



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n9Supl.106752>

LA RELACIÓN ENTRE EL 3^{ER}
CONDE DE SHAFTESBURY Y
JOHANN GEORG HAMANN
A PROPÓSITO DE SÓCRATES Y EL HUMOR



THE RELATIONSHIP BETWEEN THE 3RD EARL OF
SHAFTESBURY AND JOHANN GEORG HAMANN
ABOUT SOCRATES AND HUMOR

SANTIAGO REBELLES DEL VALLE*
Universidad de Granada - Granada - España

.....
* rebellesdelvalle@correo.ugr.es / ORCID: 0000-0002-4051-8029

Cómo citar este artículo:

MLA: Rebelles del Valle, Santiago. “La relación entre el 3.er conde de Shaftesbury y Johann Georg Hamann. A propósito de Sócrates y el humor.” *Ideas y Valores* 71, Supl. 9 (2022): 203-224.

APA: Rebelles del Valle, S. (2022). La relación entre el 3.er conde de Shaftesbury y Johann Georg Hamann. A propósito de Sócrates y el humor. *Ideas y Valores*, 71(Supl. 9), 203-224.

CHICAGO: Rebelles del Valle, Santiago. “La relación entre el 3.er conde de Shaftesbury y Johann Georg Hamann. A propósito de Sócrates y el humor.” *Ideas y Valores* 71, Supl. 9 (2022): 203-224.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Existe una línea temática moderna que vincula el trabajo sobre las fuentes clásicas del 3^{er} conde de Shaftesbury con el mosaico filosófico que más tarde desarrollará Johann Georg Hamann: se trata del “proyecto socrático”, que aparece en el primero bajo la idea de unas *Chartae socraticae* y será motivación para que Hamann recoja el testigo en sus *Memorabilia socratica*. Se rastrea las raíces *shaftesburianas* del Sócrates de Hamann –surgidas de su lectura y traducción de juventud: *Sensus communis* y *Carta sobre el entusiasmo*– para delimitar.

Palabras clave: J. G. Hamann, 3^{er} conde de Shaftesbury, Sócrates, entusiasmo, ironía.

ABSTRACT

There is a modern thematic line that links the work on classical sources of the 3rd Earl of Shaftesbury with the philosophical mosaic that Johann Georg Hamann would develop later: it is the “Socratic project”, that appears under the idea of *Chartae socraticae* in the former and will be the motivation for Hamann to take up the witness in his *Memorabilia socratica*. It traces the *Shaftesburian* roots of Hamann's Socrates that emerged from his youthful reading and translation of *Sensus communis* and *A Letter Concerning Enthusiasm* to delineate in both the role of humour and style for a good philosophical life.

Keywords: J. G. Hamann, 3rd Earl of Shaftesbury, Socrates, enthusiasm, irony.

Introducción

Entre 1703 y 1707, Anthony Ashley Cooper, 3.er conde de Shaftesbury, había estado trabajando en un manuscrito que nunca llegó a ver la luz, ni a completarse como proyecto en el doble sentido al que aspiraba: *Design of a Socratic History* era tanto un borrador para un libro inédito (bajo el título *Chartae socraticae*) como una compilación para sí de notas, ocurrencias, ideas, traducciones –en definitiva, de trabajo fragmentario en torno a textos socráticos–, que hubiesen articulado el volumen para luego ser desechadas, y que en ausencia de la obra final nos permiten aproximarnos a lo que hubiera sido su forma y su contenido. Como es sabido, Shaftesbury falleció en Nápoles en 1713 tras años arrastrando sus dolencias: el proyecto socrático fue concebido entre viajes que nunca sanaban y de él no aparecieron fragmentos explícitos tampoco en las *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, el volumen en que reordenó su obra y que apareció dos años antes de su muerte, ya en el retiro italiano.

Harían falta algunas décadas más para que semejante proyecto de lectura de Sócrates –el Sócrates más acá de cualquiera de sus discípulos: un Sócrates histórico y aún no *textuado*, si eso fuera posible; pero también un nuevo Sócrates *fabulado*– encontrase un espíritu con voluntad de continuarlo. Se trataba de un jovencísimo Johann Georg Hamann que, en el año 1759, estrenaba autoría con las *Sokratische Denkwürdigkeiten*. A pesar de su anonimato para este primer escrito, y un lugar de publicación falso (Ámsterdam), la declaración de intenciones había sido lanzada: Sócrates como *profeta* de la filosofía antigua permitía al autor moderno no solo un acceso privilegiado al templo de la historia de la filosofía, sino la estrategia lúdica de revestirse de su estilo como de la piel de un Sileno (*cf.* Canterla 2014 578-581) que cubre, oscurece o camufla la belleza distinguida de su interior, en alusión al famoso pasaje del discurso de Alcibíades en *El banquete* (216c-e). Sin embargo, para Hamann, el uso de Sócrates como un personaje de su filosofía quedaba lejos del ejercicio ventrílocuo de Platón. El objetivo era actualizar su actitud, esgrimir el *êthos* socrático frente a sus contemporáneos como fin en sí mismo (el placer ante el juego de la ironía), pero también como medio para estructurar una metacrítica a las pretensiones críticas de una ilustración que, ya en sus comienzos, se vislumbraba avariciosa, sofisticada y decadente, a su juicio.

En esta particular toma de postura entre los antiguos y los modernos –tema de conversación predilecto, por cierto, de Shaftesbury–, el *padre* Sócrates es quien pauta la modernidad de Hamann, situada en la periferia de la ilustración por la radicalidad de algunas de sus ideas, que en ocasiones llevan al límite los postulados de aquella. La nota común de dichas ideas, mal encajadas por sus contemporáneos o poco

comprendidas aun hoy, es la práctica del humor (y de la ironía) y sus beneficios para la esfera pública, tema al que Shaftesbury había dedicado su ensayo *Sensus communis* (1709), traducido al alemán por Hamann. Una historia filosófica que considere a Shaftesbury y Hamann como un prólogo y un margen, respectivamente, del movimiento ilustrado, está acechada por el peligro de perder la potencia central del humor para la racionalidad, en la medida en que este puede contrarrestar las pretensiones irrealizables de aquella mediante la transgresión temporal de sus propias normas.

Considerar a Sócrates el padre de la filosofía (o mejor: el iniciador de un tipo de filosofía centrada en el ser humano, originada en la urbe, de contenido moral e incluso antimetafísico) no fue nada nuevo, aunque sí una vía de acceso a ese particular género literario y estilo de vida que es la filosofía. La figura de Sócrates, sin embargo, reviste en Hamann la importancia del crucial asunto del humor para la condición humana que la actividad filosófica se propone manifestar, un asunto para el que Shaftesbury va a ser un referente durante su juventud. Si bien ambos se convierten en biógrafos alternativos del pensador ágrafo y desarrollan propuestas originales a partir del humor (su rol habilitante para acceder a la verdad y la importancia en el diálogo, la tensión entre lo religioso y lo profano, el sentido del entusiasmo, etc.), no ha sido apenas trazado el paralelismo entre ellos, si excluimos la consideración de Hamann como un eslabón entre Shaftesbury y Kierkegård (*cf.* Amir). El propósito de este artículo es ofrecer un esbozo de esa relación a través de las recuperaciones de Sócrates y de ahí, con mayor perspectiva, de la temática del humor. Para ello, dedicaré un primer apartado a reconstruir el proyecto socrático de Hamann con atención en el trabajo precedente de Shaftesbury y el influjo de sus lecturas. En el segundo apartado, partiré de esa descripción para situar el papel del humor frente a la vida y, más concretamente, su relación con el sentimiento de la fe; por último, en el tercer apartado, continuaré con el paralelismo entre Hamann y Shaftesbury, centrándome en la recepción que hacen ambos de la ironía socrática y los elementos comunes con los que dignifican y reconstruyen la tradición socrática.

Génesis del proyecto socrático en Hamann

¿Para qué el humor? Esta dimensión antropológica fundamental que da lugar al fenómeno de la risa y a la categoría de lo cómico surge como preocupación filosófica y estética en los griegos. Junto con el asombro, el humor aparece en la Antigüedad entre esos instintos que forman parte del estilo de filosofías como las de Tales, Demócrito, Sócrates o Diógenes el cínico. Si atendemos a la imagen socrática legada en el canon de Platón y Jenofonte, la ironía, en el caso de Sócrates, no sería

un elemento más conductor del diálogo sino la motivación misma de la fundación del método dialógico –o dialéctico– destinado, en última instancia, al autoconocimiento, así como a la instrucción de discípulos y amigos para su propio autoexamen. La pregunta por el humor, siendo la pregunta sobre cómo pensar y cómo actuar en consecuencia, insiste en mostrarnos desde otra perspectiva la limitación de la razón y sus operaciones en el mundo, además de posibilitar una respuesta para hacer risible la absurdidad, y la tragedia, de la finitud humana.

Los acercamientos de la filosofía moderna al Sócrates de la ironía (y no tanto de la metafísica platónica), es decir, el Sócrates del *daimon*, de la paradoja y del logos como juego verbal, son bastante anteriores a Hegel y al romanticismo –reclaman más atención de la recibida hasta la fecha por la historiografía– y su importancia reside, a mi juicio, en la constitución de lo público y del sentido común a través de una figura humana –Sócrates– para una ilustración posible: en Shaftesbury, precoz; en Hamann, reactiva frente a la institucionalización de las propuestas filosóficas ilustradas, para poder ir más allá de la propia crítica. Como señala Jaffro (2004 1^a), apenas si L. E. Klein ha comenzado a considerar la “historia socrática” en el contexto de la obra de Shaftesbury como digna de estudio, lo que permite un espacio para nutrir la historiografía propia de un Sócrates despojado de Platón, un Sócrates, podríamos decir, *estético*.²

Shaftesbury veía el proyecto como una vindicación del ideal activo de la filosofía, encarnado en la versión socrática de Jenofonte, al contrario del ideal contemplativo encarnado en la versión platónica. [...] El Sócrates histórico fue un filósofo cívico que integraba pensamiento y acción. (Klein 108)

Existen dos rasgos mencionados por Klein en su brevísima presentación del proyecto que nos ayudan a entender la relevancia de la lectura shaftesburiana para Hamann: el primero es la apertura del texto, debido a su “estilo jenofónico” (Klein 110) o su simplicidad, al público instruido, priorizando así los recursos retóricos dirigidos a la práctica social y el énfasis de los buenos modales en detrimento de la erudición o el academicismo de un estilo entonces vacío, si no es en tensión con el polo ético anterior. El segundo rasgo es el uso del humor y de

- 1 Para la citación de este artículo, utilizo la paginación correspondiente a la versión en abierto que puede encontrarse en: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00174258>.
- 2 Denomino “estético” al Sócrates del *daimon* más que del logos, y del ingenio antes que la razón, entendiendo así lo estético como un entramado perceptual del ser humano que precede, y complementa, a la subjetividad racional. Desde esta perspectiva, la fe y el escepticismo del individuo pertenecerían al ámbito de lo estético. En otro lugar he desarrollado esta idea con mayor extensión (cf. Rebelles 2021).

la ironía en su manera de escribir sobre Sócrates, precisamente, para mantener como autor una actitud que permita coexistir, en tensión, el valor filosófico (o ético) y el valor público (o político). Shaftesbury persigue una intención didáctica que además se corrobora en el proyecto futuro, nunca realizado, de escribirla también en latín para un público especializado (Jaffro 9,16).

Hamann retoma el intento de Shaftesbury de escribir una historia socrática (Amir 90) –a pesar de que no pudiera haber conocido el contenido del manuscrito–³ y, con las constantes referencias en su obra al autor inglés, muestra el influjo que en él tuvieron las obras traducidas en juventud para la futura “búsqueda hamanniana de una nueva comprensión de lo que significa ser humano” (*id.*), desarrollada poco después en la *Aesthetica in nuce* de 1760, aunque publicada dos años más tarde.

Sin lugar a duda, los rasgos ligados al humor (autoconocimiento, desarrollo de un estilo filosófico –esto es, oral y escrito–, comprensión estética –o poética– del lenguaje, búsqueda de un beneficio para el espacio común, etc.) son los que convierten los intereses filosóficos de Hamann, considerado por Kierkegård como el mayor humorista de la cristiandad, en un intento de tematización de lo humano. Así pues, en obras diseminadas y breves, fragmentarias, aunque coincidentes, Hamann desarrolla, a partir de un tratamiento metodológico y de su habitual estilo velado, una perspectiva vital sobre el humor que oscila entre los dos puntos de referencia de juventud: la figura de Sócrates y el lugar de la fe en el ejercicio de la filosofía. *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759) aparece publicado al momento en que Hamann, cercano a los treinta años, había establecido un compromiso con los dos ejes de su pensamiento: la teología, tras su proceso de conversión al pietismo durante la estancia en Londres en 1758, y la actitud filosófica de Sócrates como paradigma. Los años previos los había dedicado –más allá de su formación universitaria inconclusa, su trabajo como preceptor y muchos tumbos geográficos y laborales– al estudio exhaustivo de la Biblia y al oficio de traductor –Hamann fue un políglota habilidoso–, a veces acompañado de escritos breves. El resultado de sus reflexiones son las *Biblische Betrachtungen* (1758), la introspección de los *Gedanken über meinen Lebenslauf* del mismo año y las traducciones que señalarían su visión temprana sobre temas filosóficos⁴ y la búsqueda de una voz literaria de espíritu refinado.

3 Es bastante coherente pensar, con Meyer, que dedujo la existencia de este proyecto precedente a partir de las alusiones de Shaftesbury en sus *Characteristicks* (Meyer 1996 203).

4 Destacan por su importancia Plumard de Dangeul, Rapin, Shaftesbury y Radicati. Aunque no los abordaremos aquí, cabe mencionar la importancia que J. Nadler, su principal biógrafo, admite en Rapin respecto a “la valoración de la figura de Sócrates y

Sostengo que esta primera obra sobre Sócrates, que se puede considerar parte de un ciclo socrático que cuenta con *Nubes* (1761) y *Apéndice a las Memorabilia del bienaventurado Sócrates* (1773), no solo abre un proyecto de juventud extendido en el tiempo, sino que también define una posición intelectual del autor en otros ámbitos de su vida. Sócrates es para Hamann, así, un filósofo (no-autor) de referencia, un personaje histórico de la cronología del saber elevado a patriarca, un profeta, un personaje literario de otros filósofos antiguos y modernos y, sobre todo, alguien cuya evocación es digna de ser traída a presencia a través del lenguaje. De alguna manera, para Hamann, Sócrates ejercía de espejo en el que un autor debiera mirarse y, por tanto, la referencia debida toma la forma de una encarnación; *performa* una actitud extrapolada a la modernidad que sirve como doble filosófico frente a sus contemporáneos y frente a la erudición académica del momento. “No es mi intención convertirme en un historiógrafo de Sócrates. Escribo aquí sus memorables reflexiones sin mayores pretensiones que las que tenía Duclos cuando hizo lo propio al editar la historia del siglo XVIII para el tedio de su apreciado público” (Hamann 2021 49).

El propósito de Duclos, como señala el traductor, no era otro que servir “a la historia de las costumbres”, esto es, a la esfera práctica. En la semblanza de Sócrates hay, por tanto, un doble propósito que hace de su evocación un proyecto interesante tanto para estimular la recuperación (apologética) de su actitud filosófica y de su ironía ingeniosa, como para el juego (estético) de imitar su estilo sin otra finalidad fuera de sí:

He escrito sobre Sócrates a la manera socrática. La analogía era el alma de esos razonamientos suyos a los que dio cuerpo con su ironía. Sea mucha o poca la incertidumbre y la certeza que poseo, ambas habrán de considerarse aquí como imitaciones puramente estéticas. En las obras de Jenofonte prepondera un talante supersticioso y en las de Platón, uno especulativo. Es por eso que una vena de sensaciones semejantes atraviesa también este ejercicio de mimetismo. Lo más fácil hubiera sido aquí

.....

su arte meteórico, [así como] la ligereza y la elegancia de la dicción” compartidas tanto con Shaftesbury como con Radicati (Jørgensen 25-26). Respecto a Dangeul, Canterla señala la importancia del apéndice (*Beylage*) que Hamann adosa al texto traducido en esta publicación de 1756, en que sus propias ideas sobre economía política expresan la pertenencia a una sociedad en declive, donde la nobleza y otras clases privilegiadas –a quienes acusa de “falta de interés en el bien público, egoísmo y crueldad”– son afectadas por la “melancolía de la razón y el pensamiento a sangre fría” (Canterla 2000 13). Siempre en comparación con la época antigua, Hamann afirma que “el ser común (*gemeine Wesen*), la república, la comunidad civil, era entre estas civilizaciones el engranaje y tejido esenciales, y un espíritu (*Geist*) único unía a todas las familias, de modo que sus actividades y proyectos -aun cuando hubiera desacuerdo- mantenían vivos a la comunidad y a ese espíritu” (*id.*).

aproximarse a la desventura de estos paganos, pero me he tenido que conformar con prestarle a mi religión el velo que un conservador St. John y un platónico Shaftesbury tejieran para sus incredulidades y sus quimeras. (Hamann 2021 37-38)

No es de interés menor esta declaración con la que Hamann abre las *Memorabilia* a la hora de convenir no solo el vínculo que lo une con el trabajo de Shaftesbury, sino el hecho de que Sócrates sea precisamente ese eslabón en los albores de la nueva filosofía del XVIII; de esta manera, la voluntad de renovación social (desde la formación sana del individuo) que aparece en ambos autores tiene a Sócrates como protagonista si es un Sócrates contra la historiografía que lo vuelve inerte y contra la modernidad que disuelve su recurso irónico –principal aportación filosófica– en discurso racional al servicio de otro tiempo. Así, Hamann, en la lectura *recreativa* de Shaftesbury (en el doble sentido de disfrute y nueva creación, en este caso, al cambio de idioma), encuentra una referencia para su propio trabajo por lo que, en su Carta a J. G. Linder del 11 de septiembre de 1759, no duda en calificarlo de “escritor socrático”: “La ambigüedad, la ironía y el entusiasmo son cosas de las que no puede acusárseme, pues en mí no son sino imitaciones de mi héroe y de los escritores socráticos, especialmente Bolingbroke y Shaftesbury” (ZH I 410). También en *Nubes* se referirá a ambos, valorando curiosamente de este último su “ambiguo entusiasmo a la manera doctrinal de un Platón” (N II 99-100).

La distancia de Hamann respecto a Shaftesbury, en cambio, está marcada por la experiencia de la revelación y su estancia –de la crisis a la conversión– en Londres, que sin duda marcó una cesura en su relación con este (Meyer 1996 201), a cuyo escepticismo bíblico Deupmann considera que Hamann está respondiendo con las *Memorabilia* (Deupmann 201). En su imprescindible monográfico, Jørgensen distingue entre una primera influencia, juvenil, de Shaftesbury en Hamann, relacionada con los “ideales mundanos” que el filósofo de Königsberg trataba de adoptar en su huida de una formación exclusivamente intelectual, cortesana y desarraigada del mundo del comercio, de una influencia a largo plazo –más allá de la conversión de 1758–, duradera en la impronta de “la preferencia por el estilo irónico y burlón, por la comunicación indirecta [...], así como la desconfianza en la mera erudición autosuficiente” (Jørgensen 26-27). La cuestión de la erudición, y más ampliamente la formación como problema filosófico –que Hamann encara como maestro y estudiante él mismo–, siendo uno de los temas que caracterizan la situación de Sócrates como filósofo, es señalado por Jørgensen como el rasgo shaftesburiano que acompañará sus escritos a lo largo del tiempo,

cuando la participación en los negocios mundanos no será en absoluto una prioridad en la vida de Hamann:

Pero no es solo en las *Memorabilia socratica* donde Hamann se ocupa de Shaftesbury; la cuestión de cómo es posible ‘que los jóvenes puedan estar enamorados de la vieja hada, la erudición, sin dientes y sin pelos -quizá falsos-⁵ muestra también [...] la recepción de Shaftesbury. (Jørgensen 27)

Este es un influjo a largo plazo que desborda el interés temático en Hamann para impregnar así todo su *estilo*, sello característico de su filosofía y punto de encuentro entre lo antiguo y lo cristiano.

A continuación, expongo de qué manera la lectura juvenil de Shaftesbury, especialmente el trabajo en torno a la *Carta sobre el entusiasmo* y *Sensus communis*, tuvo relevancia en la creación del Sócrates de Hamann, así como en su futura concepción del humor desde y para la filosofía, lo que enlaza a ambos autores desde nuestra óptica actual mediante recursos temáticos y estilísticos que convergen en la evocación del prototipo filosófico de Sócrates.

Humor y buena vida: entre lo divino y lo humano

Lydia Amir, en su ensayo *Humor and Good Life in Modern Philosophy*, ofrece una breve genealogía de la propuesta de Hamann como continuación del proyecto de Shaftesbury para sostener la hipótesis de que el humor ejerce, tanto en las *Memorabilia* como en la *Aesthetica*, un rol habilitante respecto a la verdad (cf. Amir 90). El objetivo de la autora es esencialmente mostrar el papel del humor para una “buena vida” según estos modernos, lo que permite otra vuelta de tuerca a dicha preocupación socrática y clásica desde el cristianismo de Hamann.

La cuestión es entender cómo se relaciona el humor con la fe desde el punto de vista de Hamann, asumiendo que la fe supone tanto el substrato de la razón, desde el cual esta puede surgir –tal es parte de su metacrítica al purismo kantiano–⁶ y, por tanto, la condición previa de la verdad, como también el marco que otorga al ser humano su dimensión como tal, en la medida en que, a través de la fe, dios se revela y propicia una conducta en la que nos hacemos conscientes de nuestra condición humana como seres creados a semejanza de lo divino. En el ataque a la disociación ilustrada entre fe y razón, Hamann esgrime eso que en la fe hay de *creencia* (*Glaube*), y que nos constriñe a un entramado histórico, irreplicable, concreto e individual que –por

5 En *Trébol de cartas helenísticas*, publicado junto con la *Aesthetica in nuce* en sus *Cruzadas de un filólogo* en 1762 (N II 167-184, aquí 177).

6 Hamann considera que existen tres raíces para el individuo que atraviesan su manera de estar en el mundo, ignoradas por Kant en su concepción purista de la razón: la fe (y la tradición), la experiencia cotidiana y el lenguaje (Hamann 2021 129).

limitante— posibilita el ejercicio de la razón. El dios de Hamann es un dios de la historia para los hombres y mujeres de carne y hueso, por lo que se actualiza en cada individuo que se adscribe a la fe, que de esta manera consistiría en el reconocimiento de la verdad de la experiencia de Jesucristo como encarnación, como gesto divino de condescendencia con lo humano. A diferencia de Shaftesbury, que rechaza este dogma de la condescendencia tanto como el de la verdad revelada en los textos bíblicos (cf. Deupmann 210-212), la noción de verdad en Hamann reside en la unidad de filosofía y teología: no puede haber verdad si no está nutrida con la adhesión mediante la fe a la realidad del Jesús histórico, que es la revelación de dios en su figura arraigada y contradictoria. La fe como modo de existencia del ser humano y soporte para la búsqueda de verdad (una verdad que aspira al autoconocimiento como modelo genuino de conocimiento) está emparentada con el humor, siguiendo la reconstrucción de Amir. Pues la fe se expresa como humildad: como la distancia, el reflejo con el gesto divino expresado en la condescendencia de la creación, mediante la cual surge la unidad del mundo. Alcanzar la verdad mediante el humor permite alejarse de la búsqueda de principios abstractos en favor de una verdad encarnada en los contrastes del mundo (el principio de coincidencia de los opuestos de G. Bruno); Hamann responde a la finitud humana (absurda y digna de chanza) con la apertura por tanto al encuentro divino, a la promesa de salvación. El humor sería en este planteamiento uno de los modos en que nos hacemos cocreadores de la realidad del mundo y de su verdad.

Cabe destacar, en este sentido, dos procedimientos estilísticos que Hamann emplea en sus escritos como correlatos de la fe y como puesta en obra de su sentido del humor y de la ironía. Si bien existen tres correlatos que operan mediante el humor (transgresión de la condescendencia, ocultamiento de la revelación divina, signo característico de la contradicción), el cuarto de ellos, conocido como metaesquematismo, sería producto de la ironía (Amir 95-98). Aquí expondré este último, después de haber introducido la teoría de la *Knechtgestalt* (“figura del siervo”) en lo que respecta al ocultamiento de la revelación: esta consiste en la paradoja de la encarnación de Dios en Cristo y con ello en su aparición en la forma más humilde, la del siervo, lo que mantiene oculta su realidad. Esto puede extrapolarse como precondition de otros ámbitos del conocimiento humano, por ejemplo, la estética o la ética (Amir 95), partiendo del recurso del humor, que depende así de la fe y del parangón con la humildad divina. El metaesquematismo es, por otra parte, el recurso irónico de Hamann más útil al propósito del estilo socrático en la escritura de las *Memorabilia*. Tomado de San Pablo (I Cor 4:6), este consiste en “sustituir un conjunto de relaciones objetivas por un conjunto análogo de relaciones personales o existenciales, o a

la inversa, con el fin de determinar a través de la perspicacia nacida de la fe su significado común” (Amir 197), ya sea para detectar las debilidades del oponente, ya sea por el placer mismo del juego socrático en que él asume la posición del filósofo. Es este el caso en la identificación de las *Memorabilia*, concretado en la ironía que emplea en la dedicatoria de la obra a sus amigos Kant y Berens (cf. Hamann 2021 33-39) –a quienes pretende amistosamente oponerse como Sócrates frente a sus interlocutores–:7 los insta a comportarse, como también Sócrates, como “lectores que saben nadar”⁸ (*ibid.* 38), para así conectar las diferentes sensaciones e ideas que recorren esta obra (o cualquier otra) sin necesidad de un método como si de un puente entre islas se tratase. Los paralelismos filosóficos entre clásicos y modernos serán constantes en las *Memorabilia* según este juego metaesquemático; y posteriormente en *Nubes*, donde defiende su obra anterior de las críticas recibidas, el tono irónico alcanza la exaltación cuando se trata de reclamar a Sócrates para la libertad y autonomía en las interpretaciones del escrito. Un ejemplo es el siguiente pasaje en que también aprovecha Hamann para la crítica al discipulado interesado y deshonesto:

Puesto que Sócrates estaba demasiado seco para engendrar por sí mismo explicaciones y teoremas, se acomodó, entonces, como un servidor de la naturaleza, a esperar la culminación de partos ajenos. Siguiendo este modelo, se presupuso en cada lector de los *memorabilia* sobre él (en el útero del uso del habla, al modo de un embrión temprano) la definición más básica de un filósofo; si de esto hay que inferir que uno debe no ser un filósofo para estudiar la historia de la palabra *filosofía* tanto en abstracto como en concreto, entonces un filósofo, en signos jeroglíficos, será = a un discípulo de B. [Baumgarten] y C. [Crusius] que se considera > que su maestro B. o C. q.e.d. (Hamann 2018 207)

La importancia del humor, atravesado por esta comprensión de la experiencia religiosa de la fe desde 1758, es en cualquier caso una herencia shaftesburiana en Hamann y, desbordando el tratamiento de

7 En una de sus cinco cartas a Kant de 1759, Hamann expresa la trasposición de personajes de su metaesquematismo de la siguiente manera: “Es usted Sócrates y su amigo [Berens] quisiera ser Alcibiades; así pues, están necesitadas sus lecciones de la voz de un genio. Y ese rol me corresponde a mí, sin que suscite yo con ello sospecha de orgullo –un actor se desprende de su máscara regia, sus andares y su lenguaje rebuscado; y lo hace apenas abandona el escenario–. Me va usted a permitir que continúe nombrándome genio, y que pueda hablarle a usted como un genio desde una nube, el tiempo que esta carta haga necesario” (cf. ZH I 444-453).

8 También Shaftesbury consideraba algo parecido cuando optaba en las *Chartae* por un estilo despojado del exceso de explicación, “que reduciría los procesos autónomos del lector pensante” (Klein 110).

Sócrates, se refleja en estrategias comunes, como la “crítica humorística y la escritura ensayística-abierta, cuyo garante literario, filosófico, es de nuevo Shaftesbury” (Deupmann 219), además de semejanzas formales en cuanto al formato textual: ensayos, cartas, rapsodias, soliloquios, notas misceláneas... Se trata de

reflexionar en lugar de definir, coordinar en lugar de subordinar, probar en lugar de demostrar, [pues Hamann está] más comprometido con el movimiento humorístico, templado y subjetivo del pensamiento que con una pretendida lógica objetiva de los hechos, y precisamente a través de esto [es posible] esperar un acercamiento natural a la verdad. (*ibid.* 215)

Sin embargo, Sócrates no deja de ser el referente común del estilo irónico y la motivación humorística como patrones filosóficos (lo veremos en el próximo apartado): un referente que pauta las estrategias para la buena vida de un autor moderno si quien lee es capaz de –ejerciendo la libertad de ingenio– retomar su actitud y sus costumbres. “Ahora bien, no puede tener su libertad el ingenio donde se ha suprimido la libertad de chanza. Porque no hay otro remedio sino este, frente a las serias extravagancias y al humor bilioso” (Shaftesbury 1997 107): humor e ingenio son las dos caras de una misma moneda y, al igual que ocurre con el entusiasmo, se necesita una dosis genuina y un empleo correcto del humor para escapar justamente a su versión reactiva, “biliosa”. Además, frente al entusiasmo negativo, “[e]l BUEN HUMOR no es solamente el mejor seguro frente al *entusiasmo*, sino el mejor fundamento de la piedad y la *verdadera religión*” (*ibid.* 111). El mal humor, por el contrario, corroe la capacidad de pensar correctamente y de situarnos en el mundo, por lo que Shaftesbury sospecha que puede ser “causa del ateísmo”:

[...] estoy convencido de que nada ‘más que’ el mal humor puede infundirnos terribles y malos pensamientos sobre un Administrador Supremo; nada más puede persuadirnos de que haya mal humor o acrimonia en semejante Ser, [nada] sino sólo ciertos ‘sentimientos enfermizos de esa índole, que hay dentro de nosotros mismos. (*id.*)

Así pues, como Shaftesbury insiste y amplía en *Sensus communis*, ensayo dedicado a la “libertad de ingenio y humor”, es necesario para el ejercicio de la razón condimentar la conducta y la obra con los recursos del humor, pues no solo no desdibuja, sino que da credibilidad a la razón: “Porque sin ingenio y humor resulta difícil que la razón tenga pruebas o sea distinguida” (Shaftesbury 1995 144). Además, el humor, mejor que esta, es una experiencia que muestra consigo la importancia de llevar los asuntos al terreno práctico, una idea que asoma a lo largo de un ensayo que no deja de ser, por otra parte, un intento

filosófico de describir el humor: “Describir la verdadera *chanza* sería un asunto difícil, y quizás tan poco [necesario] para nuestro propósito, como definir qué sea la *buena crianza*. Nadie puede entender la teoría si no tiene la práctica” (*ibid.* 136). Tampoco a Hamann le interesa permanecer en la teoría del humor, por lo que es fácil inferir una lectura de Shaftesbury guiada por la voluntad de acción y que tomase al pie de la letra la idea de que “pudiera ser necesario, tanto hoy como en el futuro, que los hombres sabios hablen en *parábolas* y con doble sentido, de suerte que quepa despistar al enemigo y *oigan solamente quienes tengan oído para oír* [Mateo 10:15]” (*ibid.* 135) si se trata de distinguir una mala chanza, “grosera y [...] ofensiva en sociedad” por ser contraria al libre ingenio y la libertad de conversar desde la sensibilidad y modales propios; de una “*chanza defensiva*” que Shaftesbury aboga por extender a “asuntos de cualquier clase, cuando el espíritu de curiosidad provocaría un descubrimiento de más verdad de la que es conveniente expresar” (*ibid.* 134). Esta chanza no solo es apropiada para la verdad, sino también necesaria: “Pues no podemos causarle mayor perjuicio a la verdad que descubriéndola demasiado en ciertas ocasiones. Lo mismo pasa con el entendimiento que con los ojos: para un cierto tamaño y forma, hace falta justo esa luz y no más. Todo lo que pase de ahí lleva a la oscuridad y a la confusión” (*id.*). Tal es la diferencia entre alumbrar y deslumbrar, que pone sobre la pista las razones que llevan a Hamann a mostrarse incrédulo ante la voluntad de verdad típica de la Ilustración oficial. El humor debe intervenir en el ejercicio de la razón porque es, además de correlato de la fe, su modo de ser en relación con la libertad. Dice Shaftesbury:

[...] de acuerdo con la noción de *razón* que tengo, ni los tratados escritos de los eruditos ni los discursos ajustados de las personas elocuentes pueden de suyo enseñar a usarla. Solamente el hábito de razonar puede hacer al razonador. Y nunca se invita mejor a los hombres a que adquieran un hábito que cuando encuentran placer en el mismo. La libertad de chanza, la libertad de cuestionar con lenguaje decente lo que sea, el permiso de desembrollar o refutar cualquier argumento sin ofensa de aquel a quien se arguye, son las condiciones únicas que pueden hacer agradables de algún modo esas conversaciones especulativas. (Shaftesbury 1995 140)

Una vida vivida en libertad y analizada desde el examen de lo serio y lo humorístico, que pone en juego ambos elementos en la conversación y trata de volverlos contra sí mismos de manera crítica, nos acerca a la idea liberal defendida por Shaftesbury de un *sentido* para la sociedad común que no alimente la formación de mayorías, sino la crítica como posibilidad previa del diálogo. Eso mismo es a lo que Hamann aspiraba cuando, desde *Nubes*, analizaba las posibles interpretaciones

que se derivasen de las *Memorabilia* partiendo de la noción más negativa del “sentido común”:

Lo cierto es que haber querido utilizar la plomada del *entendimiento filosófico* (sentido común) para algunos lugares poco profundos de las *Memorabilia* equivale a haber entendido mal. Los pañales y la cuna de la filosofía socrática no son apropiados para *espíritus fuertes*; y estos cuatro pliegos en los que fluyen *miel y leche* no deben gustarle a nadie sino a lectores débiles, que comparten el gusto con los *osos* y los *novillos*. (Hamann 2018 205)

La madurez de las enseñanzas socráticas debe buscarse en otra parte, si por sentido común es esperable el rigor formal de una argumentación filosófica al uso. El Sócrates de Hamann en este texto tiene más de insinuación burlona que espera suscitar el ejemplo, que de descripción sistemática de doctrina alguna. “Un sistema es, en sí mismo, obstáculo para la verdad” (ZH VI, 276 15), escribe Hamann en su correspondencia, análogamente a la afirmación de Shaftesbury en el *Soliloquio*:

La manera más ingeniosa de volverse tonto es *mediante un sistema*. Y el método más seguro para impedir el buen sentido, consiste en establecer algo que hable en su nombre. Cuanto más se parece una cosa a la sabiduría, si no es claramente *la cosa misma*, más directamente se convierte en *su opuesto*. (Shaftesbury, SE I, 1 210)

El legado de Sócrates a la filosofía es justamente este: ejercer el humor frente a la seriedad del sistema para poner de manifiesto sus fallas e insuficiencias y, en última instancia, perfilar el ingenio como trasfondo de una razón que se ejerza en libertad y, salvando sus propias limitaciones desde la burla, contribuya así a un mejor examen para una buena vida –y para el desarrollo de un estilo filosófico que aspire a alcanzarla–. Ya sea en el Sócrates, filtrado por el cristianismo, de Hamann, donde el humor, la fe y la humildad son las tres aristas de una misma figura; ya en la tematización de Shaftesbury, donde Sócrates es tanto modelo moral como inaugurador de su “historia socrática”, y de ahí que esta pretendiera reproducir el estilo cortés de sus discípulos Platón y Jenofonte (Klein 111), pues “toda forma de cortesía es debida a la libertad” (Shaftesbury 1995 136), el papel del humor es imprescindible para la buena vida. Sócrates es, por tanto, en ambos, la figura paradigmática de esta enseñanza filosófica.

El hombre más divino que haya aparecido jamás en el mundo pagano fue detestablemente ridiculizado, a lo largo de toda una comedia escrita *ex profeso*, en la cumbre misma de una época de ingenio y por el poeta más ingenioso de todos. Pero muy lejos de hundirse así su reputación o de quedar suprimida su filosofía, crecieron ambas con ello, y, por lo vis-

to, fue a más y fue mayor aún la envidia de los otros maestros. No solo estaba contento él de que se le ridiculizara, sino que, para poder ayudar lo más posible al poeta, se presentó abiertamente en el teatro, con objeto de que su verdadera figura (que no era aventajada que digamos) pudiera ser comparada con la que el ingenioso poeta había puesto en candilejas. Tal era su *buen humor*. [...] La impostura sabe que un ataque solemne no es tan peligroso para ella. Lo que más aborrece y a lo que más miedo le tiene es a lo jocosos y al buen humor. (Shaftesbury 1997 118)

Apropiarse de la burla y volverla contra el adversario es el recurso de Sócrates y el riesgo que corrió Aristófanes una vez que, para impugnar la inteligencia del filósofo, atacó su capacidad de reírse, el espacio donde reside su libertad de ingenio y mayor mérito de su pensamiento, a lo que Sócrates no pudo responder sino reivindicando aún más esta actitud. El Sócrates de *Las nubes* que responde ante la chanza grosera de Estrepsiades: “Déjate de bromas y no hagas lo que esos malditos comediantes; estate quieto y callado, pues un nutrido enjambre de diosas se aproxima cantando”, ese Sócrates a quien Aristófanes denomina “¡sacerdote de las naderías más sutiles!” –referencia que Hamann toma *socráticamente* para abrir sus propias *Nubes*, desde una paródica homonimia con la que pretende superar al comediógrafo– resulta ser menos endeble de lo que la ridiculización persigue. Solo basta recordar que el aspecto risible de Sócrates puede retorcerse y ser clave para aprender y enseñar a reír: y si quien ejerce el humor tiene de su lado el potencial de este para hallar la verdad, podemos acompañar tanto a Shaftesbury como a Hamann en su deseo de perfilar el estilo de un filósofo que, sin dejarse llevar por la seriedad de la razón, permite desvelar el fondo estético de lo humano, en contraste con lo divino.

Humor como ironía: el caso socrático

Quisiera a continuación, recogiendo las consideraciones hechas sobre el humor, poner en relación los planteamientos de Shaftesbury y Hamann en referencia explícita a la figura de Sócrates (donde el humor toma la forma irónica) y a los cuatro rasgos que en común destacan en ambos: la prueba del ridículo, la importancia del lenguaje, el heroísmo filosófico y el paralelismo con Jesucristo.

Conviene comenzar con cierto detenimiento en la estructura que Shaftesbury quiso imprimirle a sus *Chartae socraticae*, a pesar de que el estado actual del texto hace de su lectura un propósito de difícil cumplimiento. Para ello voy a seguir a Jaffro, que en su estudio analiza el reverso del tapiz y hace posible cierta reconstrucción del Sócrates que hubiese sido escrito. Son tres los signos que –a partir de las notas,

citas y la relación con otros textos– aparecerían en el tratamiento de Shaftesbury: el signo demoníco, la muerte y la ironía.

En primer lugar, opera lo demoníco, entendido como un signo y no como una manifestación sustancial (análoga al ángel de la guarda) y, por tanto, como un recurso ligado no a la religión, sino a la “política de la filosofía” (Jaffro 21) y que tiene que ver con la “santidad paradójica” de los filósofos griegos, “una vida a la vez exenta de superstición y el arte de manejar las opiniones dominantes” (*ibid.* 23). Jaffro califica esta interpretación como “naturalista” pues reside en mostrar el interés de Sócrates por los asuntos humanos, de manera que “el *daimon* se manifiesta en el contexto de los riesgos que corre el filósofo debido al problema teológico-político y que lo incitan a la prudencia” (*ibid.* 24), tema también presente en el *Soliloquio*, en la comprensión del diálogo consigo mismo como diálogo con el *daimon*. En segundo lugar, la muerte de Sócrates como una “cuestión complicada”, como “el resultado de su obstinación” (*ibid.* 26) que tiene por efecto entre los atenienses la prohibición de hablar, y, por tanto, el compromiso de escribir al respecto, lo que dará lugar al género del diálogo y las memorias socráticas. La condena de Sócrates bajo la acusación de ateísmo por su seguimiento del *daimon* implica para Jaffro la interesante consecuencia de que “la historia de Sócrates confiere originalmente a la filosofía la característica de la heterodoxia” (*ibid.* 27). Es precisamente a partir de sus acusadores y de su propia muerte como Sócrates deviene el fundador de la filosofía. La existencia del mal en la historia (el problema de la teodicea) y la aceptación pesimista de que no haya por qué superarlo, sino mantenerlo en su negatividad originaria como algo necesario, es comparable aquí, siguiendo con el razonamiento de Shaftesbury, a la necesidad de usar la ironía en la relación entre la filosofía y la opinión. Este elemento, la ironía socrática, en tercer lugar, es comprendido como la “forma superior” de “disimulación” y aparece con más detenimiento en los *Askêmata*, donde se perfila la simplicidad de un método consistente en la adecuación a los interlocutores o amigos y en evitar todo fingimiento de gravedad y alejamiento de lo concreto:

El primer paso, por lo tanto, es necesitar este disimulo, ser realmente solemne y permanecer interiormente atento a otras cosas. El siguiente es estar dispuesto a disimularlo, y quedar satisfechos sin convertirnos en la carga o el objeto de la admiración de los demás. Y, por último, nuestra tarea consiste en revisar que siempre seamos sinceros en este aspecto, y poner cuidado en no *disimular mal*, porque es entonces cuando esto se convierte en lo que llamamos propiamente *disimulación*: no puede haber nada más lejos de la verdadera simplicidad e ingenio. (Shaftesbury, citado por Jaffro 30)

Este empleo de la ironía en forma de disimulación –que se relaciona con el ingenio tanto como con la humildad de Sócrates– aparece entonces en Shaftesbury como una forma de “discreción [...] necesaria para la práctica del *elenkhos*”, esto es, de la refutación no solo desde una argumentación dialéctica que mostrase la posible negación del argumento presente, sino igualmente desde la práctica espontánea del sujeto donde la acción, si puede devenir ejemplar, es porque con ella se muestra el error del adversario. Podemos entender así que la interpretación que desarrolla Jaffro sobre el Sócrates de Shaftesbury concluye en la idea de que su muerte –si no escogida, sí al menos aceptada– funciona como el más potente de los argumentos irónicos para la defensa de su sabiduría –mediada por lo demónico– y de su propio estilo de vida, fundador de la filosofía. La oralidad de la ironía socrática, así también fundacional de una actitud digna de ser recuperada para la modernidad –el romanticismo lo verá claro–, es justamente lo que hace valioso y merecedor de continuación el proyecto irónico para la forma escrita, puesto que la obra de Sócrates quedó, para la posteridad, rebasada por la muerte. Por tanto, la muerte de Sócrates constituye parte de una obra caracterizada por la ironía que Shaftesbury no duda en considerar “también modelo de la comunicación escrita y de ubicar su propia escritura filosófica bajo el patronazgo de Sócrates” (Jaffro 31). La simplicidad pretendida para el estilo de las *Chartae* buscaba coincidir con esa forma superior de disimulación socrática, de modo que “en su intento de representar la historia de Sócrates para los modernos, tenían la ambición de revivir, en su propio estilo, la ironía socrática” (Jaffro 33).

Esta es también la ambición explícita de Hamann, quien relaciona dicho “disimulo” de la ironía con la humildad de la fe desde la que comprender el elemento divino en lo humano, como se ha dicho. El tema de la ignorancia socrática es el hilo conductor de las *Memorabilia* –dentro del cual aparece el tratamiento del *daimon*: voz genuina que mantenía a Sócrates alejado de las prácticas sofisticas y que representa su nobleza–, donde Hamann defiende la idea de que se trataba de “una *sensación*” (Hamann 2021 65). Sócrates no era un ignorante en un sentido epistémico, del mismo modo que la enfermedad de un hipocóndriaco no es fisiológica (*id.* 60). Su “solo sé que no sé nada” es interpretado por Hamann irónicamente como la negativa a participar en el conocimiento oficial (el lucro de la pedagogía de los sofistas, el espíritu calculador de los racionalistas del XVIII) y como la salvaguarda de caer en el error de las opiniones de la mayoría (el *sentido común* en sentido laxo), una vez que se pierde el necesario escepticismo metódico (*id.* 63-64). Ante el fingimiento de humildad de sus coetáneos, con idéntica preocupación que Shaftesbury, escribe: “quien necesite tanta agudeza y tanta retórica para convencerse a sí mismo de su ignorancia,

tiene que albergar en su corazón una poderosa reticencia hacia la autenticidad de la misma” (*id.* 65). Ignorancia y *daimon* son dos dimensiones proporcionales en la medida en que prescriben un método donde la razón no tiene la posición central:

De esta ignorancia socrática se desprenden fácilmente, en consecuencia, las peculiaridades de su modo de pensar y de su tipo de doctrina. ¿Qué es más natural que el hecho de que se viera forzado a preguntar constantemente para hacerse más inteligente, que con credulidad aceptara toda opinión por verdadera y que prefiriera antes la prueba *burlesca* y bien humorada que una investigación seria? (Hamann 2021 70)

Es aquí donde la lectura de Shaftesbury se aplica directamente a su personaje filosófico: la ironía socrática en su versión moderna y escrita deriva en la prueba burlesca o prueba del ridículo, consistente en una burla metódica que Hamann entiende como un “procedimiento ‘socrático’ de examen irónico respecto a la posesión de verdad más adecuada” especialmente “para esquivar la seriedad pretenciosa de una ‘ilustración’ que se funda a sí misma” (Deupmann 214). En mejor medida que la duda, la burla metódica adoptada de la *Carta sobre el entusiasmo* de Shaftesbury permite aplicar la lupa del ridículo a los asuntos de la razón:

Pues, ¿qué ridículo puede oponerse a la razón? ¿O cómo puede llegar a sufrir cualquier pensamiento mínimamente bien fundado, a causa de un ridículo que esté fuera de lugar? No hay cosa más ridícula que esto. [...] ¿Cómo puede ser, pues, que nos mostremos tan cobardes al razonar y temamos tanto el someternos a la prueba del ridículo? (Shaftesbury 1997 100)

También en *Sensus communis*, el ridículo es una estrategia de acceso a la verdad (lo que nos podría llevar a entender la filosofía desde Sócrates, además de heterodoxa, como intempestiva):

Pues lo que sólo puede mostrarse a *una cierta luz*, es cuestionable. Hay que suponer que la verdad puede soportar *todas* las luces; y una de esas principales luces o medios naturales a cuya luz hay que ver las cosas para verificar un reconocimiento completo, es el *ridículo*, o sea, ese modo de prueba mediante el cual discernimos cuanto en un asunto está expuesto a una justa chanza. Eso al menos es lo que nos permiten cuantos apelan en toda ocasión a este *criterio*. (Shaftesbury 1995 132-133)

Ahora bien, la burla metódica o el ridículo no son sino pruebas con las que se destaca la importancia del lenguaje tanto oral como escrito, el segundo rasgo que manifiesta la recepción de la ironía socrática y la voluntad de imitación mediante el propio estilo. En una nota para la confección de las *Chartae*, había escrito Shaftesbury: “Poner atención

a todos los lemas de Sócrates, las formas particulares de hablar con una mezcla de burla y ficción. Su ironía sobre el amor y el estar enamorado [...] sus extraños juramentos por Juno en lugar de Júpiter [...]” (Shaftesbury SE II, 5 250). El lenguaje no es vehículo, sino contenido mismo de lo que quiere transmitirse:

Una lección de filosofía, incluso una novela, un poema, o un juego, puede enseñarnos; mientras el autor va fabulando y nos conduce con tal placer a través del laberinto de las afecciones y hace que nos intereseamos, queramos o no, en las pasiones de sus héroes y heroínas. [...] Que los poetas u hombres de armonía nieguen, si pueden, esa fuerza de la *naturaleza*; o que resistan a esa *magia moral*. (Shaftesbury 1995 197)

Hamann sigue el mismo criterio respecto al lenguaje, asumiendo que las palabras tienen “un potencial *estético* y un potencial *lógico*” (Hamann 2021 138) y que ambos están trabados en el significado, aunque la poética del lenguaje es previa a la lógica de su sentido. Si el lenguaje es precondition de la razón, supone entonces un terreno de experimentación idóneo e inagotable para poner a prueba los límites de esta y acompañarlos de placer estético. En *Nubes*, ironiza sobre la falta de comprensión de sus propósitos por parte del público debido a “la mancha de oscuridad que vuelve tan negro a un escritor en nuestros tiempos iluminados” (Hamann 2018 201). La intención del declarado estilo de las *Memorabilia*, en la “triple ecuación” que se construye entre la ironía socrática, la burla shaftesburiana y la propia forma de Hamann a la hora de escribir sobre Sócrates (cf. Deupmann 209), es asimismo deudora de Shaftesbury.⁹

El tercer elemento en común a propósito de Sócrates es el heroísmo filosófico:

El héroe filosófico de estos poemas, cuyo nombre llevaban tanto en su cuerpo como en su frente, y cuyo genio y costumbres fueron hechos para representar, era en sí mismo un personaje perfecto; sin embargo, en algunos aspectos, tan velado, y en una nube, que para el observador desatento a menudo parecía ser muy diferente de lo que realmente era: y esto principalmente a causa de cierta exquisita y refinada ironía que pertenecía a su manera, y en virtud de la cual podía tratar tanto los temas

9 Cabe mencionar que en el *Apéndice a las Memorabilia del bienaventurado Sócrates* [N III 111-121], publicado en 1773 y sin traducción hispana, Hamann se burla de la propedéutica (de inspiración socrática) que lleva a cabo Shaftesbury en su *Soliloquio* (cf. Meyer 202). La parodia o la imitación burlona de aquello que se expone de forma crítica (en este caso el autoexamen), incluso hasta la reducción al absurdo, era un procedimiento habitual en sus textos. Para profundizar en esto, véase Blackall 1957, especialmente 13ss.

más elevados como los de más común capacidad, y hacerlos explicativos entre sí [(Shaftesbury SE I, 1 92-94¹⁰):

Un poco de fanatismo y de superstición no solo merecería aquí condescendencia, sino que se requiere algo de este fermento para que el alma bulla hasta llegar al heroísmo filosófico. Una voraz ambición de verdad y virtud y una furia que se propone vencer toda mentira y todo vicio que *ni* están *ni* quieren ser reconocidos como tales: en esto es precisamente en lo que consiste el espíritu pagano de todo buen filósofo. (Hamann 2021 45)

Sócrates encarna tal heroísmo y el arquetipo de filósofo por el que Hamann lo considera *divino*, en gran medida, como consecuencia de su muerte: “Platón hace de la pobreza de Sócrates un signo de su misión divina. Uno si cabe mayor es lo que tiene en común con el último destino de los *profetas* y los *justos* [Mateo 23:29]” (Hamann 2021 79). La muerte y la vida ágrafa pero ejemplar de ambos lleva a Hamann a establecer en Sócrates una prefiguración de Cristo, lo que constituye el cuarto elemento que queda por mencionar, pues también Shaftesbury –quizá con mayor voluntad retrospectiva que anticipo mesiánico, y en el equilibrio en méritos entre las fuentes bíblicas y profanas (cf. Meyer 203-204)– había considerado la cuestión en las *Misceláneas*:

El más grande de los filósofos, el fundador mismo de la filosofía en sí, no fue ningún autor. Como tampoco el autor divino y fundador de nuestra religión condescendió en ser un autor en este otro sentido. Aquel que pudiera habernos legado la historia de su propia vida, con los sermones *íntegros* y discursos divinos que hubiera pronunciado en público, los dejó con gusto al *otro*, ‘Para que se hiciera cargo’. Parece que hubo *muchos*, tiempo después, que lo hicieron. [...] Es cierto que sin una capacidad de acción y un conocimiento del mundo y de la humanidad, no puede haber un autor naturalmente calificado para escribir con dignidad, o ejecutar cualquier diseño noble o grande. (Shaftesbury SE I, 2 292-294)

Desde la perspectiva de Hamann, esta prefiguración cobra mayor sentido en su consideración de dios como escritor al comienzo de las *Biblische Betrachtungen* (cf. N 1 5) en respuesta quizá a este fragmento citado de Shaftesbury. Si la creación del mundo es comparable a la creación de una obra literaria, los seres humanos dependemos de la analogía estética para encontrar el rastro divino en nuestro ingenio

10 Véase también *ibid.* 90, donde aparece la referencia a Horacio y el contenido de los poemas a los que se está aludiendo: El juicio sano es el principio y la fuente del bien escribir/Los libros socráticos podrían darte el asunto;/Las palabras acompañan gustosas a las grandes ideas (*Arte poética* 310).

más espontáneo, en el trasfondo instintivo más humano que caracteriza nuestros apetitos y acciones. Sócrates y Jesucristo aparecen en la historia desde la óptica de una ejemplaridad que podemos perseguir imitando a sus “escritores”, para encontrar en estos la huella divina del escritor primigenio: Dios como ironista, el dios que condesciende hasta la forma más básica y se hace humano, pues cobra cuerpo, historia y lenguaje.

Con todo ello, Sócrates –verbo filosófico que anticipa el verbo religioso– se convierte tanto para Hamann como para Shaftesbury en el inicio de una tradición y de un procedimiento estilístico, la ironía, que guía la acción en la medida en que ofrece una respuesta a la pregunta por lo humano. El *estilo* de Sócrates nos incita a reconocer en el humor el compromiso con la fe y con la sociedad civil que dignifica nuestra existencia –fragmentaria e insoportablemente concreta– por hacernos aspirar a la infinitud de lo divino de la única forma que nos corresponde: con la libertad de ingenio. La escritura entonces busca preservar dicha libertad en el tiempo, sin otros objetivos que estimular mejores actitudes y modales, y quitar algo de seriedad a la razón.

Bibliografía

- Amir, Lydia B. *Humor and the Good Life in Modern Philosophy. Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*. State University New York Press, 2014.
- Blackall, Eric A. “Irony and Imagery in Hamann.” *Publications of the English Goethe Society* 26.1 (1957): 1-25.
- Canterla, Cinta. “Free Trade and New Philosophy: Tucker, Dangeul and Hamann.” *The European Journal* 17.2 (2000): 10-14.
- Canterla, Cinta. “La cuestión del nihilismo en J. G. Hamann.” *Pensamiento* 70.264 (2014): 577-600.
- Deupmann gen. Frohues, Christoph. “Komik und Methode. Zu Johann Georg Hamanns Shaftesbury-Rezeption.” *Johann Georg Hamann und England. Hamann und die englischsprachige Aufklärung. Acta des siebten Internationalen Hamann-Kolloquiums zu Marburg/Lahn 1996*. Peter Lang, 1999. 205-228.
- Hamann, Johann Georg. *Briefwechsel* [ZH]. Editado por Walther Ziesemer y Arthur Henkel (8 vols.). Insel Verlag, 1955-1975.
- Hamann, Johann Georg. *Memorabilia socratica / Nubes* (edición bilingüe). Traducido por Miguel Alberti y Florencia Sannders. Universidad Nacional de General Sarmiento, 2018.
- Hamann, Johann Georg. *Memorables reflexiones socráticas y otros textos*. Traducido por Miguel Oliva Rioboó. Escolar y Mayo, 2021.
- Hamann, Johann Georg. *Sämtliche Werke* [N]. Editado por Josef Nadler (6 vols.). Verlag Herder, 1949-1957.

- Jaffro, Laurent. "Le Socrate de Shaftesbury. Comment raconter l'histoire de Socrate aux Modernes." *La fortuna di Socrate in Occidente*. Editado por Ettore Lojacono. Firenze: Le Monnier Università, 2004, 66-90. [<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00174258>]
- Jørgensen, Sven-Aage. *Johann Georg Hamann*. Metzler, 1976.
- Klein, Lawrence E. *Shaftesbury and the culture of politeness. Moral discourse and cultural politics in early eighteenth-century England*. Cambridge University Press, 1994. 107-111.
- Meyer, Horst. "Hamann und Shaftesbury." *Johann Georg Hamann und England. Hamann und die englischsprachige Aufklärung. Acta des siebten Internationalen Hamann-Kolloquiums zu Marburg/Lahn 1996*. Peter Lang, 1999. 197-204.
- Platón, *Banquete, Diálogos iii. Fedón, Banquete, Fedro*. Traducido por Marcos Martínez Hernández. Gredos, 1986.
- Rebelles, Santiago. "El Sócrates estético de Hamann frente a las fuentes clásicas." *Revista de Filosofía* 98 (2021-2): 13-39.
- Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper). *Standard Edition* [SE]. Ed. Wolfram Benda et al. (20 vols.). Frommann-Holzboog, 2007.
- Shaftesbury. *Carta sobre el entusiasmo*. Traducido por Agustín Andreu. Grijalbo Mondadori, 1997.
- Shaftesbury. *Sensus communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*. Traducido por Agustín Andreu. Pre-Textos, 1995.