



*DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR*

Tesina de Licenciatura en Filosofía

El concepto kierkegaardiano
de lo demoníaco en *Sobre el concepto de ironía*
a través de la figura de Sócrates

Miguel Ángel Razuc

Esta Tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Miguel Ángel Razuc, en la orientación Historia de la Filosofía, bajo la dirección del Lic. Luciano Adrián Sabattini.

Índice

1. Introducción	5
2. Estado de la cuestión.....	5
3. Marco conceptual.....	8
4. Marco metodológico	8
5. Contextualización histórico-filosófica de la obra de Kierkegaard.....	9
6. Lo demoníaco como principio de subjetivación y como momento pre-lingüístico.....	12
6. A. Consideraciones preliminares	12
6. B. Naturaleza y <i>modus operandi</i> de lo demoníaco	20
6. C. Consideraciones finales.....	37
7. El conflicto entre Sócrates y el Estado ateniense a partir del fenómeno demoníaco.....	38
7. A. Consideraciones preliminares	38
7. B. La arista político-religiosa del conflicto entre Sócrates y el Estado ateniense	39
7. C. La arista histórica del conflicto entre Sócrates y el Estado ateniense	50
7. D. Consideraciones finales.....	53
8. Conclusión	55
9. Bibliografía	56

1. Introducción

Abordaremos el concepto de lo demoníaco en Kierkegaard a través de la figura de Sócrates, como personaje paradigmático, en su tesis doctoral, a saber, *Sobre el concepto de ironía*. Haremos este recorte teniendo en cuenta: 1) que en el citado texto, Kierkegaard trata lo demoníaco tomando como corpus de trabajo fuentes bibliográficas exclusivamente grecorromanas y no judeocristianas (como en otras obras suyas) y 2) que el pensador danés está naturalmente atravesado por la cosmovisión cristiana a la que adscribe, como podría estarlo cualquier otro filósofo de la Modernidad. Este abordaje responde a que el concepto de lo demoníaco es transversal a todo el corpus kierkegaardiano, pero se ha nutrido mayoritariamente de fuentes cristianas medievales o modernas para su tratamiento.

El desarrollo de nuestro trabajo fue impulsado por las siguientes hipótesis, que si bien son distinguibles, se hallan relacionadas entre sí. Para Kierkegaard:

1. Lo demoníaco funciona como principio de subjetivación, posibilitando una subjetividad primitiva a través de la cual el individuo comienza a relacionarse consigo mismo, desligándose así de todo factor externo.
2. Lo demoníaco opera como una voz que se oye y que no es capaz de ser predicada, conformando una instancia prelingüística en la formación de la subjetividad.
3. Lo demoníaco constituye la principal causa del conflicto político-religioso entre Sócrates y el Estado ateniense.

2. Estado de la cuestión

Para trabajar el concepto kierkegaardiano de lo demoníaco a través de la figura de Sócrates, además del *corpus* kierkegaardiano especificado como nuestro marco conceptual, tomaremos dos textos fundamentales acerca de Kierkegaard y su disertación, ambos de Jon Stewart, como parte principal del aparato crítico. El primero es *Søren Kierkegaard: Subjetividad, ironía y la crisis de la Modernidad* (2017). En este texto, el autor realza la importancia de la disertación de Kierkegaard, considerándola no solo una obra de juventud sino también una obra donde se establecen los cimientos del posterior desarrollo conceptual del filósofo danés. Si bien Stewart menciona aquí el demonio socrático, no trabaja el tema en profundidad, dado que su finalidad es, a partir de la disertación de Kierkegaard, brindar un panorama general sobre sus interlocutores contemporáneos y hacer énfasis en la crítica a la

sociedad burguesa que Kierkegaard realiza. El segundo texto es *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (2003), donde se pasa revista a la relación entre Kierkegaard y Hegel a través del corpus kierkegaardiano. En su tercer capítulo, Stewart se ocupa de la mencionada disertación, sosteniendo que en *Sobre el concepto de ironía*, pese a que hay una fuerte crítica al filósofo alemán, lo sigue en muchos puntos y está continuamente dialogando con él. En el apartado IV de este capítulo, “Hegel’s account of the *daimon*”, Stewart realiza el análisis más próximo a lo que pretendemos sostener, brindando una interpretación de la naturaleza de lo demoníaco y sus características en el apartado “La concepción se hace real” de la disertación kierkegaardiana, aunque sin demasiados detalles. Esta cercanía entre Hegel y Kierkegaard puede notarse también en el texto de Binetti *El idealismo de Kierkegaard* (2015). La autora sostiene, siguiendo la idea de Stewart, que el pensamiento de Kierkegaard está, contra toda la tradición que los ha colocado como antagónicos, mucho más cercano a Hegel y a Schelling de lo que siempre se ha pensado.

Existen abordajes más generales respecto de la disertación kierkegaardiana. En la misma línea que la tesis de Stewart, nos encontramos con un artículo del antropólogo Korsbaek (1993). El autor reivindica la disertación al sostener que, lejos de ser una obra de juventud, Kierkegaard desarrolla los conceptos fundamentales sobre los que continuará trabajando el resto de su vida, a saber: la subjetividad y la existencia. Por este motivo, resalta la importancia, pocas veces mencionada, de *Sobre el concepto de ironía*. Aun así, no encontramos en el texto de Korsbaek mención ni desarrollo alguno sobre el demonio socrático en la obra en cuestión. Otro aporte importante es *Søren Kierkegaard: Una biografía* (Hannay, 2010). El capítulo seis está exclusivamente dedicado a *Sobre el concepto de ironía*. Si bien el libro de Hannay es una biografía, no lo es en el sentido histórico tradicional, sino más bien de tipo filosófico y conceptual. Resalta los episodios más importantes de la vida de Kierkegaard y en paralelo explica el desarrollo de su pensamiento y sus obras.

Sobre lo demoníaco en la obra de Kierkegaard en general cabe destacar el trabajo de Monserrat Negre (1995). Si bien el análisis sobre lo demoníaco que se realiza en este trabajo es exhaustivo, es llevado a cabo a partir de *El concepto de la angustia*, donde es abordado a partir de fuentes judeocristianas. Por otro lado, McDonald (2014) efectúa un aporte fundamental para nuestro trabajo desarrollando el concepto de lo demoníaco en la obra kierkegaardiana considerándolo transversal a esta, desde los primeros escritos en sus diarios hasta el momento de su muerte. Como última mención, destacamos el trabajo de Enrico Castelli (2007). Este texto, si bien versa sobre el concepto de lo demoníaco, lo hace de modo

general y en relación con la historia del arte. Aunque la obra menciona a Kierkegaard, trata lo demoníaco como concepto teológico desde una perspectiva estético-filosófica.

En general, la bibliografía consultada sobre Kierkegaard no desarrolla el concepto de lo demoníaco desde un enfoque filosófico, ni realizando un análisis detenido sobre este tema en la mencionada disertación. En su mayoría, la vasta bibliografía sobre el filósofo y teólogo danés es introductoria y poco específica, por lo que, si bien resulta útil para un primer acercamiento y una mirada panorámica, no desarrolla exhaustivamente conceptos o problemas puntuales. Entre algunos a los que nos referimos se encuentran Höffding (1949), Chestov (1952), Wahl (1956a, 1956b), Collins (1958), Goñi Zubieta (2013). El libro de Goñi Zubieta sobre Kierkegaard, aunque contiene un apartado sobre el demonio socrático, no le otorga la suficiente importancia. Por su parte, Peñalver (1986), influido por filosofías con un registro discursivo secularizado, quita relevancia al tratamiento kierkegaardiano de lo demoníaco ya que para él se halla motivado por un interés propio de un pensador cristiano.

En cuanto al corpus hegeliano con el que Kierkegaard dialoga, mencionamos y trabajamos las traducciones castellanas de Hegel (1939, 1968, 1970, 1995), cotejando pasajes específicos con las ediciones alemanas originales (1986, 1989).

Respecto de la figura de Sócrates y la antigüedad clásica en particular, tomaremos principalmente a Nilsson (1958 [1925]), Jaeger (1967 [1933]), Dodds (1960 [1951], 1975 [1968]), Mondolfo (1955, 1960), Camarero (1968), Havelock (1994 [1963]), Friedländer (1989 [1964]), Vegetti (1989) y Waterfield (2009) para contextualizar nuestro análisis. Si bien estos autores tratan el concepto de subjetividad y su desarrollo en la antigüedad, ninguno considera detenidamente la postura de Kierkegaard. En un apartado correspondiente al capítulo II, *Hombre y mundo demoníaco*, Dodds (1975: 61-98) trata la categoría de lo demoníaco en el *Banquete* de Platón, pero ligándola a aspectos de carácter teológico antes que filosófico. Entre los testimonios antiguos sobre Sócrates analizados por Kierkegaard, trabajaremos con obras de Jenofonte (2007), Platón (1958, 1986, 1992, 1998, 2010a, 2010b, 2010c, 2017) y Aristófanes (2005). Sin embargo, para acotar y circunscribir nuestro tema dentro de la obra kierkegaardiana, no trataremos los aportes sobre el demonio socrático de Plutarco (1959), Apuleyo (1893) o Máximo de Tiro (2005).

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, consideramos que nuestro tratamiento es inédito hasta el momento. Si bien se ha trabajado sobre Kierkegaard, la figura de Sócrates y su demonio, ningún libro o artículo hasta la fecha aborda la problemática como aquí pretendemos hacerlo.

3. Marco conceptual

Sobre el concepto de ironía de Kierkegaard será nuestra fuente primaria, el texto filosófico de autor propiamente dicho, la base a partir de la que estableceremos nuestras tesis principales, al texto de Kierkegaard *Sobre el concepto de ironía (Om Begrebet Ironi, 1841)*. Para contrastar pasajes fundamentales en nuestra investigación, trabajaremos con la edición en inglés de Princeton (Kierkegaard, 1989) y la edición en castellano de Trotta (Kierkegaard, 2000), así como con los SKS (*Søren Kierkegaards Skrifter*), edición danesa de los textos de Kierkegaard de acceso libre online con la numeración original. Es importante destacar que trabajaremos con la traducción al castellano editada por Trotta. Sin embargo, constataremos los principales y más problemáticos pasajes relativos a nuestra investigación con la fuente original danesa, con el objetivo de echar luz sobre posibles errores o descuidos presentes en la traducción castellana.

En simultáneo con *Sobre el concepto de ironía*, tomaremos como fuentes secundarias los diarios de Kierkegaard referidos al período comprendido entre 1834 y 1844, ya que nos brindan aportes fundamentales para el refinamiento de nuestras tesis, al mismo tiempo que nos permiten tener una perspectiva más amplia respecto de la gestación y desarrollo de sus ideas. Para citar los pasajes correspondientes a estos, junto con la traducción al castellano de Binetti y Bravo Jordán (*Søren Kierkegaard: Diarios, Vols. I-V, 2011-2017*) y la inglesa de Princeton (*Kierkegaard's Journals and Notebooks, Vols. I-X, 2007-2018*), utilizaremos la numeración de la edición danesa realizada por Heiberg, Kuhr y Torsting (*Søren Kierkegaards Papirer, Tomos I-XI, 1909-1938*).

4. Marco metodológico

Si bien el concepto de lo demoníaco es propia e históricamente considerado como teológico, nuestro abordaje se ceñirá a una perspectiva estrictamente filosófica. Por lo tanto, el marco metodológico que utilizaremos es el histórico-filosófico y hermenéutico. Esto es, un análisis histórico conceptual intratextual en la medida en que nos detenemos en nuestra fuente primaria, y un análisis intertextual en la medida que se relaciona este con otros (Mondolfo, 1963; Carpio, 1977). Asimismo, constataremos los principales y más problemáticos pasajes relativos a nuestra investigación con la fuente original danesa. Realizaremos también un análisis morfosemántico sobre las sentencias griegas que Kierkegaard menciona pero deja sin traducir en el escrito original danés. En este punto

particular, estimamos que el filósofo no tradujo del griego dichas sentencias para conservar la riqueza semántica propia del idioma helénico. Sin embargo, haremos el ejercicio de traducirlas a los fines de realizar una aproximación sobre el significado de lo demoníaco y la manera en que opera en la conformación de la subjetividad. Para esta tarea seguiremos los principios sobre la traducción esbozados por Ricoeur (2009), principios que serán analizados en detalle más adelante con ocasión del análisis de las sentencias griegas.

5. Contextualización histórico-filosófica de la obra de Kierkegaard

Durante la primera mitad del siglo XIX, en pleno auge del romanticismo alemán, la figura de Kierkegaard surge como parte de una tradición que, a partir de la traducción de las obras platónicas al alemán hechas por Schleiermacher, retoma los estudios sobre la filosofía antigua. Así, no solo historiadores y teólogos, sino también filósofos, entre ellos Kierkegaard, se sienten llamados al estudio de los filósofos griegos¹.

La influencia de Kierkegaard en el siglo XX es señalada por Jaspers en su reflexión sobre la situación sociocultural de su época: “La situación filosófica actual está determinada por el hecho de que los filósofos Kierkegaard y Nietzsche, no tenidos en cuenta en vida y aun después de muertos por largo tiempo carentes de prestigio en la historia de la filosofía, están creciendo en importancia día a día. Mientras, frente a ellos, todos los filósofos posteriores a Hegel palidecen cada vez más”².

Kierkegaard, así como Nietzsche, critica en múltiples ocasiones a la sociedad cristiana burguesa de su tiempo³. Jaspers da cuenta de esta crítica de este modo: “tanto Kierkegaard como Nietzsche expresan [...] de la misma manera qué es propiamente el saber. Para ellos no es sino “interpretación””⁴. Concretamente, Kierkegaard denuncia una “nivelación” que deriva en una homogeneización de los individuos, donde cada uno de ellos se pierde en la multitud

¹ “En el neoclasicismo romántico [...] existía la inspiración a un clasicismo que no fuese copia y repetición [...]. El renacimiento de los griegos [...] será esencial para la filosofía. [...]. Schleiermacher traduce los diálogos platónicos y los vuelve a introducir en lo más vivo del discurso filosófico.” (Reale y Antiseri, 1988: III 32).

² Vid. Jaspers (1959: 14).

³ Se advierte claramente esta crítica kierkegaardiana en el último ejemplar de *El instante*: “Her er atter Dødsdommen over al officiel Christendom! / Dette uhyre Luftcastel: en christen Verden, christne Stater, Riger, Lande; denne Legen med Millioner Christne, som gjensidigt anerkjende hinanden i Middelmaadighed, men dog alle ere Troende: dette Hele er hvilende paa en Grundvold, som ifølge Christi egne Ord gjør det at troe umuligt.” (SKS 13. Oi10, 396) (“¡He aquí otra vez la sentencia de muerte del cristianismo oficial! / Este prodigioso castillo en el aire: un mundo cristiano, Estados cristianos, reinos, países, un juego con millones de cristianos que se reconocen mutuamente en la mediocridad; pero, no obstante, son todos creyentes: todo esto descansa en un fundamento que, según las palabras del propio Cristo, hace imposible la fe.”; trad. cast. en Kierkegaard, 2012: 183).

⁴ Vid. Jaspers (1959: 17).

como un número más. En *La época presente* Kierkegaard realiza una crítica muy fuerte a la sociedad burguesa de su época. Respecto de este escrito, Tiryakian sostiene que no solo aquí Kierkegaard critica la sociedad burguesa, sino que además reivindica el lugar del individuo en el mundo urbano-industrial moderno⁵. De manera que a mediados del siglo XIX el existencialismo comienza a ganar fuerza, presentándose como una filosofía de la crisis⁶. Sostiene Kierkegaard:

For at Nivelleringen egentligen skal komme istand, maa der først bringes et Phantom tilveie, dens Aand, en uhyre Abstraktion, et altomfattende Noget som er Intet, et Luftsyn – dette Phantom er Publikum. (SKS 8. LA, 86)

Para que realmente llegue a existir nivelación, primero debe levantarse un fantasma, el espíritu de la nivelación, una monstruosa abstracción, un algo que lo abarca todo pero es nada, un espejismo. Este fantasma es el público. (trad. cast. en Kierkegaard, 2012: 67)

En efecto, existe una denuncia muy fuerte de Kierkegaard sobre la noción de “lo público” (*det Publikum*), donde el individuo se desvanece, se transforma en una abstracción insustancial. Nietzsche, años más tarde, hablará de este mismo síntoma. Afirma Collins: “A Kierkegaard, como a Nietzsche, le preocupa la propagación de la mentalidad de rebaño, producto final de las tendencias igualitarias modernas”⁷.

En este marco, Jaspers, muy acertadamente, sostiene que la categoría de *existencia* introducida por Kierkegaard para designar la realidad del individuo fue vital para reinterpretar el concepto moderno de subjetividad. “No estamos ahí meramente, sino que nuestro existente [*Dasein*]⁸ nos es confiado como lugar y como cuerpo de la realización de nuestro surgimiento originario”⁹.

La categoría kierkegaardiana de individuo es considerada a menudo como aislada ante Dios, en abstracto, colocando al individuo concreto singular en absoluta soledad ante la inmensa trascendencia divina. Entre quienes realizan esta lectura se encuentra Jean Wahl¹⁰. Si bien esta interpretación alcanza cierto grado de plausibilidad¹¹, disentimos con ella en un

⁵ Cf. Tiryakian (1962: 114).

⁶ Cf. Tiryakian (1962: 114).

⁷ Vid. Collins (1958: 200).

⁸ “Jaspers utiliza el término *Dasein* que significa tanto *existente* como *existencia*. No hay que confundirlo con *Existenz*.” (Jaspers, 1961: 24, n. del t. 1).

⁹ Vid. Jaspers (1961: 24).

¹⁰ “En el pensamiento de Kierkegaard el individuo está absolutamente frente a Dios” (Wahl, 1956a: 35).

¹¹ A favor de la tesis de Wahl podemos citar el siguiente pasaje: “Det nye Testaments Christendom er at elske Gud i et Modsætnings-Forhold til Mennesker at lide af Menneskene, for sin Tro, for Læren at lide af Menneskene. Kun det er at troe; at tage Ære af hverandre gjør at troe umuligt.” (SKS 13. Oi10, 396). (“El cristianismo del Nuevo Testamento consiste en amar a Dios en oposición a los hombres, en padecer a los hombres por la fe; por las enseñanzas de Cristo, padecer a los hombres. Solo esto es la fe; recibir gloria los unos de los otros hace imposible la fe.”; trad. cast. en Kierkegaard, 2012: 183).

punto fundamental: cada individuo particular solo puede realizarse en un marco civil, es decir, dentro de una comunidad, en convivencia con otros sujetos. El mismo Kierkegaard nos lo dice:

Ethvert Individ, hvor oprindeligt det er, er dog Guds, sin Tids, sit Folks, sin Families, sine Venners Barn, først heri har det sin Sandhed, vil det i hele denne sin Relativitet være det Absolute, saa bliver det latterligt. (SKS2. EE1, 144)

Cualquier individuo, por más originario que sea, pertenece sin embargo a Dios, a su tiempo, a su pueblo, a su familia, solo en ello radica su verdad, y si pretende ser absoluto en toda esta relatividad suya, viene a ser ridículo. (trad. cast. en Kierkegaard, 2006: 164).

Por lo tanto, para Kierkegaard no podemos pensar el individuo aislado, fuera de su historicidad; esa idea le llega a resultar ridícula. En consonancia con nuestro punto de vista, Löwith afirma sobre Kierkegaard lo siguiente: “Trató la cuestión del trabajo en conexión con el devenir de la personalidad; pero semejante individualismo del ser-sí-mismo no se debe entender erróneamente. [...] Ser-sí-mismo es algo absolutamente concreto”¹². Cada individuo particular necesita del amparo social para realizarse en su singularidad; cada existencia concreta solo es posible en el marco de una comunidad.

Ahora bien, Löwith continúa de la siguiente manera: “al moverse hacia la subjetividad, [el individuo] no puede conducirse negativamente respecto del mundo circundante. Se mueve desde sí mismo a través del mundo, para volver a sí mismo”¹³. Si bien es cierto que el movimiento subjetivo hacia la realización del individuo tiene un carácter positivo, que consiste en la apropiación del mundo objetivo, existe igualmente un momento de negatividad en el proceso de subjetivación, el cual es, precisamente, lo demoníaco, que, aunque irreductible al concepto de interioridad, constituye el comienzo de la vida interior del sujeto.

A continuación intentaremos dilucidar el concepto de lo demoníaco bajo tres aspectos que constituyen nuestras hipótesis de trabajo: 1) lo demoníaco como principio de subjetivación; 2) lo demoníaco como instancia prelingüística operante en la formación de la subjetividad; 3) lo demoníaco como causa del conflicto político-religioso entre Sócrates y el Estado ateniense. Las primeras dos hipótesis serán desarrolladas conjuntamente, dado que nos resultan indisolubles y se coimplican entre sí. En efecto, el hecho de que lo demoníaco constituya un principio activo se debe a que es considerado por Kierkegaard como una voz que se hace oír pero que no se puede vocalizar¹⁴. Esa voz que se oye, que opera subjetivando, no puede sin embargo manifestarse, de modo que queda clausurada en un silencio bajo la

¹² Vid. Löwith (1968: 394).

¹³ Vid. Löwith (1968: 394).

¹⁴ Cf. SKS 1. BI, 208; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 202).

forma de un mutismo que deviene en un momento prelingüístico de la subjetividad. Por su parte, la tercera tesis será presentada por separado mostrando las consecuencias político-religiosas que se desprenden de lo demoníaco, a saber: el conflicto de Sócrates con el Estado ateniense.

6. Lo demoníaco como principio de subjetivación y como momento pre-lingüístico

6. A. Consideraciones preliminares

6. A. 1. Contexto histórico-filosófico de la disertación

En *Sobre el concepto de ironía*, tesis de magister de Kierkegaard, el filósofo danés realiza una crítica a las formas de subjetivismo y relativismo que se expanden en la tradición cultural europea occidental¹⁵ y que incluye bajo la denominación de “ironía”. Si bien Kierkegaard puede inscribirse dentro del movimiento romántico del siglo XIX, realiza una fuerte crítica a este, así como a la cultura danesa de su tiempo. Del mismo modo en que ataca al relativismo y subjetivismo modernos, está preocupado por un creciente nihilismo y alienación social. Aunque la disertación de Kierkegaard es un texto históricamente menospreciado, “[en ella] se encuentran [muchos de] los fundamentos para trabajos posteriores”¹⁶.

Kierkegaard ha tomado a Sócrates como modelo y entendió que con su filosofía estaba haciendo algo semejante a la tarea socrática. De esta manera intenta, a través de su figura, derribar los cimientos de la sociedad burguesa¹⁷. Sócrates no presenta ninguna doctrina; su actividad era principalmente la crítica. “En este sentido, [afirma Stewart] Sócrates representa una fuerza negativa y destructiva”¹⁸. Al igual que Sócrates, Kierkegaard se concibió a sí mismo como “un pensador de la negatividad”¹⁹. Siguió atentamente la discusión entre Sócrates y los sofistas a lo largo de todos los diálogos platónicos, y del mismo modo que Sócrates rechazó con vehemencia su lazo con los sofistas, Kierkegaard intentó

¹⁵ Cf. Stewart (2017: 22).

¹⁶ Vid. Stewart (2017: 24).

¹⁷ Cf. Stewart (2017: 25).

¹⁸ Vid. Stewart (2017: 29).

¹⁹ Vid. Stewart (2017: 33).

siempre mantenerse al margen de muchos contemporáneos suyos²⁰, a quienes identificó como los sofistas de su época²¹.

Sobre el concepto de ironía tiene dos objetivos específicos: el primero es reivindicar la figura de Sócrates y su ironía en relación con la concepción de Hegel, quien la consideraba solo de una forma retórica. Kierkegaard más bien asume que la ironía, más que un recurso retorico, es una categoría existencial. Indirectamente la crítica a Hegel encubre un ataque a todo el idealismo en general. Por otra parte, el segundo objetivo de la obra es rescatar la ironía romántica frente a la crítica de Hegel²².

La representación kierkegaardiana de Sócrates, al margen de la afinidad personal que encuentra con el filósofo griego, está basada en la lectura de los textos de Platón, Jenofonte y Aristófanes, influenciada a su vez por la lectura de Hegel, con quien, como veremos, estuvo en continuo diálogo durante toda su disertación²³. En efecto, pese a que hay una fuerte crítica al filósofo alemán, sin embargo lo sigue en muchos puntos. Kierkegaard guarda mucha mayor cercanía con Hegel de lo que puede parecer en un principio, al menos en su disertación. El texto de Binetti (2006) resalta dicha cercanía entre ambos²⁴. Cabe señalar que Kierkegaard tuvo acceso tanto a los textos que Hegel editó en vida como a sus lecciones publicadas póstumamente por sus seguidores. Todos estos textos fueron tenidos en cuenta por Kierkegaard al momento de redactar su disertación²⁵.

6. A. 2. Estructura de la disertación

Sobre el concepto de ironía se encuentra dividido en dos partes. La primera parte de la disertación (SKS 1, 75-278) contiene tres capítulos. En el primero, “La concepción se hace posible” (“Opfattelsens Muliggjørelse”, SKS 1, 75-206), Kierkegaard construye la figura de Sócrates a través de los testimonios de Platón, Jenofonte y Aristófanes. Finalmente coincide con Hegel en seguir la descripción que presenta Aristófanes, considerando que, mientras Jenofonte le quita demasiado a Sócrates, Platón demasiado le agrega. El segundo capítulo de la primera parte, “La concepción se hace real” (“Opfattelsens Virkeliggjørelse”, SKS 1, 207-243), contiene el tema sobre el cual trabajaremos y que concentra el núcleo de nuestra

²⁰ “La única analogía que puedo invocar es Sócrates, mi tarea es una tarea socrática, revisar el sentido de ser cristiano.” (SKS 13. Oi10, 415; trad. cast. en Kierkegaard, 2012: 189).

²¹ Cf. Stewart (2017: 34).

²² Cf. Hannay (2010: 187).

²³ Cf. Stewart (2017: 41).

²⁴ Cf. Binetti (2006: 20).

²⁵ Cf. Stewart (2017: 45).

investigación: el demonio socrático, tema axial del capítulo. Este segundo capítulo, a su vez, contiene dos apartados muy breves. En el primero se discute la naturaleza del fenómeno demoníaco (“Socrates' Dæmon”, *SKS* 1, 207-214) y en el segundo el juicio y la condena a Sócrates (“Socrates' Domfældelse”, *SKS* 1, 215-243). En ambos capítulos el concepto de lo demoníaco permanece axial y transversal. En el tercer capítulo, “La concepción se hace necesaria” (“Opfattelsens Nødvendigjørelse”, *SKS* 1, 244-262), se amplían distintos aspectos de la figura de Sócrates, quien pasa a ser considerado, a la luz del desarrollo histórico, como representante de un quiebre, dejando atrás, según Kierkegaard, la sustancialidad griega. Al final de la primera parte encontramos un último apartado, “La concepción hegeliana de Sócrates” (“Tillæg Hegels Opfattelse af Socrates”, *SKS* 1, 263-278), terminando de desarrollar temas tratados anteriormente en diálogo con el filósofo alemán. Mientras que la primera parte es la más extensa y está dedicada a Sócrates, la segunda (*SKS* 1, 279-357) es una discusión sobre la ironía en términos generales. Después de haber ajustado cuentas con Hegel sobre el final de la primera parte, en el comienzo de la segunda (*SKS* 1, 279-307) se encarga del romanticismo y sus representantes. Concretamente realiza una crítica a la concepción romántica de la ironía. Entre aquellos a quienes critica figuran Fichte, Schlegel, Tieck y Solger (*SKS* 1, 308-351). Concluye finalmente su disertación con el capítulo “La ironía como momento dominado” (“Ironi som behersket Moment. Ironiens Sandhed”, *SKS* 1, 352-357) donde Kierkegaard resalta la importancia de la ironía como antes mencionamos, no solo como recurso retórico sino como categoría existencial, a través de la cual el individuo es conducido hacia su madurez. Cabe mencionar que si bien la segunda parte parece no estar dirigida a Sócrates, Kierkegaard nunca lo pierde de vista como punto de apoyo y referencia.

6. A. 3. *Perspectiva epistémico-gnoseológica asumida en la disertación*

En la breve introducción de su disertación, Kierkegaard despliega la perspectiva gnoseológica que adoptará para el desarrollo del concepto de ironía. La práctica de hacer explícita su perspectiva en este respecto se verifica en otras obras suyas, como *El concepto de la angustia*²⁶ o *La enfermedad mortal*²⁷. Así, en la introducción de *Sobre el concepto de ironía* el propio Kierkegaard indica la forma en la que se debe abordar la investigación:

²⁶ Cf. *SKS* 4. BA, 317; trad. cast. en Kierkegaard (2007: 35).

²⁷ Cf. *SKS* 11. SD, 117; trad. cast. en Kierkegaard (2008: 25).

El observador debe ser un erotista; ningún gesto, ningún detalle debe serle indiferente; junto a ello debe ejercer también su propia supremacía, pero utilizándola solo con el fin de contribuir a la plena manifestación del fenómeno. Aun cuando el observador aporte el concepto, lo que importa es que el fenómeno permanezca intacto, y que el concepto se muestre como surgiendo del fenómeno. [...] Antes de pasar al desarrollo del concepto de ironía, es necesario que me asegure una concepción adecuada y fehaciente de la existencia histórico-real y fenoménica de Sócrates. (*SKS* 1. BI, 6; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 81).

Höfdding explica que ya en la disertación sobre Sócrates “se encuentran indicaciones de una concepción del pensamiento más crítica, subjetiva y existencial”²⁸. Y continúa explicando: “la contraposición entre pensamiento y existencia, entre lo general y lo individual, y la imposibilidad de pasar de uno a otro en todo momento, se fortaleció para Kierkegaard en tal forma que nunca más la echó en olvido”²⁹. Kierkegaard se muestra particularmente interesado por los límites del conocimiento posible, enfatizando sus esfuerzos en el ejemplo de la aprehensión del concepto de ironía que constituye su tema. En la Introducción de su disertación, Kierkegaard sostiene que “no se puede suponer que un momento particular de la existencia sea, en cuanto tal, algo absolutamente adecuado a la idea”³⁰. Como afirma Höfdding: “el que existe está en constante devenir y el tiempo no se cierra nunca. Por lo tanto, nunca puede alcanzarse la certidumbre plena [...] lo eterno e incondicionado [...] nunca puede ser conquistado”³¹. En efecto, aunque la tradición de sus contemporáneos asoció la ironía con la existencia de Sócrates, no se desprende que esta sea el reflejo de un concepto pleno de aquella:

Con toda razón se observa que la naturaleza no es capaz de retener el concepto, por un lado, porque cada fenómeno particular no constituye más que un momento [de la existencia] y, por otro, porque la suma completa de la existencia natural sigue siendo un medio imperfecto que no engendra satisfacción sino más bien añoranza; pues bien, algo parecido podría con razón decirse acerca de la historia, ya que cada hecho particular, aunque se despliegue, es solo un momento, y ya que la suma completa de la existencia histórica no provee todavía el medio absolutamente adecuado a la idea, pues es el carácter temporal y parcial de la idea (como en la naturaleza su carácter espacial) el que añora el movimiento de repulsa de la conciencia, que mira hacia atrás, cara a cara y contra cara. (*SKS* 1. BI, 73; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 83).

Por ende, Kierkegaard sostiene, contra Hegel, que solo es posible el conocimiento subjetivo; es decir, no es posible acceder a un conocimiento objetivo en cuanto tal: siempre hay algo que queda fuera del alcance del sujeto. En este sentido Höfdding es muy claro:

²⁸ Vid. Höfdding (1949: 76).

²⁹ Vid. Höfdding (1949: 77).

³⁰ Vid. *SKS* 1. BI, 73; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 83).

³¹ Vid. Höfdding (1949: 83).

“Frente a Hegel, hace notar Kierkegaard que no ha contrarrestado en absoluto las tesis de Kant contra un conocimiento de la realidad absoluta. [...] el pensamiento no puede trascender de sí mismo”³². Existe, como podemos notar, la imposibilidad de aprehender la idea como tal³³. Puede observarse esta dificultad en la aprehensión del concepto de ironía por parte de la filosofía, puesto que, si bien “importa que la filosofía no detenga la mirada en un aspecto particular de su existencia fenoménica [...], sino que vea la verdad del concepto en y con lo fenoménico”³⁴, precisamente una determinación del concepto de ironía consiste en que “el fenómeno no es la esencia, sino lo contrario de la esencia”³⁵.

Puesto que el fenómeno es lo contrario de la esencia, la imposibilidad gnoseológica de adquirir un conocimiento objetivo de la ironía a través del fenómeno se funda en una imposibilidad ontológica de identidad entre ser y pensar, entre hecho particular o fenómeno e idea o esencia. En este sentido sostiene Binetti que Kierkegaard separa aquello que Hegel había unido indisolublemente³⁶. Tal vez aquí se halla el núcleo de la crítica de Kierkegaard a Hegel, en esta discordancia entre fenómeno e idea. En efecto, eso puede advertirse en una de las críticas del filósofo a su época en general:

El problema de la época es, según Kierkegaard, el exceso de saber, esto es la confusión entre idealidad y realidad, la creencia infundada de que el pensamiento abstracto puede alcanzar lo real. El proyecto kierkegaardiano de pensar la existencia se sitúa, de este modo, en el polo opuesto del saber. No se trata de pensar la cosa a partir de la idea, sino al contrario, de pensar la existencia, esto es la diferencia, entre la realidad y la idealidad, entre el ser y el pensar, entre el existir y su verdad. Entre el ser y el pensar no hay adecuación posible porque la existencia es justo aquello que los separa, de ahí que Kierkegaard defina la existencia como un *inter-esse*, un entre-ser (PS, II, 14 / SKS, 286). El problema del saber es que al presuponer la adecuación entre realidad e idealidad, entre pensamiento y ser, olvida aquello que los separa, olvida la propia existencia de quien así piensa, de modo que se produce aquí una escisión. (Llevadot, 2009: 272)

En el caso de la ironía esta ruptura ontológica entre fenómeno e idea se hace visible a través del lenguaje, pero desde luego no se reduce al ámbito lingüístico:

[...] *el fenómeno no es la esencia, sino lo contrario* de la esencia. Cuando hablo, el pensar, lo pensado es la esencia, y la palabra es el fenómeno. Estos dos momentos son

³² Vid. Höffding (1949: 82).

³³ “¿Qué es, por tanto, lo desconocido? Es el límite al cual se llega siempre y, visto de esa manera, cuando se sustituye la definición de movimiento con la de reposo, es lo diferente, lo absolutamente diferente. Pero es lo absolutamente diferente para lo cual no hay indicio alguno. Definido como lo absolutamente diferente parece estar a punto de revelarse, mas no es así, ya que la razón no puede ni siquiera pensar la diferencia absoluta.” (SKS 4. PS, 237; trad. cast. en Kierkegaard, 2007: 37).

³⁴ Vid. SKS 1. BI, 73; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 82).

³⁵ Vid. SKS 1. BI, 286; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 275).

³⁶ Cf. Binetti (2003: 200).

absolutamente necesarios, y en este sentido Platón observaba que todo pensar es un hablar. Ahora bien, la verdad exige la identidad; pues si tuviésemos pensamiento sin tener palabra, no tendríamos tampoco pensamiento, y si tuviéramos palabra sin tener pensamiento, no tendríamos tampoco la palabra, así como tampoco puede decirse que los niños o los locos hablen. (SKS 1. BI, 286; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 275-276)

Lo expuesto hasta aquí no entra en contradicción con la afirmación kierkegaardiana, de cuño hegeliano³⁷, de que el devenir “no es sino el despliegue de esta [de la idea]”³⁸, sino que, antes bien, parece reafirmar la imposibilidad de acceder al conocimiento objetivo de una idea. En efecto, una idea o concepto se despliega en el devenir; el devenir constituye su carácter temporal y parcial en tanto se trata de su existencia histórica:

[...] cada hecho particular, aunque se despliegue, es solo un momento, y [...] la suma completa de la existencia histórica no provee todavía el medio absolutamente adecuado a la idea, pues es el carácter temporal y parcial de la idea (como en la naturaleza su carácter espacial) el que añora el movimiento de repulsa de la conciencia, que mira hacia atrás, cara a cara y contra cara. (SKS 1. BI, 73; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 83)

Podemos advertir que Kierkegaard, cuando afirma esto, está dando a la existencia un carácter dinámico, considerándola bajo un tamiz temporal. Es en este sentido que, como afirma Binetti, Kierkegaard sostiene que existir es devenir y lo que ha devenido es lo existente³⁹. Un devenir que tiene la idea como horizonte y a la vez como límite, en la medida en que la existencia añora el movimiento de la conciencia⁴⁰.

Esto se percibe claramente en la analogía que el filósofo danés fórmula para explicar los límites del conocimiento humano: “la determinación empírica es a la intuición lo que el polígono es al círculo”⁴¹. El polígono representa los diferentes puntos de vista y perspectivas que puede asumir el sujeto, mientras que el círculo representa el conocimiento objetivo de la

³⁷ “Aun cuando, por lo tanto, la idea tenga su realidad en una materialización, ésta no es un ser abstracto, que subsista por sí, frente al concepto, sino que subsiste solo como devenir y, por medio de la negatividad del ser indiferente, como simple determinación del concepto.” (Hegel, 1968: 668).

³⁸ Vid. SKS 1. BI, 208; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 83).

³⁹ Cf. Binetti (2010: 37).

⁴⁰ Respecto de este punto Collins afirma: “Por existencia Kierkegaard designa exclusivamente una manera de ser finita y temporal, que está sujeta por esencia al devenir” (Collins, 1958: 162). Por otro lado, también afirma Collins que, según Kierkegaard, “la realidad se encuentra en la existencia contingente y en el sujeto individual concreto, más que en los momentos esenciales del progreso dialectico del concepto absoluto” (Collins, 1958: 169). De modo que en este aspecto se distancia de Hegel. Por lo tanto, como afirma en una de las entradas a su diario, no hay existencia sin contradicción. Cf. *Pap.* IV A 57; trad. cast. en Kierkegaard (2017: 25).

⁴¹ Vid. SKS 1. BI, 82; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 91). Esta diferencia gnoseológica nos remite a la diferencia kantiana entre lo nouménico y fenoménico. Y efectivamente, Kierkegaard está influido por Kant en este pasaje. Afirma Collins que Kierkegaard acepta “la paradoja de Kant acerca de una mente finita y un ser infinito” (Collins, 1958: 161). Cabe agregar que en una entrada a su diario, Kierkegaard, en 1837, menciona a Kant y la imposibilidad de conocer el mundo real objetivo: “Kant [...] nos enseñó algo sobre la aproximación de las categorías a lo realmente verdadero (νοούμενα), pero, como hizo que esa aproximación fuera infinita, quitó todo de vuelta” (*Pap.* II A 47; trad. cast. en Kierkegaard, 2013: 63).

idea, al que por cierto nunca se llega. Y esto es así porque existe, según Kierkegaard, una diferencia cualitativa entre uno y otro⁴². Desde la subjetividad se puede acceder a múltiples fenómenos colocándose y tomando diversos puntos de vista, pero nunca puede aprehenderse la idea como tal. Uno y otro, el conocimiento objetivo y el subjetivo, son dos esferas sustancialmente distintas. Así, mientras que no es posible el conocimiento objetivo, solo lo es el conocimiento subjetivo. Es decir, solo es posible acceder a la verdad bajo la forma de la subjetividad.

Podemos observar además que Kierkegaard nota un importante punto de contacto entre la concepción socrática de la idea y la suya propia. Así, Sócrates, según Kierkegaard, advertía ya esa imposibilidad de asir la idea como tal y asumía su propia subjetividad. Como sostiene el filósofo danés, “Sócrates tenía la idea como límite”⁴³; es decir, “la idea es el límite de la dialéctica”⁴⁴ en tanto límite de la especulación así como del lenguaje mismo en tanto predicación discursiva. Sobre la idea y más allá de ella nada puede conocerse ni pronunciarse. De esta manera, Kierkegaard considera que, también para Sócrates, la idea es el límite del conocimiento y del lenguaje. Por esta razón es que “la verdad solo puede establecerse en la forma de la subjetividad [...] Kierkegaard invierte la frase y afirma: la subjetividad es la verdad”⁴⁵.

En consonancia con estas ideas, Kierkegaard realiza una crítica a la caracterización jenofónica de Sócrates:

La determinación empírica es a la intuición lo que el polígono es al círculo, y que por toda la eternidad seguirá habiendo una diferencia cualitativa entre el uno y el otro. En Jenofonte, la ociosa observación siempre se inscribe sobre el polígono, aunque a menudo se engaña creyendo poseer verdadera infinitud solo porque tiene por delante un largo trecho, y por eso cae, lo mismo que un insecto que se arrastra a lo largo de un multilátero, puesto que aquello que parecía ser una infinitud no era sino uno de los ángulos. (SKS 1. BI, 82; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 91)⁴⁶

En el mismo tenor, no obstante, Kierkegaard concede a Jenofonte algunos aspectos de la figura de Sócrates que extrajo, como su prédica limitada al dominio de lo empírico: “lo

⁴² Cf. SKS 1. BI, 82; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 91).

⁴³ Vid. SKS 1. BI, 218; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 211).

⁴⁴ Vid. SKS 1. BI, 204; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 199).

⁴⁵ Vid. Höffding (1949: 93, 94).

⁴⁶ Aunque esta parezca una idea expresada bajo una forma estética, no es poco importante, dado que aparece en una entrada de sus diarios como notas a *Sobre el concepto de ironía*: “Se requiere de un ojo entrenado para observar un cuerpo redondo, ya que no es posible verlo de una sola vez [...] a fin de que [el ojo] no confunda una esfera con un polígono.” (Pap. III B 14; trad. cast. en Kierkegaard, 2015: 173).

conmensurable es en definitiva el campo de juego de Sócrates”⁴⁷. Por ello, “cada cosa singular era para Sócrates una indicación figurativa y nada desafortunada de la idea”⁴⁸. De acuerdo con Kierkegaard, esta cautela de Sócrates se refleja en su método. A través de un método inductivo, Sócrates partía de lo particular y concreto teniendo como meta lo más general y abstracto, propio de la idea como tal: “su actividad [la de Sócrates] consiste en rodear de un muro infranqueable todo [...] el mundo de las ideas”⁴⁹. En efecto, como dice Kierkegaard, “sus observaciones [las de Sócrates] sobre la naturaleza son por entero un trabajo de telar, la teleología finita de una variedad de modelos”⁵⁰.

De este modo hemos esbozado la concepción a partir de la cual, para Kierkegaard, se constituye el conocimiento humano así como sus límites⁵¹, concepción que, como ya hemos mencionado, deriva de una concepción propiamente ontológica y epistemológica. Que la subjetividad es la verdad lo ha considerado desde muy joven; en sus primeros diarios, puede verse claramente una entrada del 1 de agosto de 1835 donde Kierkegaard afirma:

Lo que importa es encontrar una verdad que sea *para mí*, encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir. ¿De qué me serviría, entonces, encontrar, la así llamada verdad objetiva [...]? ¿De qué serviría que la verdad estuviera delante de mí, fría y desnuda [...]? [...] No negaré que yo presupongo un imperativo del conocimiento [...] pero para eso es necesario asumirlo vitalmente, y esto es lo que considero esencial. (*Pap. I A 75*; trad. cast. en Kierkegaard, 2011: 80).

De forma que la verdad solo tiene un valor en tanto es apropiada y afirmada, como sostiene Höffding, “con sentimiento e impulso personal”⁵². Según Kierkegaard, para quien existe, pensar y ser son dos cosas absolutamente diferentes⁵³. En palabras de Höffding: “la verdad, vista objetivamente, es la paradoja”⁵⁴. Sin embargo, “para Kierkegaard, la paradoja, el contrasentido y la contradicción no es una figura retórica, sino más bien, siguiendo su manera de expresarse, una «determinación ontológica», que designa la relación entre el espíritu cognoscente y la verdad eterna”⁵⁵.

⁴⁷ Vid. *SKS* 1. BI, 85; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 93).

⁴⁸ Vid. *SKS* 1. BI, 80; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 89).

⁴⁹ Vid. *SKS* 1. BI, 85; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 93).

⁵⁰ Vid. *SKS* 1. BI, 85; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 93).

⁵¹ “El estudio de las ciencias no debe desbordar ese cordón sanitario” (*SKS* 1. BI, 85; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 93). Kierkegaard sostiene esto con respecto a que no hay que extralimitarse sino acotarse al conocimiento de lo empírico.

⁵² Vid. Höffding (1949: 95).

⁵³ Cf. Höffding (1949: 88).

⁵⁴ Vid. Höffding (1949: 94).

⁵⁵ Vid. Höffding (1949: 89).

A continuación nos proponemos determinar la naturaleza de “lo demoníaco” y cómo sus características determinan sumodo de actuar.

6. B. Naturaleza y *modus operandi* de lo demoníaco

6. B. 1. Lo demoníaco en la obra de Kierkegaard en general

Lo demoníaco es un concepto que atraviesa todo el corpus kierkegaardiano. El termino en danés, “det Dæmoniske”, tanto como en inglés “the demonic” y en español “lo demoníaco” derivan del griego τὸ δαιμόνιον. Si bien la forma del término es un adjetivo neutro, Kierkegaard lo hipostasía bajo la forma de un sustantivo abstracto para denotar su carácter. La noción de “lo demoníaco” en la obra de Kierkegaard pertenece al conjunto de conceptos que incluye “melancolía”, “angustia” y “desesperación”⁵⁶. El concepto de lo demoníaco es introducido a través de personajes en su mayoría provenientes de la cosmovisión cristiana que pertenecen a la literatura, el folclore, la música y la Biblia⁵⁷. Sin embargo, como bien afirma McDonald, lo demoníaco en Sócrates pertenece a una categoría diferente⁵⁸, dado que este personaje proviene de una cosmovisión pre-cristiana, de modo que la naturaleza del concepto de “lo demoníaco” cambia sustancialmente y Kierkegaard lo aborda como tal a través de la figura de Sócrates en *Sobre el concepto de ironía*⁵⁹.

6. B. 2. Lo demoníaco en *Sobre el concepto de ironía*

Al comienzo del apartado “El demonio de Sócrates”, explica Kierkegaard que “el *demonio socrático* ha sido siempre una *crux philologorum*”⁶⁰ por la dificultad que ha generado siempre para comprenderlo. Sostiene que “debemos considerar como un hecho que Sócrates creyó en tal demonio”⁶¹. Con esto, Kierkegaard nos quiere decir que, para Sócrates,

⁵⁶ Cf. McDonald (2014: II, 147).

⁵⁷ Cf. McDonald (2014: II, 147). Como ejemplos podemos citar a Fausto como personaje de Goethe, y a Don Juan de Mozart.

⁵⁸ “Socrates’ *daimonion*, while related, belongs to a different category.” (McDonald, 2014: II, 147)

⁵⁹ “Since Socrates is pre-Christian, he cannot be demonic in the same sense as those” (McDonald, 2014: II, 151). Aun siendo distintas, ambas concepciones de lo demoníaco conservan similitudes, en particular el sentido de cierta clausura o ensimismamiento. “There are interesting parallels (...) which presage the later analysis of the demonic as *inclosing reserve*” (McDonald, 2014: II, 151).

⁶⁰ Vid. SKS 1. BI, 207; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 201). La expresión en latín significa “una cruz para los filólogos”. En filología clásica, la cruz señala pasajes que un editor considera corruptos e imposibles de corregir o reponer en su estado original.

⁶¹ Vid. SKS 1. BI, 208; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 201).

el demonio no era un mero recurso para legitimar su accionar, sino que real para él, a lo que debía obedecer. Por otro lado, según Kierkegaard, de ningún modo significa que sea producto de un desorden mental. Sócrates efectivamente creía en *su demonio*⁶². Por un lado, entonces, deberemos dilucidar cómo Kierkegaard aborda este concepto a través de la figura de Sócrates, y por otro, el abordaje de Kierkegaard en sí mismo.

6. B. 2. A. Corpus y metodología kierkegaardianos para el análisis de la figura de Sócrates en Sobre el concepto de ironía

El enfoque kierkegaardiano se halla atravesado por la cosmovisión cristiana tanto como puede estarlo cualquier otro filósofo perteneciente a la Modernidad, como podría ser Hegel, Schelling, Kant o Descartes. En este sentido, si bien lo demoníaco es un concepto de naturaleza teológica, el enfoque kierkegaardiano en el texto de su disertación es estrictamente filosófico.

Ahora bien, el segundo capítulo de la primera parte, denominado “La concepción se hace real”⁶³ o bien “The actualization of the view”⁶⁴, comienza con un breve apartado titulado “El demonio de Sócrates”⁶⁵ o bien “The *daimon* of Socrates”⁶⁶. En este, Kierkegaard menciona que en el capítulo del que dicho apartado forma parte se propone dejar a un lado los testimonios de Platón, Jenofonte y Aristófanes por separado para “concebir a Sócrates mediante un cálculo combinado”⁶⁷, como el mismo Kierkegaard afirma en la Introducción, con el objetivo de acercarse lo más posible a la figura del Sócrates histórico real⁶⁸. Esta clase de trabajo, en la que se combinan distintos testimonios, es una metodología propia de la hermenéutica teológica. Esta metodología consistía en “tratar de entender la vida de Jesús al comparar diferentes versiones de los Evangelios”⁶⁹.

La categoría τὸ δαιμόνιον es la forma neutra del término de origen griego δαίμων⁷⁰, por lo que su significado es pre-cristiano. El *corpus* que toma Kierkegaard para estudiar lo demoníaco es propiamente grecorromano, de modo que el concepto se abordará teniendo en

⁶² Cf. SKS 1. BI, 208; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 202).

⁶³ Vid. SKS 1. BI, 207; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 201).

⁶⁴ Vid. SKS 1. BI, 207; trad. cast. en Kierkegaard (1989: 157).

⁶⁵ Vid. SKS 1. BI, 207; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 201).

⁶⁶ Vid. SKS 1. BI, 207; trad. cast. en Kierkegaard (1989: 157).

⁶⁷ Vid. SKS 1. BI, 73; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 83).

⁶⁸ Cf. SKS 1. BI, 208; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 201).

⁶⁹ Vid. Stewart (2017: 80).

⁷⁰ “Godlike, power, fate, god. [...] ntr. δαιμόνιον 'godlike power'” (Beekes, 2010: 297).

cuenta su significado en la cultura helénica particular y exclusivamente⁷¹. La fuente jenofónica que trata es *Memorias de Sócrates*, mientras que la fuente aristofánica es la comedia *Las nubes*. Las fuentes platónicas a partir de las cuales Kierkegaard aborda lo demoníaco son los diálogos *Fedro*, *Alcíbiades*, *Apología* y la obra pseudoplatónica *Teages*, pero curiosamente deja fuera de consideración *Banquete*, *República* y *Timeo*, que son diálogos en los que también aparece la noción de lo demoníaco. Es de notar, especialmente, que el análisis kierkegaardiano de lo demoníaco no contempla al *Banquete*⁷².

⁷¹ No es fácil establecer una clara distinción entre la cultura grecorromana y el cristianismo. La comprensión del pasaje de la cultura grecorromana a la cristiana es extremadamente compleja y no es posible abordarla en tan breve espacio. Sin embargo, a través de la explicación de Mondolfo, podemos advertir algunos aspectos. De acuerdo con el autor, hallamos una opinión generalizada que sostiene que, mientras que el mundo antiguo es objetivista y existe una primacía de la naturaleza por sobre el hombre, el mundo cristiano moderno es subjetivista y prima al hombre por sobre la naturaleza. De todos modos, concluye Mondolfo que esta caracterización es aproximativa y demasiado esquemática; cf. Mondolfo (1955: 46). Por otro lado, mientras que algunos estudiosos sostienen que hay una continuidad entre un período y otro, otros afirman una diferencia cualitativa. Por nuestra parte, adherimos a los primeros. Entre los que afirman una continuidad entre el cristianismo y la cultura grecorromana (tratamos de evitar el término *pagano* o *paganismo* dado que implica colocarse desde la hegemonía del cristianismo y no considerar la cultura helénica con la misma legitimidad que aquel) se encuentran Nilsson (1953), Mondolfo (1955), Jaeger (1967), Dodds (1975), entre otros. En palabras de Nilsson: “Como los dioses fueron rebajados de su lugar supremo por la concepción de un Dios único, supremo y todo poderoso, cayeron en una peligrosa proximidad de los demonios. El cristianismo sacó la consecuencia lógica al transformar a los dioses paganos en demonios malignos.” (Nilsson, 1953: 204). Para una profundización sobre esta temática puede consultarse Mondolfo (1955: 29-76), Dodds (1975: 137-179), Gigon (1970), entre otros.

⁷² Desconocemos el motivo por el cual Kierkegaard, al trabajar lo demoníaco en Sócrates, no mencionó al *Banquete*. Si bien Kierkegaard trabaja este diálogo en su disertación, no lo hace en relación con la noción de lo demoníaco. En *Banquete* 202d-203a, Platón, a través de Diotima, explica lo demoníaco: “**Todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal. [...] Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres la de los dioses**, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros, órdenes y recompensas por los sacrificios. **Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos**, de suerte que todo queda unido consigo mismo como un continuo. A través de él, **funciona toda la adivinación** y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que a través de este *demon* es como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto si están despiertos, como si están durmiendo” (resaltado nuestro). En este pasaje, podemos notar que la definición de Platón es perfectamente consecuente con la interpretación de Kierkegaard sobre lo demoníaco. Resultan interesantes las palabras de Hadot sobre este pasaje: “Eros es un *daimon*, nos dice Diotima, un intermediario entre los dioses y los hombres. [...] El demonio Eros, que nos describe Diotima, es inefable e incalificable” (Hadot, 2008: 62). Y continúa, más adelante, respecto del lenguaje: “la tarea del diálogo consiste incluso, en esencia, en mostrar los límites del lenguaje; la imposibilidad, en cuanto al lenguaje se refiere, de comunicar la experiencia moral y existencial” (Hadot, 2008: 66). El filósofo francés aquí parece estar siguiendo la lectura de Kierkegaard. Sostiene: “El *daimon* de Sócrates era aquella inspiración que en ocasiones se imponía a él de forma totalmente irracional, como una señal negativa que le prohibía llevar a cabo tal o cual acto. Es en ese sentido su propio «carácter», su verdadero yo” (Hadot, 2008: 68-69). En el mismo *Banquete* aparece el pasaje donde Alcibiades cuenta el modo en que Sócrates, sentado en medio de una campaña militar, se queda toda la noche reflexionando (cf. Platón, *Banquete* 220c-d). Este pasaje es referido por Kierkegaard en una entrada a su diario en 1838, donde sostiene: “Sócrates tenía que pararse en el silencio para reflexionar sobre sí mismo” (*Pap.* II A 748; trad. cast. en Kierkegaard, 2015: 181). También Hegel reflexiona sobre este pasaje en *Lecciones sobre historia de la filosofía, Vol. II*: “Se quedó todo un día y la noche siguiente inmóvil en un sitio, abstraído en sus profundas reflexiones, hasta que vino el sol de la mañana siguiente a sacarle de su arrobamiento, estado en que, sin duda, debió de verse sumido con cierta frecuencia. Era una especie de estado cataléptico, que guarda cierta afinidad con el sonambulismo magnético y en el que la conciencia sensible de Sócrates desaparecía por completo” (Hegel, 1995: 45). Con esto Hegel se refiere a que Sócrates quedó en un estado de absoluto aislamiento con respecto a la inmediatez sensible determinada. Del mismo modo, en el

El método hermenéutico teológico se aplica en este corpus de textos. Así, según Kierkegaard, afirma Stewart, para llegar a Sócrates “sus evangelios eran los de Platón, Jenofonte y Aristófanes”⁷³. De esta manera, ya no nos vamos a encontrar con un análisis de los testimonios por separado, sino poniendo en diálogo a los tres. Sin olvidar, claro está, sus lecturas sobre Hegel y las observaciones que este hacía en sus diversos escritos sobre el filósofo ateniense.

6. B. 2. B. El término “demoníaco” y el carácter insustancial que denota en Sobre el concepto de ironía

“Lo demoníaco” es un adjetivo sustantivado, es decir, es un adjetivo que está cumpliendo la función de sustantivo. Pero esta sustantivación no implica ninguna clase de sustancialización extra-lingüística o de naturaleza metafísica⁷⁴. Como Kierkegaard mismo sostiene: “El término “τὸ δαιμόνιον” no es ni un mero adjetivo [...] ni tampoco un sustantivo, en el sentido de designar una esencia específica o propia”⁷⁵. Vemos que si bien lo demoníaco no tiene carácter sustancial, tampoco puede reducirse a una cualidad específica, ni atribuírsele una esencia, de modo tal que designe una sustancia determinada. Su carácter dinámico, esto es, su acción, es lo que lo define. De modo que la naturaleza de lo demoníaco es su *modus operandi*.

Para explicar lo demoníaco, Kierkegaard utiliza tres expresiones en griego antiguo no traducidas al danés en el original. Estas sentencias tampoco son citas directas sino posibles paráfrasis, por lo que no nos remite directamente a sus fuentes clásicas. Nuestra hipótesis es que Kierkegaard utilizó la lengua original y dejó sin traducir las sentencias para expresar del modo más adecuado su significado y el fenómeno en ellas presentado, intentando conservar así su riqueza semántica original. Las tres sentencias que utiliza son: a) τὸ δαιμόνιον μοι σημαίνει, b) δαιμόνιον τι, y finalmente c) τὸ δαιμόνιον γίγνεται. Estas tres sentencias constituyen la base a partir de la cual se desarrolla el análisis de lo demoníaco. Sin embargo,

apartado sobre el *Banquete* dentro de *Sobre el concepto de ironía*, Kierkegaard alude a este pasaje afirmando que “la personalidad de Sócrates, la armoniosa determinación natural [...] se consumaba en una relación negativa con sí mismo con la idea y en la omfalopsíquica fijación de la mirada sobre sí mismo” (SKS 1. BI, 111; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 115). Kierkegaard aquí vuelve a hacer énfasis en características del fenómeno demoníaco. De todos modos, consideramos que posiblemente no ha incluido este pasaje en el tratamiento sobre lo demoníaco porque puede interpretarse, coincidiendo con la lectura que hace Dodds, como una entidad individualizada (cf. Dodds, 1975: 61-62), algo que, estimamos, Kierkegaard quería evitar.

⁷³ Vid. Stewart (2017: 80).

⁷⁴ Cf. Cirac Estopañan (1966: 569).

⁷⁵ Vid. SKS 1. BI, 208; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 202).

estas sentencias han sido interpretadas y traducidas a sus respectivos idiomas en la edición española de Trotta y en la inglesa de Princeton. Lejos de descartarlas, las tomaremos en cuenta para ver hasta qué punto se pueden comprender. De acuerdo con Kierkegaard, trataremos estas sentencias a través del doble modo y vinculación en que se utilizan y aparecen⁷⁶. Por un lado a) τὸ δαιμόνιον μοι σημαίνει y δαιμόνιον τι, y por otro b) τὸ δαιμόνιον γίγνεται⁷⁷.

6. B. 2. C. Caracterización del concepto de lo demoníaco a partir del análisis de las tres sentencias

6. B. 2. C. 1. Criterio para realizar la traducción de las sentencias griegas

Pese a que Kierkegaard no tradujo al danés las sentencias antes mencionadas, nosotros realizaremos la traducción a fin de reponer su significado y así arrojar luz sobre la naturaleza del fenómeno demoníaco. Para este fin nos apoyaremos principalmente en las consideraciones sobre la traducción señaladas por Paul Ricoeur, exclusivamente en su texto *Sobre la traducción*. De acuerdo con el filósofo francés, en la traducción “dos términos son puestos en relación: lo extranjero – término que abarca la obra, el autor y su lengua – y el lector destinatario de la obra traducida”⁷⁸. El traductor, entonces, es el mediador, encargado de transmitir el mensaje de un idioma a otro. De esta manera, traducir es servir al extranjero en su obra, y al lector en su deseo de apropiación. En este sentido, el traductor es semejante a un heraldo encargado de “llevar al lector al autor” y “llevar al autor al lector”⁷⁹, provocando un acto de acercamiento mutuo. El problema reside en que, por un lado, hay un voto de confianza otorgado al traductor, pero por otro, una sospecha, dado que la traducción debe someterse a crítica y revisión. Considerando la falta de un tercer término que represente el ideal semántico, hay que “renunciar al ideal de la traducción perfecta”⁸⁰ sin que nos quede más que la “aceptación de la diferencia insuperable de lo propio y lo extranjero”⁸¹. Por lo que el único recurso, afirma Ricoeur, “es la lectura crítica que equivale a una retraducción privada”⁸².

⁷⁶ Cf. *SKS* 1. BI, 208; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 202).

⁷⁷ Cf. *SKS* 1. BI, 208; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 202).

⁷⁸ Vid. Ricoeur (2009: 18).

⁷⁹ Cf. Ricoeur (2009: 19). Ambas sentencias mencionadas aquí por Ricoeur pertenecen a Schleiermacher.

⁸⁰ Vid. Ricoeur (2009: 25).

⁸¹ Vid. Ricoeur (2009: 27).

⁸² Vid. Ricoeur (2009: 23).

Ricoeur, citando a Steiner, afirma que “comprender es traducir”⁸³. Esto significa que, en términos intralingüísticos, el acto de la traducción se produce al intuir, interpretar y desarrollar discursivamente una idea. Pero existe una dificultad importante en la traducción intralingüística⁸⁴. Según Ricoeur, hay una traducción interna y otra externa, a través de las cuales hay que tender un puente para hacer efectiva la comunicación⁸⁵. De estas dos clases de traducciones, se desprenden tres dimensiones: 1) una interna intralingüística relativa al sujeto consigo mismo; aquí, en la reflexión de la lengua sobre sí misma, sostiene Ricoeur, es donde se presentan más obstáculos⁸⁶; 2) una interna intralingüística relativa al sujeto para con su comunidad; 3) una externa extralingüística a través de la cual el traductor decodifica el mensaje de una lengua a otra.

Siempre algo se pierde en la traducción, hay algo que queda inasible y por lo tanto indecible e incomunicable. Y esto es muy importante porque implica que, por más que haya una identidad entre ser y pensamiento, siempre queda algo inefable que queda fuera y no puede ser apropiado por el sujeto. Esto contradice la tesis hegeliana que afirma, en palabras de Kojève, que “lo Real concreto (de lo que hablamos) es a la vez Realidad-revelada-por-un-discurso y Discurso-que-revela-una-verdad”⁸⁷. Con respecto a este punto, Hyppolite es muy claro: “No hay pues para Hegel un inefable más acá o más allá del saber [...] no hay silencio ontológico, sino que el discurso dialéctico es una conquista progresiva de sentido”⁸⁸. En contraposición con esta tesis, Ricoeur afirma que “nunca terminamos de explicarnos”⁸⁹.

En consonancia con esta afirmación, Kierkegaard sostiene que “el *summum* de lo trágico consiste, sin dudas, en ser incomprendido”⁹⁰. Kierkegaard, al igual que Ricoeur, no está de acuerdo con esta identidad entre ser y pensamiento mediados por el lenguaje⁹¹. Respecto de este punto, Llevadot sostiene que “Kierkegaard asume la incapacidad del

⁸³ Cf. Ricoeur (2009: 32).

⁸⁴ Cf. Ricoeur (2009: 36).

⁸⁵ Cf. Ricoeur (2009: 52).

⁸⁶ Cf. Ricoeur (2009: 56).

⁸⁷ Vid. Kojève (1972: 19).

⁸⁸ Vid. Hyppolite (1996: 32).

⁸⁹ Vid. Ricoeur (2009: 55).

⁹⁰ Vid. *Pap.* I A 33; trad. cast. en Kierkegaard (2011: 45).

⁹¹ Esto nos remite a la teoría de Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus*, donde se postula un isomorfismo entre la realidad y el lenguaje que implicaría una identidad triádica entre ser-pensamiento-lenguaje. Puede verse, entre otros pasajes, en el punto 4.002 (cf. Wittgenstein, 2010: 65-66). Sin embargo, afirma Llevadot: “Se puede establecer cierta analogía entre la función de delimitación que Wittgenstein otorga a la filosofía en el *Tractatus* y la crítica kierkegaardiana al lenguaje del ser” (Llevadot, 2008: 98). De todas maneras, sostiene Parkinson De Saz (1984: 96) que, para Wittgenstein, “la comprensión es algo diferente de la expresión de esa comprensión. La comprensión no se exhibe, es algo interior y espiritual” y aquí claramente no hay identidad. Con respecto a la relación entre Kierkegaard y Wittgenstein sobre los límites del lenguaje no podemos dejar de mencionar el artículo transcrito de una conferencia de Carla Cordua (Cordua, 1998).

lenguaje para decir la realidad [*Realitet*], y con ello cierra la puerta a todo discurso metafísico, pero esto no implica que el lenguaje esté desprovisto de toda efectividad”⁹² ya que “el lenguaje es reconsiderado, desde el punto de vista kierkegaardiano, por su capacidad para hacer algo con lo real [*Virkeligheden*]”⁹³.

Para Ricoeur, “la ecuación “comprender es traducir” se cierra entonces con la relación de uno consigo mismo en el secreto, donde encontramos lo intraducible”⁹⁴. Hay que realizar el duelo y resignarse a conseguir la traducción perfecta⁹⁵. Aun así, llevarla a cabo teniendo en cuenta que “una buena traducción no puede sino apuntar a una equivalencia presunta, no fundada en una identidad”⁹⁶, por lo que hay que buscar y construir esa buena traducción. Y esta misma búsqueda es lo que nos proponemos realizar a continuación.

6. B. 2. C. 2. *La emergencia de lo demoníaco: τὸ δαιμόνιον γίγνεται*

6. B. 2. C. 2. A. *Lo demoníaco como emergencia de la interioridad abstracta*

De acuerdo con el desarrollo de nuestras tesis, comenzaremos primero por la última de las tres sentencias mencionadas, el segundo modo en que se presenta y menciona lo demoníaco, a saber: τὸ δαιμόνιον γίγνεται⁹⁷, esto es, “lo demoníaco emerge”, o bien “lo demoníaco se manifiesta”⁹⁸. El término griego γίγνομαι⁹⁹ es aquel sobre el cual se forma la palabra griega γένεσις, que puede ser traducida tanto por “comienzo” como por “principio”¹⁰⁰. En consecuencia, este principio puede tener tanto un sentido temporal como ontológico, aunque en este caso particular entendemos que es de carácter ontológico. Por otro lado, no consideramos adecuado introducir un pronombre reflexivo a la traducción al español del verbo γίγνομαι¹⁰¹. En la sentencia griega no aparece ningún pronombre reflexivo; si se introdujera, podría entenderse que lo demoníaco se presenta como algo distinto de la propia

⁹² Vid. Llevadot (2008: 97).

⁹³ Vid. Llevadot (2008: 97).

⁹⁴ Vid. Ricoeur (2009: 57).

⁹⁵ Cf. Ricoeur (2009: 25).

⁹⁶ Vid. Ricoeur (2009: 47).

⁹⁷ Vid. SKS 1. BI, 208. En la edición de Trotta, esta sentencia fue traducida al español como “el demonio se me presenta” (vid. Kierkegaard, 2000: 202).

⁹⁸ La sentencia también podría traducirse como “lo demoníaco adviene/llega/arriba”. Nuestra traducción es más cercana a la que realizan Howard V. Hong y Edna H. Hong para la versión inglesa de la edición de Princeton. Ellos traducen esta sentencia como “the *daimonion* comes”, conservando la transliteración latina del término griego.

⁹⁹ La forma conjugada γίγνεται es la tercera persona de presente del modo indicativo.

¹⁰⁰ Cf. Beekes (2010: 266, 272).

¹⁰¹ Las traducciones del verbo a otras lenguas, como la inglesa, muestran su carácter no reflexivo: “Beget, arise” [Engendrar, surgir]. Cf. Beekes (2010: 272).

subjetividad, por fuera de ella. Y precisamente esto es lo que queremos evitar. Lo demoníaco emerge con la misma interioridad, en simultáneo con ella. En este sentido, lo demoníaco es el mismo establecimiento de la interioridad. Funciona como punto arquimédico en el proceso de subjetivación.

[...] den abstracte Inderligheds Bestemmelse (det Dæmoniske) [...] (SKS 1. BI, 216)
[...] la determinación de la interioridad abstracta (lo demoníaco) [...] (trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 210)

En esta definición podemos notar un carácter abstracto e indeterminado de lo demoníaco, como claramente indica a continuación el propio Kierkegaard.

Dette er altsaa det Første, der bliver at lægge Mærke til, at der ved dette Ord betegnes noget Abstract, noget Guddommeligt, der dog netop i sin Abstraction er hævet over enhver Bestemmelse. (SKS 1. BI, 208)

Esto es por tanto lo primero que hay que notar, a saber, que con este término [τὸ δαιμόνιον] se designa algo abstracto, algo divino que, precisamente en su abstracción, se eleva por encima de toda determinación. (trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 202)

De aquí se desprenden dos observaciones a tener en cuenta: 1) que no sería correcto personalizar lo demoníaco¹⁰² y 2) que hay una correlación entre el fenómeno como tal y el carácter abstracto e indeterminado que indica el artículo neutro de la lengua griega τό¹⁰³ que acompaña al término δαιμόνιον. En efecto, con el término “demoníaco”, afirma Kierkegaard, se “expresa algo totalmente abstracto” (er Udtryk for *noget* aldeles *Abstract*)¹⁰⁴, y este carácter abstracto e indeterminado es expresado a través del artículo neutro griego. De modo que la abstracción e indeterminación designada por el término “demoníaco” se hallan íntimamente relacionadas con el carácter insustancial que este denota.

6. B. 2. C. 2. B. *Lo demoníaco como internalización del carácter divino del oráculo*

¹⁰² Vemos aquí que lo demoníaco no implica ningún desdoblamiento, al contrario de lo que sugiere la traducción española. Según Friedländer, si se dice “*el demon*” como si fuera una cosa, en lugar de tomarlo en el modo neutro de la expresión griega “lo demoníaco”, se trastoca el sentido. Cf. Friedländer (1989: 49).

¹⁰³ El correlativo danés es “*det*”, que se traduce al español por “lo”. “La unión del artículo con un adjetivo origina gramaticalmente un nombre sustantivo de género animado o inanimado. Generalmente el sustantivo es abstracto [...] que designan seres portadores de la cualidad expresada por el adjetivo. [...] El neutro singular de un adjetivo con el artículo τό equivale a un abstracto de cualidad” (Cirac Estopañan, 1966: 569). Asimismo sostiene Eggers Lan que decir que “*daimonion* no es un sustantivo vale tanto para quitarle sustancialidad gramatical como metafísica” (Eggers Lan, 1998: 105).

¹⁰⁴ Vid. SKS 1. BI, 208; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 202).

Kierkegaard menciona que lo demoníaco designa algo “divino” (guddommeligt)¹⁰⁵. Eggers Lan señala, coincidiendo con Wilamowitz, que sería un error equiparar τὸ θεῖον con τὸ δαιμόνιον¹⁰⁶. Sin embargo, Kierkegaard, siguiendo a Hegel¹⁰⁷, equipara lo divino, que se manifiesta a través del oráculo, con lo demoníaco, al sostener que “en lugar del oráculo Sócrates tiene su demonio” (*Istedetfor Oraklet har nu Socrates sin Dæmon*)¹⁰⁸. Esta identificación se basa en que lo demoníaco, por ser un intermedio entre interioridad y exterioridad, reúne el carácter interno propio de la interioridad abstracta y el carácter externo propio del oráculo. En efecto, siguiendo la lectura hegeliana, Kierkegaard, con palabras casi idénticas a las del filósofo alemán¹⁰⁹, afirma:

Dette Dæmoniske ligger nu i Overgangen fra Oraklets udvortes Forhold til Individet, til Frihedens fuldstændige Inderlighed, og er netop, som endnu værende i denne Overgang, for Forestillingen. (*SKS* 1. BI, 213)

Este carácter demoníaco está a mitad de camino entre la relación externa del oráculo con el individuo y la completa interioridad de la libertad, y se representa justamente como estando todavía a mitad de camino. (trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 206)

Justamente porque Sócrates, según Hegel y Kierkegaard, hizo de sí mismo su propio oráculo, ha internalizado el carácter externo propio del oráculo a través de lo demoníaco. El siguiente pasaje demuestra la relación pre-cristiana entre lo divino y lo humano, en la que la subjetividad se establece a partir de la internalización de lo divino:

En el paganismo, lo divino pertenece exclusivamente a la representación subjetiva, y por lo tanto, siempre se da lo humano como presupuesto y fundamento. De manera que esa subjetividad humana de lo divino es la particularidad más importante del paganismo. Asimismo, una personalidad tan destacada como la de Sócrates, sólo es considerada desde el punto de vista humano. (*Pap.* II A 186; trad. cast. en Kierkegaard, 2013: 122)

¹⁰⁵ Vid. *SKS* 1. BI, 208.

¹⁰⁶ Según Eggers Lan, el error reside en que, a partir del siglo V a. C, el término δαιμόνιον pasó a tener un matiz más cósmico que antropomórfico (cf. Eggers Lan, 1998: 105). Sin embargo, muchas veces el término es traducido indistintamente por “lo divino” o por “lo demoníaco”.

¹⁰⁷ Hegel afirma que Sócrates hizo de sí mismo su propio oráculo: “Der Genius ist nicht Sokrates selbst, nicht seine Meinung, Überzeugung, sondern ein Bewußtloses; Sokrates ist getrieben. Das Orakel ist zugleich nichts Äußerliches, sondern sein Orakel” (Hegel, 1986: I 491) (“El genio de Sócrates no es Sócrates mismo, no es su opinión y su convicción, sino un oráculo, el cual, sin embargo, al mismo tiempo, no es algo externo, sino algo subjetivo, su oráculo”; Hegel, 1995: 74). Kierkegaard (*SKS* 1. BI, 211; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 205) cita textualmente al filósofo alemán (cf. Hegel, 1989: 329).

¹⁰⁸ Vid. *SKS* 1. BI, 213; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 206).

¹⁰⁹ Hegel sostiene que “das Daimonion steht demnach in der Mitte zwischen dem Äußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes” (Hegel, 1986: I 495) (“el demonio socrático ocupa un lugar intermedio entre el lugar externo del oráculo y el lugar puramente interior del espíritu”; Hegel, 1995: 77). Como podemos apreciar, Kierkegaard aquí sigue, a grandes rasgos, a Hegel (cf. Stewart, 2003: 150).

Lo demoníaco emerge bajo la forma de algo que le adviene o sobreviene, de algo extralógico¹¹⁰ (de aquí su carácter externo), pero siendo realmente un fenómeno interno. Este carácter externo reside en la relación negativa que lo demoníaco sostiene con la inmediatez, lo que Kierkegaard denomina como la disrelación entre idea y realidad¹¹¹.

6. B. 2. C. 2. C. *Lo demoníaco como momento prelingüístico en la formación de la subjetividad*

El carácter extralógico de lo demoníaco, como afirma Kierkegaard, se debe a que es “algo impronunciado y carente de predicados, puesto que no admite vocalización alguna” (er uudsigeligt og prædicatløst, da det ingen Vocalisation tillader)¹¹². Al afirmar que no admite vocalización consideramos que presenta lo demoníaco como una instancia pre-lingüística. Por vocalización¹¹³ entendemos aquí “articulación fonética” en sentido de verbalización. Por lo tanto, no admitir vocalización equivale a decir que no se puede manifestar fonéticamente, es decir, no se puede exteriorizar. El término que fue traducido al español por “impronunciado” es en danés “uudsigeligt”¹¹⁴. Este término, en la lengua danesa, puede significar tanto “impronunciado” como “inefable”, dándole, este último, un matiz que no solo estaría remitiendo al campo de lo lingüístico sino también al de lo gnoseológico y ético, denotando así que no solo no se puede predicar porque no se puede llegar a conocer en su totalidad, sino porque al hacerlo se caería en un error a causa de la misma imposibilidad de enunciarlo. Cuando Kierkegaard explica que no admite vocalización, para expresar ese carácter prohibitivo utiliza “ingen Vocalisatiøn¹¹⁵ tillader”¹¹⁶ [no admite vocalización]. Esta expresión en la lengua danesa no solo refiere a que no puede, sino a que no tiene permitido, porque como afirmamos anteriormente, tiene también un carácter prescriptivo. En una nota al pie, los traductores de la edición de Princeton, en este pasaje sobre la imposibilidad de la

¹¹⁰ Cf. Friedländer (1989: 49).

¹¹¹ Cf. SKS 1, BI, 321; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 307).

¹¹² Vid. SKS 1, BI, 208; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 202).

¹¹³ Utilizamos “vocalización” en sentido fonético, porque Kierkegaard lo menciona como un fenómeno acústico, pero bien podría utilizarse “enunciación” ya que la imposibilidad de la predicación no se limita solamente al registro oral.

¹¹⁴ Vid. SKS 1, BI, 208; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 202).

¹¹⁵ El término Vocalisatiøn que Kierkegaard utiliza se define como “hebraiske Ords Betegning med Vokal-Tegn” [orden hebrea de las palabras con signos vocales]. Notamos que designa a la pronunciación en el sentido de articulación fonética; es decir, el término refiere a un carácter sonoro. Por lo tanto, esto significa que lo demoníaco no se puede vocalizar por una imposibilidad fonética. La definición remite a la palabra hebrea con la cual se denotaba a “Dios”, “YHWH” en el Antiguo Testamento; de allí devino este nombre en “YAHWEH” y más tarde se consolidó como “Yahvé”.

¹¹⁶ Vid. SKS 1, BI, 208. También se puede traducir como “no autoriza vocalización” o bien “no permite vocalización”.

vocalización, nos indican que, eventualmente, esta imposibilidad tendría también un carácter ético-religioso¹¹⁷, remitiéndonos a la naturaleza oracular de lo demoníaco e identificando, como mencionamos anteriormente τὸ θεῖον [lo divino] con τὸ δαιμόνιον [lo demoníaco]. De esta imposibilidad emerge el silencio en Sócrates. De modo que al no admitir vocalización consideramos que denota un momento prelingüístico de la subjetividad. Sócrates queda atrapado en el silencio y cae en un mutismo propio de la imposibilidad de la vocalización, donde el lenguaje ha quedado clausurado. De modo que lo demoníaco, según Amorós, se halla en los márgenes del lenguaje¹¹⁸. Como afirma Kierkegaard, en Sócrates, ningún predicado revelaba lo que era propiamente la idea, por lo que cada predicado era como un testigo que guardaba silencio ante la magnificencia de aquella¹¹⁹. La verdad reclama silencio, sostiene Kierkegaard, y ese silencio fue el silencio socrático¹²⁰.

6. B. 2. C. 2. D. Lo demoníaco como negatividad

El silencio de Sócrates está directamente relacionado con lo demoníaco y la manera en que este opera y se manifiesta. Kierkegaard coincide con Platón y no con Jenofonte respecto de que lo demoníaco solo alerta, pero no incita, es decir, advierte, abstiene de actuar. Y esto podemos verlo claramente en el carácter negativo que Kierkegaard le otorga a lo demoníaco. Sostiene:

Hvad jeg derimod maa bede Læseren at bemærke, er det for den hele Opfattelse af Socrates saa Betydningsfulde, at dette Dæmoniske fremstilles blot som advarende, ikke som befalende, det er, *som negativt, ikke som positivt*. (SKS 1, BI, 209)

Lo que yo, por mi parte, he de pedirle al lector es que note cuán importante es, en atención a la concepción total de Sócrates, que este demonio aparezca solo como alertante, no como incitante, esto es, *como negativo y no como positivo* (trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 203).

Kierkegaard define esta negatividad como “la desventurada insatisfacción siempre necesaria e inherente a una empiria infinita”¹²¹. Aquí claramente vemos que la negatividad

¹¹⁷ “An allusion to the Old Testament spelling of the name of God with only consonants so the unpronounceability would signify ineffability and transcendence”. [Una alusión a la forma de escribir el nombre de Dios en el Antiguo Testamento solo con consonantes de manera que la impronunciabilidad significa inefabilidad y trascendencia.] (Kierkegaard, 1989: 516-517, n. 362).

¹¹⁸ Cf. Amorós (1987: 93).

¹¹⁹ Cf. SKS 1, BI, 187; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 185).

¹²⁰ Cf. SKS 1, BI, 254; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 244).

¹²¹ Vid. SKS 1, BI, 121; trad. cast. en Kierkegaard (2000:124).

consiste en la imposibilidad de trascender el dominio de lo empírico¹²². Sostiene Kierkegaard:

Donde la empiria termina, comienza Sócrates; su función es la de conducir la especulación fuera de las determinaciones de la finitud, perder de vista la finitud y encaminarse hacia el océano, donde la aspiración ideal en su ideal infinitud no responde a ningún miramiento extraño, sino que es ella misma su meta infinita. (SKS 1. BI, 178; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 176)

No se puede decir que Sócrates vaya más allá de lo empírico; no logra ir más allá, más bien se ancla en su propia inmanencia¹²³. No alcanza Sócrates a trascender lo empírico, pero

¹²² Es importante aclarar aquí que lo negativo no es una mera especulación, a la manera de los sofistas. Puede verse claramente este aspecto cuando Kierkegaard, coincidiendo con Aristófanes, presenta la posición de Sócrates como una posición en perfecto aislamiento. Cf. SKS 1. BI, 196; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 192).

¹²³ Con respecto a este punto, podemos notar la diferencia entre la dialéctica de Hegel y la de Kierkegaard. En Kierkegaard, este estado de inmanencia no deviene progresivamente en un nuevo estado a través de la mediación. Como afirma Hoffding: “Para él [Kierkegaard] lo característico de la evolución espiritual reside en que es una metamorfosis cualitativa, en la que el nuevo estadio, el estadio superior, se produce de golpe, por una sacudida o brinco decisivo. En cambio, la evolución orgánica, por ejemplo, el crecimiento de una planta, es el sucesivo desarrollo o despliegue de elementos que, en esencia existían de antemano en el germen. Siendo el tránsito un salto, se rompe la interior conexión natural, la inmanencia, y se pone algo absolutamente nuevo, se establece una trascendencia.” (Hoffding, 1949: 101). Del mismo modo Lukács sostiene: “Kierkegaard, para poder combatir a Hegel en nombre de un nuevo y ya más allá desarrollado irracionalismo, necesitaba envolver éste bajo la forma de una dialéctica supuestamente superior, la de la llamada dialéctica *cualitativa*” (Lukács, 1959: 203). Podemos ver que este salto evidencia un cambio cualitativo, sustancial en el sujeto, y en el marco de este salto no hay mediación. Esto puede verse muy claramente en *El concepto de la angustia*, donde Kierkegaard explica el salto a través del cual ingresa el pecado al mundo y las limitaciones de la psicología para explicar tal fenómeno: “La historia de la vida individual marcha hacia adelante en un movimiento de situación a situación. Toda situación aparece por medio de un salto. El pecado, si no se lo para, sigue viniendo al mundo de la misma manera que lo hizo la primera vez. Cada una de sus repeticiones no es, a pesar de todo, una simple consecuencia, sino un nuevo salto. A cada uno de estos saltos le precede, como su máxima aproximación psicológica, una situación. Esta situación es el objeto de la Psicología. En toda situación está presente la posibilidad y por consiguiente la angustia. Así acontece desde que fue introducido el pecado, pues solamente en el bien se da la unidad de la situación y del tránsito” (SKS 4, BA, 415; trad. cast. en Kierkegaard, 2007: 202). El término por el que la edición de Alianza traduce “situación” es en la lengua danesa “tilstand”, que puede denotar tanto “situación” como “estado”. Consideramos que sería más adecuado traducirlo por “estado”, dado que la palabra “situación” nos remite más a una circunstancia externa al sujeto, pasajera, mientras que “estado” denota un carácter interno y subjetivo; tiene un matiz más psicológico, en concordancia con el pasaje citado. Por esta razón, consideramos que refleja mejor la intención del autor traducir aquí el término “tilstand” como “estado” y no como “situación”. Por otro lado, podemos advertir, a través de este pasaje de *El concepto de la angustia*, algunos conceptos que en *Sobre el concepto de ironía* ya se iban prefigurando. Mientras que en *El concepto de la angustia* afirma que “Uskyldigheden er en Viden, som betyder Uvidenhed” (SKS 4. BA, 372) (“la inocencia es un saber que equivale a la ignorancia”; trad. cast. en Kierkegaard, 2007: 130), en *Sobre el concepto de ironía* sostiene que “la subjetividad [...] la primera forma bajo la que se muestra es la ignorancia” (SKS 1. BI, 219; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 212, 213). En ambos casos se hace referencia a un estado de inmediatez del sujeto consigo mismo, que por otro lado es una de las características que atribuye Kierkegaard a uno de los modos en que se presenta lo demoníaco en *El concepto de la angustia*: “En primer lugar, lo demoníaco puede enfocarse desde el punto de vista estético metafísico. En este caso el fenómeno cae dentro de categorías tales como desgracia, destino, etc., permitiendo ser considerado por analogía con la demencia congénita u otras desgracias similares” (SKS 4. BA, 421; trad. cast. en Kierkegaard, 2007: 212). Por otro lado, en *La enfermedad mortal*, Kierkegaard explica, en relación a la figura de Sócrates, que “el pecado es ignorancia” (SKS 11. SD, 201-203; trad. cast. en Kierkegaard, 2008: 116). En este pasaje, Kierkegaard sostiene que esta “definición socrática es una definición típicamente griega” (SKS 11. SD, 201-203; trad. cast. en Kierkegaard, 2008: 116). Pese a ser una definición esencialmente helénica, Kierkegaard en este texto abordará el análisis del pecado

sus ojos están puestos en lo infinito en busca de la idea, y esto mismo hace que todo lo real se desvanezca, ganando así la pura idealidad¹²⁴.

Kierkegaard coincide también aquí con Platón ya que ve en Sócrates una síntesis de estos dos momentos: el silencio y la palabra¹²⁵. Lo demoníaco es de carácter absolutamente negativo, y no positivo¹²⁶. Como afirma Camarero, lo demoníaco “actúa siempre, según Platón, para impedir con orden negativa cualquier acción por realizar”¹²⁷. Así, la negatividad es el carácter prohibitivo de lo demoníaco¹²⁸. La negatividad, por lo tanto, opera en este sentido como límite, dado que la enunciación implicaría, en términos de Kierkegaard “el inexplicable salto del individuo a la vida eterna”¹²⁹. En efecto, el silencio queda clausurado en una especie de mutismo donde la palabra aún no es capaz de emerger.

Sin embargo, esta negatividad encierra una positividad, pero sólo en cuanto posibilidad¹³⁰. Porque la negatividad constituye un vacío, un silencio interior que hace posible la palabra. Kierkegaard explica esto en una sentencia muy clara: “Por un lado podríamos decir que es la palabra la que crea; por el otro el silencio el que da a luz y cría al individuo”¹³¹. Aquí podemos advertir que la palabra construye, pero es el silencio el que la posibilita. Sólo una vez que emerge la subjetividad a través del silencio, la palabra se hace posible, y por tanto, la positividad que constituye la palabra. De esta manera podemos notar una íntima relación entre formación de la subjetividad y posibilidad del lenguaje, por ende posibilidad de creación.

La individualidad es el verdadero punto en el desarrollo de la creación y, como es bien sabido, uno pone el punto cuando el sentido es completo, lo cual también puede expresarse y (de manera inversa) diciendo que el sentido está ahí. Así, no es sino hasta

socrático tomando como punto de partida la concepción cristiana. Como él mismo sostiene “siempre con el cristianismo *in mente*” (SKS 11. SD, 201-203; trad. cast. en Kierkegaard, 2008: 116).

¹²⁴ Cf. SKS 1. BI, 178; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 176-177).

¹²⁵ Cf. SKS 1. BI, 91; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 98).

¹²⁶ Afirma Stewart: “The essential point here is that the *daimon*’s commands had no positive content but rather were always negative in character; the *daimon* warned Socrates and told him what not to do, but it never gave him positive suggestions for action. Thus, this interpretation of the *daimon* is consistent with Kierkegaard’s claim that Socrates had no positive doctrine”. [El punto esencial aquí es que las órdenes del *daimon* no tenían un contenido positivo, sino que eran siempre de carácter negativo; el *daimon* advertía a Sócrates sobre lo que no debía hacer pero no le sugería un curso positivo de acción. Por lo tanto, esta interpretación del *daimon* es consistente con la afirmación de Kierkegaard de que Sócrates no tenía una doctrina positiva.] (Stewart, 2003: 152).

¹²⁷ Vid. Camarero (1968: 28).

¹²⁸ Cf. Camarero (1968: 28).

¹²⁹ Vid. SKS 1. BI, 91; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 98). En este sentido, como afirma Collins, según Kierkegaard, “Sócrates tenía un conocimiento genuino de Dios, completamente aparte de la fe” (Collins, 1958: 163). La positividad propiamente dicha aparecerá con el cristianismo.

¹³⁰ Sobre la negatividad Kierkegaard afirma: “en la misma medida en que el hombre muere a lo uno, lo otro echa un brote divino” (SKS 1. BI, 135; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 135).

¹³¹ Vid. SKS 1. BI, 91; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 98).

que aparece la individualidad que el sentido queda completo o hay un sentido en la creación, y de este modo nos percatamos de la posibilidad de reducir toda la filosofía a una sola sentencia: lo divino y lo humano son los *duo puncta* que terminan en el punto, lo cual resulta también notable en el sentido de que los “:” no constituyen un signo más fuerte de separación que el “.”, sino más débil. (*Pap.* II A 474; trad. cast. en Kierkegaard, 2015: 102)

De este modo, podemos notar que la existencia es inter-esse, el punto de convergencia entre dos puntos: lo humano y lo divino. Ese punto abierto que es lo humano se abre como tal a partir de la aparición de la individualidad, a partir de lo demoníaco y se constituye también como ser-entre, inter-esse.

6. B. 2. C. 3. *El señalamiento de lo demoníaco: τὸ δαιμόνιον μοι σημαίνει / δαιμόνιον τι*

6. B. 2. C. 3. A. *Lo demoníaco como principio de subjetivación*

La naturaleza y el *modus operandi* de lo demoníaco están directamente relacionados con el primer modo en que se presenta este fenómeno a indagar, como antes hemos mencionado, a través de estas dos sentencias: τὸ δαιμόνιον μοι σημαίνει¹³² y δαιμόνιον τι. En la edición española de Trotta, la sentencia τὸ δαιμόνιον μοι σημαίνει aparece traducida como “el demonio me indica algo”, mientras que la edición inglesa de Princeton traduce “the daimonion manifests itself to me”¹³³, esto es: “lo demoníaco se manifiesta¹³⁴ ante mí”, o bien “lo demoníaco se me manifiesta”. Notamos que en la traducción al idioma inglés conservaron el término transliterado del griego; estimamos que esto fue a razón de evitar caer en algún error en el acto de la traducción. Consideramos que la forma más adecuada para traducir esta sentencia, más cercana a la española, sería: “lo demoníaco me señala algo”¹³⁵. Si tomamos al término “δαιμόνιον” dentro de esta sentencia, notamos que es neutro y que puede funcionar como nominativo, siendo el sujeto de la sentencia, del mismo modo que como acusativo, siendo el objeto directo. En el neutro, el nominativo y el acusativo son morfológicamente iguales. Esto da pie a la ambigüedad sintáctico-semántica de que tanto el sujeto como el

¹³² Consideramos que eventualmente esta sentencia podría remitir a un pasaje de la obra jenofontica, a saber: “ἂν χρῆ κατανοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ’ ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον” (“nadie debe despreciar lo invisible, sino que, reconociendo su poder por sus manifestaciones, hay que honrar a la divinidad”; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*. 4.3.14).

¹³³ Vid. Kierkegaard (1989: 158).

¹³⁴ Aquí elegimos traducir “manifests” por “manifiesta” por intentar ser más fiel a la literalidad de la traducción inglesa, pero también puede traducirse como “muestra” o “presenta”, en el sentido de que “aparece”, de que “hace presente”.

¹³⁵ Aquí también se podría traducir como “lo demoníaco me indica algo”.

objeto directo sean uno y lo mismo. Es decir que habría una identificación entre el sujeto y el objeto, entre lo que “muestra” o “señala” y la cosa “mostrada” o “señalada”. La última de estas dos sentencias se traduce por “algo demoníaco” pero el pronombre “τ” es indefinido, de modo que no existe originalmente aquello señalado por lo demoníaco (ese “algo demoníaco”) como un ente determinado, sino como característica, una cualidad de aquello señalado, algo que está por determinarse.

6. B. 2. C. 3. A. 1. Lo demoníaco como exterioridad divina bajo la forma de señal oracular

Como sostiene Kierkegaard: “si lo demoníaco, como vimos, es una determinación de la subjetividad también para el helenismo, allí la subjetividad no está consumada y lo demoníaco tiene todavía algo de exterior”¹³⁶. Lo demoníaco tiene de exterior aquel signo que le sobreviene, y que se presenta bajo la forma de algo oracular, mántico, de una forma críptica que el sujeto tiene la tarea de descifrar¹³⁷. Como afirma Burkert “los signos provienen de los dioses y, a través de ellos, los dioses transmiten indicaciones y orientaciones al hombre, aunque sea de forma críptica y [...] el arte de interpretarlos lo confiere el hijo de Apolo”¹³⁸. Sócrates, al convertirse en su propio oráculo, tiene él mismo, como antes indicamos, la labor de descifrar aquella señal demoníaca y así determinarse bajo su propia subjetividad¹³⁹. Y esta práctica fue la que terminó finalmente con su vida, ya que era a menudo malinterpretada, como sostiene Burkert:

Cuando Sócrates trataba de encontrar una palabra para describir la experiencia interior única, que, de manera imprevisible y en las situaciones más diversas, le obligaba a pararse, a decir no y echarse atrás, en lugar de hablar de algo «divino», prefería referirse a un encuentro con algo «demónico», el *daimónion*. Pero ello podía ser malinterpretado como tratos con espíritus, como un culto secreto; a Sócrates le costó la vida. (Burkert, 2007: 246)

Esta actividad, el arte de la interpretación, que naturalmente tiene en un principio un carácter religioso, es algo que con el tiempo se ha vuelto una técnica casi racional¹⁴⁰. Lo afirmado por Burkert puede verse en el fragmento platónico del *Fedro* sobre lo demoníaco¹⁴¹.

¹³⁶Vid. *SKS* 1. BI, 214; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 208).

¹³⁷ Cf. Burkert (2007: 152).

¹³⁸ Vid. Burkert (2007: 152).

¹³⁹ Cf. *SKS* 1. BI, 216, 217; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 210).

¹⁴⁰ Cf. Burkert (2007: 153).

¹⁴¹ “Me llegó esa señal que brota como de ese duende que tengo en mi -siempre se levanta cuando estoy por hacer algo-, y me pareció escuchar una especie de voz que de ella venía [...]. Es verdad que soy no demasiado

Es importante mencionar que esta señal demoníaca no es una señal al modo de la superstición como lo interpretó Jenofonte, al modo de la señal de las aves¹⁴². Esta señal jenofónica entendida como superstición, implica una lectura subjetiva sobre algo fáctico-sensible y de carácter objetivo, mientras que lo demoníaco es una lectura, acto de interpretación, o hermenéutica subjetiva sobre algo subjetivo, interior, y no factico-sensible como lo interpretó Jenofonte.

Aquello demoníaco determina su significado solo subjetivamente. En este sentido, interpretar es interpretarse, es decir que interpretar la señal demoníaca es construir la propia subjetividad en el mismo acto hermenéutico. En efecto, a través de ese acto determinante hermenéutico que realiza Sócrates se gesta la primera forma de la subjetividad que se flexiona sobre sí y se tiene a sí misma como objeto¹⁴³. Por ese motivo es que, según Kierkegaard y al igual que Hegel, Sócrates es el fundador de la moral:

En el antiguo helenismo el individuo [...] era prisionero de la eticidad sustancial, aun no se había hecho cargo de sí mismo, no se había apartado de esa circunstancia inmediata, no había llegado aún a conocerse a sí mismo. Fue Sócrates quien le permitió lograrlo, [...] permitió que el individuo lo lograra a partir de la universalización de la subjetividad, y en ese sentido es el fundador de la moral. (SKS 1. BI, 271; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 260-261)

Este carácter oracular de lo demoníaco, aquello que indicaba, en simultáneo con la indicación, es decir, con el advenimiento, deviene en la autodeterminación subjetiva, o sea la propia actividad del sujeto para realizarse:

Sócrates puso de relieve la significación de la conciencia. [...] Alcanzó el ser-en-sí y para-sí en tanto que ser-en-sí y para-sí ante el pensamiento, alcanzó la determinación del saber en función de la cual el individuo resultaba extraño a la inmediatez en la que hasta entonces había vivido. (SKS 1. BI, 271; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 261)

buen adivino, pero a la manera de esos que todavía no andan muy duchos con las letras, justo lo suficiente para mí mismo” (Platón, *Fedro*, 242b). Aquí notamos que emerge lo demoníaco como una voz. Si nos remitimos al texto griego podemos incluso notar que aparece el mismo verbo que Kierkegaard utiliza para explicar lo demoníaco, a saber: γεγενῆσθαι, forma verbal medio pasiva derivada de γίγνομαι.

¹⁴² Cf. Burkert (2007: 154).

¹⁴³ La lectura de Kierkegaard aquí es igual a la de Hegel. Sostiene el filósofo alemán: “En el *daimon* de Sócrates se puede ver el comienzo del proceso por el cual la voluntad, que se había trasladado mas allá, vuelve sobre sí y se reconoce en su interior, el comienzo de la libertad que se sabe y es por lo tanto verdadera. Esta libertad real de la idea, puesto que consiste precisamente en dar a cada momento de la racionalidad su realidad propia, presente y autoconsciente, es la que asigna a una conciencia la función de ser la certeza última que se determina a sí misma, certeza que constituye la cima del concepto de voluntad. Esta autodeterminación última solo puede recaer, sin embargo, en la esfera de la libertad humana si ocupa la posición de una cima que se distingue por sí y se eleva por encima de toda particularidad y condición” (Hegel, 1975: 263).

En este sentido, como bien explica Safranski respecto a la construcción del sujeto a través del conocimiento en Sócrates: “El sí mismo no puede conocerse sin transformarse por acto del propio conocimiento. En la relación consigo el conocimiento es un acto productor”¹⁴⁴.

6. B. 2. C. 3. A. 2. *Lo demoníaco como fuerza primigenia bajo la forma de una voz*

Kierkegaard continúa su desarrollo sobre lo demoníaco diciendo: “Si preguntamos además por su operación, nos enteramos de que es una voz que se hace oír [...] no se da a conocer en palabras sino que opera, en general, *a la manera del instinto*”¹⁴⁵.

Lo primero que nos dice es que es una voz¹⁴⁶. Esta “voz” se hace oír pero no se puede acceder a ella a través del lenguaje, es decir, no despliega su sentido a través del desarrollo discursivo. Esto no significa que sea irracional, sino que tiene un carácter extralógico o metalógico¹⁴⁷, términos que designan algo más allá de la razón así como del lenguaje, es decir que denotan un carácter de trascendencia; por esa razón no puede ser aprehendido racionalmente. Cuando Kierkegaard sostiene que se hace oír, el término danés que utiliza es “høre”¹⁴⁸ que puede significar “escuchar”, “oír”, pero también “sentir”. Este último le otorga un matiz más amplio, ya que no solo designa percibir un sonido a través del órgano auditivo. Por esta razón sostiene Kierkegaard que no se da a conocer con palabras. De ser así, denotaría algo lógico o racional, y se nos manifestaría discursivamente¹⁴⁹, algo que, como podemos ver, aquí no sucede. Aquello que se oye es precisamente lo demoníaco.

Notamos, además, que aquí Kierkegaard hace mención al modo en que actúa lo demoníaco. En efecto, Kierkegaard sostiene que lo demoníaco “opera”¹⁵⁰, actúa, ejerce una acción, y lo hace “a la manera del instinto”. Aquí la expresión danesa que utiliza es “Instinctagtigt”¹⁵¹: este es un término compuesto que significa “a la manera del instinto”, “de forma instintiva, o bien “instintivamente”. Se distingue en particular este sentido porque

¹⁴⁴ Vid. Safranski (2014: 40).

¹⁴⁵ Vid. SKS 1. BI, 208; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 202).

¹⁴⁶ El término danés que utiliza Kierkegaard para denotar “voz” es *Stemme*, que tiene la misma raíz que *Stemming*, que denota “estado de ánimo”, “humor”, “afinación” (vid. SKS 1. BI, 208).

¹⁴⁷ Cf. Camarero (1968: 29), Friedländer (1989: 51). Mientras Camarero utiliza el término “metalógico”, Friedländer utiliza “extralógico”.

¹⁴⁸ Vid. SKS 1. BI, 208.

¹⁴⁹ *Ord* es el término danés para denotar “palabra”.

¹⁵⁰ El término que utiliza Kierkegaard es *Virker*, que es un verbo y puede traducirse también como obrar, trabajar (vid. SKS 1. BI, 208).

¹⁵¹ Vid. SKS 1. BI, 208. Si bien esta expresión puede sonar un poco extraña, creemos que es la manera correcta de entenderla. Es curioso también que Hegel utilice expresiones similares a las que sugiere Kierkegaard para explicar este fenómeno, a saber: “impulso inconsciente”, “forma de lo inconsciente” (vid. Hegel, 1995: 74, 75).

existe también la palabra “*Naturligt*” [función natural] para designar “instinto” y en este caso usa “*Instinct*”. “Instinto”, entonces, no es entendido como un modo natural de reaccionar ante determinados estímulos, sino más bien como una fuerza o pulsión primitiva. Este carácter de lo demoníaco se puede ver muy claramente en un pasaje del diálogo pseudoplatónico *Teages* cuando hace mención a una “fuerza demoníaca”¹⁵². Asimismo Friedländer explica sobre lo demoníaco que “Sócrates fue consciente con mucha claridad de aquella fuerza activa, allí en donde se establece como oposición [...] podía utilizar y tomar impulso para la acción inmediatamente en el silencio de lo demoníaco”¹⁵³.

Como hemos visto, lo demoníaco, según Kierkegaard, es esta misma determinación de la interioridad abstracta¹⁵⁴. Esta determinación es una acción que busca construir lo objetivo según la determinación de la subjetividad:

Sócrates, durante su defensa ante el juzgado, busca construir, a partir de la determinación de la interioridad abstracta (lo demoníaco), lo objetivo según la determinación de la personalidad. (*SKS* 1. BI, 217; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 210)

Es decir que lo demoníaco se apropia de lo objetivo y lo convierte en subjetivo. De modo que lo demoníaco actúa subjetivando, es decir, está en constante actividad haciendo que el existente¹⁵⁵ se subjetive. De aquí inferimos que lo demoníaco actúa como principio de subjetivación.

6. C. Consideraciones finales

Lo demoníaco es un principio de subjetivación, de carácter totalmente insustancial, abstracto e indeterminado en dos sentidos: ontológico y temporal, como lo denota el sentido del verbo griego γίγνομαι. Lo demoníaco constituye la internalización del carácter externo de lo divino, de lo divino en tanto extralógico que adviene o sobreviene al sujeto. Así, se desprende del mundo circundante inmediato, desliga al sujeto de todo lo exterior; en sentido griego, se fractura la relación de inmediatez para con la naturaleza, dejando de estar a su

¹⁵² Cf. Platón, *Teages*, 129e.

¹⁵³ Vid. Friedländer (1989: 49).

¹⁵⁴ Cf. *SKS* 1. BI, 216,217; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 210).

¹⁵⁵ González (2010: CXXIII) define la existencia como: “Modo de ser de la criatura humana en tanto que capaz de asumir la tarea de la realización de sus propias posibilidades vitales. Kierkegaard insiste entre la diferencia entre el mero ser, objeto de la ontología y de las diversas formas del saber desinteresado, y la existencia humana como ámbito del interés subjetivo. Entre las numerosas formulaciones en que se funda esta distinción, se destacan las que definen la existencia como ser individual, inaccesible al pensamiento abstracto, y las que enfatizan su carácter temporal, intermediario entre el ser eterno y el no-ser.”

merced. Es el momento pre-lingüístico en que el sujeto, en este caso Sócrates, entra en contacto consigo mismo y que no puede explicar con palabras, sin poder exteriorizarse; es un momento negativo en la formación de la subjetividad, un momento de la interioridad que comienza a reflexionar sobre sí misma, que se repliega sobre sí misma y hace que el centro de gravitación radique en su interioridad, pero que a la vez no alcanza a la formación de la personalidad particular; es decir, el flujo de la subjetividad se interrumpe¹⁵⁶. Por eso es que no llega a salir de sí misma, queda encerrada en su propia inmanencia.

Asimismo, lo demoníaco funciona como principio de subjetivación desde dos puntos de vista: en tanto que exterioridad divina, adviene como señal oracular cuya interpretación por parte del existente implica la constitución de la propia subjetividad, y en tanto que fuerza primigenia, actúa como voz que se oye y que no se puede vocalizar, cuya acción instintiva es constituyente de la subjetividad del existente.

La subjetividad, si bien comienza con lo demoníaco, no se termina de consumir. De algún modo Kierkegaard está aquí presentando lo que entendemos como el principio de la existencia bajo la forma de la interioridad, y esta idea parece mantenerla a través de toda su obra. Kierkegaard afirma en el último lanzamiento de *El instante*, el volumen 10: “La existencia es acústica. Escucha lo que responde el eco y sabrás de inmediato que es qué”¹⁵⁷. El contexto de esta cita es distinto, ya que refiere a cómo reconocer el verdadero cristianismo. Pero es curioso como fenómeno a la hora de considerar la relación del cristianismo con el individuo y el modo en que el sujeto se pone en contacto con este, a saber, a través de la escucha¹⁵⁸.

7. El conflicto entre Sócrates y el Estado ateniense a partir del fenómeno demoníaco

7. A. Consideraciones preliminares

A menudo Kierkegaard ha sido presentado como un anti-hegeliano, pero, aunque no siempre lo reconoce¹⁵⁹, estamos en condiciones de afirmar que en *Sobre el concepto de ironía*

¹⁵⁶ Cf. SKS 1. BI, 214; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 208).

¹⁵⁷ Vid. Kierkegaard (2012: 184).

¹⁵⁸ El eco representa aquí la reflexión y también nos remite a la escucha a través de la cual el individuo se hace contemporáneo a Cristo en el instante, donde queda suspendida la temporalidad cotidiana y se hace contacto con la eternidad (cf. Kierkegaard, 2012: 184).

¹⁵⁹ En una de las entradas a su diario en 1850, nueve años después de su disertación, Kierkegaard mismo lo reconoce: “Influido como estuve por Hegel y todo lo moderno, sin la madurez necesaria para entender realmente lo grande, en algún lugar de mi disertación no pude resistir la tentación de señalar como una imperfección en Sócrates el que se olvidara del conjunto para considerar únicamente de forma numérica al individuo. ¡Ay de mí,

Kierkegaard coincide plenamente con la lectura de Hegel sobre la figura de Sócrates¹⁶⁰ y su conflicto con el Estado ateniense. Según Kierkegaard en *Sobre el concepto de ironía*, la subjetividad que se presenta a través de la figura de Sócrates, cuyo principio constituye el fenómeno demoníaco, incide en su relación con el Estado ateniense.

A continuación, explicaremos, en primer lugar, el impacto político-religioso que se genera a partir del fenómeno demoníaco en Sócrates y, luego, el rol de Sócrates en la historia del pensamiento occidental, de acuerdo con la lectura que realiza Kierkegaard en *Sobre el concepto de ironía*.

7. B. La arista político-religiosa del conflicto entre Sócrates y el Estado ateniense

7. B. 1. La democracia ateniense y la importancia de las leyes

Uno de los mayores peligros que debió enfrentar el Estado ateniense era la relativización de las leyes, sobre todo a partir de la aparición de los sofistas en la Atenas de Pericles, que cuestionaban el orden establecido¹⁶¹. La democracia ateniense, a través de este último, dio lugar a que cualquier ciudadano considere posible acceder a una vida civil plena¹⁶², de modo que esta ya no esté solo reservada a una casta aristocrática¹⁶³.

La democracia helénica clásica se sostenía en sujetos intersubjetivamente constituidos; es decir, cada uno estaba en relación con el resto. Esa red de relaciones que determinaba a cada sujeto en relación con otros conformaba la sustancialidad estatal más allá

tonto hegeliano! Esa es exactamente la prueba contundente de la grandeza de Sócrates como eticista” (Hannay, 2010: 189). De todos modos, nos resulta algo extraña esta acusación de Kierkegaard contra sí mismo, dado que consideramos que efectivamente presenta a Sócrates como eticista en su disertación.

¹⁶⁰ Stewart advierte también esta similitud entre Kierkegaard y Hegel sobre la figura de Sócrates: “There can be no doubt that Kierkegaard draws heavily on Hegel here, and in fact his discussion follows exactly Hegel’s own treatment in the *Lectures on the History of Philosophy*” [“No hay duda de que Kierkegaard toma mucho de Hegel aquí, y de hecho coincide exactamente con el propio tratamiento de Hegel en *Lecciones de Filosofía de la Historia*”] (Stewart, 2003: 150).

¹⁶¹ La aparición de los sofistas en Atenas coincide con el establecimiento del uso de la razón como regulador de las leyes del Estado. Existía una confianza extrema en la razón, por lo que el carácter absoluto y universal de las leyes queda subordinado al examen racional de cada individuo particular. “Los sofistas sacrifican la absolutez y la universalidad, asumiendo una posición relativista. No solo en el campo del conocimiento sino incluso en el de la moral. De este modo, tanto la verdad como el bien lo son a condición de que lo son para el hombre, para el hombre como individuo” (Fasso, 1982: 29).

¹⁶² Havelock sostiene que este cambio se produce a través de la figura de Sócrates, gracias a sus enseñanzas. Sócrates introduce un cambio en el sentido de la palabra *psyché*. En lugar de referirse al espectro del hombre, o atribuirlo a elementos orgánicos y materiales como la sangre, pasó a significar *espíritu pensante*, un elemento propio y constitutivo para la conciencia de cada hombre particular. “En un momento dado, a fines del siglo V antes de Cristo, empezaron a surgir griegos capacitados para hablar de sus *almas* como poseedoras de un yo o de una personalidad autónoma” (Havelock, 1994: 187).

¹⁶³ Cf. Fasso (1982: 29).

de los propios sujetos y garantizaba el orden social. El Estado griego era sustancial¹⁶⁴: constituía el fundamento ontológico de los sujetos que lo conformaban; la calidad de sujeto era garantizada por el Estado¹⁶⁵. Si bien a partir de esto podríamos considerar que la realidad, la importancia y el valor de la ley se sostenían a partir de un *quorum* común, vemos que no es así. El Estado ateniense tiene un valor objetivo para los sujetos, más allá de la suma de todas las subjetividades que lo componen. El Estado helénico clásico tenía validez y legitimidad objetivas y la libertad debía manifestarse dentro de ese marco. En la vida civil dentro del Estado ateniense, la verdadera libertad consistía en tener validez objetiva. Las leyes, las costumbres y la religión están más allá de cada sujeto particular, conformaban una sustancia bajo la cual cada uno estaba subsumido a ellas¹⁶⁶.

7. B. 2. La irrupción socrática

7. B. 2. A. El rol del sujeto en la democracia ateniense

De acuerdo con Kierkegaard, que sigue a Hegel, Sócrates puso su subjetividad ante esta sustancialidad, ante esta verdad objetual del Estado ateniense¹⁶⁷. Y Sócrates, en este sentido, no pudo ser menos que una amenaza para el Estado griego y su interés expansivo¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Cf. *SKS* 1. BI, 225; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 218).

¹⁶⁵ Los individuos solo tienen absoluta justificación, es decir, validez ético social y política, mientras su voluntad siga siendo objetiva, es decir, en relación con la naturaleza externa, manifiesta. Este es el punto de vista griego y por eso la forma de la democracia es la comunidad. Los individuos son los que son en tanto se relacionan con otros individuos; están constituidos por la relación con el otro. Es por eso que no se puede pensar al sujeto griego aislado, sino siempre como parte de una comunidad (cf. Mondolfo, 1955: 33). Existe, podemos decir, un paralelismo entre la sustancialidad estatal y la idea platónica, en la medida en que ambas comparten el carácter de fundamento ontológico: la primera, de cada individuo (en la medida en que este se halla legitimado socialmente a partir de formar parte del Estado como un elemento más); la segunda, de cada ente sensible. Con respecto a esto último, Poratti sostiene: “Es usual la lectura de la llamada teoría de las Ideas como una realidad escindida en dos planos, uno de los cuales aparece como más valioso y verdaderamente real. Una lectura estrictamente dualista de Platón es discutible. Con Platón no se trata de irse de este mundo a otro. [...] La realidad tiene una estructura inteligible. Pero justamente porque “aquí” la verdad de la realidad no está presente, hay que retrotraerla a otro plano ontológico, para que desde allá pueda respaldar y salvar lo salvable aquí.” (Borón *et al.*, 2000: 42). Aquí Poratti explica precisamente el modo en que las ideas operan como fundamento ontológico de la realidad, es decir, no están más allá de la realidad misma. “Las ideas son instancias objetivas donde se da la plenitud de lo que en el mundo sensible aparece como imperfecto. Escolarmente presentadas como un mero más allá, no están “afuera” de la realidad, sino que pueden ser pensadas como una tensión hacia la perfección que funda el ser de lo que es [es decir, como fundamento ontológico]” (Borón *et al.*, 2000: 42).

¹⁶⁶ Mondolfo explica a través de Zeller que en la cultura griega existía un “equilibrio entre el sentido de la independencia individual y el de la subordinación al organismo colectivo; conciencia de la reciprocidad de derechos y deberes entre el ciudadano y el Estado” (Mondolfo, 1955: 33).

¹⁶⁷ Cf. *SKS* 1. BI, 211; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 205).

¹⁶⁸ Kierkegaard adhiere a las palabras de Hegel cuando este último sostiene: “El sujeto aspira a la consciencia de ser sustancial en sí mismo en cuanto sujeto, y por tanto en esa libertad surge una nueva discordia entre el fin para el Estado y el fin para sí mismo en cuanto individuo en sí libre. Una tal oposición se inició ya en tiempos de Sócrates” (Hegel, 1989: 375). Cf. también Zeller (1955: 177). Dicho de otro modo: al afirmarse Sócrates en

Sin embargo, Sócrates siempre se movió dentro del marco legal del Estado; no renunció a los deberes civiles. Continuó obedeciendo las leyes, aunque solo sea desde el aspecto jurídico¹⁶⁹. La persona de Sócrates mostraba que el cuidado de sí mismo necesariamente provocaba la desatención de las cuestiones públicas.

A pesar de la obediencia civil socrática, para Kierkegaard el Estado ateniense consideraba una amenaza el despliegue de la subjetividad en contraste con la ocupación activa en asuntos estatales¹⁷⁰. Frente a esta posición estatal podemos observar lo siguiente: dado que el sujeto estaba contenido primero por su familia, que a su vez se situaba dentro del Estado¹⁷¹, y que las instituciones y las leyes al mismo tiempo legitimaban a la familia y al ciudadano que la conformaba, no debemos ver estos dos factores, el público y el privado¹⁷², como opuestos y contradictorios; pueden considerarse complementarios. Las actividades públicas y las privadas se coimplican y se relacionan entre sí¹⁷³.

7. B. 2. B. Sócrates y la resignificación del pudor (*αἰδώς*)

Sócrates puso su interioridad como lo decisivo frente al Estado. La frase “conócete a ti mismo”, dice Kierkegaard, significa “apártate de todo lo demás”¹⁷⁴. Al hundirse dentro de

su subjetividad y darle prioridad al cuidado de sí mismo, amenazaba el interés imperialista del Estado ateniense. “Justamente la libertad subjetiva (...) resultó para Grecia la ruina” (Mondolfo, 1955: 31). Lo mismo expresa Kaufmann: “Sócrates fue una anomalía” para el Estado ateniense (cf. Kaufmann, 1972: 126).

¹⁶⁹ Sócrates efectivamente creía en las leyes y las obedecía; aquí enfatizamos que fue capaz de cuestionarlas. Sócrates nunca pensó en que un individuo pudiese llegar a su plenitud fuera del Estado, sin el carácter de ciudadano. Sin embargo, puso el interés sobre la propia subjetividad, en la reflexión sobre sí mismo. Enfatizó siempre el conocimiento y perfeccionamiento moral del hombre en contraste con el conocimiento de la naturaleza y el cosmos (cf. Gigon, 1970: 75).

¹⁷⁰ Cf. SKS 1. BI, 213; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 206).

¹⁷¹ Cf. SKS 1. BI, 232-233; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 224).

¹⁷² Decimos aquí “público” y “privado” en un sentido netamente moderno, correspondiente al siglo XIX, en cuanto que lo privado constituye la interioridad.

¹⁷³ Esto puede verse en el isomorfismo que existía entre el individuo y la *polis*; hay un paralelismo estructural. Y este paralelismo se sostiene porque existe armonía entre el individuo consigo mismo y entre el individuo y la *πόλις*. Ambas se coimplican y complementan (cf. Soares, 2010: 111, 137). “Lo que está escrito en letra pequeña en el alma individual [...] solo se comprende cuando puede leerse en la letra grande de la vida política y social del hombre” (Cassirer, 1947: 74).

¹⁷⁴ Cf. SKS 1. BI, 225; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 218). La lectura de Kierkegaard sobre esta sentencia es similar a la de Foucault, con la salvedad de que, mientras Kierkegaard considera este precepto de modo negativo, tanto Foucault como Deleuze (en su lectura sobre Foucault) le atribuyen un carácter positivo. Comenta en una nota al pie Horacio Pons que “Foucault fue un gran lector de Kierkegaard, si bien no lo mencionó prácticamente nunca; sin embargo, este autor tuvo para él una importancia tan secreta como decisiva.” (Foucault, 2011: 30, n. 46). En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault relaciona sujeto y verdad a través del precepto delfico. Sostiene: “cuando aparece [...] ese *gnothi seauton*, aparece en la filosofía [...] alrededor de la persona de Sócrates. [...] ese precepto delfico (ese *gnothi seauton*) [...] se acopla [...] con el principio del “preocúpate por ti mismo” (*eplimelei heautou*)” (Foucault, 2011: 19). En principio, “conócete a ti mismo” no tuvo el sentido filosófico de autoconocimiento a la hora de consultar el oráculo; tenía una función más pragmática que filosófica. En Sócrates en particular, no se puede pensar “conócete a ti mismo” separado de

sí en una interioridad casi enajenante, ya no está ante los demás, sino ante sí mismo. Y el hecho de estar ante sí mismo lo libera del *pudor* que, como bien afirma Kierkegaard, retenía al individuo bajo las riendas del Estado¹⁷⁵.

Istedetfor den Undseelse (αἰδώς), der mægtigt, men hemmelighedsfuldt holdt Individet i Statens Ledebaand, traadte nu Subjectivitetens Afgjørelse og Vished i sig. (SKS 1. BI, 212)

En lugar del pudor (αἰδώς) que tan poderosa como misteriosamente retiene al individuo bajo las riendas del Estado, aparecían entonces la decisión de la subjetividad y la certeza de sí. (trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 206)

Podemos inferir que el pudor en el sentido griego habitual, a partir de esta afirmación, era para Kierkegaard (y también para Hegel¹⁷⁶) el elemento que hace posible la vida en comunidad, como condición de posibilidad de una vida civil, que hace posible que los sujetos se relacionen de manera armónica y sustancial¹⁷⁷.

Para Kierkegaard, Sócrates, de esta manera, se libera de la antigua noción de *pudor*, aquella que contenía al sujeto dentro de la sustancialidad estatal. De modo que a través de su práctica, resignifica y resemantiza la antigua concepción de *pudor*. El otro, que en la concepción antigua de pudor era el Estado, pasa a ser, en la concepción nueva, uno mismo.

“preocúpate por ti mismo”; estas son dos prácticas que están amalgamadas: “la inquietud de sí [...] va a considerarse como el momento del primer despertar. Se sitúa exactamente en el momento en que se abren los ojos, salimos del sueño” (Foucault, 2011: 23). Es decir, se quiebra la inmediatez estética y se produce una disrelación, un quiebre que deviene en una relación negativa del sujeto para con su entorno inmediato. La lectura que realiza Foucault, en este aspecto, es igual a la kierkegaardiana. Sostiene Foucault más adelante: “la inquietud de sí mismo es una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, de movimiento” (Foucault, 2011: 24). De modo que la “inquietud de sí” opera como fundamento del precepto delfico “conócete a ti mismo”. Según Foucault, ambas son exhortaciones a replegarse en sí mismo (cf. Foucault, 2011: 30). Como afirma Deleuze en su lectura sobre Foucault respecto de los griegos en general y de Sócrates en particular, “inventaron la subjetivación pero bajo la forma de esta operación de subjetivación por la cual la fuerza se repliega sobre sí misma.” (Deleuze, 2015: 100).¹⁷⁵ Este comienzo de la interioridad es el hecho de que el sujeto esté ante sí mismo y ya no a merced de su relación inmediata para con los demás y con la naturaleza. Este aspecto de la subjetividad puede verse muy bien en el tratamiento sobre el tránsito de la cultura de vergüenza a la cultura de culpa que realiza Dodds (cf. Dodds, 1960: 36-71).

¹⁷⁶ “Da erteilte Zeus dem Hermes den Befehl, ihnen die schöne Scham« (αἰδῶν, Scheu, diesen natürlichen Gehorsam, Ehrfurcht, Folgsamkeit, Respekt der Kinder gegen die Eltern, der Menschen gegen höhere bessere Naturen) »und das Recht (δίκη) zu verleihen.” (Hegel, 1986: I 417) (“En vista de ello, Zeus ordenó a Hermes que les infundiese el hermoso pudor [la obediencia natural, el respeto, la sumisión, la devoción de los niños por sus padres y de los hombres ante los seres benéficos y superiores] y la justicia”; Hegel, 1995: 18)

¹⁷⁷ Esta lectura del rol del pudor probablemente está extraída del mito prometeico relatado por Protágoras en el texto homónimo escrito por Platón. En este texto, αἰδώς y δίκη son las virtudes que posibilitan la vida en comunidad (cf. Platón, *Protágoras* 322c). Asimismo, siguiendo con esta lectura, Vegetti sostiene que el carácter social de la “vergüenza” se acentuará hasta transformarse en un vínculo de respeto entre iguales, anticipando el carácter isonómico de la ley. “*Dike* y *aidós* aparecen, por tanto, decisivamente transformados tanto en su original dimensión sacra como personal. A partir de ahora serán considerados desde la nueva dimensión de la “virtud política”, condición moral del orden social” (Vegetti, 1989: 69).

Individet skulde nu ikke længere handle af Undseelse for Loven, men med Bevidsthed vide, hvorfor det handlede. (SKS1. BI, 271)
El individuo debía no ya obrar con vergüenza ante la ley, sino saber consciente la razón de su obrar. (trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 261)

Podemos confirmar la lectura kierkegaardiana con el siguiente pasaje. En la *Apología* platónica Sócrates le dice a Meleto: “¿no te avergüenzas (οὐκ αἰσχύνῃ) de preocuparte por tu fortuna, de modo de acrecentarla al máximo posible, así como la reputación y la honra, mientras no te preocupas ni reflexionas acerca de la sabiduría, de la verdad y del alma, de modo que sea mejor?”¹⁷⁸ Si tomamos en cuenta este pasaje vemos que efectivamente Sócrates cambia el sentido de αἰδώς. El mismo pudor, que funcionaba como regulador de una conducta correcta en el ámbito público, ahora también funciona como regulador de una conducta correcta en el ámbito privado; es decir, ya no funciona solamente en relación con otros, sino también, y principalmente, en relación consigo mismo. Mientras que antes el pudor se dirigía hacia afuera, Sócrates lo dirige también, y principalmente, hacia su interior; propone avergonzarse ante sí mismo, o dicho en otros términos, se hace responsable de sí mismo¹⁷⁹. Esto no significa que haya dos clases de αἰδώς, sino que se trata más bien de una resemantización del término, en la que ya el pudor para con los demás se realiza también para consigo mismo, de modo tal que el fundamento de las actividades públicas y privadas se convierte en privado.

La emergencia de lo demoníaco, en tanto constituye el principio de esa subjetividad socrática, posibilita la resemantización del pudor. Y ese mismo pudor ahora es el enlace que hace posible la flexión sobre sí mismo, es decir, el desarrollo de esa subjetividad. De modo tal que el sujeto, a través del pudor, se coloca ante sí mismo para luego relacionarse con otros.

7. B. 3. Las implicaciones político-religiosas de lo demoníaco en Sócrates

7. B. 3. A. La internalización del oráculo délfico como causa de ruptura con el Estado ateniense

¹⁷⁸ Vid. Platón, *Apología* 29d.

¹⁷⁹ En términos cristianos, podemos decir que Sócrates, al ponerse ante sí mismo se convierte en culpable, se vuelve culpable, asume su finitud y se responsabiliza de ella. Sócrates, en este punto, comenzaría a practicar la autarquía. Pero nos detendremos aquí dado que el tratamiento de este tema en particular corresponde a otros textos de Kierkegaard, como *El concepto de la angustia* o *La enfermedad mortal*.

Como hemos visto, los individuos tenían validez política, es decir, ético-social, en la medida que se relacionaban con otros. Y al plegarse sobre sí mismo, esa interioridad en la que Sócrates se refugiaba, cortaba todos los lazos con lo exterior, lazos que garantizaban la sustancialidad del Estado ateniense. Afirma Kierkegaard: “La posición de Sócrates es la de la subjetividad, la de la interioridad que reflexiona sobre sí misma, y que, en su relación consigo misma hace que lo establecido se desprenda y se disuelva”¹⁸⁰.

Sócrates enfrentó al Estado con su subjetividad, pero este enfrentamiento no lo hizo de forma deliberada; más bien fue una consecuencia derivada de la emergencia del fenómeno demoníaco. En efecto, como hemos visto, Sócrates internaliza el oráculo, concretamente el oráculo delfico, y esta internalización constituye lo demoníaco. Como afirma Kierkegaard: “en lugar del oráculo Sócrates tiene su demonio”¹⁸¹. El δαίμων otorgó a Sócrates una verdad irrefutable para él. Esta certeza interna hizo que se pliegue sobre sí mismo y a la vez que se desprendiera de todo factor externo¹⁸². Pero este pliegue sobre sí incidió indirectamente sobre su relación con el Estado ateniense¹⁸³. Sobre este punto podemos ver que tanto Hegel¹⁸⁴, como Kierkegaard y luego Zeller¹⁸⁵, tienen la misma lectura¹⁸⁶.

Kierkegaard explica que, en el antiguo helenismo, las leyes, en tanto que eran sancionadas por los dioses, tenían para el individuo la dignidad de la tradición. Y la tradición como tal estaba legitimada a través de hábitos que perduraban en el tiempo, es decir, históricamente¹⁸⁷. Las leyes, según Kierkegaard, determinaban lo general. Ahora bien, para

¹⁸⁰ Vid. SKS 1. BI, 212; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 206).

¹⁸¹ Vid. SKS 1. BI, 213; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 206).

¹⁸² Cf. SKS 1. BI, 225; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 218).

¹⁸³ Stewart asimila la perspectiva hegeliana a la de Kierkegaard sobre la internalización del oráculo delfico y el consecuente conflicto con el Estado: “Hegel portrays the conflict by juxtaposing the Delphic oracle, one of the main organs of traditional morality, with Socrates’ *daimon*, which is conceived as a kind of inner, subjective oracle, representing the principle of individuality” [“Hegel retrata el conflicto al yuxtaponer el Oráculo Delfico, uno de los principales órganos de la moralidad tradicional, con el *daimon* socrático, que se concibe como una especie de oráculo interior subjetivo que representa el principio de individualidad”] (Stewart, 2003: 151).

¹⁸⁴ “El genio de Sócrates no es Sócrates mismo, no es su opinión y su convicción, sino un oráculo, el cual, sin embargo, al mismo tiempo, no es algo externo, sino algo subjetivo, *su* oráculo” (Hegel, 1995: 74). “Sócrates, al centrar en sí mismo [...] colocaba a su demonio en la propia conciencia” (Hegel, 1995: 83).

¹⁸⁵ “Lo mismo ocurre con su seña demoníaca [respecto de Sócrates], pues, a título de oráculo, esta se mantiene en el terreno de las creencias griegas, más a título de oráculo interior, en vez de hacer depender la decisión de los presagios exteriores, la confía al sujeto” (Zeller, 1955: 178).

¹⁸⁶ En los autores del siglo XIX existe una lectura muy esquemática de la historia antigua, en particular de la Antigüedad griega, en la que se confunden todos los períodos que abarca la cultura helénica. Consideramos que pudo haber comenzado con la lectura que ha hecho Hegel de los griegos, en particular al confundir, o no distinguir, entre el período arcaico y el período clásico (cf. Hegel, 1955: 75). También vemos que Kierkegaard cae en el mismo descuido: “En el antiguo helenismo, el individuo [...] prisionero de la eticidad sustancial, aun no se había hecho cargo de sí, no se había apartado de esa circunstancia inmediata.” (SKS 1. BI, 271; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 260).

¹⁸⁷ “La palabra griega que designa la ley: *nomos*, significa no solo “ley” sino también “costumbre” o “convención”, la manera en que una sociedad determinada aborda tradicionalmente las cosas” (Waterfield, 2009: 64).

los casos particulares, tanto sean asuntos públicos o privados, estaba el oráculo¹⁸⁸. Vemos entonces que, según Kierkegaard, hay una legitimación histórica de la ley que actuaba tradicionalmente en los casos generales, mientras que de los casos particulares se ocupaba el oráculo¹⁸⁹. Sócrates, al tener su demonio, pudo cortar ese lazo que lo ligaba a la comunidad, careció de ese *πάθος* civil que lo ataba al Estado ateniense¹⁹⁰.

Ahora bien, no solo Sócrates se liberaba del yugo del Estado sino que, al dialogar con otros, ponía a estos en su misma situación. Y es por esto que Sócrates representaba una amenaza real para el Estado: a través de su interrogar, convertía a otros en amenaza. En palabras de Kierkegaard: le asistía (a sus interlocutores) cortando el cordón umbilical de la sustancialidad¹⁹¹. Dicho en otros términos por el mismo Kierkegaard: la tarea de Sócrates consistía en “lanzarlos unos a otros fuera de la realidad sustancial”¹⁹².

7. B. 3. B. *La internalización del oráculo delfico como nuevo fundamento teológico-metafísico de la ley*

De acuerdo con la lectura kierkegaardiana, podemos ver que la ley tiene un fundamento teológico-metafísico para la sociedad ateniense, incluido el propio Sócrates. En la *Apología* platónica Sócrates afirma lo siguiente: “que las cosas salgan del modo que sea grato al dios; en cuanto a mí, debo obedecer a la ley”¹⁹³. Esto evidencia el carácter teológico-metafísico que se le asignaba a la ley y a la sentencia; sea cual fuere, Sócrates obedecería. Pero sin embargo Kierkegaard nos hace notar que Sócrates, al ser condenado a muerte por muy poca diferencia en el jurado, no veía en el juicio del Estado una validez objetiva. Sócrates, al remitirse siempre a lo particular, solo pudo advertir un *quantum* que lo juzgó y condenó a muerte. La objetividad estaba dada por la sustancialidad, y Sócrates interpretaba esa objetividad, no como tal, sino como intersubjetividad, por lo que el veredicto era determinado por la cantidad, y por ende su condena no tenía para él valor metafísico. Dado que lo reduce a una mera suma cuantitativa, Sócrates tenía una concepción negativa del jurado que representaba al Estado. Dice Kierkegaard “El Estado no existía para él [en

¹⁸⁸ Cf. SKS 1, BI, 212; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 206).

¹⁸⁹ Zeller explica que “los Oráculos eran, no solo una institución religiosa sino [también] política al mismo tiempo” en la comunidad helénica (Zeller, 1955: 178).

¹⁹⁰ Cf. SKS 1, BI, 229; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 221).

¹⁹¹ Cf. SKS 1, BI, 238; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 228).

¹⁹² Vid. SKS 1, BI, 225; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 218).

¹⁹³ Vid. Platón, *Apología* 19a.

referencia a Sócrates] y repara solamente en los números [es decir, en lo cuantitativo]”¹⁹⁴. Esta dificultad de Sócrates se genera a partir de la imposibilidad para poder ver una unidad en el juicio, así como para poder ver una totalidad en los individuos que conforman el jurado. De esta manera, quita al juicio valor sustancial y cualitativo. Sostiene Kierkegaard: “La relación entre Sócrates y el Estado ateniense es absolutamente heterogénea”¹⁹⁵. Es decir, negativa, se relacionaba en tanto que se oponía¹⁹⁶.

En efecto, el hecho de que Sócrates no pueda convertir una suma cuantitativa en una totalidad cualitativa explica por qué no es capaz de otorgarle valor objetivo a la sentencia del jurado. Lo objetivo, la verdad objetiva, no es solo la suma de las subjetividades, como hemos mencionado, no es una verdad intersubjetiva la que conforma el carácter objetual del Estado ateniense. La verdad objetual del Estado ateniense tiene su validez y legitimidad en la ley, y esta a su vez tiene un fundamento teológico-metafísico. Ahora bien, Sócrates encuentra ese fundamento teológico-metafísico objetual en su propia subjetividad, a través de su δαίμων que se transforma en su oráculo interior. A través del proceso de internalización del oráculo, el sujeto, al plegarse sobre sí mismo, encuentra su propia verdad, en la que halla el fundamento de su propia subjetividad¹⁹⁷, el cual, en principio, se presenta solo mediante la negación de todo lo establecido¹⁹⁸. De esta manera el poder objetual del Estado pierde para Sócrates su validez absoluta¹⁹⁹.

Como hemos señalado anteriormente, esto no significa de ninguna manera que Sócrates desprecie las leyes y las desobedezca. Más bien, las acató y se sometió a ellas hasta

¹⁹⁴ Vid. SKS 1. BI, 240; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 231).

¹⁹⁵ Vid. SKS 1. BI, 241; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 232).

¹⁹⁶ Esta relación negativa de Sócrates para con el Estado se identifica también con la perspectiva hegeliana volviendo a mencionar la internalización del oráculo. “En Sócrates el principio de la interioridad, de la absoluta autonomía de pensamiento, alcanza una libre expresión. [...] Sócrates hizo que la determinación del hombre a actuar se basara en su propio parecer y convicción; y con esto enfrentó al sujeto, en cuanto autor de sus decisiones, con su patria y la costumbre convirtiéndolo por lo mismo en un oráculo en el sentido griego de la palabra” (Hegel, 1970: 291-292).

¹⁹⁷ Kierkegaard coincide con Hegel en que Sócrates le atribuye la verdad de lo objetivo al pensamiento del sujeto. Sócrates deposita el valor objetual del Estado en su propia subjetividad (cf. Hegel, 1955: 41).

¹⁹⁸ En este sentido afirma Castoriadis que la negación de lo establecido se produce por la capacidad de juzgar, y que la búsqueda del fundamento es propia de la cultura helénica. Sostiene: “Tal actividad [la búsqueda de fundamento] y la idea de juzgar y decidir son greco-occidentales” (Castoriadis, 2005: 102). Si bien coincidimos con esta afirmación de Castoriadis, atribuir la capacidad de juzgar y la búsqueda de fundamento solo a la cultura griega nos resulta reduccionista. Es cierto que en la Atenas de Pericles esta actividad obtuvo su esplendor, pero también consideramos que culturas como la hindú o la hebrea, en contradicción con Castoriadis, poseen efectivamente una clase de λόγος, aunque obviamente no sea el λόγος en sentido griego.

¹⁹⁹ Según Kierkegaard, es en este sentido que Sócrates fue el fundador de la moral, en la medida en que el individuo se resignara a sus intereses mediante la universalización de la subjetividad (cf. SKS 1. BI, 271; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 260, 261). En este punto, Kierkegaard también coincide con Hegel. Dice Hegel: “Las costumbres han perdido su incommovible firmeza [...] el individuo debe cuidar de su propia moralidad. [...] Cada cual debe cuidar de su propia moralidad” (Hegel, 1955: 62). Cada individuo particular existente debe cuidar de sí mismo y de su propia subjetividad. Vemos que esta práctica subjetiva, que cada individuo debía realizar sobre sí mismo, no puede ser menos que una actividad netamente política.

los últimos momentos de su vida. Como podemos advertir en *Gorgias* de Platón, Sócrates le dice a Calicles: “¿No debemos, nosotros, por tanto, tratar de servir así al Estado y a los ciudadanos, procurando que esos mismos ciudadanos sean lo mejor posible?”²⁰⁰ En estas palabras, notamos que Sócrates no se desentendía de los asuntos públicos, incluso podemos afirmar que estos eran un verdadero problema para él²⁰¹. Sin embargo, en otro pasaje de *Gorgias* Sócrates afirma: “Mejor es [...] que el coro desafine y que la mayoría de los hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes que yo, que soy uno solo, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga a mí mismo”²⁰². Claramente Sócrates le otorgaba mayor importancia a la coherencia para consigo mismo que a la relación y armonía para con sus pares. Aunque, como hemos notado, son actividades complementarias y no contradictorias. Cuando Kierkegaard afirma que Sócrates se oponía al Estado, no está diciendo que no se relaciona en absoluto con él, sino que está resaltando y haciendo énfasis en este aspecto particular de la relación de Sócrates para consigo mismo²⁰³.

7. B. 3. C. La ignorancia socrática como primera forma de la subjetividad

Nos detendremos en algunos pasajes de la *Apología* platónica a la luz de la perspectiva de Kierkegaard, con el fin de advertir el nudo del conflicto.

Sobre el final del proemio, como se ha mencionado arriba, Sócrates afirma: “que las cosas salgan del modo que sea grato al dios; en cuanto [a mí], debo obedecer a la ley y defenderme”²⁰⁴. Podemos notar cómo se subsume Sócrates a la voluntad del jurado y, a través de este, a la del dios Apolo. Existe un sentido religioso subsumido a la eticidad, es decir, al

²⁰⁰ Vid. Platón, *Gorgias* 513e.

²⁰¹ Como bien afirma Waterfield, en oposición a la visión de Kierkegaard y de Hegel: “Es posible que algunos lectores se sientan ya desconcertados por la idea de un Sócrates políticamente comprometido, al recordar que, según Platón, su vocecita sobrenatural le disuadía de participar en la política democrática. Pero Sócrates no estaba completamente aislado” (Waterfield, 2009: 242).

²⁰² Vid. Platón, *Gorgias* 482c. En este pasaje también se advierte el carácter parresiástico de Sócrates. A propósito de esta característica socrática, Foucault afirma: “había cuatro clases de armonía griega: el modo lidio, que desagradaba a Platón porque es demasiado solemne; el modo frigio, que Platón asocia con las pasiones: el modo jónico, que es demasiado blando y afeminado; y el modo dórico, que es valeroso” (Foucault, 2004: 136). Con esto Foucault se refiere a la armonía entre lo que Sócrates hace y lo que dice, y afirma que es una armonía dórica porque es valeroso.

²⁰³ Sobre este aspecto, Llevadot explica: “Frente al filósofo o el científico que creen pensar la realidad dejando su existencia intacta, lo que Kierkegaard exige al pensador existente es la reduplicación [*Fordobling*], la capacidad de ser lo que se dice, de existir como se piensa. [...] Es aquí donde la figura de Sócrates interviene como un modelo a seguir en el pensamiento kierkegaardiano. Sócrates fue un pensador honesto, vivió su vida reduplicando su pensar” (Llevadot, 2009: 272).

²⁰⁴ Vid. Platón, *Apología* 19a.

deber. Puede verse que actúa en Sócrates el fundamento teológico-metafísico que se desprende de su subjetividad.

Basado en ese fundamento, Sócrates procede a continuación a defenderse utilizando un discurso directo y no irónico, más allá de que luego parezca hablar irónicamente²⁰⁵: “Quizás parezca a algunos de ustedes que bromeo; sepan, sin embargo, que les diré toda la verdad”²⁰⁶. Esa intención de veracidad es consecuencia de la internalización del oráculo delfico, en la medida en que, a través de este oráculo interno, establece y enuncia su propia verdad. Pero en el juicio se ve obligado a traicionar a lo demoníaco ya que este es inexplicable, pero sin embargo debe hacerlo. Nuevamente, el sentido religioso del oráculo interno está subsumido al deber.

Sócrates cuenta que la pitonisa le dice a Querefonte que Sócrates es el más sabio. No puede ser, dice Sócrates, que dicho oráculo mienta: “No es posible, sin embargo, que mienta, puesto que no le está permitido”²⁰⁷. El oráculo así se presenta como portavoz de una revelación divina y de una verdad irrefutable²⁰⁸. Esta verdad debe ser interpretada e internalizada por quien interprete las palabras del oráculo²⁰⁹.

Ahora bien, Sócrates dice dudar de la sentencia del oráculo, ya que se siente acreedor de una sabiduría humana, mas no divina²¹⁰. Afirma Kierkegaard respecto a esto: “Aquí es el predicado humana [en sentido de subjetiva] el que se le asigna a la sabiduría, en oposición a una sabiduría que es más que humana [es decir, divina o sobrenatural]”²¹¹. La particularidad

²⁰⁵ Respecto a esta intención de veracidad Foucault menciona el carácter parresiástico de Sócrates y la diferencia con los sofistas: “Hay una armonía entre lo que Sócrates dice y lo que hace, entre sus palabras (*logoi*) y sus actos (*érga*). De este modo, Sócrates, no solo es capaz de dar él mismo cuenta de su propia vida, sino que tal cuenta es visible en su conducta, ya que no hay la más mínima discrepancia entre lo que dice y lo que hace. [...] Alguien [Sócrates] [...] exhibe un tipo de armonía ontológica en la que el *lógos* y el *bíos* de dicha persona constituyen un acuerdo armónico. Y esta relación armónica es además una armonía dórica [valerosa]. [...] este acuerdo armónico es lo que lo distingue a Sócrates de un sofista: el sofista puede pronunciar bellos y sutiles discursos sobre el valor, pero él mismo no es valiente (Foucault, 2004: 135, 136).

²⁰⁶ Vid. Platón, *Apología* 20d.

²⁰⁷ Vid. Platón, *Apología* 21b.

²⁰⁸ Sostiene Poratti de acuerdo con nosotros: “En el episodio del oráculo, en la *Apología de Sócrates*, Apolo pone a Sócrates como el más sabio. [...] Pero el verdadero sabio es Apolo. Esto constituye una indicación esencial del lugar del hombre respecto a la verdad. Apolo [...] es acá un nombre mítico para la verdad misma. La verdad se ha retirado de la realidad y ha desaparecido, pero desde su ausencia les hace señas para que la busquen. La verdad se hace presente como ausencia y reclamo, y hay que buscarla. [...] Se pretende ni más ni menos que apresar a Apolo para que demuestre que es verdaderamente Apolo y no un dios falso; que aquello sobre lo cual vamos a poner nuestra vida individual y política es verdaderamente la verdad. Pero Sócrates no lo sabe, no dispone de un Logos con mayúscula como el de Heráclito. Desde los sofistas, el Logos es solo el lenguaje humano. Por eso tiene que buscar la verdad a partir de y en el seno de un lenguaje falible” (Borón *et al.*, 2000: 41).

²⁰⁹ Esto puede verse a la luz del fragmento 22 B 93 de Heráclito: “El señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos” (Eggers Lan y Juliá, 1981: 370).

²¹⁰ Cf. Platón, *Apología* 20d-e.

²¹¹ Vid. SKS 1. BI, 219; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 212).

de la sabiduría de Sócrates consiste en que es un ignorante de los fundamentos del conocimiento²¹².

La ignorancia, según Kierkegaard, en tanto negatividad infinita, es la primera forma de la subjetividad:

Naar nemlig **Subjectiviteten** har ved sin negative Magt løst det Trylleri, hvori Menneskelivet under Substantialitetens Form hvilede, naar den, ligesom den frigjør Individet fra sit Forhold til Staten, har emanciperet Mennesket fra sit Forhold til Gud, **saa er den første Form, hvorunder dette viser sig, Uvidenhed.** (SKS1. BI, 219)

La subjetividad, con su poder negativo, ha deshecho el sortilegio que hacía que la vida humana dormitara bajo la forma de la sustancialidad, una vez que ha emancipado al hombre de su relación con Dios, del mismo modo que libera al individuo de su relación con el Estado, **la primera forma bajo la que se muestra es la ignorancia.** (trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 212, 213, resaltado nuestro)

Aquí reside la importancia de la ignorancia socrática. El sujeto debe buscar el fundamento en sí mismo, ya no en los dioses ni en el Estado. “Huidos los dioses y, con ellos, el contenido, queda el hombre como forma, como aquello que debe acoger en sí mismo el contenido”²¹³.

Kierkegaard no se refiere a una ignorancia empírica, sino a una ignorancia que es vacuidad y falta de fundamento último de todo conocimiento. Este es el núcleo del conflicto de Sócrates con el Estado ateniense según la lectura de Kierkegaard: Sócrates se opone al Estado ateniense y su sustancialidad a través de su subjetividad bajo la forma de ignorancia en tanto insustancialidad. Esta insustancialidad proviene del fenómeno demoníaco en cuanto determinación de la interioridad abstracta y por ende en cuanto fundamento de esa subjetividad²¹⁴. Al Estado no le bastaba con que Sócrates se reconociera ignorante, porque precisamente esa ignorancia, en tanto insustancialidad, era vista como una falta y una infracción²¹⁵. Dicho de otro modo, esa vacuidad, o sea esa falta de sustancialidad del conocimiento socrático, era vista como una gran infracción a los ojos del Estado. Por lo tanto, la ignorancia socrática debía ser castigada.

²¹² Esto puede verse cuando afirma: “Yo no sé ni creo saber” (Platón, *Apología* 21d).

²¹³ Vid. SKS 1. BI, 219; trad. cast. en Kierkegaard, (2000: 212, 213).

²¹⁴ “Es más que evidente que Sócrates se opuso a la perspectiva del Estado, que desde el punto de vista del Estado su delito debió de ser considerado como uno de los más peligrosos, como un intento de chuparle la sangre y convertirlo en un espectro” (SKS 1. BI, 225; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 218).

²¹⁵ En este sentido, lo que aquí sostiene Kierkegaard es totalmente opuesto a lo que afirma en *El concepto de la angustia*, a saber, que “Uskyldighed er Uvidenhed” (SKS 4. BA, 343) (“la inocencia es ignorancia”; trad. cast. en Kierkegaard, 2007: 80).

7. C. La arista histórica del conflicto entre Sócrates y el Estado ateniense

Para comprender otro aspecto importante del conflicto de Sócrates con el Estado ateniense no podemos dejar de tener en cuenta su vertiente histórica, que se halla en estrecha conexión con la vertiente político-religiosa, sobre todo a través del fenómeno de lo demoníaco.

Kierkegaard sostiene que realizar una exposición histórica de la decadencia del Estado griego sería superfluo²¹⁶. Esta afirmación nos deja ver que efectivamente está pensando en la decadencia del Estado griego, y que si bien no lo desarrolla, lo toma igualmente en consideración. Lo que nos importa resaltar aquí es que Kierkegaard ve una íntima relación entre la decadencia del Estado ateniense y la aparición de la figura de Sócrates, que, evidentemente, no fue casual²¹⁷. Kierkegaard da gran importancia al contexto histórico, el cual, tal vez, hubiera querido describir en detalle.

La arista histórica del conflicto se desarrolla, en primer lugar, en torno a la relación que Sócrates guarda con los intelectuales atenienses contemporáneos, a saber los sofistas. En segundo lugar, en torno al rol de Sócrates en el despliegue histórico universal del sujeto.

7. C. 1. Sócrates y los sofistas en relación con el Estado ateniense

La subjetividad es reflexión²¹⁸. Con Sócrates y los sofistas comienza la reflexión. Los sofistas, incluyendo entre estos a Sócrates, representan el saber que se independiza de la eticidad sustancial en el despertar de la reflexión²¹⁹. La reflexión es subjetividad²²⁰. Este

²¹⁶ Cf. SKS 1. BI, 245; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 236).

²¹⁷ Hegel, al igual que Kierkegaard, ve en Sócrates un personaje axial en relación con la decadencia del Estado ateniense. Hegel afirma: “Pues con el incremento de la democracia vemos cómo no se pregunta ya a los oráculos acerca de los asuntos más trascendentales [...] Sócrates se inspiró en su demonio, los caudillos populares y el pueblo han resuelto por sí mismos los casos. Pero con esto se ha introducido, al propio tiempo, la ruina, el desarreglo y los continuos cambios en la constitución” (Hegel, 1970: 278).

²¹⁸ Cf. SKS 1. BI, 282; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 272).

²¹⁹ Aristófanes, sostiene Kierkegaard, critica esta nueva posición de Sócrates, la subjetividad, ridiculizándola. Como conservador y defensor del antiguo helenismo, esto era lógico. Coloca a Sócrates fuera de la esfera de lo real; lo representa como una persona totalmente aislada y enajenada. Estos últimos aspectos socráticos fueron los que Aristófanes enfatizó, razón por la que lo representó como un personaje cómico. Asimismo Kierkegaard afirma que “Aristófanes puso en escena al Sócrates *real*” (SKS 1. BI, 183; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 181). Ahora bien, ¿en qué sentido dice esto Kierkegaard? “Real” no significa aquí una descripción tal que refleje todas las aristas y matices de este particular personaje, sino más bien “real” en sentido histórico, “real” con respecto a cómo era visto por sus contemporáneos. En este punto, Kierkegaard también coincide con la visión hegeliana: “Aristófanes enfocó la filosofía socrática desde el punto de vista negativo [...] no podemos impugnar la justeza de este punto de vista” (Hegel, 1995: 78). En este punto particular, Hegel va aún más lejos y ve en esta crítica aristofánica el preludio del trágico destino de Sócrates.

saber es un saber diferente, un saber negativo, en contraste con el sustancial y objetivo conocimiento del Estado²²¹.

Las garantías absolutas de las leyes y las normas legitimadas histórica y tradicionalmente se desvanecen ante la reflexión²²². A través de la reflexión, los sujetos dan cuenta del carácter convencional de la ley, y esta, al desnaturalizarse, pierde el peso sustancial que hasta el momento tenía. La reflexión, entonces, despierta al individuo de la inmediatez y le enseña que la ley es algo exterior, convencional, de modo que el sujeto debe responsabilizarse. A partir de la aparición de los sofistas y en particular de Sócrates se advierte este carácter convencional de la ley. Se comienza a dar el tránsito de una sociedad bajo el régimen de un derecho natural, a una regida por un derecho contractualista²²³. Es decir, de un régimen legal que funcionaba como un principio de conducta externo al hombre, que le es impuesto al hombre desde afuera como una realidad externa y extraña al sujeto, a un sistema donde la ley tiene validez en la medida en que los sujetos se someten voluntariamente a ella²²⁴.

Ahora bien, aunque es evidente que la tarea y la praxis socrática no eran tan distintas a las de los sofistas, no se puede decir que las actividades de Sócrates y los sofistas eran idénticas. Kierkegaard coincide con Hegel en resaltar y diferenciar a Sócrates entre el resto de los sofistas. Ambos sostienen que en Sócrates no se trata tanto de especulación como de vida individual²²⁵. Sócrates, a diferencia de los sofistas, está en busca de una verdad que no fuera relativa a las circunstancias; lo que Sócrates buscaba era conocer la Idea²²⁶. En esto

²²⁰ Como dijimos antes, el conocimiento de Sócrates era un saber negativo que se presentaba como ignorancia. De este modo, la ignorancia, en tanto negatividad, es la primera forma de la subjetividad.

²²¹ Cf. *SKS* 1. BI, 217; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 210).

²²² Kierkegaard aquí vuelve a coincidir con Hegel: “vemos la moralidad trocarse en *ethos*” (Hegel, 1995: 61). La moralidad se internaliza y se particulariza convirtiéndose entonces en el *ethos* individual. Este cambio hace posible que el sujeto pueda cuestionar la moralidad tradicional. Comienza de este modo un proceso de desnaturalización de la moralidad.

²²³ Esta nueva forma de relación entre el ciudadano y el Estado, denominada contractualista, se advierte muy claramente en *Critón* de Platón, cuando Sócrates explica a Critón que nunca es bueno hacer o realizar una injusticia, aun habiéndola padecido. Allí advertimos la voluntad deliberada de someterse a la ley, de respetarla y acatarla más allá de estar de acuerdo o no. Lo que resalta el carácter contractualista es la capacidad de cuestionar esa ley, de no ser impuesta al sujeto como naturaleza (cf. Platón, *Critón* 49a-e).

²²⁴ Cf. Fasso (1982: 33, 38).

²²⁵ Hegel afirma: “la verdadera actividad de su vida [en referencia a Sócrates] era el entretenerse en filosofar desde el punto de vista ético [...] no es, en realidad una verdadera filosofía especulativa, sino una acción individual.” (Hegel, 1955: 46). Cf. *SKS* 1. BI, 215; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 209). Otro aspecto a tener en cuenta es el hecho de que Sócrates no perseguía fines lucrativos, a diferencia de los sofistas, que cobraban por sus enseñanzas.

²²⁶ Algo que, según Kierkegaard, nunca lograría, porque “Sócrates tenía la idea como límite” (*SKS* 1. BI, 218; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 211).

radica la diferencia fundamental entre los sofistas y Sócrates²²⁷. En este contexto podemos comprender por qué, según Kierkegaard, coincidiendo con Hegel, Sócrates entraba en conflicto con el Estado ateniense, y en qué sentido cuestionaba la moralidad establecida.

Kierkegaard denuncia el proceso de decadencia que estaba atravesando el Estado ateniense²²⁸. Los sofistas habían sembrado un relativismo tal que todo parecía poder afirmarse o plausible de ser afirmado. Todo parecía poder afirmarse, validarse y sostenerse discursivamente²²⁹. Ante esta verborragia y precipitación verbal de los sofistas, que evidenciaban su jactancia respecto de los conocimientos que poseían y su oportunismo para sacar provecho de ellos, Kierkegaard coloca el silencio de Sócrates, que dejaba entrever, por el contrario, su ignorancia que buscaba la verdad desinteresadamente²³⁰. “La verdad reclama silencio antes que levantar la voz, y ese silencio debía aportarlo Sócrates”²³¹. Este silencio, como hemos dicho antes, constituye lo demoníaco.

Kierkegaard continúa diciendo que, en este sentido, Sócrates tuvo un carácter meramente negativo²³². Afirmar esto no sería del todo correcto si tenemos en cuenta el despliegue del sujeto a través de la historia, dado que esa negatividad se presenta dentro del marco de un despliegue positivo de la subjetividad. En este sentido, Kierkegaard adhiere a la concepción histórico-dialéctica de Hegel, de modo que la negatividad socrática encierra en sí misma una positividad. Este momento negativo debe comprenderse dentro de un proceso del desarrollo de la subjetividad. Entendido esto, podemos afirmar que la positividad, entendida como posibilidad, que encierra su negatividad es lo que diferencia a Sócrates del resto de los sofistas²³³.

7. C. 2. *El rol de Sócrates en el despliegue histórico universal del sujeto*

²²⁷ Guido Fasso, con respecto a esta cuestión, sostiene lo siguiente: “La profunda diferencia entre Sócrates y los sofistas radica en el hecho de que, el primero, a diferencia de los segundos, demuestra la *universalidad* tanto del conocimiento como de los valores morales; y también, en que el fundamento de dicha universalidad él [en referencia a Sócrates] lo sitúa en el mismo hombre, en el intelecto y en la conciencia humana” (Fasso, 1982: 42).

²²⁸ Cf. SKS 1. BI, 246; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 237).

²²⁹ Cf. SKS 1. BI, 247-248; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 237-238). “Los críticos [del Estado ateniense] no reconocieron que una de las grandes ventajas de la democracia ateniense era, precisamente, que podían expresar en alto sus críticas con impunidad. La propia estabilidad de la democracia fue lo que le dio la seguridad para promover la relativa libertad de pensamiento y hasta de crítica.” (Waterfield, 2009: 218).

²³⁰ Para Kierkegaard esto se contrapone con la visión jenofónica, que el filósofo danés considera errada: “*lo provechoso* es para Jenofonte uno de los puntos de partida de la enseñanza socrática” (SKS 1, BI, 83; trad. cast. en Kierkegaard, 2000: 92).

²³¹ Vid. SKS 1. BI, 254; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 244).

²³² Cf. SKS 1. BI, 77; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 84).

²³³ En contraste con nuestra consideración, Kierkegaard afirma que no hay ninguna positividad en Sócrates. Cf. SKS 1. BI, 254; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 244).

Kierkegaard dice: “La vida de Sócrates es una gran pausa en el curso de la historia”²³⁴. En estas palabras podemos ver un eco de la concepción hegeliana de la historia, es decir, cómo a través de la singularidad de Sócrates se hace posible un momento dentro del proceso del desarrollo de la subjetividad. Ese momento, naturalmente, se presenta como “un profundo silencio (...) Sócrates es la nada con la que, sin embargo, debe comenzarse”²³⁵. Esta es la posición de Sócrates en la historia, según Kierkegaard: una posición puramente negativa, pero que contiene en sí misma la posibilidad y el germen de la positividad, es decir, es positividad en potencia y no en acto. Ahora bien, también Kierkegaard afirma que la suspensión o pausa que representa Sócrates es infinita, coincidiendo con la postura de Hegel²³⁶.

Más allá de que Kierkegaard quiera resaltar y conservar la singularidad de la figura de Sócrates otorgándole un aspecto totalmente negativo, vemos que no puede evitar caer en una concepción dialéctica de la historia. Parece considerar como bisagra a la figura de Sócrates, colocándola entre el helenismo y el cristianismo. Sostiene: “El antiguo helenismo había cumplido su tiempo, debía surgir un nuevo principio”²³⁷. Ese nuevo principio lo encarna Sócrates, quien da a luz una nueva forma de subjetividad, dado que “Sócrates es el último personaje clásico”²³⁸. Y así Sócrates, según Kierkegaard, representa el final de una época, y el comienzo de otra, en simultáneo con la gestación de una nueva forma de subjetividad. De esta manera, Sócrates se convierte en una figura axial: representa el principio del fin de la Antigüedad y el comienzo de la Modernidad, o era post cristiana.

7. D. Consideraciones finales

El interés de Kierkegaard es resaltar la negatividad en la figura de Sócrates para con el Estado. El conflicto entre el Estado ateniense y Sócrates refleja el fin de una época y el comienzo de otra. Lo privado y lo público estaban bien definidos, pero a la vez íntimamente relacionados²³⁹. Y Sócrates, al interrogar individualmente a cada uno de sus interlocutores,

²³⁴ Vid. *SKS* 1. BI, 244; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 235).

²³⁵ Vid. *SKS* 1. BI, 244; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 235)

²³⁶ Cf. *SKS* 1. BI, 202; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 197)

²³⁷ Vid. *SKS* 1. BI, 256; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 245).

²³⁸ Vid. *SKS* 1. BI, 256; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 246).

²³⁹ “Los griegos tenían un sentido de los derechos del individuo mucho menos desarrollado que el que tenemos nosotros en la actualidad. La línea divisoria entre lo público y lo privado era diferente: nuestra vida privada ocupa un gran espacio, pero en el caso de un ciudadano antiguo ateniense era exactamente lo contrario. La noción ateniense de lo público abarcaba tanto que era fácil que un ciudadano se metiera indebidamente en el

representaba una amenaza para el Estado, si bien de manera indirecta. En efecto, Sócrates, al dirigirse e interrogar a cada uno en particular, cuestionaba todos los conocimientos que sus conciudadanos creían poseer. Los hombres, luego de hablar con Sócrates, eran despojados de todos sus fundamentos y de este modo quedaban en un estado aporético, abismados en sí mismos. Claramente esta era una actividad política, que directa o indirectamente incidía en el Estado. Podemos afirmar que Sócrates instala una nueva forma de hacer política²⁴⁰. Su intervención en su círculo íntimo tenía resonancia en lo público. Podemos también decir que Sócrates llevo el ámbito privado, es decir, el ámbito de su interioridad y el de su intimidad, al público²⁴¹.

Según Kierkegaard, coincidiendo con la perspectiva hegeliana, Sócrates, al plegarse sobre sí mismo, rompió los lazos que lo ligaban a la inmediatez estética (el primer momento de la dialéctica), al carácter sustancial y armónico del Estado ateniense²⁴². La armonía entre el sujeto y la comunidad se rompe, por lo que los individuos comenzaron a perder validez ético-política. Por esta razón, tanto Kierkegaard como Hegel consideran a Sócrates como fundador de la moral, pero no en el sentido de que crea la moral, dado que ya existían leyes. Debemos entender esta sentencia en el sentido de que fue el primero capaz de cuestionar esa

terreno de lo público -y si lo que decía o hacía era interpretable como contrario al interés público, podía exponerse a ser censurado o, incluso, procesado-” (Waterfield, 2009: 235).

²⁴⁰ “Sócrates es, sin duda alguna, el personaje más emblemático del ciudadano militante, el hombre en el que se cumple el proyecto educativo de la ciudad y su ley” (Vegetti, 1989: 85). Arendt, de acuerdo con Vegetti, sostiene: “Para Sócrates, la mayéutica era una actividad política, un dar y tomar, fundamentalmente sobre la base de una estricta igualdad” (Arendt, 2015: 53). Solana Dueso encuentra una estrecha relación entre el δαίμων socrático con su actividad mayéutica política: “En su trabajo como mayeuta Sócrates cuenta con una guía infalible; es la célebre voz divina o *daimónion* que le aconseja y le ayuda a tomar la decisión correcta” (Solana Dueso, 2013: 240).

²⁴¹ Existe entre los ciudadanos atenienses la *isegoría* [igualdad para hablar en público], es decir, el derecho de participar y emitir una opinión en la Asamblea pública (cf. Waterfield, 2009: 236). Esta facultad estaba circunscripta al ámbito público de la Asamblea. No significa que pueda ejercerse en cualquier momento y en cualquier lugar. Probablemente Sócrates trascendió ese límite, y emitía su opinión fuera del ámbito público de la Asamblea. Esta transgresión pudo haber sido otro de los motivos por los que fue llevado a juicio. Los antiguos atenienses daban por sentado que el Estado tenía un poder superior sobre cualquier individuo. “La única manera que tenían de contrarrestar la omnipresencia del Estado consistía en apelar a una autoridad superior” (Waterfield, 2009: 237). Por esta razón Sócrates acudió a su δαίμων como autoridad.

²⁴² Con respecto a esta armonía entre el sujeto y la πόλις ateniense que comienza a resquebrajarse, Kierkegaard, en una de las entradas a su diario en 1837, sostiene: “Toda la actitud de la naturaleza griega (armonía-lo bello) hizo que, aun cuando el individuo se separó y comenzó la lucha, esta conservara el sello de la vida, y por eso de repente terminó, sin haber completado el gran círculo (Sócrates). Entonces apareció una concepción de vida, el cristianismo” (*Pap.* II A 102; trad. cast. en Kierkegaard, 2013: 92). En la misma tonalidad, en otra entrada a su diario en 1838, Kierkegaard afirma: “El cristianismo definitivamente no enfatiza la idea de la belleza mundana, la cual era todo para los griegos [...] Nunca se ha reflexionado sobre esta cuestión, y es que Sócrates, [...] era más feo que el pecado original” (*Pap.* II A 791; trad. cast. en Kierkegaard, 2015: 191). En este sentido notamos que el pecado, más propiamente la “ἀμαρτία”, la falta en el mundo helénico, consistía en romper la armonía que garantizaba el orden social y la sustancialidad del Estado ateniense y que, por esta misma razón, Sócrates resultó una amenaza, siendo finalmente condenado a muerte.

legalidad y eticidad atenienses²⁴³. Como hemos visto, Sócrates, al ponerse ante sí mismo y ser para sí, al reflexionar, fue capaz de cuestionar el fundamento de las leyes. Este cuestionamiento fue la mayor amenaza para el Estado ateniense. Aquel carácter universal de las leyes se singulariza para Sócrates. Vemos finalmente por qué Sócrates, según Kierkegaard, fue un personaje problemático para la comunidad ateniense: porque resultó ser una amenaza y el principio de la decadencia del Estado. La libertad subjetiva constituye el principio de nuestro mundo así como la base absoluta de nuestro Estado. Esto, introducido por Sócrates, tan fundamental para el mundo moderno, resultó ser la ruina para Grecia²⁴⁴.

8. Conclusión

Hemos podido notar la importancia de lo demoníaco a través de la figura de Sócrates en *Sobre el concepto de ironía*. Si bien hemos hecho foco en su disertación, Sócrates es una figura que ha acompañado a Kierkegaard durante toda su vida²⁴⁵.

En las primeras dos tesis hemos visto que lo demoníaco funciona como un principio de subjetivación, de carácter totalmente insustancial y abstracto. Se manifiesta, dice Kierkegaard, como una voz que se oye pero que no se puede vocalizar; es decir, emerge como una subjetividad primitiva de carácter pre-lingüístico, sin poder exteriorizarse. De modo que, por un lado, opera como principio de subjetivación; por otro, como un momento prelingüístico en la formación de la subjetividad. En este sentido, lo demoníaco pone a Sócrates por primera vez en contacto consigo mismo, desprendiéndose así del mundo circundante inmediato en sentido griego; es decir, se fractura la relación de inmediatez para con la naturaleza. De modo que es un momento en el que la interioridad, que comienza a reflexionar sobre sí misma, se repliega sobre sí misma dejando de estar a merced del devenir de la naturaleza inmediata, motivo por el cual Kierkegaard sostiene que Sócrates es el fundador de la moral.

Este pliegue sobre sí de la subjetividad, propio de lo demoníaco, es la causa del conflicto entre Sócrates y el Estado ateniense, dado que ese silencio socrático provoca un vacío que atenta contra la sustancialidad estatal de la *πόλις* helénica. La Atenas clásica era regida por una vida principalmente estética, es decir, se hallaba en un estado pre-ético en la

²⁴³ Esta posición es sostenida tanto por Kierkegaard como por Hegel. Cf. Hegel, (1970: 291); *SKS* 1. BI, 271; trad. cast. en Kierkegaard (2000: 261).

²⁴⁴ Cf. Mondolfo (1955: 29-46).

²⁴⁵ Leemos en *El instante*: “Tú [en relación a Sócrates], sencillo noble de la Antigüedad, tú, el único hombre a quien reconozco con admiración como pensador” (Kierkegaard, 2012: 189).

concepción dialéctica, y para su funcionamiento era necesario que los individuos mantuvieran una relación inmediata con las leyes, de manera que operen coercitivamente sobre ellos actuando de modo natural. En este aspecto, Kierkegaard coincide plenamente con la lectura hegeliana. Ambos consideran que Sócrates ha internalizado el oráculo délfico. Naturalmente, esto no podía causar menos que rechazo para el Estado griego, ya que atentaba contra la tradición y las costumbres del pueblo helénico, a la vez que cuestionaba su legitimidad²⁴⁶. En este cuestionamiento, el individuo es deslindado de su relación inmediata con la naturaleza y posibilita al sujeto una dimensión distinta, ética, donde el individuo puede realizarse en comunidad, es decir, en convivencia con sus semejantes. Esta ruptura brinda al sujeto las condiciones de posibilidad para obtener una vida común enriquecida, espiritualmente libre. Por ello, lo demoníaco genera el quiebre del estadio estético y la posibilidad del comienzo de la ética en el marco del despliegue de la subjetividad hacia la formación del individuo particular, representado por la figura de Sócrates en *Sobre el concepto de ironía*. Lo demoníaco representa un aspecto fundamental de la subjetividad, como sostiene Stewart: el δαίμων, entonces, fue parte de la revolución subjetiva de Sócrates²⁴⁷.

9. Bibliografía

9. A. Instrumenta

- Beekes, R. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden. Brill.
- Cirac Estopañan, S. 1966. *Manual de gramática histórica griega*. Vol. III. Barcelona, Aldecoa.
- *Den Danske Ordbog*. Edición digital consultada el 14/04/2019. <<https://ordnet.dk/ddo>>
- Liddell, H. et al. 1976. *A Greek-English Lexicon*. Oxford. Clarendon Press.
- Vater, P. 2008. *Dansk-Spansk Ordbog*. Denmark. Gyldendal.

9. B. Fuentes primarias y alternativas

9. B. 1. En danés

- Heiberg, P. A., Kuhr, V. y Torsting, E. eds. 1909-1938. *Søren Kierkegaards Papirer*, Vols. I-XI, Kbh.

²⁴⁶ Cf. Stewart (2017: 66).

²⁴⁷ Cf. Stewart (2017: 67).

- *Søren Kierkegaards Skrifter*. Edición digital consultada el 15/04/2019. <www.sks.dk>

9. B. 2. Traducciones

- AA. VV. 2007-2018. *Kierkegaard's Journals and Notebooks*, Vols. I-X. Princeton. Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. A. 1989. *The concept of irony with continual reference to Socrates. Notes of Schelling's Berlin lectures*. Princeton. Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. A. 2000. "Sobre el concepto de ironía". En: *Escritos, Vol. I* (González, D. y Saez Tajafuerce, B. trad.). Madrid. Trotta: 75-342.
- Kierkegaard, S. A. 2006. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida. I* (González, D. y Saez Tajafuerce, B. trad.). Madrid. Trotta.
- Kierkegaard, S. A. 2007. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (Larrañeta, R. trad.). Madrid. Trotta.
- Kierkegaard, S. A. 2008. *La enfermedad mortal* (Gutiérrez Rivero, D. trad.). Madrid. Trotta.
- Kierkegaard, S. A. 2011. *Los primeros diarios. Volumen I (1834-1837)* (Binetti, M. J. trad.). México DF. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. A. 2012. *El instante* (Albertsen, A. R. et al. trads.). Madrid. Trotta.
- Kierkegaard, S. A. 2012. *La época presente* (Svensson, M. trad.). Madrid. Trotta.
- Kierkegaard, S. A. 2013. *El concepto de la angustia* (Gutiérrez Rivero, D. trad.). Madrid. Alianza.
- Kierkegaard, S. A. 2013. *Los primeros diarios. Volumen II (1837-1838)* (Binetti, M. J. trad.). México DF. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. A. 2015. *Diarios. Volumen III (1837-1839)* (Bravo Jordán, F. N. trad.). México DF. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. A. 2015. *Diarios. Volumen IV (1840-1842)* (Bravo Jordán, F. N. trad.). México DF. Universidad Iberoamericana.
- Kierkegaard, S. A. 2017. *Diarios. Volumen V (1842-1844)* (Bravo Jordán, F. N. trad.). México DF. Universidad Iberoamericana.

9. C. Sobre el marco metodológico

- Carpio, A. 1977. *El sentido de la historia de la filosofía*. Buenos Aires. Eudeba.

- Cordua, C. 1998. “Wittgenstein y los sentidos del silencio”. En: *Estudios públicos*, nro. 70: 243-258.
- Llevadot, L. 2008. “Kierkegaard y la cuestión del lenguaje”. En: *Daimon*, nro. 43: 93-101.
- Mondolfo, R. 1963. *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*. Buenos Aires. Eudeba.
- Parkinson De Saz, M. 1984. “Teoría y técnicas de la traducción”. En: *EAPE*, año XVI, nro. 31: 91-109.
- Ricoeur, P. 2009. *Sobre la traducción* (Wilson, P. trad.). Buenos Aires. Paidós.
- Wittgenstein, L. 2010. *Tractatus Logico-philosophicus*. Madrid. Alianza.

9.D. Abordajes sobre Kierkegaard y la Modernidad

9. D. 1. Abordajes sobre la Modernidad

- Hyppolite, J. 1996. *Lógica y existencia*. Barcelona. Herder.
- Kaufmann, W. 1968. *Hegel*. Madrid. Alianza.
- Lukács, G. 1959. *Asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México DF. Fondo de Cultura Económica.
- Reale, G. y Antiseri, D. 1988. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo III. Del Romanticismo hasta hoy*. Barcelona. Herder.
- Sandor, P. 1986. *Historia de la dialéctica*. Buenos Aires. Leviatán.

9. D. 2. Trabajos generales sobre Kierkegaard

- Amorós, C. 1987. *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Barcelona. Anthropos.
- Binetti, M. J. 2006. *El poder de la libertad. Una introducción a Kierkegaard*. Buenos Aires. Ciafic.
- Chestov, L. 1952. *Kierkegaard y la filosofía existencial (Vox clamantis in deserto)*. Buenos Aires. Sudamericana.
- Collins, J. 1958. *El pensamiento de Kierkegaard*. México DF. Fondo de Cultura Económica.
- González, D. 2010. “Estudio introductorio”. En: Kierkegaard, S. A. *Diapsalmata. Temor y Temblor*. Madrid. Gredos.

- Goñi Zubieta, C. 2013. *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido*. Madrid. Trotta.
- Höffding, H. 1949. *Søren Kierkegaard*. Madrid. Revista de Occidente.
- Jaspers, K. 1958. *Filosofía de la existencia*. Madrid. Aguilar.
- Jaspers, K. 1959. *Razón y existencia. Cinco lecciones*. Buenos Aires. Nova.
- Löwith, K. 1968. *De Hegel a Nietzsche: un quiebre revolucionario del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Buenos Aires. Sudamericana.
- Tiryakian, E. y Leal, A. 1962. *Sociologismo y existencialismo: dos enfoques sobre el individuo y la sociedad*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Wahl, J. 1956a. *Kierkegaard*. Buenos Aires. Losange.
- Wahl, J. 1956b. *Las filosofías de la existencia*. Barcelona. Vergara.

9. D. 3. Trabajos referidos a Sobre el concepto de ironía

- Binetti, M. J. 2003. “El concepto kierkegaardiano de ironía”. En: *Acta Philosophica*, Vol. XII. Fasc. 2: 197-218.
- Binetti, M. J. 2010. “El estadio estético en las categorías lógicas de Hegel: inmediatez, reflexión y posibilidad formal”. En: *Enfoques*, Vol. XXII, Nro 1: 31-51.
- Binetti, M. J. 2015. *El idealismo de Kierkegaard*. México DF. Universidad Iberoamericana.
- Hannay, A. 2010. *Kierkegaard. Una biografía*. México DF. Universidad Iberoamericana.
- Korsbaek, L. 1993. “Søren Kierkegaard: La ironía y las obras de 1843”. En: *Tópicos* 5: 273-309.
- Llevadot, L. 2009. “Negatividad: La figura de Sócrates en la obra de Kierkegaard”. En *Contrastes*, Vol. XIV: 269-280.
- Stewart, J. 2003. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge. CUP.
- Stewart, J. 2017. *Søren Kierkegaard: Subjetividad, ironía y crisis en la Modernidad*. México DF, Universidad Iberoamericana.

9. D. 4. Trabajos referidos al concepto de lo demoníaco en general

- Castelli, E. 2007. *Lo demoníaco en el arte. Su significado filosófico*. España. Siruela.
- Dodds, E. R. 1975. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid. Cristiandad.

9. D. 5. Trabajos referidos al concepto de lo demoníaco en Kierkegaard

- Emmanuel, S. M., McDonald, W. y Stewart, J. 2014. *Kierkegaard's concepts. Tome II. Classicism to Enthusiasm*. London. Routledge.
- Negre, M. 2009. "Lo demoníaco en *El concepto de la angustia*". En: *Themata*, Vol. XV: 109-121.

9. E. Abordajes sobre Sócrates y la Antigüedad

9. E. 1. Enfoques contemporáneos generales

- Arendt, H. 2015. *La promesa de la política*. Buenos Aires. Paidós.
- Borón, A. et al. 2000. *La filosofía política clásica: De la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires. Eudeba.
- Burkert, W. 2007. *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid. Abada Editores.
- Camarero, A. 1968. *Sócrates y las creencias demoníacas griegas*. Bahía Blanca. Instituto de Humanidades.
- Cassirer, E. 1947. *El mito del Estado* (Nicol, E. trad.). México DF. Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. 2005. *Los dominios del hombre*. Barcelona. Gedisa.
- Deleuze, G. 2015. *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*. Buenos Aires. Cactus.
- Dodds, E. R. 1960. [1951]. *Los griegos y lo irracional*. Madrid. Alianza.
- Dodds, E. R. 1975. [1968]. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid. Cristiandad.
- Eggers Lan, C. 1998. "Estudio preliminar". En: Platón. *Apología de Sócrates*. Buenos Aires. Eudeba: 9-117.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V. eds. 1981. *Los filósofos presocráticos I*. Madrid. Gredos.
- Fasso, G. 1982. *Historia de la filosofía del derecho. 1. Antigüedad y Edad Media*. Madrid. Pirámide.
- Foucault, M. 2004. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires. Paidós.
- Foucault, M. 2011. *La hermenéutica del sujeto*. México DF. Fondo de Cultura Económica.
- Friedländer, P. 1989. [1964]. *Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid. Tecnos.
- Gigon, O. 1970. *La cultura antigua y el cristianismo*. Madrid. Gredos.
- Hadot, P. 2006. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Davidson, A. y Palacio, J. trads.). Madrid. Siruela.

- Hadot, P. 2008. *Elogio de Sócrates*. Barcelona. Paidós.
- Havelock, E. A. 1994. [1963]. *Prefacio a Platón*. Madrid. Visor.
- Kojève, A. 1972. *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires. La Pléyade.
- Mondolfo, R. 1955. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires. Imán.
- Mondolfo, R. 1960. *El genio helénico*. Buenos Aires. Columba.
- Nilsson, M. 1953. [1925]. *Historia de la religiosidad griega*. Madrid. Gredos.
- Peñalver, P. 1986. *Márgenes de Platón. La escritura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*. Murcia. Universidad de Murcia.
- Safranski, R. 2014. *El mal: o el drama de la libertad*. Buenos Aires. Tusquets.
- Soares, L. 2010. *Platón y la política*. Madrid. Tecnos.
- Solana Dueso, J. 2013. *Más allá de la ciudad. El pensamiento político de Sócrates*. Zaragoza. Institución «Fernando el Católico» (C.S.I.C.).
- Vegetti, M. 1989. *La ética de los antiguos*. Madrid. Síntesis.
- Waterfield, R. 2009. *La muerte de Sócrates. Toda la verdad*. Madrid. Gredos.

9. E. 2. Enfoques modernos referidos al concepto de lo demoníaco en Sócrates

- Hegel, G. W. F. 1939. *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Buenos Aires. Claridad.
- Hegel, G. W. F. 1968. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires. Solar.
- Hegel, G. W. F. 1970. *Filosofía de la historia*. Barcelona. Zeus.
- Hegel, G. W. F. 1986. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1986. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Frankfurt. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1989. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1995. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Tomo II*. México DF. Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. 1967. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México DF. Fondo de Cultura Económica.
- Zeller, E. 1955. *Sócrates y los sofistas*. Buenos Aires. Nova.

9. E. 3. Testimonios antiguos sobre Sócrates

- Apuleius. 1893. *The Works of Apuleius*. London. George Bell & Sons.
- Aristófanes. 2005. *Nubes* (Velásquez, O. trad.). Santiago de Chile. Editorial Universitaria.
- Jenofonte. 2007. *Recuerdos de Sócrates* (Zaragoza, J. trad.). Madrid. Gredos.
- Máximo de Tiro. 2005. *Disertaciones filosóficas I-XVII* (López Cruces, J. L. trad.). Madrid. Gredos.
- Platón. 1958. *Menón* (Ruiz de Elvira, A. trad.). Madrid. Instituto de Estudios Políticos.
- Platón. 1986. *Diálogos. Vol III. Fedón, Banquete, Fedro*. (García Gual, C., Martínez Hernández, M., Lledó, E. trads.). Madrid. Gredos.
- Platón. 1992. *Diálogos. Vol. VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. (Zaragoza, J. y Gómez Cardo, P. trads.). Madrid. Gredos.
- Platón. 1998. *Apología de Sócrates* (Eggers Lan, C. trad.). Buenos Aires. Eudeba.
- Platón. 2010a. *Critón* (Eggers Lan, C. trad.). Buenos Aires. Eudeba.
- Platón. 2010b. *Gorgias* (Capelletti, A. J. trad.). Buenos Aires. Eudeba.
- Platón. 2010c. *Protágoras* (García Gual, C. trad.). Madrid. Gredos.
- Platón. 2017. *República* (Camarero, A. trad.). Buenos Aires. Eudeba.
- Plutarchus. 1959. *Moralia. Vol. VII*. London. Heinemann.