

**Kierkegaard y la concurrencia de la “ironía” y la  
“docta ignorancia” socráticas\***  
*Kierkegaard and the concurrence of Socratic “irony” and  
“learned ignorance”*

“Recibido el 31 de Agosto de 2016, aceptado el 18 de Octubre de 2016.”

Jennifer Hincapié Sánchez\*\*

**Resumen**

El presente ensayo se pronuncia sobre lo que podría aportarnos las señas de la ironía socrática propiamente dicha, es decir, de la que hizo uso el sujeto histórico que fue Sócrates, y su vinculación con la bien conocida fórmula de la “docta ignorancia”. Siguiendo este propósito, resulta obligado acudir al tratamiento que el filósofo danés Søren Kierkegaard hace de la ironía socrática, poniendo en un plano de relevancia la heterogeneidad que se presenta en el con-junto de los diálogos platónicos, los primeros de los cuales realizan una aproximación a Sócrates y a su doble desafío de la “ironía” y la “docta ignorancia”, que resulta preciso indagar y discutir.

**Palabras clave:** Platón, Kierkegaard, ironía, docta ignorancia, primeros diálogos.

---

\* Universidad Nacional Autónoma de México. El presente artículo forma parte de la tesis doctoral *La ironía como crítica social en las primeras obras de Søren Kierkegaard*. Doctorado en Filosofía, Universidad Iberoamericana de México, 2014.

\*\* Doctora en Filosofía de la Universidad Iberoamericana de México.

## Abstract

This essay enunciates what might give signs of Socratic irony properly said, which is, the use that historical figure Socrates gave said term and its relationship with the well-known formula of “learned ignorance”. Following this purpose one must recur to the treatment that Danish philosopher Søren Kierkegaard gave Socratic irony. Putting on a significant level of relevance the heterogeneity that occurs in all of Plato’s dialogues, the first of which made an approach to Socrates and its dual challenge of “irony” and “learned ignorance” which is necessary to scrutinize and discuss.

**Keywords:** Plato, Kierkegaard, irony, “learned ignorance”, early dialogues.

## Planteamientos preliminares

La deuda que un filósofo tiene con otro puede iluminar la manera (decir el método sería más adecuado) como aborda una serie de problemas sobre los que vuelve la mirada para intentar desentrañar algo más. Este es, de modo muy particular, el caso de la deuda que el filósofo danés Søren Kierkegaard tiene con el teólogo protestante y filósofo alemán Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834). Efectivamente, el vínculo entre los dos autores dejará ver de manera progresiva el acercamiento de Kierkegaard a las tesis centrales de Schleiermacher, tanto en materia filosófica, como teológica. En este último caso, una concepción relevante de Schleiermacher, según la cual: la doctrina no es una verdad revelada por Dios, sino la formulación hecha por los hombres de la conciencia que éstos tienen de Dios, representa un derrotero en el

proyecto teológico de Kierkegaard. En este campo particular se han hecho cuidadosos estudios que ponen al descubierto, más que la deuda, la correspondencia entre los dos autores, que sin ser estrictamente contemporáneos, pasan de uno a otro la exigencia de indagar el papel del hombre en su acercamiento y comprensión de Dios. Sin embargo, para los intereses del presente artículo, será en los primeros acercamientos de Kierkegaard a la obra de Schleiermacher donde intentará desentrañar la presencia y los móviles de su deuda. En otras palabras, la precedencia del filósofo alemán se hace notoria en la recepción que acusa Kierkegaard de los diálogos de Platón, fundamentalmente en la acogida que expresa de la propuesta de clasificación realizada por Schleiermacher, o más exactamente, en el método suyo, que permite dar cuenta de la importancia de Sócrates, a la par que toma distancia del papel abarcador de Platón.

En sus observaciones al *Protagoras*, de Platón, Kierkegaard hace explícito el tratamiento que, a la luz del importante trabajo de Schleiermacher, llevará a cabo:

Sólo observaré –refiere Kierkegaard– que puedo estar muy de acuerdo con Schleiermacher siempre y cuando el lector recuerde que el método, según mi perspectiva, no consiste en lo dialéctico de la forma interrogativa como tal, sino en la dialéctica sostenida por la ironía, que procede de la ironía y retorna a la ironía<sup>1</sup>.

Hay aquí, como se puede observar, un tercer implicado, el lector, a quien se le hace una exigencia concreta: que desaprenda la idea generalizada de que es en el método dialéctico donde se sustenta el propósito de la ironía socrática. Y no residiendo allí ese juego de la ironía que retorna a la ironía, no queda otro ámbito donde explorarla que en la propia personalidad de Sócrates, porque antes que un método, la ironía distingue a un agente que desenvuelve en ella la trama de su propia existencia. En otras palabras, Kierkegaard rescata la dialéctica de la *pregunta* y la respuesta, que tiene su base en Platón, pero que es en Sócrates, maestro del diálogo, en quien ha tenido comienzo. El saber, puede decirse, es dialéctico en tanto que brota de la relación que aproxima a quienes,

---

<sup>1</sup> Kierkegaard, Søren. *Sobre el concepto de ironía, en constante referencia a Sócrates*. En *Escritos*, Vol. 1. Valladolid: Editorial Trotta, S. A., 2000. p.119.

engastados en la forma de la interrogación, construyen de manera paralela una experiencia y un conocimiento, y al res-catar Kierkegaard esta comprensión, pa-ralelamente concede a Schleiermacher que “el diálogo acaba sin resultado”<sup>2</sup>, lo que significa que definitivamente el método dialéctico, en tanto se le concibe como silogístico y cerrado, no brinda garantías que permitan dar cuenta de la verdadera dimensión de la ironía socrática.

Kierkegaard realiza su exploración de la ironía socrática valiéndose de la propuesta de Schleiermacher para una división de los diálogos platónicos, según la cual, los “primeros diálogos platónicos” develan, de manera realista, una dialéctica que muestra a Sócrates propenso al dialogo y a la discusión, dejando plasmada ante sus interlocutores la imagen de un escudriñador insolvente, mientras que los segundos diálogos tienen un corte más constructivo, que dispone el conocimiento como una búsqueda de definiciones y conceptos. En lo que viene a continuación intentaré dar cuenta de lo que comporta este estado de cosas.

### **El suceder dialéctico de la “ironía” y la “docta ignorancia”**

Lo que podría aportarnos las señas de la ironía socrática propiamente dicha, es decir, aquella de la que el sujeto histórico que fue Sócrates hizo

---

<sup>2</sup> *Ibid.*

uso, de manera reiterada ha sido vinculada con la bien conocida fórmula de la “docta ignorancia”. En este sentido, el tratamiento que Kierkegaard hace de la ironía socrática, pone en un plano de relevancia la heterogeneidad que se presenta en el conjunto de los diálogos platónicos, que si bien dan lugar a una incongruencia, resulta imprescindible indagar sus términos. Una primera visualización de estas dos ironías mostraría lo siguiente:

- a) Diálogos que recrean el talante de Sócrates como alguien con predisposición a la ironía.
- b) Diálogos en los que la ironía se teje como un propósito del que se puede sacar provecho.

Sin el afán de proponer su propia clasificación de los diálogos de Platón, como ha sido el esfuerzo de importantes comentaristas, Kierkegaard enfoca su análisis en el concepto de ironía, del que deduce los elementos suficientes para sostener que es en los diálogos que recrean el talante de Sócrates donde se halla el factor determinante, a saber, la “objetividad” que merece la ironía como hecho cumplido en virtud de la forma de la interrogación dialéctica. De manera muy distinta, de los otros diálogos Kierkegaard establece que, antes que restituir al sujeto histórico portador de la ironía, se dispone en ellos una trama que obedece más bien a los propósitos de Platón<sup>3</sup>. Para

<sup>3</sup> Teniendo en cuenta la reconstrucción que reali-

comenzar, Kierkegaard centra la atención en el régimen abstracto al que Sócrates conduce de más en más las manifestaciones de quienes interroga en los diálogos; al respecto, la que puede considerarse como hipótesis principal de Kierkegaard, expone: “Habrá que investigar mejor cuál es el estatuto del desarrollo dialéctico en los primeros diálogos platónicos”<sup>4</sup>.

Delimitando los planos, no conviene dar a entender que Sócrates conocía la vida cotidiana de sus in-

---

zan Rafael Morla y Román García de las clasificaciones de las que han sido objeto los diálogos de Platón, se cobra conocimiento de las distintas variables que intervienen; la primera de las cuales tiene que ver con la autenticidad o inautenticidad de los mismos, relegando a la segunda categoría obras como: *Alcibiades II*, *Hiparco*, *Amantes o Rivales*, *Teages*, *Clitofón* y *Minos*. El segundo criterio obedece a la cronología de los diálogos, dando relevancia a asuntos como las referencias que en el *Timeo* dan razón de la *República*, o al hecho de que el *Político* es claramente continuación del *Sofista*. Otro tanto se argumenta a partir de las referencias a datos o hechos históricos comprobables, como que “el *Gorgias* replica un discurso de Polícrates contra Sócrates (año 393-392)”. Otra categoría tiene que ver con los que se consideran diálogos de juventud como: *Apolo-gía*, *Ion*, *Critón*, *Protágoras*, *Laques*, *Trasímaco*, *Lisis*, *Cármides*, *Eutífrón*, que se revelan sustancialmente diferentes a los considerados diálogos de transición, como: *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *Hipias Menor*, *Cratilo*, *Hipias Mayor*, *Menéxeno*, así como a los diálogos de madurez, como: *Banquete*, *Fedón*, *República*, *Fedro*, y a los diálogos de vejez, como: *Teeteto*, *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias*, *Leyes*, *Epinomis*. Otras clasificaciones apelan a la distribución de la obra de Platón por trilogías y tetralogías.

<sup>4</sup> Kierkegaard, *Op. Cit.*, p. 107.

terlocutores, lo cual no es así. Lo que queda ofrecido en aquellos “primeros diálogos platónicos” y en la ejecución en ellos de la ironía es, precisamente, el ejercicio dialéctico como forma de penetración y conocimiento de quienes intervienen en los diálogos. La ironía realiza aquí una reducción del conocimiento original de estos individuos, llevándolos progresivamente hacia una condición de abstracción o negación equivalente al estado de “ignorancia” del que dice partir Sócrates. Advertir este estado de cosas, puede decirse, proporciona a Kierkegaard las claves de la ironía socrática como propiamente dialéctica, lo que significa que en ningún momento habrá de confundirse con un artificio retórico que obstaculiza la prosecución del conocimiento, siendo en cambio una suerte de tensión que confronta el estatuto de saber y conocimiento del que cada quien es portador.

Antes de avanzar en la exposición de los términos que Kierkegaard distingue de la ironía socrática, conviene considerar la dimensión que representa la declaración socrática de la “docta ignorancia”, por la que los siglos venideros han interrogado con asombro. En una obra posterior, cuando las expectativas filosóficas han hecho curso en la interpretación del pensamiento cristiano, Kierkegaard señala:

“¡Cuántas personas no han sentido la necesidad de superar la ignorancia socrática!... experimentado indudablemente la imposibilidad de mantenerse en ella; ¡pues cuántos serán capaces en cada generación de soportar, incluso un solo mes, esa ignorancia de todo, de poder expresarla por su vida misma!”<sup>5</sup>

Por “docta ignorancia” se entiende, en términos generales, el conocimiento de los límites del propio saber; saber que no se sabe diferente de la completa ignorancia. Particularmente en la obra *De Docta Ignorantia* (1440), Nicolás de Cusa plantea “de qué manera saber es ignorar”, considerando que la actitud humana va en contra del don divino que establece que “en todas las cosas naturales hay cierta tendencia a existir de un modo superior al que manifiesta la condición de la naturaleza de cada una, y con este fin se actúan las cosas y se poseen los instrumentos adecuados, mediante los cuales el juicio se hace apropiado a la intención cognoscitiva”<sup>6</sup>. La concepción de la “docta ignorancia” en Nicolás de Cusa dispondrá los términos de una primera corriente existencialista en filosofía que, legítimamente, podría ponerse en relación con el existencialismo que Kierkegaard desplegará posteriormente en obras como *La enfermedad mortal, una exposición*

<sup>5</sup> Kierkegaard, Søren. *Tratado de la desesperación*. Trad. Carlos Liacho. Buenos Aires: Ed. Le-viatán, 2005, p. 44-45.

<sup>6</sup> Cusa, Nicolás de. *La docta ignorancia*. Madrid: Aguilar, 1989. p. 15.

*psicológica cristiana para la edificación y el despertar* (por Anti-Climacus, editada por S. Kierkegaard, julio de 1849). Pero esta hipótesis reclama un estudio amplio que no estamos en condiciones de abordar ahora, si bien rescatamos la premisa que aseguraría que en la “docta ignorancia” planteada por Sócrates se encuentra presente un móvil de su existencia lo suficientemente elocuente como para sustentar a través del método irónico el desprendimiento de su propia naturaleza racional.

Visto desde otra perspectiva, la “docta ignorancia” es entendida como el **saber que no se sabe, que en un plano retórico constituye una más de las falacias *ad auctoritatem***, por la que se defiende el punto de vista usando medios de persuasión no argumentativos, como la enumeración de las propias cualidades. Otro tanto se recoge de lo que plantea un autor como Hans-Georg Gadamer, que sostiene: “También la ignorancia socrática es una figura literaria. Es la forma a través de la cual Sócrates lleva al interlocutor a enfrentarse con su propia ignorancia”<sup>7</sup>. Así, desde la perspectiva que se la mire, la “docta ignorancia” que hace curso en Sócrates, señala un plano de desatención del conocimiento que no concilia con la rigurosidad que éste reclama.

Pese a que el oráculo de Delos revelara a sus contemporáneos ser

Sócrates “el hombre más sabio entre los griegos”, la ironía que plantea su “docta ignorancia” no se resuelve desestimando la probabilidad de que un hombre resulte plenamente ignorante.

Por otra parte, en definiciones supremamente depuradas de la naturaleza humana, como la que establece Aristóteles en su libro *Metafísica*, la condición intrínseca de la razón sienta las bases que contrarrestan la opción de la ignorancia, “todos los hombres desean por naturaleza saber”, es la cláusula aristotélica que echaría al traste la declaración de la “docta ignorancia”, en la medida en que el ascenso mismo del hombre está cifrado en el conocimiento de sí mismo y de su realidad. Pero, ¿en virtud de qué se resiste Sócrates a esta forma y función natural del hombre? Comienza aquí la que podemos denominar: contraposición absoluta de Sócrates que, yendo en procura de la verdad y el conocimiento, desestima su condición originaria, perfilando en la ironía el recurso para subsumir a otros en la completa abstracción de sus propios contenidos.

En aquellos “primeros diálogos platónicos”, entre los que se encuentran *Banquete*, *Fedón*, *Protágoras* y *Apología*, es posible identificar elementos que fomentan la ironía socrática, como:

- a) La no resolución de los problemas propuestos por quienes entablan diálogo con Sócrates.

<sup>7</sup> Gadamer, Hans-Georg. *El Inicio de la filosofía*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995. p. 54.

- b) La intensidad discursiva de la ironía, sustentada en la forma de la interrogación dialéctica.
- c) La apelación de Sócrates a mitos que refrendan el propósito de sugerir de modo contrario.

Lo anterior lleva a preguntar: ¿consigue la ironía agotar el propósito de confrontar el conocimiento de los interlocutores enfrentado a la condición de “docta ignorancia” de Sócrates? Este será propiamente el parangón, tanto para Kierkegaard, como para quienes han recabado en la ironía socrática un saber que no se hace explícito, lo que da a entender que el concepto de ironía no está suficientemente aprendido, en la medida en que no toda dialéctica es irónica, ni la utilización de los mitos consigue por sí sola desarticular el conocimiento. Pero conviene que vayamos por partes:

1. El objeto de los diálogos se establece como una doble trama que de un lado interroga por problemas particulares (esperamos no resulte un abuso de-cir ‘problemas concretos’), y tales problemas, resaltados en la denominación misma de los diálogos, señalan asuntos como: el amor, en el caso del *Banquete*, el alma, en el *Fedón*, los sofistas, en el *Protágoras* y el *affaire Sócrates*, en la *Apología*. De otro lado, en los mismos diálogos se direcciona a los interlocutores hacia la desvalorización de su propia comprensión de los problemas, y lo que no resulta menos paradójico, a la confrontación de su formación y su experiencia.

2. En relación con la *dialéctica* expuesta en los “primeros diálogos platónicos”, Kierkegaard plantea: “Lo dialéctico como tal no constituye una perspectiva que se relacione de manera esencial con la personalidad”<sup>8</sup>. Esta advertencia vale tanto para Sócrates, como para Platón, al punto que conviene rescatar la acepción más literal del término *διαλεκτική*, a saber: *técnica de la conversación* (de la que, ya el uno o el otro, Platón o Sócrates, como también podrían ser Jesús y Buda, hemos aprendido, no la técnica sino el “arte de la conversación”). Lo anterior permite inferir que en las suertes del diálogo resulta precipitado generalizarlos a todos como platónicos, quedando al Sócrates histórico, como bien advierte Kierkegaard, y más recientemente la filósofa norteamericana Martha Nussbaum, el mérito y el valor de la educación para la ciudadanía sustentada en el diálogo y la escucha del otro.
3. La *mítica*, por su parte, constituye en Sócrates una actitud antes que una resolución erudita para sustentar el asunto que se trata apelando a los dictados primordiales de la cultura griega. Y al ser una actitud, los mitos son utilizados por Sócrates, no consultados, ni mucho menos discutidos como auténticos o inauténticos. En los diálogos resaltados por Kierke-

---

<sup>8</sup> Kierkegaard, Søren. *Sobre el concepto de ironía, en constante referencia a Sócrates*. En *Escritos*, Vol. 1. Valladolid: Editorial Trotta, S. A., 2000. p. 112.

gaard hace presencia la *mítica* como una forma de amplificación de la *dialéctica* misma, pero a su vez son recursos para agudizar la ironía y confrontar con ellos el conocimiento y la vida misma. En suma, la *míti-ca* nos permite rescatar el hecho de anunciar que la ironía no es dogmática ni resolutoria.

Una vez hace su ingreso la “absoluta ignorancia” que Sócrates ofrece como respuesta, ni la sabiduría ni la experiencia constituyen un contenido que pueda ser confrontado o completado. En un gesto del que volveremos a tener noticia en Kierkegaard, se presenta a Sócrates como ‘hombre individual’ que, como Homero y como Mozart, “ingresa en el reducido e inmortal círculo de aquellos cuyos nombres y obras el tiempo no olvidará, puesto que los recuerda la eternidad”<sup>9</sup>. Resulta interesante advertir cómo la ironía socrática está planteada en los términos de un real desconocimiento, y cómo el mismo Sócrates intenta llegar a éste punto ciego por medio de una discursividad que le permite entablar relación con los otros, a quienes en ningún momento renuncia a escuchar. De modo enfático, la ironía socrática está presente en el discurso, desde donde anuncia y denuncia a quienes alardean del conocimiento, o en el caso de los sofistas, alardean de

su manejo de la palabra, quedando sin embargo en evidencia de que a quien intentan confrontar es al más ignorante de los hombres, pero a su vez, como lo dispuso el oráculo, al “hombre más sabio entre los griegos”.

### Concurrencia de la “ironía” y la “docta ignorancia” socráticas

La consideración paradójica y reiterada de Sócrates acerca de su “no saber” permite a Kierkegaard llegar a los móviles que se desprenden de esta postura frente al conocimiento. Pero ¿busca realmente Sócrates en su declaración del “no saber” un recurso para el emplazamiento de la ironía”? Kierkegaard advierte que al Sócrates hacer causa de su ignorancia, ésta es irónica, pues no se trata de un “no saber” acerca de algo, que se resolvería en una búsqueda del conocimiento, sino más bien de la actitud sin solución desde la cual ejercitar en el *preguntar*, un móvil con el cual calar desaprensivamente en la trama de lo sabido y establecido.

“Si su saber hubiese sido saber acerca de algo –comenta Kierkegaard–, su ignorancia no habría sido más que una forma de conversación. Pero he aquí que su ironía está completa en sí misma. En este sentido, *da seriedad a su ignorancia si bien a la vez no le da seriedad, y es en ese vértice donde hay que captar a Sócrates*”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Kierkegaard, Søren. «Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical», en: *O lo uno o lo otro*. Vol. 2/1. Madrid: Editorial Trotta, 2006. p. 74.

<sup>10</sup> Kierkegaard, Søren. Sobre el concepto de ironía, en constante referencia a Sócrates. En *Es-*

Estas consideraciones liberan de todo intelectualismo la ironía socrática y ponen en dificultades la deficiencia crítica de autores como Hegel que no consiguen discernir en función de qué asegura Sócrates en su declaración enfática del “no saber”, la fuerza comprensiva de un desajuste frente a los valores y formas de expresión de una época que no se propone resolver ni corregir. Kierkegaard advierte de qué manera el “no saber” socrático, antes que anunciar la tarea del conocer, realiza el emplazamiento dialéctico necesario para que la ironía ponga en evidencia las falencias que se presentan en la búsqueda del conocimiento. Ahora bien, la concurrencia que advertimos entre la “docta ignorancia” y la ironía socrática en aquellos primeros diálogos que toma en cuenta Kierkegaard, puede entenderse desde dos posturas diferentes, así:

La primera postura traza a través del diálogo la ruta de visualización de un *conocimiento falaz*, sin importar que el mismo diálogo amplíe los planos de indagación recurriendo a fuentes y saberes desde los que quienes dialogan intentan sustentar dicho conocimiento. La segunda postura se expone radicalmente como *desconocimiento*, cada que Sócrates hace mención a aquellos instantes en los que no se conseguirá ya afirmar un conoci-

---

*critos*, Vol. 1. Valladolid: Editorial Trotta, S. A., 2000. p. 293.

miento, lo que sin duda conduce a la reducción al absurdo.

Lo que Sócrates busca no es hacer demostración de su ‘ignorancia’, sino justamente hacer que quien dialoga con él consiga dejar ver que no sabe; por tanto, Sócrates sostiene la condición de un “no saber” que no se supera en el ejercicio dialéctico. La “docta ignorancia” no aproxima en este caso a una resolución de la tau-tología de la ignorancia por la ignorancia misma; antes bien, el método socrático tiene aquí la oportunidad de plantear un estado de cosas que al no consistir en lo dialéctico propiamente, ingresan en la ironía y vuelven a ella.

En relación con la *Apología*, Kierkegaard señala: “La cuestión para mí capital es que la *Apología* nos provee una imagen fiable del Sócrates real”<sup>11</sup>. Partiendo de este presupuesto, no es de desdeñar que en *Apología* (21a), Sócrates considere como un hondo *misterio* lo que se esconde en la declaración del oráculo de Delfos, que lo señalaba como “el más sabio de los griegos”. La confesión fue hecha por Querefonte<sup>12</sup>, uno de sus jóvenes

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>12</sup> Una nota al pie de página de la edición del diálogo *Gorgias*, de Platón (Biblioteca básica Gredos), apunta: “Querefonte del demo de Esfeto era amigo y admirador de Sócrates, al que acompañaba con frecuencia. Pertenecía a los demócratas y se exilió durante el gobierno de los treinta. Hizo la pregunta al oráculo de Delfos si había alguien más sabio que Sócrates” (*Apol.* 21<sup>a</sup>).

amigos, que había interrogado al oráculo si existía alguien más sabio que Sócrates, y la Pitia le había contestado que nadie como Sócrates era realmente sabio. Recogida como un gran *misterio*, aquella declaración desborda la comprensión de alguien que dice “no saber” y, con actitud irónica, duda del oráculo, y se pone en la tarea de buscar entre los personajes más renombrados de su época a alguien más sabio que él. Sirviéndose del método dialéctico, dando crédito al *preguntar* que va levantando las capas de sentido y sin sentido que recubren los asuntos más controversiales y difíciles, Sócrates pone en serios aprietos la postulación de la sabiduría como condición propia de los otros hombres. La ironía, apunta Kierkegaard “es aquí, una vez más, un momento esencial”, en tanto que como reducción al absurdo “la docta ignorancia” de Sócrates niega, pero a su vez afirma lo que sentenció el oráculo. Se pone de manifiesto que el *misterio* que encierra la declaración del oráculo reside en que sólo es sabio aquel que hace reconocimiento de su inverecundia en relación con la gravedad del conocimiento.

Sócrates revela el artificio de la sabiduría como negatividad de la sabiduría misma, lo que contrasta con el proceder de los sofistas, que no contaban con el arte de preguntar, aunque se honraban del arte de conversar. Kierkegaard declara:

Y puesto que Sócrates comienza la mayoría de sus indagaciones no en el centro sino en la periferia, en la abigarrada variedad de una vida infinitamente entrelazada consigo misma, le demandará ciertamente mucho arte no sólo desembarazarse él mismo, sino desembarazar lo abstracto, no sólo de los enredos de la vida, sino también de los sofistas. Este arte al que nos referimos es, naturalmente, el consabido arte socrático de *preguntar*, o bien, para traer a colación la necesidad del diálogo en la filosofía platónica, el arte de *conversar*<sup>13</sup>.

Así visto, “la docta ignorancia” compete a Sócrates, no por la indagación y final comprensión de la condición de “no saber” a partir de la cual ingresar en el conocimiento de la verdad alcanzada desde el método dialéctico, sino por la libertad negativa sustentada en el diálogo y que tiene como origen el individuo mismo que ha entrado en sospecha de su propio conocimiento. Sócrates es aquí quien formula preguntas que requieren un tipo de indagación en los márgenes del individuo que busca conocer. En aquellos primeros diálogos, puede decirse, el conocimiento es negativo en tanto que invita a valorar desde la ironía la situación concreta de “la docta ignorancia” de Sócrates. A este respecto Kierkegaard señala: “El asunto de Sócrates *no* fue hacer *concreto lo abstracto*, sino dejar que lo *abstracto* se hiciese *visible* en virtud de lo inmediatamente concreto”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 292.

Todo da a entender que el Sócrates *real* resuelve en favor de “la docta ignorancia” la negación del conocimiento del que dice partir, abriendo al diálogo la exploración de un momento de crisis en el que la sabiduría griega se estaba perdiendo. La ironía se dispone siempre ante estos estados de crisis, haciendo declaración de una negatividad que reduce al absurdo todo aquello que de manera falaz e incierta presume detentar la verdad. Esta lección de apropiación de la ignorancia de Sócrates, desplazada ahora a todos los hombres, constituye el punto nodal de quien se para a contemplar su estado de insolvencia frente al conocimiento. No se resuelve en estos términos el hondo interrogante auto-impuesto por Sócrates como expresión de su ironía, pero a su vez de su dominio y horizonte en relación con el saber. No obstante, al proyectarnos hacia él, lo que recogemos es, más que una lección moral o una justa delimitación de quien dice no conocer, el paralogismo y el tipo de lucha que realiza Sócrates, no sólo con lo expuesto por el oráculo de Delfos, que hablando con absoluta claridad, lo señala como el único sabio, sino también con quienes han interrogado estos designios y han visto la inutilidad del talante crítico de Sócrates ante quienes le enjuiciaron a muerte.

Veamos entonces los motivos que establecidos por Kierkegaard de la ironía socrática y su concurrencia con la “docta ignorancia”:

a) No se reconoce como tal un objeto de la ironía, ni se halla ésta dirigida de manera específica a persona algu-

na. Bajo otras coordenadas, la ironía lleva a cabo un análisis de la temporalidad hasta conseguir que ésta revele su propio vacío.

- b) La condición de temporalidad que reclama la ironía, llama a un personaje engastado en la historia, lo que no significa que cobre claridad para sus coetáneos el análisis que realiza. El personaje irónico se encuentra dotado de negatividad absoluta e infinita, en tanto que niega totalmente el porvenir de una época que, no obstante, se muestra en un momento de máximo esplendor. A diferencia del individuo profético, que sirve como intermediario entre la humanidad y la divinidad, si bien vacilando al modo de un visionario, el personaje irónico niega una época sin hacer exposición de los elementos que le permiten distinguir aquello que vendrá.
- c) Tanto menos, el personaje irónico no juega a ser un héroe trágico que lucha por ideales queriendo fundar un tiempo nuevo que no se compadece con el tiempo caduco que por el que desata su empeño. Pero el personaje irónico que no lucha, debe sí tener conciencia de su ironía. Desde su hacer en el lenguaje (como es el caso de Sócrates) el personaje irónico muestra sin garantías ni beneficio de inventario, que una época se encuentra en el vacío, y distingue cómo es llegado el fin de la misma.
- d) Dispuestos los anteriores elementos, hay una historia en construcción cada que un personaje como Sócrates, que siendo el más sabio de su época,

emplaza en la “docta ignorancia” su deseo de saber, e irónicamente se da a la búsqueda del conocimiento en “quienes lo poseen” (los sofistas). Sin tener cómo sortear el martillar irónico, los diálogos socráticos hacen ver que el saber de los sofistas es confuso, abstruso, difuso.

Este estado de cosas cobra mayor contundencia en el momento en que la docta ignorancia de Sócrates es valorada como auténtica virtud; en otras palabras, no hay verdadero conocimiento en tanto no se vuelva al auto-reconocimiento de la ignorancia como surtidor de preguntas y vías de exploración de asuntos como la propia virtud. A este respecto Kierkegaard señala la “validez histórico-universal de la ironía socrática”, distinguiendo en ella la *negatividad infinita* y *absoluta*. Kierkegaard señala:

He ahí, pues, la ironía en tanto que *negatividad infinita* y *absoluta*. Es *negatividad*, puesto que solo niega; es *infinita*, puesto que no niega este

o aquel fenómeno; es *absoluta*, pues aquello en virtud de lo que niega es algo superior que, sin embargo, no lo es”<sup>15</sup>.

Por su parte, en el *preguntar* irónico de Sócrates, puede decirse, reside la fuerza de infinita indagación que me-rece el conocimiento, y que en los mejores términos traza una línea de continuidad en un autor como Kierkegaard, de quien recogemos su propensión a preguntar y reflexionar sobre la existencia humana en relación con su época, con su dios, y su tradición. Salvando la distancia de aquel Sócrates histórico, en Kierkegaard recogemos en concomitancia, no la declaración e imposición de la verdad dictada por la filosofía, sino el despliegue de un instrumento de indagación en nada diferente a la dialéctica de constitución irónica, que arañando la verdad en nociones como la inmediatez y la conciencia del yo da cuenta de los despropósitos y desequilibrios del pensamiento y la propia época.

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 287.

## Bibliografía

- Cusa, Nicolás de. *La docta ignorancia*. Madrid: Aguilar, 1989.
- Gadamer, Hans-Georg. *El Inicio de la filosofía*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.
- Kierkegaard, Søren. “Sobre el concepto de ironía, en constante referencia a Sócrates”, en *Escritos*, Vol. 1. Valladolid: Editorial Trotta, S. A., 2000.
- . *Tratado de la desesperación*. Traducción Carlos Liacho. Buenos Aires: Editorial Leviatán, 2005.
- . «Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical», en *O lo uno o lo otro*. Vol. 2/1. Madrid. Editorial Trotta, 2006
- Platón. *Gorgias*. Traducción, introducción y notas: J. Calonge. Madrid: Editorial Gredos, 1987. —. *Protágoras*. Traducción: Carlos García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 2010.
- . *Apología de Sócrates*. Traducción: Carlos García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 2010.

