

ENTUSIASMO, IRONÍA Y SOLIDARIDAD*

José Mendívil Macías Valadez
mendivil007@hotmail.com

RESUMEN

Analizar el entusiasmo en relación con la ironía es ya una tradición, pero esta relación conceptual ya clásica se ha desdibujado y admite relaciones más complejas, sobre todo en el pensamiento contemporáneo. Intentaré mostrar aquí por qué no es inútil un nuevo examen crítico del entusiasmo y de la ironía, a partir de su uso clásico, moderno y posmoderno.

PALABRAS CLAVES: entusiasmo, ironía, solidaridad.

ABSTRACT

«Enthusiasms, irony and solidarity» It is a tradition to analyze the enthusiasm in relation to irony, but this classic conceptual relation has been blurred and it admits more complex relations, especially in the contemporary thinking, I will try to show why it is not useless a new critical review about the enthusiasm and irony, from its classical, modern and postmodern uses.

KEY WORDS: enthusiasms, irony, solidarity.

La noción de «entusiasmo» se utilizó en la época ilustrada frecuentemente en su relación con el fanatismo, es decir, bajo la forma de un entusiasmo desmesurado que no permite el uso de la razón, ligado a la superstición popular y a la intolerancia religiosa, esto ocurrió también debido a una tendencia religiosa de los que fueron llamados entonces «entusiastas», es decir, visionarios y fanáticos. Shaftesbury, en su *Carta sobre el entusiasmo*, describe un «entusiasmo pánico» que se difunde por una especie de «contagio simpático», que deberá ser moderado por la razón, el sano sentido común y el buen humor. En efecto, el buen humor y la ironía —Shaftesbury en su *Carta* presupone la ironía cuando defiende a la «libertad de chanza» y también, por ejemplo, cuando habla de Sócrates y de Aristófanes— serían un buen antídoto contra ese entusiasmo exacerbado y limitarían la tentación de la intolerancia, de modo que contribuyen a no regar con la violencia intolerante la semilla que crece con la sangre de los mártires, evitar que las castas sacerdotales prefieran, de entre todas las pasiones, la del «amor a la sangre».

Los antiguos... no sólo toleraban a los visionarios y entusiastas de toda índole, sino que, además, la filosofía tenía vía libre, otro tanto, y se la permitía como elemento de equilibrio frente a la superstición. Y como algunas sectas (filosóficas), tales las



de los *pitagóricos* y los *platónicos*, abrazaron la superstición y el entusiasmo de su tiempo, hubo que permitir a los *epicúreos*, a los *académicos* y a otros, echar mano de la fuerza de la chanza y del humor frente a ellos. Y así se equilibraban felizmente las cosas, tenía juego la razón y florecían la cultura y la ciencia¹.

Tradicionalmente el entusiasmo, como un «endiosamiento», ha significado la creencia de estar directamente inspirados por la divinidad, ya sea profetizando o poetizando, pero también el término se ha relacionado con el supuesto poder de hablar en nombre de la verdad y de condenar inapelablemente todas las creencias opuestas, por lo que existiría también un entusiasmo ateo y un entusiasmo político, igualmente proclives a la intolerancia.

La ilustración, como heredera del libertinismo, se valió con frecuencia de la sátira burlesca, del ridículo, del sarcasmo y de la ironía para ejercer la crítica de las instituciones tradicionales. El buen uso de la razón para Shaftesbury, en su obra *Sensus communis*, no se aprende simplemente en los tratados de los doctos o en el razonamiento de una persona aislada, sino en el libre ejercicio de la crítica y de la discusión, expresando dudas, examinando y refutando, pero sin ofender al adversario, en un ambiente social donde deberá existir una *libertad de crítica*, una crítica libre e imparcial, más allá de las costumbres religiosas peculiares o de las opiniones nacionales. «Solamente el hábito de razonar puede hacer al *razonador*, la libertad de chanza, la libertad de cuestionar con lenguaje decente lo que sea... son las condiciones únicas que pueden hacer agradables de algún modo esas conversaciones especulativas»². Las críticas y las discusiones filosóficas habrían de ser, entonces, agradables e interesantes, no arrogantes ni pedantes, como en aquellos que creen tener el monopolio de la verdad, verdaderos fanáticos. Si bien no todo entusiasmo es pernicioso, los entusiastas a menudo habrían dado muestras de fanatismo por su incapacidad de reflexionar y de seleccionar sus propias emociones.

La hipótesis de fondo parece ser ésta: que un indicador del fanatismo consiste en la incapacidad de medir y ponderar los juicios y de reír o de hacer reír cuando se habla de ciertos temas. También se quiere indicar que la capacidad de discusión y de crítica racional se fortalece con la ligereza del humor para ejercerse de mejor manera; un comentario ingenioso puede poner el acento en lo ridículo de ciertas posiciones en relación con el buen sentido. El humor y la ironía son, entonces, un buen instrumento en una discusión agonística, una buena estocada que, si no cae en el mal gusto o en la ofensa, si se usa con ingenio y moderación, mejora la capacidad de los oponentes para llegar a un acuerdo y para hacer notar las desmesuradas pretensiones de los dogmáticos.

^{*} Este trabajo tiene su origen en una comunicación presentada en el XIV Congreso de la Asociación Española de Filosofía Moral y Política, Sevilla, 2004.

¹ SHAFTESBURY, *Carta sobre el entusiasmo*, Crítica, Barcelona, 1997, ed. y trad. de Agustín Andreu, p. 106.

² SHAFTESBURY, *Sensus communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, Pre-Textos, Valencia, 1995, ed. y trad. de A. Andreu, p. 140.



Locke había observado ya que el entusiasmo comprende una presunción de infalibilidad que aparece como un «fuego fatuo», un querer estar por encima de la razón, de la evidencia y de la demostración, lo que Leibniz describió como una complacencia vanidosa por las propias quimeras³. Para Hume el entusiasmo, aunque menos pernicioso que la superstición, es una especie de engaño fanático que desprecia «las reglas comunes de la razón, la moralidad y la prudencia»⁴, produciendo crueles desórdenes. En su *Diccionario Filosófico*, Voltaire —pensador capaz de argumentos graves, pero también buen ironista y armador de relatos satíricos— define a su vez, de manera menos gnoseológica pero más política, al apasionado entusiasta en relación con el «espíritu de partido» de los energúmenos, hombres que lanzan un veneno sutil como una flecha entre sus partidarios, y cuyo último grado de exaltación es el fanatismo y la rabia. De modo que para Voltaire, como lo fue para Sócrates y el joven Platón del diálogo *Ión*, la razón y el entusiasmo normalmente no se juntan, como la embriaguez y la cordura. En efecto, para Platón el poeta podría poetizar cuando está endiosado y como demente, no habitando en él la inteligencia; pero mientras posea el don de la inteligencia le es imposible al hombre poetizar y profetizar, puesto que la inspiración entusiasta no es una técnica que permita conocer nada. En la *Apología* dice de los poetas que, en estado de inspiración como los adivinos, dicen muchas cosas hermosas, pero no saben nada de lo que dicen, y lo que es peor, este comentario se aplica en el *Menón* a los políticos y a sus discursos, que llevarían a cabo grandes designios sin saber nada de lo que hablan. Voltaire, sin embargo, dejaba al poeta la capacidad especial de poseer un «entusiasmo razonable» que sería la perfección de su arte, lo que explicaría la creencia antigua de que los dioses les inspiraban, con esto dejaba abierta la posibilidad de que la razón y el entusiasmo pudieran coincidir en algún punto⁵.

También Giordano Bruno había pensado que podían existir dos tipos de furiosos entusiastas, el de aquellos que se convierten en habitáculo de los dioses, pero que son «tan dignos como el asno que lleva sobre sí los sacramentos», y el que nace de la razón natural y enciende la luz racional, suscitando ideas tales como las de justicia, bondad, amor y belleza. Estos entusiastas racionales serían «más dignos, más potentes y eficaces»⁶, porque se sitúan más allá de las afecciones ferinas, más allá de los que creen en una indigna fatalidad, o de los que son arrastrados por el azar como por una tumultuosa tormenta. Se trata de un calor engendrado por el sol de la inteligencia, distinto de la embriaguez que provocaría, por ejemplo, una Circe.

Voltaire se preguntaba, enlazando al entusiasmo y al furor con el fanatismo, cuándo el término latino *fanaticus*, relativo al fervor religioso, se convirtió en des-

³ Cfr. LOCKE, J., *Ensayo...* IV, XIX, y Leibniz, G. *Nuevos ensayos...*, IV, XIX.

⁴ HUME, D. *De la superstición y el entusiasmo*, en *Escritos impíos y antirreligiosos*, Akal, Madrid, 2005, edic. de J.L. Tasset, p. 95.

⁵ VOLTAIRE, *Diccionario Filosófico*, Daimon, Barcelona, 1976, trad. de A.G. Valiente, vol. 2, pp. 253-4.

⁶ BRUNO, G., *Los heroicos furiosos*, Tecnos, Madrid, 1987, trad. de M. Rosario González P., p. 56 ss.

pectivo. Situó este cambio semántico en la época de Cicerón, mientras que Shaftesbury en su *Carta* hizo referencia al pasaje de la *Historia de Roma* de Tito Livio (Libro XXIX) en el que el Senado tuvo que limitar el culto de algunos desenfrenados y violentos bacantes; sucede con ellos, entre otras cosas, que «vaticinan los varones como si estuvieran enloquecidos, con fanática agitación del cuerpo»⁷. Voltaire delimita aún más el perfil del fanático:

El fanatismo es a la superstición lo que el delirio es a la fiebre, lo que la rabia es a la cólera. El que tiene éxtasis, visiones, el que toma los sueños por realidades y sus imaginaciones por profecías, es un fanático novicio de grandes esperanzas; podrá pronto llegar a matar por el amor de Dios⁸.

En Kant podemos encontrar, aunque en una formulación más compleja, la dicotomía entre los dos tipos de entusiasmo, la perspectiva bifronte con la que Bruno y Voltaire asumieron el tema. En la *Crítica de la razón práctica* se define al fanatismo moral como una transgresión de los límites de la razón humana, ya sea por emulación simpática, vanidad o un ánimo fantasioso y arrogante, queriendo ir más allá del mandato del imperativo moral o tomando otro móvil que no sea el del respeto a la ley (A 150-154). Buscar enderezar el ánimo con fines educativos a partir de sentimientos «lánguidos y tiernos», o de emular modelos de acción nobles y meritorios mediante la seducción del «entusiasmo» sería del todo contraproducente, puesto que habría que hacerlo más bien con la representación sobria y severa del deber (A 280). En cuanto al fanatismo exaltado (*Schwärmerei*) propiamente religioso, ligado a la superstición, consistiría en Kant en suponer una pretendida experiencia gracias a una intuición suprasensible (A 244), es decir, todo aquello que nombrará después como ajeno a la fe racional⁹. Sin embargo, el último Kant realiza una nueva interpretación del entusiasmo, se trata ahora del papel social y moral de los espectadores entusiastas de la Revolución francesa, bajo la forma de un sentimiento que es sin embargo un entusiasmo por el ideal racional.

En Kant, la actitud y el carácter moral de los hombres para lograr el progreso moral, se muestra palmariamente en el caso de los *espectadores entusiastas* de la Revolución francesa. Acerca de este entusiasmo «tan universal como desinteresado» por el género humano, generador y signo histórico del progreso moral, «que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ya lo entraña», nos dice Kant:

La revolución de un pueblo pletrórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y, sin embargo, esta revolución —a mi modo de ver— encuen-

⁷ SHAFTESBURY, *Carta sobre el entusiasmo*, op. cit. p. 134 y 149.

⁸ VOLTAIRE, *Ibid.*, p. 285.

⁹ Sigo aquí la edición y traducción de R. Rodríguez Aramayo de la *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2000.



tra en el ánimo de los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral del género humano... Esto (el derecho de un pueblo a su autodeterminación civil, *nota mía*) y la participación *afectiva* del bien, el *entusiasmo* —si bien es verdad que como cualquier otro afecto es reprochable de algún modo y no puede ser asumido sin paliativos—, brindan la ocasión a través de esta historia para hacer una observación importante de cara a la Antropología, a saber: que el verdadero entusiasmo se ciñe siempre a lo *ideal* y en verdad a lo puramente moral, como es el caso del concepto del derecho, no pudiendo verse jamás henchido por el egoísmo¹⁰.

Además de subrayar, para entender mejor el contexto de estas afirmaciones, el afán reformista y pacifista propio del talante kantiano —que no le permitiría una afinidad, por ejemplo, con los jacobinos proclives al terror— habría que señalar la preferencia por la perspectiva de los espectadores, y no la de los participantes o actores, puesto que aquéllos portan el sentido último de los acontecimientos históricos, y precisamente porque, al no estar implicados directamente, los espectadores pueden establecer un *juicio* imparcial y general, ver claramente el conjunto, pero también porque los actores dependen también de la opinión del espectador, que guía a la opinión pública y puede hacer el papel del «juez» en el proceso donde comparece la historia frente al tribunal de la razón¹¹.

Es sabido que Kant desarrolló su posición acerca del «espectador imparcial» a la luz de la que expuso Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*, en la que propone que nos observemos cada uno de nosotros desde el punto de vista de un observador recto e imparcial, árbitro y al mismo tiempo orientador de nuestra conducta. El Kant maduro habría encontrado en el entusiasmo del espectador imparcial un sentimiento moral análogo al del respeto desinteresado hacia el imperativo moral¹². Esto tiene una relación con la máxima expresada en la *Crítica del juicio* que reza: pensar en el lugar de cada otro, explicitada como la capacidad de apartarse de las condiciones subjetivas del juicio, de modo que, reflexionando desde un punto de vista universal, acabemos ubicándonos en el punto de vista de los demás, es decir, poniéndonos en el lugar del otro, todo esto por medio del uso de la imaginación.

Sin embargo, aunque aquí el entusiasmo aparece acotado por el uso y los límites de la razón y de la equidad, el camino que siguió el concepto de entusiasmo en el romanticismo fue distinto. Desde el ideal de una progresiva y armoniosa formación, del desarrollo libre de las capacidades y potencialidades del hombre, el avance del Espíritu universal requería, aparentemente, de un entusiasmo místico que unía religión, arte y filosofía en una mezcla sincrética, como en F. Schlegel,

¹⁰ KANT, I., *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (1797), en *Ideas para una historia universal...*, op. cit., p. 87 ss.

¹¹ Cfr. ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003.

¹² Cfr. el Estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo a la *Crítica de la razón práctica*, op. cit., p. 30 ss.





buscando identificar a la humanidad con la divinidad. El Yo idealista, bajo la figura del artista que crea y juega incesantemente, pero siempre de manera imperfecta e incompleta, tiene una tarea infinita e inalcanzable, por lo mismo no se toma en serio y asume una actitud «irónica», lo logrado siempre es ridículo y chistoso, insuficiente, finito y desfigurado en comparación con el ideal que muestra sin poder realizar. Aquí aparece de nuevo el entusiasmo unido a la ironía como su contraparte, pero dentro de un subjetivismo que a Hegel, por ejemplo, en sus *Lecciones de estética*, le parecerá inaceptable, una realidad puesta por el yo de manera arbitraria, y por tanto, aniquilada por él mismo, puesta como insignificante.

Para Kierkegaard, en cambio, la ironía es reubicada de nuevo en la perspectiva socrática, es el arma que utiliza Sócrates en contra de la reducción de la relación personal, propia de la mayéutica, a conceptos sistemáticos. Contra la tiranía de los conceptos generales, la ironía pondría en evidencia la infinitud y negatividad de la interioridad humana subjetiva¹³. Aquí la ironía aparece de nuevo en relación contraria a todo esquematismo que pueda aparecer como dogmático, aunque carece del sesgo ilustrado que Shaftesbury le había impreso.

A la pregunta de cuántos entusiasmos fanáticos hay que moderar en nuestros días, se añade la del grado de pertinencia de la ironía y la de qué tipo de ironía se nos presenta hoy como uno de los remedios de estos entusiasmos inflamados. La ironía posmoderna, ¿será mejor antídoto contra el fanatismo que sus antepasados, la ironía socrática, la ilustrada y la romántica? El entusiasmo rescatado por Kant como un sentimiento moral universal, desinteresado y humanitario de los espectadores imparciales, pero ligado a la lucha revolucionaria, ¿qué podría decir frente a su interpretación posmoderna? Por ello es necesaria una revisión crítica del entusiasmo y de la ironía, a la luz de las emprendidas por J.-F. Lyotard o R. Rorty, para explorar si serán o no buenos relevos en el uso de estos conceptos.

Según Lyotard, en *La condición posmoderna*, la desublimación, resultado de la caída en desuso de los «grandes relatos» omniabarcantes, implica una deflación de los grandes entusiasmos. Después de la segunda guerra mundial, y con la emergencia de la sociedad posmoderna informatizada, se crea un estado de cosas en el que los objetivos políticos ya no provocan entusiasmo, se torna más difícil la identificación de las personas con los ideales, los héroes, los partidos o las organizaciones, los objetivos vitales quedan confiados a cada uno de los individuos, que se remiten ahora a sí mismos, sabiendo que este «sí mismo» individual es poca cosa, visto ahora como un «nudo» dentro de circuitos de comunicación¹⁴. Para Lyotard, el entusiasmo en Kant se puede interpretar como una forma extrema de lo sublime, algo que constituyó el acontecimiento de su tiempo; sin embargo, lo que constituye ahora el acontecimiento de nuestro tiempo es la posmodernidad, que engendra

¹³ KIERKEGAARD afirma: «En tanto que negatividad absoluta e infinita, la ironía es la más ligera y la más débil denotación de la subjetividad», *Sobre el concepto de ironía*, en *Escritos. I*, Trotta, Madrid, 2000, trad. de D. González, p. 77.

¹⁴ LYOTARD, J.-F., *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra-Rei, México, 1990, trad. de M.A. Rato, p. 36.

«una nueva clase de lo sublime, más paradójica aún que la del entusiasmo, sentimiento en el que se expresaría [...] la división irremediable entre una idea y lo que se presenta para ‘realizarla’»¹⁵. Se habría mostrado ahora la incapacidad de validar las proposiciones acerca de los derechos del hombre (Auschwitz) o del derecho de los pueblos (Budapest 1956), o de la ilusión «democrática» que ocultaba la heterogeneidad del poder (1968). Estos hechos históricos se presentarían como «abismos» entre las ideas y los hechos, una prueba de la inconmensurabilidad, heterogeneidad y pluralidad de los juegos del lenguaje políticos, de la incapacidad de reducirlos a una sola razón universal unánime, puesto que conformarían un archipiélago disperso. Lo que se acentúa aquí es el fin de una idea del hombre y una filosofía del sujeto unitaria, y la necesidad de respetar los diferentes pareceres. De nuevo la tolerancia, pero ahora en sentido posmoderno.

Independientemente del juicio —en mi opinión sesgado y exagerado, pero interesante— acerca de las consecuencias perversas de un entusiasmo como el definido por Kant, habría que hacer notar que aquí se hace jugar más que a la ironía, concepto retomado por Rorty, a una nueva versión de lo sublime como lo inconmensurable, los ideales serían inconmensurables en relación con su posible realización, lo que implicaría desconfiar de ellos en lo general. En el caso de Rorty la ironía vuelve a ocupar un papel protagónico, el fin del trascendentalismo de la filosofía moderna significaría la sustitución de la búsqueda de una pretendida objetividad o racionalidad por la de la solidaridad. La solidaridad ahora se realiza a partir de buscar y utilizar nuevos léxicos y metáforas como instrumentos para redescubrirnos, de modo que incrementemos nuestra sensibilidad hacia los detalles particulares del dolor y la humillación de los demás. En su obra titulada *Contingencia, ironía y solidaridad*, la actitud «ironista» posmoderna consiste en no creer que existan «léxicos últimos y universales», sino más bien una pluralidad de ellos entremezclados con distintos propósitos. Estas personas de actitud ironista nunca son «muy capaces de tomarse en serio», puesto que saben que los términos en que se describen a sí mismos están «sujetos a cambio», saben de la contingencia y fragilidad de los léxicos últimos, y por tanto de su yo¹⁶. El ironista avanza cuestionando las cosas socráticamente, pero no cree, como en el caso de Sócrates, en un criterio común para determinar lo correcto, ni siquiera en el poder de los argumentos, sino en la existencia de distintos juegos de lenguaje irreducibles, ligados a distintas tradiciones. La tarea para Rorty es la de cambiar léxicos viejos por nuevos mediante la persuasión, con una motivación funcional o pragmática, para que así las personas se redescubran continuamente, transformando su yo. Se puede decir que en este caso la ironía también se dirige contra el dogmatismo, pero muestra un objetivo más limitado, puesto que la filosofía ironista es más importante para «la prosecución de

¹⁵ LYOTARD, J.-F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1987, trad. de A.L. Bixio, p. 124.

¹⁶ RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona 1991, trad. de A.E. Sinnot y J. Vigil, p. 92.

la perfección privada que para cualquier tarea social»¹⁷, se adaptaría mal a los propósitos públicos, para lo cual serían más efectivos los novelistas, periodistas o los etnógrafos, verdaderos descriptores de la crueldad, y por tanto, creadores de una sensibilidad que Rorty llama «liberal».

En relación con estas ideas posmodernas acerca del entusiasmo y de la ironía, quisiera mostrar algunas de las opiniones más interesantes que rescatarían la función relevante de ambos conceptos en tiempos como los nuestros. En el primer caso A. Heller, en su *Teoría de los sentimientos* —donde, entre otras cosas, se intenta desarrollar una contribución a la «sociología del sentimiento»—, analiza el entusiasmo burgués del ciudadano como una pasión y adoración por la Causa, en la que todos los sentimientos y lazos emocionales serían absorbidos. El entusiasta abstracto encarnaría una «idea» frente a un mundo obstinado, por lo que, a pesar de su credo democrático, suele tener una actitud aristocrática. Este tipo de entusiasta se identifica acríticamente con su Causa, de modo que, aunque todos los hechos contradigan a la idea abstracta, la respuesta suele ser: «peor para los hechos». Si bien no podríamos negar la grandeza del entusiasmo en cuanto rechaza todo egoísmo particularista y es un agente movilizador, el entusiasta abstracto es la mayor parte de las veces un fanático, le falta el gozo de vivir y la sensualidad, es un asceta. El entusiasmo de un Naphta, el personaje de *La montaña mágica*, es diabólico porque se ubica fuera de toda dimensión moral, abstrayéndose de las necesidades del hombre concreto, reprimiendo las cualidades heterogéneas de los sentimientos, reduciendo la riqueza emocional en aras del «fanatismo de la idea».

Es por esto que Heller habla del rechazo contemporáneo de «las grandes palabras» y anuncia la aparición de un «entusiasmo concreto» que rechaza el uso de estas grandes palabras a favor de la descripción, la explicación y la concreción. Alejándose del heroísmo del martirio, las personas buscarían ahora asumir el compromiso social en una vida que todos podrían en principio seguir, buscarían ser simplemente «el hombre bueno» (B. Brecht) que apunta a las tareas sin reprimir ni reducir la totalidad de sus sentimientos, que ama a la vida, a la gente, que vive lo cotidiano, y todo esto aun en los momentos más difíciles. Heller toma como ejemplo de la aparición de este entusiasmo concreto las últimas cartas de antifascistas condenados a muerte, en donde el ideal del futuro se proyecta desde las necesidades concretas y las posibilidades de la vida¹⁸.

Ahora bien, ¿qué papel podría jugar la ironía en el tránsito posible del entusiasmo abstracto o dogmático al entusiasmo concreto y racional? La revisión crítica de los ideales y de la forma como se han asumido en la modernidad requiere, sin necesidad de abandonar todos estos ideales, de una actitud irónica permanente, de modo que tendríamos que volver a las fuentes primigenias de esta actitud. En el estudio de las fuentes clásicas, por ejemplo, G. Vlastos ha reinterpretado la actitud socrática, y M. Nussbaum ha propuesto una *paideia* socrática para nues-

¹⁷ *Ibid.*, p. 112.

¹⁸ HELLER, A., *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona, 1985, trad. F. Cusó, p. 286 ss.



tros días¹⁹. Nussbaum propone rescatar una vida filosófica centrada en el autoexamen y en la indagación permanente, nunca terminada por completo, una educación basada en el escrutinio crítico de las propias creencias y, en lugar del adoctrinamiento, en el pensar por cuenta propia, una actitud de revisión racional de toda autoridad y de toda tradición, con un sentido democrático. ¿No serían estas actitudes un buen antídoto frente a estos entusiasmos inflamados, y también, frente a los que consideran inútil el diálogo y la argumentación? Sin embargo, Sócrates no deja de ser un personaje difícil de interpretar y paradójico.

De acuerdo con Vlastos, visto sobre todo a la luz de los diálogos tempranos de Platón, Sócrates sostiene una especie de evangelio sin dogmas en donde el cuidado de sí, de la sabiduría moral y de la verdad serían los temas centrales. Dialogar con los otros significaría exigirles un examen profundo de sus creencias, pero formaría parte también de la tarea de «investigarme a mí mismo», de conocer los límites del propio saber. Sócrates no habría renunciado al conocimiento al decir que «nada sabe», sino que señala así que todo puede replantearse, revisarse y reexaminarse en una búsqueda que nunca termina. La filosofía socrática, más allá de una máscara irónica o una humildad irónica, enarbolaba un método, y éste consiste en afirmar la propia ignorancia como una objeción contra toda aparente verdad enunciada, contra todo punto de partida indiscutible; por ejemplo, cuestionar al prójimo es exigirle que se cuestione a sí mismo y encuentre su propia verdad, que se convierta en «su propio crítico y maestro». Sócrates, además, no pone ninguna limitación de clase social a la capacidad o necesidad de esta investigación racional, hace a la persona, por tanto, libre y responsable de su propio cuidado, y así aparece como un reformador de la conciencia moral que se convierte, por consecuencia, en un revolucionario en relación con las instituciones sociales, que tendrían también que ser revisadas radicalmente, consecuencia ésta que, como sabemos, le costó la vida.

La actitud irónica en Sócrates no es una mera *disimulación*, detrás de la máscara del *eiron* (este personaje del drama que pasaba, de ser insignificante, al lugar central)²⁰ no habría una segunda máscara, estaría el propio Sócrates defendiendo siempre la misma postura. Hay en Sócrates, por supuesto, varias paradojas y limitaciones, pero nunca engaño. Yo sostendría, independientemente de lo afirmado por Vlastos, que la humildad irónica del «yo solo sé que nada sé» no es una pose de la que pudiéramos deshacernos, es en realidad el paso previo del método mayéutico²¹, algo que contribuyó a convertirlo en un crítico incansable, aunque no siempre comprendido, de las principales convicciones humanas: la bondad, la piedad, la justicia, la belleza etc., esta actitud es uno de los mejores antídotos contra

¹⁹ Cfr. VLASTOS, G., *Sócrates: Ironist and moral philosopher*, Cambridge Univ. Press y Cornell Univ. Press, Cambridge e Ithaca, 1991, y NUSSBAUM, M.C., *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Andrés Bello, Barcelona, 2001, trad. de J. Pailaza.

²⁰ Cfr. PREMINGER, A. (ed.), *The Princeton Handbook of Poetic Terms*, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1986, p. 108.

²¹ VLASTOS, G., «La paradoja de Sócrates», en *Los sofistas y Sócrates*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1991, trad. de A. Vargas, p. 67 ss.

estos entusiastas que —como se reconoce en los diálogos socráticos— no saben lo que hacen, por ello tendrían que poner a examen de manera minuciosa, como exigiría Sócrates, la justificación de su hacer y el contexto particular en que lo hacen.

La grandeza de la ironía socrática no consiste sólo en reírse de su propia máscara, de su propia limitación, torpeza, rusticidad o fealdad —que es propia de lo humano— sino en el provecho que se puede sacar de estas limitaciones gracias al arte filosófico. No somos dioses, sabemos poco y mal, de modo que, como los filósofos de la Nueva Academia, podríamos intentar ser buenos seguidores de Sócrates, sosteniendo una dialéctica de los argumentos más razonables (*éulogon*), de los más verosímiles y probables, pero nunca definitivos. Finalmente, habría que decir que la ventaja de la ironía sobre el entusiasmo consiste en algo que ya Voltaire había señalado: mientras que el entusiasmo puede cegarnos, la ironía no conviene tanto a las pasiones, porque no va al corazón, sino a las ideas, es algo que nos hace pensar. La ironía, por lo tanto, no ha dejado de ser un buen complemento del entusiasmo, ni ha dejado de aparecer como señal de tolerancia.

