, la cual no sólo tiene alcances epistemológicos, sino pedagógicos y morales, (labor que constituye una condición necesaria de la dialéctica, más no suficiente). El poder aceptar el error es virtud de un docto ignorante. El diálogo no es una pelea de perros, donde el fin es ganar, no es *φιλονικία*, pues ésta, acompañada de *φύσος* (resentimiento) conduce a sentimientos que degeneran en *λοιδόπεισται*

---

<sup>91</sup> Plat. *Gorg.* 459a

<sup>92</sup> E. Nicol. *La idea del hombre*. (1a. versión).p. 327

<sup>93</sup> Pl. *Gorg.* 461e. Un argumento puede ser utilizado, sí, para reducir al absurdo pero “*et en temps un principe fondamental de l'éthique platonicienne*. Babut. (p. 79). De la misma manera: “*que muchos hombres*

*no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga*” (Pl. *Gorg.* 482b-c)

(insultos)<sup>94</sup>. El saber y el no-saber compartidos forman lo que P. Friedländer ha oportunamente llamado “*die Gemeinschaft eines Wir*”, la comunidad de un nosotros.<sup>95</sup>

La verdad es aquí, la cuestión principal, y es en este sentido, en el cual la individualidad se con-funde con la objetividad que proporciona la autoridad de la verdad. Que el criterio, en tanto fin último, sea la guía, permite desnudar a la verdad de cualquier vestimenta particular, ofreciendo un antídoto contra el dogmatismo, bien se presente, este último, como relativismo o absolutismo.<sup>96</sup> Así, la verdad nunca es refutada, lo refutado, en todo caso, son los argumentos.<sup>97</sup> De ahí que, no sea raro lo dicho por Sócrates: εἰ ἐγὼ ἐξελθεῖς καὶ ἐγὼ ἐγξου, “refútame y permite que te refute”<sup>98</sup>, así como lo sostenido más adelante: τὸ γὰρ ἀληθεὶς οὐδέποτε ἐγξεται, “pues la verdad jamás es refutada”.<sup>99</sup>

Por esta razón, el diálogo se presenta bajo formas constantes, (es decir, la dialéctica como ciencia) las cuales lo hacen riguroso. El interrogatorio, se cifra en la pregunta por el “qué es”, de modo que se dirige a la esencia, pide que la respuesta se formule en términos de una definición (la dialéctica como Ontología), pero el “qué es” se funde con el “para qué es”, dando así, una armonía perfecta entre teoría y praxis, lo cual atenúa el énfasis lógico que se pudiese poner en el carácter de respuesta “definicional”, (la dialéctica como Ética). Así, lo importante no es tener una definición “única” y última”, sino

---

<sup>94</sup> Véase, A. Michelini. “POLH AGROIKIA: Rudeness and Irony in Plato’s Gorgias”. En *Classical Philology*. Vol.93. No.1 (Jan., 1998) p. 52.

<sup>95</sup> *Op. cit.* p. 150. Del mismo modo véase p.149 para un recuento de varios usos del “nosotros”.

<sup>96</sup> Expresado de varias maneras, el relativismo, por ejemplo, en el uso de entimemas, argumentos que tratan sobre lo probable, (véase, Arist. *Ret. Lib.I.*) de modo que a una tesis se puede oponer otra, dejando de lado la verdad del asunto, y tomando por igual ambas. O bien mediante procedimientos persuasivos que más tarde serán parte de las falacias informales. *ad Populum, ad Verecundiam, ad hominem, ad Baculum, ad Misericordiam.* etc. Tres de las cuales usa Polo en el *Gorgias*.447 y ss.

<sup>97</sup> Véase, P. Plass. *op. cit.* pp. 258-268

<sup>98</sup> Pl. *Gorg.* 462a

<sup>99</sup> Pl. *Gorg.* 473b9... “*Le caractère spécifique de l’elenchos socratique destiné à réfuter un interlocuteur, et non à établir une vérité absolue*”. D. Babut. *op. cit.* p. 92. Sobre la localización más precisa de todos los lugares donde aparece la refutación *op. cit.* p. 70, nota 62

“seguir definiendo”, pues este movimiento nos inquieta a “seguirnos preguntando”. El refutar y ser refutado avala aceptar y criticar una postura.<sup>100</sup>

En este punto, el Gorgias nos ofrece un perfecto ejemplo. En la conversación entre Sócrates y Gorgias, lo primero que pregunta Sócrates es “en razón de qué eres hábil en qué arte” (448e-449a), es decir, ¿qué es la retórica? Más tarde, cuando Polo irrumpe en la conversación y trata de tomar el rol del que pregunta (cosa que Sócrates le permite: *kai\ nu\ dh\ toutwn opo\teron boul ei poi\ei, e\rw\ta h) apokrihou.*<sup>101</sup>), Sócrates corrige una y otra vez la manera en como procede Polo: “*Pero, Polo, ¿Te has informado ya por mis palabras de lo que yo digo que es la retórica como para seguirme preguntando si me parece bella?*”(462d). Es decir, es un error metodológico preguntar por “el cómo es” antes del “qué es”. De igual manera, más adelante: “*...es preciso contestarte como si ya supieras lo que yo pienso*”(463d), es decir, no ha sido expresado el qué y Polo ya quiere saber si tal cosa es de esta o de otra manera. Así: “*Aún no he expresado claramente mi pensamiento, pero este Polo es joven e impaciente*”(463e). Otro ejemplo “*¿Me preguntas o empiezas un discurso?*”(466a); “*... Por el perro., Polo, que dudo si haces una afirmación y expones tu pensamiento o si me estás interrogando.*”(466c)

### 2.2.2. El auxilio de la ironía

¿En qué momento hace su aparición la ironía en la dialéctica? La pregunta es pertinente; a lo que habrá que decir: la ironía se asoma cuando la dialéctica comienza a tornarse borrosa, en el instante donde la dialéctica

---

<sup>100</sup> Véase, J. Habermas. *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. pp. 43-69. Aunque cabe aclarar que, precisamente porque Habermas parte de una teoría de la argumentación, colocada en un una sociología postmetafísica, la racionalidad comunicativa tiene por objeto llegar a un consenso. Es decir, coincide con Platón en el hecho de que la actividad dialógica consiste, no sólo en dar razones, sino orientar dicha actividad a una “pretensión de validez” intersubjetivamente construida (lo cual supone la sinceridad o veracidad del interlocutor); pero Habermas parece renunciar a pensar la actividad dialógica como ciencia rigurosa que pregunta por la esencia, es decir, la dialéctica como ontología. De esta manera, la verdad queda dentro de la acción comunicativa y no fuera de ella. Dicho de otro modo, para Platón la cuestión no es sólo de “validez” (el acuerdo intersubjetivo), sino de “verdad”. La realidad está referida por los sujetos pero es independiente de ellos. Por ello, la dialéctica se presenta, sí como diálogo con pretensiones de llegar a un acuerdo, pero también como ciencia que persigue la verdad, es decir como ontología. Para Platón el acuerdo es condición necesaria, pero no suficiente.

<sup>101</sup> “*Pues haz lo que prefieras; pregunta o responde*”. *Gorg.* 462a

comienza a experimentar problemas, es ahí, donde la ironía presta sus servicios. Pero para ello, escuchemos lo que Sócrates dice a Calicles:

*“Estoy seguro de que, en lo que tú estés de acuerdo conmigo sobre lo que mi alma piensa, eso es ya la verdad misma. Pues observo que el que va a hacer una comprobación suficiente sobre si un alma vive rectamente o no; ha de tener tres cosas que tú tienes: ciencia, benevolencia y decisión para hablar (ἐπιστήμην τε καὶ εὐνοίαν καὶ παρρησίαν) En efecto, yo encuentro a muchos que no son capaces de probarme porque no son sabios como tú; otros son ciertamente sabios, pero no quieren decirme la verdad porque no tienen interés por mí, como tú lo tienes. Estos dos forasteros, Gorgias y Polo, son sabios y amigos míos; pero les falta decisión para hablar y son más vergonzosos de lo que conviene. ¿Y cómo no? Han llegado a tal grado de timidez, que, por vergüenza: ha osado cada uno de ellos contradecirse a sí mismo en presencia de muchas personas y sobre asuntos de máxima importancia. En cambio, tú tienes todo lo que los demás no tienen; estás suficientemente instruido, como podrían confirmar muchos atenienses, y estás bien dispuesto hacia mí”<sup>102</sup>*

¿Por qué es irónico el pasaje? ¿Cómo sabemos que Sócrates no está hablando en serio? ¿Es todo lo expresado por Sócrates, irónico? ¿Por qué la ironía sólo parece dirigirse a determinados prototipos de personas? ¿Es coincidencia que la ironía aparezca ante la vanagloria o el insulto?

Como en algún momento vimos, la ironía requiere un contexto, en el cual están implicados emisor y receptor. Se dijo en ese entonces, que el espacio que requería construirse era el de lo “supuesto”.<sup>103</sup> Como pudimos observar, la seriedad está siempre en contacto con el juego de la ironía,<sup>104</sup> por lo que, en principio, es natural pensar que, en efecto, Sócrates considera a los tres objetos mencionados como cosas buenas (incluso cabe afirmar que son

---

<sup>102</sup> Pl. *Gorgias*.486e-487a

<sup>103</sup> *Supra*. pp.31-48.

<sup>104</sup> *Supra*. pp. 58-63

condiciones necesarias para la propia dialéctica), mas en lo que cabría duda es, si son todas las cualidades mencionadas por Sócrates aplicables a Calicles.

Uno podría atribuirle *euñoi*a a Calicles, con base en lo declarado por el propio Calicles líneas más atrás: “Yo siento gran amistad (*fil ikwǵ*) por ti...<sup>105</sup> En verdad, querido Sócrates – y no te irrites conmigo, pues voy a hablar en interés tuyo-...”<sup>106</sup> ¿Pero cómo saber que Calicles está hablando en serio?, ello equivaldría a atribuirle *parrhsia* y de esto nos cercioramos por lo que dice Calicles acerca de la actitud de vergüenza y falta decisión de Polo y Gorgias<sup>107</sup>, elementos que Calicles considera poseer (y que serán puestos en cuestión más adelante).

Pero ¿podríamos atribuirle *episthḗmh* ? Sócrates no sólo se la atribuye a Calicles, sino también a Polo y Gorgias, sin embargo, no debemos olvidar lo antes mencionado, “Así la ironía de Sócrates es seria, al igual que su ignorancia es sabia”<sup>108</sup>. Dado que, ironía y docta ignorancia guardan mutua relación, es presumible que la atribución de Sócrates de sabiduría a Calicles es irónica. Es decir, que en el sentido de la ironía verbal, “decir lo contrario de lo que uno piensa”, Sócrates no piensa que Calicles, o Polo sean sabios (a Gorgias quizá un poco). Pero, ¿qué tienen en común los tres personajes? ¿Por qué la ironía se dirige a ellos? ¿Se dirige a todos de la misma manera?

Es preciso responder primero a la última cuestión, diciendo que: no. ¿Por qué? Las tres preguntas se explican desde el fenómeno de la construcción dramática de los personajes en el diálogo. La manera en cómo Platón nos presenta a los tres personajes, justifica en gran medida el

---

<sup>105</sup> Pl. *Gorgias*.485e

<sup>106</sup> Pl. *Gorgias*.486a

<sup>107</sup> Pl. *Gorgias*.482c. Aunque esta cualidad se ve puesta en duda, a medida que comienza a subir la irritación por parte de Calicles, desde 489b hasta el final del diálogo. Pero, tiene su punto cúspide en 501c “No, pero lo acepto, a fin de que termines esta conversación y para complacer también a Gorgias” Y ya antes en la discurso irónico de Sócrates sobre los dos amores. *Gorg.*481d-482a

<sup>108</sup> J. Brun. *Sócrates*. p. 95

comportamiento de Sócrates frente a cada uno de los personajes a lo largo del diálogo, así como el eje de distanciamiento del autor frente a la víctima.<sup>109</sup>

Así, la ironía será más “ruda” frente a un interlocutor, o bien más arrogante, o bien más agresivo. Por ello, no es raro que el trato que Sócrates da a Gorgias sea más amable que el que ofrece a Polo o a Calicles,<sup>110</sup> así como el resultado en cada caso. Con Gorgias se llega a una conclusión aporética y con Calicles se termina con un discurso.<sup>111</sup> Empecemos con Gorgias; para ello oigamos lo que Gorgias opina de sí mismo y lo que replicará Sócrates mucho después:

“GOR.- (...) y sostengo que durante muchos años nadie me ha presentado una cuestión nueva para mí”<sup>112</sup> (...)

“SOC.- Escucha, Gorgias, lo que me causa extrañeza en tus palabras; quizá has hablando rectamente, pero yo no te comprendo bien.”<sup>113</sup>

La autopresentación de Gorgias no dista mucho de la presentación llena de *azoneia*<sup>114</sup>, pues Gorgias, en vez de reconocer su ignorancia, se presenta como invulnerable ante cualquier materia, “no hay nada nuevo” para un sabio como Gorgias. Sin embargo, al transcurrir el diálogo, Gorgias es incapaz de dar razón de su *tekhne*, lo cual muestra que aquella afirmación del omnisapiente Gorgias, *nadie me ha presentado una cuestión nueva para mí*, no es verdadera. Por ello que, Sócrates diga, burlescamente, “no te comprendo bien”. El sabio Gorgias no ha podido dar razón de la Retórica, pero esto no se

---

<sup>109</sup> En este sentido la ironía puede ser llamada “ironía satírica”, pues ésta revela el grado de identificación de poca simpatía del autor y el público frente a la víctima (en contraste con la cómica, donde el grado de identificación se presenta como simpatía). Bajo esta identificación el autor decidirá la fuerza de la ironía; entre más contraria sea la posición de la víctima frente a los valores del autor, tanto más fuerte será la ironía. véase *The Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 2. p.627

<sup>110</sup> D. Babut (*op.cit.*) llega a afirmar: “Gorgia est apte du dialogue” (p. 95) ... “Polos est une figure antithétique de Gorgia” (p. 96)

<sup>111</sup> Pl. *Gorg.* Con Gorgias (461a) con Calicles (523a y ss)

<sup>112</sup> Pl. *Gorgias*.448a

<sup>113</sup> *Ibid.*458e

<sup>114</sup> Esta prosopografía acompañada de ironía es muy típica en Platón. “(*Hippias*: En efecto, desde que he empezado a concurrir a Olimpia, nunca he encontrado a nadie superior a mí en nada” (*Hip.men.* 364a), a lo que Sócrates responde: “Tu fama es una ofrenda de sabiduría para la ciudad de los eleos y para tus padres” (*ibid.* 364b) O a la inversa primero la ironía y luego la prosopografía como en *Hip. May.* (281a-c) No está por demás mencionar la excelente e irónica prosopografía del *Protágoras* 314d-315a. Y en menor medida, Ion en el dialogo homónimo 530e.

debe a una incompetencia por parte del “sabio” Gorgias, sino del “ignorante Sócrates”. Lo anterior, nos ofrece la primera pista de a quién tiene en la mira la ironía (ya tratado anteriormente): al arrogante.<sup>115</sup>

Sin embargo, el trato que la ironía tiene con Polo y Calicles es en suma diferente. La ironía se enfrenta aquí a la πολὶ ἢ ἀγροικία. La ironía se comporta aquí, como “rudeza educada”.<sup>116</sup> Pero para ello oigamos a Polo y a Sócrates:

*“POL.- Dices cosas sorprendentes y absurdas (σξετὶ ἰαὶ γε ἰεγεῖν καὶ ὑπερφυεῖ) Sócrates.*

*SÓC.- Oh excelente Polo, (ὦ ἰστέ Πωλε) para dirigirme a ti según tu modo de hablar, no me acuses; si puedes interrogarme, demuéstrame que estoy equivocado; en caso contrario, responde a mis preguntas.”<sup>117</sup>*

De nuevo, es necesario contextualizar, para determinar en qué sentido el comentario de Sócrates es irónico. Desde la violenta incursión de Polo en 461b, éste deja ver la actitud con la cual tomará la conversación, actitud que se irá agudizando en la medida en que Sócrates radicaliza su proceder irónico. En otras palabras, a la irritación e insultos de Polo (y más tarde de Calicles) les responderá proporcionalmente el tono irónico de Sócrates<sup>118</sup>, entre más rudo y agresivo se torne el interlocutor, más claro se hace la ironía.<sup>119</sup> Así, a la enervada intervención de Polo en 461b, Sócrates responde: “Encantador Polo...(ὦ καὶ ἰστέ Πωλε)”; y lo mismo sucederá en 469d “Afortunado Polo (ὦ μακαρίε)”. Es decir, la ironía aparece, cuando la actitud del interlocutor

---

<sup>115</sup> De la misma manera se desmiente su habilidad para la *braxologie*. “Nadie sería capaz de decir las mismas cosas en menos palabras que yo” (449c)

<sup>116</sup> Véase, A Michelini. *op. cit.* p.51

<sup>117</sup> Pl. *Gorgias*.467b-c

<sup>118</sup> De igual manera lo hará Calicles con un asenso de irritación más lento, aunque con consecuencias más radicales. Véase también *Hippias May, Hipp. Men, y Protag.*

<sup>119</sup> De esta manera, la frecuencia y la fuerza de la ironía por parte de Sócrates es proporcional a la rudeza de su interlocutor. Así, ante Gorgias el uso será mínimo (456a, 458e, 460a, 461c, 463a ), ante Polo aumentará considerablemente, no sólo el número, sino la fuerza (467c, 469d,470c,471d,471e,473e) y finalmente, ante Calicles (468e,487a, 487c-d, 489a,490a, 494d, 495d-e,497a-b, 499b-d,527a-e)

impide un desarrollo ideal de la dialéctica.<sup>120</sup> Si el interlocutor agrede o se irrita, la ironía se presenta como una forma de *paideia* en respuesta a la *agroikia*<sup>121</sup>.

La ironía intenta evitar, que la dialéctica degenera en una discusión en los términos del interlocutor agresivo. Es decir, la ironía se muestra como rudeza tenue, responde al insulto no insultando, contrarresta la ira sin mostrar ira, es pues, una “*elaborated courtesy*” que evita la confrontación abierta.<sup>122</sup> Así como la ironía, a nivel semántico, dice algo sin decirlo, a nivel práctico, la ironía es ruda sin serlo.

La ironía es, sí, “*une tactique*”<sup>123</sup>, pero una táctica que no puede ser separada de las convicciones ético-sociales socráticas<sup>124</sup>, pues intenta, sea la víctima misma, quien caiga en el error; por ello, no es nada raro que al uso de la ironía le siga una exhortación seria, pues, como ya vimos antes, seriedad y juego corren de manera alternada en la ironía. En la contestación irónica de Sócrates está contenida la rudeza fina ante el insulto, pero también la invitación al trabajo conjunto, pues, inmediatamente después dice: *si puedes interrogarme, demuéstrame que estoy equivocado; en caso contrario, responde a mis preguntas*, es decir, la ironía rechaza discutir en términos que no sean los de la dialéctica. La ironía es un elemento protréptico, provoca, incita, pues al mantener las “*niceties of superficial courtesy*”<sup>125</sup>, destapa aquello que intenta impedir el flujo ideal de la dialéctica. La ironía permite que se instaure la “fértil inquietud del descubrimiento negativo”, provoca una “inquietud encaminada”, la

---

<sup>120</sup> La dialéctica y la ironía responden a la actitud de los interlocutores. Así, no es raro observar, porqué en diálogos, donde los interlocutores mantienen una posición más cooperativa ante la dialéctica, los diálogos corren de manera más fluida, y la ironía no aparece demasiado. (véase, por ejemplo *Lysis* y *Cármides*.) Pero, cuando sucede lo contrario, que el interlocutor se muestre difícil, la ironía acompaña necesariamente a la dialéctica. (cf. ambos *Hippias*, *Protágoras*, *Ion*, *Menón*.)

<sup>121</sup> Para la oposición entre estas dos actitudes véase, A. Michelini. *op. cit.* pp. 50-51 y de igual manera el comentario a la sección 461c de González Lodge en su *Commentary on Plato Gorgias*. Ginn & Company. Boston and London. 1891.

<sup>122</sup> Cf. A. Michelini. *op. cit.* pp. 51-53

<sup>123</sup> *Supra* nota 192.

<sup>124</sup> A. Michelini. *op. cit.* p. 50

<sup>125</sup> A. Michelini. *op. cit.* p. 52. Igualmente: “...*stratégie courtisane ou politique et diplomatie*...l’arte de prudencia”. Jankélévitch. *op. cit.* p.84

ironía con norma se niega degenerar en cinismo o POLH AGROIKIA, “La ironía socrática es, además, una forma dialéctica de la equidad”<sup>126</sup>

De esta manera, se puede ver nítidamente la íntima relación entre la ironía y la dialéctica, y por ende, no hay tal cosa como “...l’ *affinité entre cette obstination à ne pas répondre et refus des idées admises*”, de la cual nos hablaba Narcy<sup>127</sup>. Esta aparente *affinité*, se basa en varios supuestos que pueden ser desmentidos por todo lo antes mencionado.

No debemos olvidar que la primera parte, *cette obstination à ne pas répondre*, es lo que significa la ironía *aux yeux de Thrasymaque*, (y *aux yeux de Narcy*) no lo que significa *aux yeux de Platon*. Y la segunda *refuser les idées admises* es lo que significa *aux yeux de Aristote*. *La négation à répondre*, no corresponde ni con un escepticismo radical, ni con una obstinación por no dar respuesta, antes bien, la negación a responder se dirige a “cierto tipo” de preguntas, esta actitud nos ofrece “cierto tipo” de negación al responder, es decir, motivos por los cuales Sócrates se niega a responder. Dado que, la dialéctica se presenta bajo las formas constantes del preguntar y el responder, pero en los binomios: “ser-ser para”, “qué-para qué”, “esencia-finalidad”, la ironía obedece a estas formas.<sup>128</sup>

*Déclarer l’ ignorance*, no equivale exclusivamente a *refuser les idées admises*. Las preguntas del tipo, que el propio Narcy cita, *Qu’ce que la vertu?*, *Qu’ce que la beau?* son preguntas por la esencia de la virtud o la belleza, por aquello que la cosa es en tanto tal. Cuando Sócrates pregunta por, *la nature de la justice, de le beau, de la vertu*, pregunta por la *fusi*j, es decir, por el ser de la cosa.

El que Sócrates ponga más “énfasis” en las preguntas que en las respuestas, no muestra *la victoire du questionner*, sino la importancia del preguntar, que es *conditio sine qua non* de una auténtica filosofía, una filosofía

---

<sup>126</sup> E. Nicol. *La idea del hombre*. (1ra. Ed.). p. 332

<sup>127</sup> Cf. M. Narcy. *op. cit.* y *supra*. nota 192.

<sup>128</sup> Cf. E. Nicol. *La idea del hombre*. (1ra. Ed.). p 327

abierta que se niega a decir la última palabra. El interlocutor “omnisapiente” (sea un Trasímaco, un Calicles, un Polo, un Hippias, etc.), se irrita debido al fracaso de su objetivo: respuestas últimas e inmovibles.<sup>129</sup> Por su parte, Sócrates promueve un avance conjunto, o como dirá la tradición de la Ética del Discurso, llegar a *ein argumentatives Einverständnis*,<sup>130</sup> un acuerdo mutuo con base en argumentos, un punto inicial y final, final e inicial.

Sólo cuando perdemos de vista la integridad de la dialéctica platónica, es decir, que a la pregunta por el “ser” está la pregunta por el “ser para”, que la esencia es finalidad y la finalidad es esencia, es cuando mutilamos el cuerpo dialéctico. La ironía, siendo parte de una filosofía de las preguntas, gira el orden de los fines y los medios, el argumentar es el medio para pensar y no el fin de la dialéctica, ahí donde está el juego de la ironía, ahí mismo se esconde la seriedad filosófica de la misma.<sup>131</sup> Sólo ahí, en la conversación, en el habla compartida, puede tratarse el asunto, un trabajo que no está terminado. Pero, el responder requiere precaución filosófica, las respuestas deben ser pensadas antes de ser emitidas. La impaciencia por la inmediatez y el carácter de respuesta última, es lo que Sócrates intenta evitar, pues es un sinsentido el que Sócrates pregunte pero no responda, “*Sokrates soll nicht nur fragen, sondern antworten*”<sup>132</sup>.

La ironía entra como ese resultado elegantemente equitativo que es la aporía común, que es una posición filosófica, la posibilidad que tiene Sócrates de usar largos discursos, no devela lo dicho por Calicles: “*Me parece, Sócrates, que en las conversaciones te comportas fogosamente, como un verdadero orador popular (dhmagwgoj)*,”<sup>133</sup> sino el uso irónico que Platón permite a Sócrates, pues es sintomático que se diga:

---

<sup>129</sup> Sobre la irritación véase el final de ambos *Hippias*,

<sup>130</sup> Véase, J. Habermas. “Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm” en *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. p. 90 y ss.

<sup>131</sup> E. Nicol. *La idea del hombre*. (Ira. Ed.). p 329, 331

<sup>132</sup> P. Friedländer. *op.cit.* p. 151

<sup>133</sup> Pl. *Gorgias*. 482c3-4

“Quizá he obrado de modo inconsecuente prohibiéndote los largos discursos y habiendo alargado el mío demasiado. Sin embargo, tengo una disculpa, pues cuando hablaba brevemente no me comprendías ni eras capaz de sacar provecho de mis respuestas, sino que necesitabas explicación. Por tanto, si tampoco yo puedo servirme de las tuyas, alarga tus discursos; pero, en caso contrario, déjame utilizarlas, pues es justo.”<sup>134</sup>

E igualmente el final del diálogo, después de un largo discurso, que tiene por su puesto, en cierto sentido, un uso deliberadamente irónico por parte de Platón, pues si no, difícilmente podría ser explicado el hecho de la afirmación socrática:

“Quizá esto te parece un mito, a modo de cuento de vieja, ( *μυθῶν σοι δοκεῖ=I egesqai w[isper grao]j* ) y lo desprecias; por cierto, no sería nada extraño que lo **despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero.**”<sup>135</sup>

Ambas son, por supuesto, usos retóricos por parte de Platón, pero que acompañados de ironía permiten ver el trasfondo. Estos instrumentos tienen un fin filosófico-pedagógico, responden a la incapacidad de sus interlocutores de dialogar en términos de la dialéctica<sup>136</sup>. Si investigando pudiesen encontrar “juntos” (es decir dialéctica y no discursivamente) algo mejor y más verdadero, despreciarían esta explicación. Es decir, las respuestas últimas, formuladas irónicamente en la forma de la *makrol ogiá*, son la posibilidad irónica de “hablar el mismo idioma”, la posibilidad de “*une réponse ironique*”<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> Pl. *Gorgias* 465e

<sup>135</sup> Pl. *Gorgias* 527a (El resaltado es mío). Que es una respuesta dramática a la afirmación en 473d3 *Soc*: “Tratas de asustarme, noble Polo, pero no me refutas” y a 499b *CAL*. — “Hace tiempo que te escucho, Sócrates, asintiendo a tus palabras y meditando que, aunque por broma se te conceda cualquier cosa, te agarras contento a ella como los niños. Como si tú creyeras que yo, o cualquier otro ¡Nombre, no juzgo que unos placeres son mejores y otros peores”. “El cuento de viejas”, es el relato de Sócrates hacia un niño: Calicles. El final del diálogo es doblemente irónico, dramáticamente responde a la afirmación de Calicles del comportamiento infantil de Sócrates, y el berrinche infantil de Calicles, así como la actitud irónica de Sócrates al contar el mito, véase, A. Micheli. *op. cit.* p. 58

<sup>136</sup> Véase, D. Babut. *op. cit.* p. 69. “*L’inaptitude dialectique de ses partenaire*” (p. 68)

<sup>137</sup> Véase, D. Babut. *op. cit.* p. 70.

### 1.1 Ironía, filosofía y vida: ironía como forma de vida. Actividad y Personalidad.

La ironía tiene un fin epistemológico, porque persigue la verdad, pero esta verdad va unida a la veracidad y el bien moral, la practicidad existencial y el ejemplo pedagógico. Sus objetivos son primariamente vitales. Siendo así, ella es parte del “método”, este último como aquel que une ser y ser para<sup>138</sup>, de modo que la ironía como parte del método es ella misma vital:

*“SI EL MÉTODO Y EL ESTILO de un maestro y filósofo forman con su doctrina una sustancia única, que sólo con el pensamiento podemos resolver en sus elementos, esta unidad de la obra y el carácter de su autor, expresado en el estilo, es más sólida y compacta aún en el caso de un filósofo como Sócrates, cuya obra no tiene precisamente otra realidad que su vida misma”<sup>139</sup>*

La ironía es más que un “recurso de la conversación”, pues, si bien es cierto que forma parte de la dialéctica, ello no significa que la ironía sea sólo una manera de animar una conversación. Pues ni la dialéctica es una mera conversación intersubjetiva, ni la ironía es un mero artilugio.<sup>140</sup> La ironía es, en el caso de Sócrates, como bien observaron los románticos y después Kierkegaard, una forma de vida de alcances metafísicos, que radicaliza y profundiza el mundo, mostrando así el sentido metafísico de la ironía.<sup>141</sup>

Si bien es cierto que la distancia entre, por utilizar la fórmula de Hegel para denominar a la ironía de la Modernidad, “*die Ironie unserer Zeit*” y la ironía Socrática, es obvia, no sólo por la distancia temporal, sino por sus contenidos, también es cierto, que es posible encontrar en la ironía Socrática una filosofía que se encarna en el docto ignorante, una vida irónica de alcances

---

<sup>138</sup> Véase, E. Nicol. *La idea del hombre*. (1a. versión) p. 327

<sup>139</sup> E. Nicol. *La idea del hombre*. (1a. versión) p. 327

<sup>140</sup> Contra la opinión de Hegel, “*Von dieser Ironie unserer Zeit ist die Ironie des Sokrates weit entfernt; Ironie hat hier, so bei Platon, eine beschränkte Bedeutung. Sokrates’ bestimmte Ironie ist mehr Manier der Konversation.*”, *Vorlesungen*. 431. *Supra*. pp. 63-81

<sup>141</sup> Véase, P. Friedländer. *op. cit.* p. 145

metafísicos<sup>142</sup>. ¿Pero cuáles son estos alcances? ¿Es Platón copartícipe de la misma? ¿El hecho de no tener al “único y auténtico Sócrates”, no responderá a su carácter irónicamente metafísico, a la indisolubilidad entre carácter y filosofía?

### 2.3.1 Filosofía y vida

Cuando preguntamos a la historia sobre la figura socrática, la mayor parte de la tradición ha recurrido a una presentación que normalmente reproduce, con variantes poco significativas, el esquema “vida” y “método”, dejando entrever la posibilidad de tomarlas por separado.<sup>143</sup> Si bien es posible, por cuestiones formales, a propósito de la presentación, ofrecer ambos elementos por separado, no hay que perder de vista que en el caso de Sócrates la igualdad vida y filosofía se encuentra como un nexo indisoluble:

*“Socrates is not a systematic philosopher, yet he tells us more about the meaning of philosophy than many systematic writings. He is inimitable, yet he has had a deeper influence on men’s minds than most others who have taught a way of life”<sup>144</sup>.*

Y pese a la acertada observación de Guardini, es la filosofía socrática la que posibilita la vida metódica y el método como vida. Quizá se podría

---

<sup>142</sup> El punto central de Hegel para rechazar a la ironía socrática como el origen de la “Ironía de nuestro tiempo” se basa en la lectura que hace de Schlegel y Ast; para quienes, según Hegel, la ironía representa: “*die höchste Weise des Verhaltens des Geistes*”, siendo así “*das Göttlichste*”, es decir, lo más divino, pero, que no es otra cosa que la radicalización de la ironía de Fichte, pues no es más que la pura interioridad y la mera subjetividad vacía; la ironía es “*das Spiel mit allem*”, donde “*Alle hohe und göttliche Wahrheit löst sich in Nichtigkeit*”(Vorlesungen. 460-462) Uno podría asentir con Hegel, en que la ironía socrática, en efecto, no es esta pura nulidad, esta libertad negativa, esta embriaguez de infinitud que aniquila la realidad con la realidad misma (por usar la descripción que hace Kierkegaard. *op. cit.* p. 288), pero de ahí no se sigue que ésta no tenga alcance metafísico y se reduzca a “*eine subjektive Gestalt der Dialektik*”. La ironía como parte del método, es parte de la fusión vida y método que posibilita una vida metódica y un método de vida, que describen ya una metafísica de lo humano. La ironía en vida que es Sócrates inquieta al interlocutor a preguntarse por el mejor modo de vivir, por el estado de su alma, y en tanto tal describe una “forma de ser”. véase, E. Nicol. *Crítica de la razón simbólica*. pp. 145-150; también cf. Jankélévitch. *op.cit.* pp. 10-17 y todo su último capítulo.

<sup>143</sup> Sólo por citar algunos, esta el trabajo de J. Burnet. *op. cit.* donde se separa “*Life*”, and *Philosophy* (pp. 126-193); T. Gomperz. *op. cit.*: “*Life*” y “*Teaching*” (pp.45-90); E. Zeller. *op. cit.*: “*life and personality*” y “*method*” (p. 33 y ss.); H. Gomperz. *op. cit.*: “*Persönlichkeit*” und “*Lehre*”(pp. 1-31)

<sup>144</sup> R. Guardini. *op. cit.* p. 5

cuestionar la importancia y pertinencia de dicha aclaración, pues si constituye una mera cuestión formal ¿qué diferencia habría en señalar dicha cuestión?

Pareciendo una nimiedad en un principio, a la larga no lo es, pues es precisamente al perder de vista este elemento, cuando desproveemos a la filosofía de su contacto con la vida social, de su “objeto colectivo a través de lo individual”<sup>145</sup>, del perfecto balance entre el lado subjetivo y el lado objetivo de la dialéctica. La filosofía no es sólo una herramienta pedagógica, sino que es, en tanto vocación humana, una forma de vida. Pero dicha forma de vida no se restringe a un hombre-tipo, sino que es vocación humana en general, el ser del hombre es vocación filosófica, en el sentido de un interrogar<sup>146</sup>. El que el ser del hombre sea erótico muestra su paralelo como ser-filósofo<sup>147</sup>. La actividad que tiene por objeto el examen del ser del hombre, por la esencia del hombre, por su alma y de su cuidado, caracteriza ya una metafísica de lo humano que traza este tender a la verdad como una “esencia humana”.<sup>148</sup>

Esto es algo que no era extraño en el mundo griego, de ahí que no resulte ajena al espíritu socrático la apertura del libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles, pues el que *pahtej aħqrwpoi tou= eiðehai oregontai fußei*,<sup>149</sup> sea ante todo el reconocimiento del ser del hombre como tendente al saber por voluntad propia, devela ya una metafísica del ser del hombre. Si la premisa anterior y supuesta en esta declaración aristotélica es que todas las cosas en su totalidad tienden a su perfección desde el amor universal, la naturaleza humana se particulariza en su deseo como principio interno de movimiento, de modo que, es aquello que lo distingue del resto de los animales. El pensamiento griego devela este tender del hombre al saber, configurando una metafísica de lo humano.

---

<sup>145</sup> Véase, E. Nicol. *La idea del hombre*. (1a. versión) p. 327

<sup>146</sup> Véase, E. Nicol. *La idea del hombre*. (2a. versión) pp. 384-385

<sup>147</sup> Véase, Platón. *Simposio*. 109c y ss.

<sup>148</sup> “¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu *alma* va a ser lo mejor posible?” *Apol.* 29e

<sup>149</sup> Arist. *Metafísica*. 980a

Que el hombre tiende al saber por voluntad propia es la posibilidad de la tipificación tanto del saber como del hombre de ciencia. El que exista el filósofo en “sentido estricto” no es más que la materialización de una intencionalidad desinteresada, es por tanto, la posibilidad de tomar a la filosofía como una forma de vida, como una vocación, como dedicación, como fin a perseguir.<sup>150</sup>

El que *meta* y *o(δ)j* devengan *met(δ)od-oj* y éste adquiera, gracias a la filosofía, un “sentido técnico”, como “modo de persecución del saber” o un “sistema”<sup>151</sup>, no clausura el hecho inicial de que el método sea un *o(δ)j*; como tampoco prohíbe que la filosofía se presente como una vía a transitar. El que exista un camino de la ciencia se advierte en el hecho de que “todo pensamiento es discursivo”, la labor científica transita por el camino discurriendo.<sup>152</sup> Sin embargo, el que existan “caminos” de la vida demuestra, y no obstaculiza, la posibilidad de un matrimonio entre filosofía y vida, pues es precisamente en la filosofía donde “...*el método del pensar se adopta como método de vida*”<sup>153</sup>

Y es justo en este punto donde Sócrates nos ofrece una “literalidad biográfica”, no es sino en la filosofía socrática donde la idea de una vida filosófica cobra sentido. En Sócrates su filosofía es un “método de vida”, es en la vida de Sócrates donde corren al encuentro la vida en general y la investigación, dando como fruto una “vida que es un sistema de vida”<sup>154</sup>.

El que todo hombre tienda por naturaleza al saber nos deja entrever la génesis del preguntar. “Saber” el “qué”, es la noticia de un hecho anterior, el “preguntar” por el “qué **es**”, lo cual nos certifica el hecho de la naturaleza filosófica humana. Pero el que una vida se consagre por completo al preguntar, haciendo de esta actividad la directriz de su vida, nos expone ante el hecho de la vida como una constante duda metódica. Y es precisamente Sócrates como el artesano de dicho producto, quien nos ofrece la posibilidad de presenciar la

---

<sup>150</sup> *Ibid.* 981b20.

<sup>151</sup> Bajo la entrada *met(δ)od-oj* L&S. *op. cit.*

<sup>152</sup> Véase, E. Nicol. *Crítica de la razón simbólica*. p.148

<sup>153</sup> *Idem.*

<sup>154</sup> Véase, E. Nicol. *La idea del hombre*. (2a. versión) pp. 383-384

gestación y universalización del filosofar como un “quehacer humano”<sup>155</sup>. Pero, escuchemos a Sócrates mismo:

*“Y lo más importante, pasar el tiempo examinando e investigando a los de allí,(a los del Hades) como ahora a los de aquí, para ver quién de ellos es sabio, y quién cree serlo y no lo es. ¿Cuánto se daría, jueces, por examinar al que llevó a Troya aquel gran ejército, o bien a Odiseo o a Sísifo o a otros infinitos hombres y mujeres que se podrían citar? Dialogar allí con ellos, estar en su compañía y examinarlos sería el colmo de la felicidad”*<sup>156</sup>

¿Qué refleja esta declaración seria pero a la vez cómica del propósito socrático? ¿Qué significa que para Sócrates “el colmo de la felicidad” sea estar dialogando, “incluso en el Hades”? Sin duda, que la escena hipotética que nos pinta Sócrates se encuentra coloreada por pinceladas humorísticas, y no obstante, contiene el compromiso total socrático expresado líneas más arriba de la cita anterior:

*“Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y **si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos**”*<sup>157</sup>

La “exageración” de la situación expresada en la primera cita no dice algo muy distinto de la segunda: vivir, es vivir filosofando. Y pongo entre comillas “exageración” porque en el fondo no lo es<sup>158</sup>, pues esta ocupación

---

<sup>155</sup> *Ibid.* p. 385

<sup>156</sup> *Apol.* 41 b-c

<sup>157</sup> *Apol.* 38a. El subrayado es mío.

<sup>158</sup> Kierkegaard interpreta este primer pasaje como irónico, en el sentido de que provee un “alegría hipotética” a los escuchas de Sócrates, un recurso que, a ojos de Kierkegaard, otorga una “tranquilidad subyacente a la nada”. (*op. cit.* pp. 142-143) Sin embargo, me parece que el recurso no se trata de una ironía más que de una hipérbole, lo hipotético es, en todo caso, la escena y no la alegría, la escena permite rastrear el compromiso de Sócrates con la filosofía, el evitar a toda costa lo que se sabe es un mal, es decir, la pregunta de cómo debe ser vivida la vida, y no la ambivalencia con las dos posibilidades hipotéticas de lo que pueda ser la muerte (*Apol.* 37c ) Pues a fin de cuentas: “¿Por, qué temor iba a hacerlo? ¿Acaso por el de no sufrir lo que ha propuesto Meleto y que yo afirmo que no sé si es un bien o

divina, como la llama Sócrates repetidas veces<sup>159</sup>, es por la cual perece.<sup>160</sup> Filosofar es un mandato. Se “debe” filosofar, la vida sin examen no es vida: “que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás”<sup>161</sup>. En el fondo las conversaciones socráticas tratan “...de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio, a saber, de qué modo hay que vivir”<sup>162</sup>.

La ausencia del temor a la muerte, o como el propio Sócrates lo dice: “que a mí la muerte, si no resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo”<sup>163</sup>, tiene su complemento en la declaración siguiente, “pero que, en cambio, me preocupa absolutamente no realizar nada injusto e impío”<sup>164</sup>. El punto de apoyo de esta primera declaración, no es, ni la ambivalencia de lo que pueda ser la muerte<sup>165</sup> y mucho menos una “vacía arrogancia”<sup>166</sup>, sino que se apoya en el hecho de la importancia de evitar a toda costa cometer el mal<sup>167</sup>, el énfasis cae del lado de la vida no de la muerte:

*“No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo.”*<sup>168</sup>,

Y más particularmente, de la vida buena, pues:

*“Pues ni antes creí que era necesario hacer nada innoble por causa del peligro, ni ahora me arrepiento de haberme defendido así, sino que*

---

*un mal? ¿Para evitar esto, debo elegir algo que sé con certeza que es un mal y proponerlo para mí?”* Apol. 37b-c

<sup>159</sup> “no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios.” Apol. 30a, “al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás”. Apol. 28e

<sup>160</sup> ¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres el peligro de morir? Apol. 28b

<sup>161</sup> Apol. 28d

<sup>162</sup> Gorg. 500c

<sup>163</sup> Apol 32d

<sup>164</sup> Apol. 32d

<sup>165</sup> Véase, Nota de Kierkegaard 239 en *op. cit.*

<sup>166</sup> “...aber worauf gründet sich diese Furchtlosigkeit? Auf nichts also ist die **leere Prahlerei**.” Ast. *op. cit.* p. 488. El subrayado es mío.

<sup>167</sup> “Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que la muerte.” Apol. 39a-b

<sup>168</sup> Apol. 28b; cf. Gor. 500b-d

*prefiero con mucho morir habiéndome defendido de este modo, a vivir habiéndolo hecho de ese otro modo.*”<sup>169</sup>

### 2.3.2 Ironía, filosofía y vida

¿Pero cómo entra la ironía en este binomio filosofía-vida? La respuesta es: Sócrates mismo, desde su actividad y desde su persona. En el caso de Sócrates ironizar es filosofar, al grado de que su actividad filosófica puede caracterizarse como una actividad irónica, así como su propia persona puede ser concebida como una encarnación irónica.<sup>170</sup> Pero escuchemos a Sócrates mismo:

*“En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser aguijoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiándoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes.”*<sup>171</sup>

No hay quizá, en toda la *Apología*, una representación más perfecta del “Sócrates-ironía” que la de este “Sócrates-tábano”. En efecto, cual tábano, que mediante sus maxilares cortan la piel del animal para tomar su sangre con los labios<sup>172</sup>, Sócrates mediante los maxilares irónicos cortan las creencias no cuestionadas del alma del conciudadano, pero de igual manera que el Tábano que sólo irrita la piel (sin afectar seriamente a salud)<sup>173</sup>, la ironía socrática deja una huella dialéctica en el alma, centra la atención en la zona irritada.

---

<sup>169</sup> *Apol.* 38e

<sup>170</sup> O como lo formula Jankélévitch, aunque refiriéndose más bien al litote, al decir que Sócrates es “*L’incarnation de la litote*”. *op. cit.* p. 85

<sup>171</sup> *Apol.* 30e

<sup>172</sup> Véase, *Enciclopedia de las ciencias*. Vol 6. pp. 250-252

<sup>173</sup> Véase, *Enciclopedia de las ciencias*. Vol 6. p. 258

Sin embargo, este Sócrates-tábano busca mediante la molestia y la irritación del conciudadano, la salud del alma. Sócrates sabe que su labor puede ser irritante, “no obstante, no trato de hacer la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro”<sup>174</sup> El Sócrates-tábano no es el desprecio por el otro, que sólo busca un frívolo fin personal<sup>175</sup>, sino lo contrario busca primero la salud del otro antes que la de él, evita que se dañen a sí mismos creyendo que dañan a Sócrates.<sup>176</sup>

La ironía literalmente es una forma de incomodar, es decir sacar de la posición cómoda, ironizar es una forma sutil de preguntar. La ironía es el ingrediente picante que guarda secretamente esa medicina que se encarga del cuidado del alma.<sup>177</sup> A tal grado es desinteresado el trabajo del tábano irónico que, “soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro.”<sup>178</sup> Esta labor irónica no cobra salario alguno<sup>179</sup>, la única paga que requiere es la preocupación por la virtud, por parte del conciudadano<sup>180</sup>.

Pero, no sólo la actividad socrática es irónica, sino también su persona misma lo es. Filosofía es vida, ironía es filosofía, de ahí que no sea raro que ironía sea vida. En este sentido Sócrates es una ironía metafísica, donde se conjugan el ser y el parecer ser, y por ende esta mistificación irónica no responde más que a su carácter enigmático<sup>181</sup>, pues se nos presenta la figura de un hombre enigmático, un hombre que vive “detrás de una máscara”, un “Sócrates-sileno”, un hombre al cual nadie conoce:

---

<sup>174</sup> Apol. 30d

<sup>175</sup> Contra Ast, *op. cit.* p. 477

<sup>176</sup> “...vais a sacar provecho escuchando, según creo. Ciertamente, os voy a decir algunas otras cosas por las que quizá gritaréis. Pero no hagáis eso de ningún modo. Sabed bien que si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me dañaréis a mí más que a vosotros mismos” Apol. 30c. Igualmente véase, 31b-c, 35e, 38e, 41e

<sup>177</sup> Apol. 19d-20c

<sup>178</sup> Apol. 31b

<sup>179</sup> “Ciertamente yo presento, me parece, un testigo suficiente de que digo la verdad: mi pobreza.”Apol. 31c. Una “ironie sans son salaire” la llama Jankélévitch. en *op. cit.* p. 85

<sup>180</sup> Apol. 31b

<sup>181</sup> Véase, Kierkegaard. *op. cit.* pp. 278-279

*“Pues en mi opinión es lo más parecido a esos silenos existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos coniringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior”*<sup>182</sup>

Este Sileno, que se nos presenta como un ser extravagante, que no posee gran atractivo físico<sup>183</sup>, con una mirada taurina<sup>184</sup> e inclusive quizá con estrabismo<sup>185</sup>, normalmente descalzo<sup>186</sup>. Pero que es un Sócrates que brillaba por su “belleza interior”<sup>187</sup>, que obedece la ley hasta el último momento<sup>188</sup> y que piensa que el mayor mal es cometer injusticia y no padecerla,<sup>189</sup> nos ofrece una incongruencia entre ambos planos, entre el ser y el parecer<sup>190</sup>. Sócrates es una figura contradictoria que se asemeja a las criaturas híbridas, ambiguas y equívocas de la mitología.<sup>191</sup>

Qué lejos está ese Sócrates toda bondad, manojos de virtudes, que nos presenta Xenofonte.<sup>192</sup> Sólo un artista de la dialéctica y la ironía, sólo un hombre que tiene romances con la antítesis, la ambigüedad, lo indirecto, lo equívoco, lo otro, sólo una conciencia irónica puede ofrecernos semejante imagen, sólo Platón podía ofrecernos este Sócrates.

No obstante, esta máscara no es una herramienta para ocultarse, si así fuera no habría aguda frontera entre ironía e hipocresía. El hipócrita no quiere ser descubierto, el ironista quiere revelar a los demás su condición.<sup>193</sup> La ironía quiere ser comprendida, pide ser interpretada, por ello que nos hable en

---

<sup>182</sup> *Simposio*. 215a7-b3

<sup>183</sup> Véase, Platón. *Simposio*. 218d6-219b

<sup>184</sup> *Fedon*. 117b

<sup>185</sup> Así lo piensa Nicol. *La idea del hombre*. (2a. versión) p. 386

<sup>186</sup> Aristófanes en las *Nubes*. 362

<sup>187</sup> Platón. *Simposio* 216d-e. Para más rasgos de su persona véase, J. Burnet. en *op. cit.* (pp. 126-193)

<sup>188</sup> “*me enfrenté a vosotros para que no se hiciera nada contra las leyes y voté en contra*” *Apol.* 32b

<sup>189</sup> Cf. *Gorg.* 469b y ss.

<sup>190</sup> “*Il est à la fois proche et lointain, attirant et repoussant, présent et absent, éloquent et narquois*”. Jankélévitch. *op. cit.* p. 115

<sup>191</sup> Jankélévitch. *op. cit.* p. 115

<sup>192</sup> “*Il (Xenofonte) en fait un petit bourgeois inoffensif...soucieux de la légalité, bon citoyen, dévot scrupuleux. Quelle idée bizarre de faire boire la ciguë à cet honnête rentier!*” Jankélévitch. *op. cit.* p. 113

<sup>193</sup> Kierkegaard sostiene que el hipócrita se comprende en un registro moral, pues parece ser bueno y no lo es, mientras que el ironista, se sitúa en un terreno metafísico, donde se alternan ser y parecer ser. *op. cit.* p. 278 y ss

secreto y con voz tenue, pues es partícipe de la insinuación. El hipócrita abusa de nuestra confianza, el ironista nos brinda la suya para intercambiarla por la nuestra. La ironía pide al intelecto su intervención, la hipocresía ruega que se aleje, pues será puesta al descubierto. La ironía es la media entre el cinismo y la hipocresía, el primero quiere decir todo de una buena vez el segundo no dice nada, la ironía dice no diciendo.

Sócrates es pues una figura “incongruente”<sup>194</sup> y por ende metafísicamente irónica, porque es su vida irónica la que nos impide recibirlo todo de una sola vez, antes bien la ironía nos muestra “figuras de Sócrates”. Sócrates es esa irónica figura que “no se deja hacer”, que escapa a conceptualizaciones e historias de la filosofía. *“Desearíamos poder definir a Sócrates de manera segura y cierta y por ello, hay que decirlo, de limitarlo y de hacerlo no socrático.”*<sup>195</sup>

Esta ironía, que se mezcla con tragedia, se ve claramente en la “actitud” de Sócrates en la *Apología*. Sócrates siempre supo que no podría salvar la falsa imagen forjada durante tantos años en tan poco tiempo, y no obstante que su vida está en peligro, prefiere jugar e intenta dialogar, prefiere expresarse “en su manera habitual”, recurriendo a ejemplos<sup>196</sup> y bromeando con seriedad. ¿Por qué! Porque esa era la única forma socráticamente posible de defenderse, defender la vida con su vida misma:

*“Al hecho de que no me irrite, atenienses, ante lo sucedido, es decir, ante que me hayáis condenado, contribuyen muchas cosas y, especialmente, que lo sucedido no ha sido inesperado para mí, si bien me extraña mucho más el número de votos resultante de una y otra parte. En efecto,*

---

<sup>194</sup> De esta manera la “máscara” se construye a partir de la “incongruencia”, de “una ironía dramática” revelada en la actitud Socrática, pues “es sabido” que Sócrates es susceptible ante la belleza masculina, es “sabida” la actitud de los interlocutores de Sócrates, es “sabido” el hecho de la pederastia y de igual manera es “sabido” el hecho de la belleza de Alcibíades, todo ello contrasta con la “actitud” de desprecio, pues Sócrates “se comporta incongruentemente”, véase, Tercera y cuarta definición del *Webster’s New Collegiate Dictionary* antes citadas. y J. Gordon. *pp cit.* pp. 132-133. En relación con el metalogismo y la ironía situacional o *in absentia* y su paralelo con la ironía dramática en tanto requieren un contexto extralingüístico, o situacional para poder surgir, véase, H. Beristáin. *op. cit*

<sup>195</sup> J. Brun. *op. cit.* p. 100. Igualmente: “...*d’un exposant complexe et d’une signification évasive*”. Jankélévitch. *op. cit.* p.63

<sup>196</sup> Son al menos cuatro ejemplos los que desarrolla Sócrates, 20a-c, 25b, 30e, 36d

*no creía que iba a ser por tan poco, sino por mucho. La realidad es que, según parece, si sólo treinta votos hubieran caído de la otra parte, habría sido absuelto.*”<sup>197</sup>

A Sócrates no le sorprende la condena de muerte y ni calcula fríamente sus votos para salvar su vida, lo cual mostraría una “indiferencia ordinaria, desprovista de espíritu y carente de sensibilidad”<sup>198</sup>, sino que sabiendo todo el tiempo su destino, decide ser él mismo, y bromea sobre la cantidad de votos<sup>199</sup>. Pues, la preocupación capital no es evitar la muerte para salvar la vida, así como *“tampoco me parece justo suplicar a los jueces y quedar absuelto por haber suplicado, sino que lo justo es informarlos y persuadirlos.”*<sup>200</sup> Lo importante es llevar una vida buena<sup>201</sup>. A Sócrates no le interesa la vida sin filosofía, a Sócrates no le interesa la vida sin ironía...<sup>202</sup>

---

<sup>197</sup> Apol. 35e-36a

<sup>198</sup> Contra la opinión de Ast: “*die geist- und gemüthloseste Gleichgültigkeit... und die kaltblütige Berechnung...*” *op. cit.* p. 487

<sup>199</sup> Apol. 30a

<sup>200</sup> Apol. 35b-c

<sup>201</sup> “...y por no querer deciros lo que os habría sido más agradable oír: lamentarme, llorar o hacer y decir otras muchas cosas- indignas de mí, como digo, y que vosotros tenéis costumbre de oír a otros”. Apol. 38d-e

<sup>202</sup> “*que prefiero con mucho morir habiéndome defendido de este modo, a vivir habiéndolo hecho de ese otro modo*” Apol. 38e

## CONCLUSIONES

Como ha podido ser observado, la ironía socrática es un problema, pero un problema que puede ser enfrentado. De esta manera, lo que en este punto se señalan como “conclusiones”, no son más que señalamientos de problemas que quedan abiertos, pero que a su vez esta investigación intentó dejar a ellos, ciertas salidas interpretativas. Así, señalaremos los problemas que fueron abordados, las propuestas aquí tratadas y los problemas que surgieron.

- 1) No hay filosofía socrático-platónica sin ironía socrático-platónica. La ironía socrática, filosóficamente hablando, supone la existencia de la ironía, retóricamente hablando. Lo cual deja a su vez una pregunta: ¿cualquier filosofía requiere ironía?
- 2) La ironía socrática es una construcción interpretativa ulterior. El término antiguo, *ειρωνεία*, no parece designar tan claramente los significados modernos. Pero, lo importante es la existencia del fenómeno de la ironía, no si Platón lo designaba exactamente con este término. A lo que surgen dos preguntas: ¿puede Platón ser el primero en hacer un uso irónico de *ειρωνεία*?, ¿esta interpretación moderna corresponde por lo insinuado por Platón en sus diálogos?
- 3) El receptor de la ironía es una pieza fundamental de la construcción, tanto del sentido de la ironía, así como de su existencia. Lo “sabido” por el receptor, lo “no dicho” por el emisor, conforman el espacio de interacción de ambas partes. A lo que surge la pregunta: ¿está justificada esta construcción de la ironía en el caso de Platón y la tradición ulterior?
- 4) La ironía socrática fue designada, en la presente investigación, bajo tres formulaciones: como la sonrisa que sugiere, como técnica dialéctica y regla de cortesía y finalmente como forma de vida filosófica, ya como personalidad, ya como actividad. A lo que surge la pregunta: ¿son estas formulaciones exhaustivas?
- 5) La ironía como la sonrisa que sugiere, esto es, decir lo menos para que se entienda más, el “decir a medias” donde se alternan saber e

ignorancia, seriedad y juego, hace de la filosofía socrática una transparencia opaca. La pregunta: ¿es fácil de advertir lo dicho en serio y lo dicho en broma por la ironía?

- 6) La ironía como técnica dialéctico-retórica supone una retórica positiva, una retórica filosófica, un Platón artista y filósofo. La posibilidad de “hablar el mismo idioma”, es una herramienta pedagógica con fines dialécticos. Las preguntas: ¿logra siempre su cometido la ironía como recurso retórico-filosófico?, ¿tiene el mismo resultado en los blancos que en los receptores?
- 7) Así como la ironía dice sin decir, la ironía es ruda sin serlo, lo cual la conforma, a nivel práctico, como una norma de cortesía. El trato de la ironía, así como el resultado filosófico, dependen de la actitud del interlocutor (y el receptor). La pregunta: ¿es suficiente la ironía para realizar el reencauzamiento dialéctico?
- 8) Para Sócrates no hay vida sin filosofía, así como no hay filosofía sin ironía, de modo que no hay vida sin ironía. Ni la dialéctica es una mera conversación intersubjetiva, ni la ironía un mero artilugio. Sócrates es la posibilidad de la unión de vida y filosofía, pero también de vida e ironía. La pregunta: ¿qué diferencia hay entre esta concepción de la vida irónica en el caso de Sócrates y en el caso de la ironía en la Modernidad, sobre todo en el romanticismo alemán?
- 9) El Sócrates-sileno, es decir, esa incongruencia metafísica, y mistificación irónica lograda en una reconstrucción dramática, ahí donde lo acerca a la hipocresía, es ahí donde lo separa. Lo anterior nos lleva a las últimas preguntas: ¿es siempre fácil de advertir la diferencia de matices entre el ironista y el hipócrita?, ¿no es una prueba de lo contrario la presencia de interpretaciones que toman a Sócrates como un hipócrita?, ¿no fuimos, quizá, engañados por ese Sócrates?

## BIBLIOGRAFÍA

### *Ediciones de los Diálogos de Platón:*

**Platón.** *Diálogos*, en IX volúmenes. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid. 2001

**Plato.** *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

**Plato.** *Plato in Twelve Volumes*. Cambridge, MA, Harvard University Press. London, William Heinemann Ltd. 1969.

**Plato.** *Oeuvres de Platon*. Tr. Victor Cousin. Bossange Freres. Paris 1823. Pichon et Didier 1831; Pichon, 1832; Rey et Gravier, 1833-34; P.J. Rey, 1839-40

**Platon:** *Sämtliche Werke in 6 Banden*. Trad Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Realschulbuchhandlung. Berlin. 1805–1818

### *Historias de la Filosofía Griega:*

**Burnet, John.** *Greek philosophy: Part 1. Thales to Plato*. Macmillan and Co., limited. St. Martin's Street. London. 1924. pp. 360

**Gomperz, Heinrich.** *Grundlegung der Neusokratischen Philosophie*. Franz Deüticke. Leipzig und Wien 1897. pp. 154.

**Gomperz, Theodor.** *Greek thinkers: A History of Ancient Philosophy. Volume II*. Translated by G. G. Berry, B.A. Balliol. College, Oxford. London. 1964. pp. 397

**Guthrie, William Keith Chambers.** *A History of Greek Philosophy*. In 5 Volumes. Vol. III Cambridge University Press. London. 1962.

**Jaeger, Werner.** *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Traducción de Wenceslao Roces y Joaquín Xirau. FCE. México. 2006. pp. 1151.

**Nicol, Eduardo.** *La idea del hombre*. Segunda Versión. FCE. México. 1977. pp. 417

\_\_\_\_\_ *La idea del hombre*. Primera Versión. Herder. Qro. México. 2004. pp. 493

**Windelband, Wilhelm.** *History of Ancient Philosophy*. Translation by Herbert Ernest Cushman. From the Second German Edition. New York. Charles Scribner's sons. 1899. pp. 405

**Zeller, Eduard.** *Outlines of the History of Greek philosophy*. Translated with the author's sanction by Sarah Frances Alleyne and Evelyn Abbott. New impression Longmans, Green, and Co. 89 Paternoster Row, London New York and Bombay 1905. pp. 393

### *Bibliografía sobre Sócrates:*

**Brun, Jean.** *Sócrates*. Traducción José Antonio Robles. Colecciones “¿Qué sé?, México D.F. 1995. pp. 132

**García- Baró, Miguel.** *La defensa de Sócrates.* Ediciones Sígueme. España. 2005. pp. 193

**Gómez Lobo, Alfonso.** *La ética en Sócrates.* Ed. Andres Bello. España. 1998. pp. 245

**Hussey, Edward; Burnet John y Vlastos Gregory.** *Los sofistas y Sócrates.* Selección y nota preliminar Alberto Vargas. UAM. México. 1991. pp.93

**Joël, Karl.** *Der echte und der Xenophontische Sokrates.* R. Gaertners Verlagsbuchhandlung. Hermann Heyfelder SW. Schönebergerstrasse 26. Berlin 1893. pp. 360

### ***Bibliografía sobre Platón:***

**Ast, Friedrich.** *Platon's Leben und Schriften.* Weidmannischen Buchhandlung Leipzig. 1816. pp. 550.

**Friedländer, Paul** “Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit” en *Platon. 2 Erweiterte und Verb.* W. de Gruyter, Berlin 1954. pp

**Friedländer, Paul.** *Platón. Verdad del ser y realidad de la vida.* Traducción de Santiago Gonzáles Escudero. Madrid. Tecnos. 1989. pp. 392

**Schleiermacher, Friedrich.** *Introductions to the Dialogues of Plato.* Translated from the German by William Dobson, M.Aa. fellow of Trinity College. Cambridge: printed at the Pitt Pkess, by John Smith, London. 1936. pp. 438.

**Taylor, Edward Alfred.** *Plato: The Man and his Work.* Methuen & Co. LTD. London. 1955. pp. 555.

**Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich.** *Platon. Leben und Werke.* in Zwei Bande. Weidmannsche Buchhandlung. Berlin. 1920.

### ***Temas especializados en Platón:***

**Gonzalez, Lodge.** *Commentary on Plato Gorgias.* Ginn & Company. Boston and London. 1891. pp. 305

**Guardini, Romano.** *The death of Socrates. An Interpretation of the Platonic Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito and Phaedo.* Translated from the German by Basil Wrighton Sheed & Ward. London. 1948. pp. 177.

**Irwin, Terence** “Método socrático y ética socrática: el Menón” en *La ética de Platón.* Traducción de Ana Isabel Stellino. UNAM. IIF. México 2000. pp. 639

### ***Hemerografía sobre temas específicos en Platón:***

**Babut, Daniel.** “Les procédés dialectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue” en *R.E.G. TOMO. CVM (1992/4)* p. 71

**Gordon, Jill.** “Against Vlastos on Complex Irony” in *The Classical Quarterly*, New

Series, Vol. 46, No. 1 (1996), p 133

**Gottlieb, Paula.** “The Complexity of Socratic irony: A note on Professor Vlastos” *Account*, in *The Classical Quarterly*, New series, Vol. 42, No. 1 (1992), pp. 278-279

**Kahn, Charles** “Did Plato write Socratic dialogues?” en *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 31, No. 2 (1981), p 305-320

**Michelini, Ann** “POLH AGROIKIA: Rudeness and Irony in Plato’s Gorgias”. En *Classical Philology*. Vol.93. No.1 (Jan, 1998) p. 52

**Narcy, Michel.** “Qu’est-ce que l’ironie socratique” *Plato 1 (2001)*, [En ligne], mis en ligne : January 2008, URL : <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article14.html>, consultado 15 August 2008

**Plass, Paul.** “Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues” en *The American Journal of Philology*. Vol. 85, No. 6, (Jul., 1964), pp. 254-278

### ***Obras de autores griegos y latinos:***

**Aristófanes.** *Las nubes, Lisitrata y Dinero.* Introducción, traducción y notas de Elsa García Novo. Alianza. Madrid. 1987. pp. 61

**Aristóteles.** *Ética nicomáquea.* Traducción y Notas por Julio Pallí Bonet. Edit. Gredos. Col. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid. 2000. pp. 561

**Aristóteles.** *Metafísica.* Traducción de Valentín García Yebra . Edit. Gredos. Madrid. 2000. pp. 584

**Aristotle.** *Metaphysics.* Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press. London, William Heinemann Ltd. 1934.

**Aristóteles.** *Retórica.* Introducción, traducción y notas Quintín Racionero. Gredos. Madrid. 1990. pp. 610

**Ciceron, Marcus Tullius.** *De Oratore. Or his Three Dialogues upon the Character and Qualifications of an Orator.* Translated into English by William Guthrie. First American Edition. W. P&C. Williams, Cornhill-square. Boston 1822. pp. 296

**Jenofonte.** *Recuerdo de Sócrates, Banquete. Apología.* Traducción Juan David García Bacca UNAM. México. 1946. pp. 536.

**Laercio, Diógenes.** *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres.* Traducción del griego por José Ortiz y Sanz. Edición digital basada en la publicada por Luis Navarro, *Biblioteca Clásica*, Madrid, 1887, dos tomos: tomo 1 (XCVII), tomo 2 (XCVIII). URL: <http://www.e-torredebabel.com/Biblioteca/Diogenes-Laercio/Diogenes-Laercio-Vida-Filosofos.htm>. Consultada el 28 de Agosto de 2008.

**Plutarch.** *Plutarch's Lives.* with an English Translation by. Bernadotte Perrin. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1919.

**Quintilian.** *Institutes of Oratory*. Ed. Lee Honeycutt. Trans. John Selby Watson. 2006. Iowa State U. 3 Dec. 2008. URL <<http://honeyl.public.iastate.edu/quintilian/>>. consultado el 25 de Agosto de 2008.

**Theophrastus.** *The Characters*. Translated by R.C. Jebb, Sandys, J. E. 1909. London 1870.

***Otras fuentes:***

**Austin, John Langshaw.** *Cómo hacer cosas con palabras*. Traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi. Paidós. Barcelona. 1971. pp. 215.

**Bernabé, Alberto.** *Fragmentos Presocráticos de Tales a Demócrito*. Alianza, Madrid. 2008. pp. 400..

**Habermas, Jürgen.** *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Taurus. Madrid. 2003.

\_\_\_\_\_ “Diskursethik- Notizen zu einem Begründungsprogramm” en *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Suhrkamp Verlag GmbH & Co.KG, Frankfurt am Main 2009. pp 207.

**Hegel, George Wilhelm Friedrich.** *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke. Band 7, Frankfurt a. M. 1979. pp.11-511.

\_\_\_\_\_ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Traducción de Wenceslao Roces Edit. FCE. México. 1965. pp. 462

\_\_\_\_\_ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke in zwanzig Bänden. Band 18, Frankfurt am Main. 1979. pp. 11-462

**Jankélevitch, Vladimir.** *L'ironie*. Flammarion. France. 2005. pp. 186

**Kierkegaard, Sören.** *Escritos I*. Traducción de Darío González y Begonya Saez. Volumen 1. Trotta. Madrid. 2000. pp. 336

**Nicol, Eduardo.** *Ideas de vario linaje*. UNAM. México D.F. 1990 pp. 446

\_\_\_\_\_ *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*. FCE. México. 2001. pp. 280

**Nietzsche, Friedrich.** *Die geburt der Tragodie, oder, Griechenthum und Pessimismus*. Ed. Neue ausg. mit dem Versuch einer Selbskritik. Leipzig. 1872. pp. 144

***Diccionarios generales:***

*Webster's New Collegiate Dictionary* Merriam-Webster Online Dictionary. 2009 by Merriam-Webster, Incorporated. URL: <http://www.merriam-webster.com/>. consultado el 25 de Agosto de 2008

*Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia de Española. España. 2001

*The Dictionary of the History of Ideas.* Electronic Text Center PO Box 400148  
Charlottesville VA Maintained by: The Electronic Text Center at the University of  
Virginia Library © 2003 the Gale Group. URL  
<http://etext.virginia.edu/DicHist/dict.html>. Consultado 20 de Agosto de 2008.

***Diccionarios de terminología griega:***

**Liddell, Henry George and Scott, Robert.** *A Greek-English Lexicon.* 2 Vol. Oxford.  
Clarendon Press. 1961.

***Diccionarios de retórica:***

**Beristáin, Helena.** *Diccionario de retórica y poética.* Porrúa. México. 1997. pp. 520

**Lausberg, Heinrich.** *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura.*  
En 3 volúmenes. Traducción de Jorge Pérez Riesco. Gredos. Madrid. 1996

***Sitios web:***

<http://www.filosofia.org>

<http://www.philoctetes.free.fr>

<http://www.perseus.tufts.edu>.

<http://www.archelogos.com>.