

# IRONÍA, MELANCOLÍA Y CINISMO

Jorge Lorca

A Javiera, por el milagro de tu sonrisa.

*“Quizás la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas. Bosquejar un capítulo de esa historia es el fin de esta nota... Quizás la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas.”*

(Jorge LuíS Borges)

*“Hace unos doscientos años, comenzó a adueñarse de la imaginación de Europa la idea de que la verdad es algo que se construye en vez de algo que se haya.”*

(Richard Rorty)

*“Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Son éSas las palabras con las cuales formulamos la alabanza a nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas. Son las palabras con las que narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida. Llamaré a esas palabras el “léxico último” de una persona.”*

(Richard Rorty)

*“Todo esto es sólo un experimento del pensamiento.”*

(Sören Kierkegaard)

*“Lo opuesto a la ironía es el sentido común.”*

(Richard Rorty)

## RESUMEN.

En el horizonte de la implantación de la sociedad de consumo tardo-capitalista, el ensayo interroga la tríada de conceptos formada por ‘ironía’, ‘melancolía’ y ‘cinismo’, partiendo y enriqueciendo una articulación inicial según la cual la conciencia cínica que se instala ante la caída de los metarrelatos hace emerger la alternativa entre nostalgia, melancólica y desfachatez irónica. El desarrollo incluye cuatro partes principales.

En la primera —“Régimen histórico del acontecer cínico: dos momentos diacrónicos de su emergencia” — se marcan dos maneras de comprender el concepto de cinismo en la historia del pensamiento occidental —el griego antiguo, donde despunta la figura de Diógenes de Sinope, y el contemporáneo, tal como lo ha delimitado el estudio de Peter Sloterdijk—, haciendo ver cómo si de una parte ambos surgen a partir de un malestar cultural ante el agotamiento de lo categorial superestructural y el aval trascendente. De otra parte, la noción contemporánea asume una polivalencia que rebasa su acepción antigua de búsqueda de felicidad a través de una vida simple que se sustrae a las convenciones sociales, oscilando entre su consideración como actitud falaz, nihilista, exaltante, melancólica, frontalidad inofensiva e ironía.

La segunda parte —“El lenguaje como metáfora y campo de experimentación” — remite la interrogación anterior a la relación entre lenguaje y producción de sentido. Examinando críticamente la concepción liberal de Rorty —quien postula la existencia de ‘léxicos’ que permiten constituir cosmovisiones que varían históricamente, refiriendo la verdad a las proposiciones lingüísticas (no a las cosas en-sí), un reconocimiento de la contingencia de las creencias que se encarnaría en la figura del ironista liberal (cuyo ideal sería el poeta creador de lenguaje)—, se hace ver el grado de decepción y melancolía que esconde.

En la tercera parte —“Armisticio y confluencia de los tres elementos” — se plantea la confluencia del ‘ironista liberal’ que plantea Rorty con el ‘cínico contemporáneo’ que identifica Sloterdijk. Tras hacer una revisión diagnóstica de los fenómenos que definen la ‘actualidad’, así como de la pragmática de la ironía inestable moderna —movimiento constante de autocreación y autodestrucción tal como aparece concebida desde F. Schlegel—, se muestra cómo explican la actitud de parálisis y esterilidad cínica.

En la cuarta y última parte —“Desvíos y bifurcaciones” —, constatando la superposición de lo poético y lo filosófico ya en la Grecia arcaica —*sophós* y *sophistés* que pueden hacerse confluír en la figura del educador—, se interroga la prolongación de la sofística en el cinismo contemporáneo.

Articulando una serie de lecturas en tensión a través de una prosa enérgica, Jorge

Lorca presenta un ensayo exploratorio que interroga de manera aguda algunas de las problemáticas abordadas durante el seminario: “El Poema y el Mundo; hacia una crítica de la imaginación lingüística.”, partiendo por la posibilidad de escapar a la parálisis irónico-melancólico-cínica una vez reconocido el estatuto de representación lingüística de lo real.

Especialmente sugerente resulta la interrogación sobre la posible continuidad entre este problema mayor del pensamiento filosófico contemporáneo, detonado tras la relativización histórica del trascendentalismo crítico —y, aún antes, ya en el giro trascendental que desbanca la cosa en sí del realismo— y la reacción filosófica ante la sofística y el cinismo antiguo. Reconociendo la pertinencia del diagnóstico que se hace en el ensayo, se puede pensar que un eventual desarrollo futuro de esta investigación y presentación que quisiese proponer una salida positiva que no constituya un simple retorno al realismo dogmático, ganaría de un ahondamiento tanto en la filosofía crítico-trascendental de herencia kantiana como de una interrogación del estatuto del lenguaje más allá de los límites a los que lo confina la perspectiva analítica (y la política liberal), donde ya no podría seguir siendo determinado como simplemente individual y subjetivo.

(A. Claro)

**Palabras claves:** ironía-melancolía-cinismo-lenguaje-metáfora.

#### ABSTRACT

“On the horizon of the establishment of the society of late-capitalist consumption, the essay interrogates concepts triad formed by ‘irony’ ‘melancholy’ and ‘cynicism’, starting and enriching initial articulation according to which the cynical conscience that installed before the fall of metanarratives brings out the choice between nostalgic, melancholy and ironic impertinence. Development includes four main parts.

In The first —”Regime cynical historical events: two diachronic moments of its emergency”— will mark two ways of understanding the concept of cynicism in the history of Western thought —ancient Greek, which blunts the figure of Diogenes of Sinope, and contemporary, as the study has identified-Sloterdijk—, pretending as if a part both arise from a cultural discomfort before exhaustion of the superstructural categorical and endorsement transcendent. Moreover, the contemporary notion assumes that a versatility that is beyond its meaning old search for happiness a simple life that is subtracted to the social conventions, ranging between its consideration as fallacious attitude, nihilistic, exalting, melancholic, frontal harmless and irony.

The second part —”Language as a metaphor and field of experimentation”— refers the question before the relationship between language and meaning production. Critically examining the Rorty’s liberal conception —who postulated the existence of ‘lexical’ that allow creation of historically varying worldviews, truth referring to linguistic propositions (not things in-itself), a recognition of the contingency of beliefs would incarnate in the person of liberal ironist (ideally poet whose language creator)—, is to see the degree of disappointment and melancholy that hides.

In the third part —”Armistice and confluence of the three elements”— raises the

confluence of the ‘liberal ironist’ that Rorty poses with the contemporary ‘cynical’ that identifies Sloterdijk. After taking a diagnostic review of the phenomena that define the ‘present’, as well as the pragmatic of the unstable irony modern —constant movement of constitutive and self-destruct’ as it appears designed from F. Schlegel—, shows how explain the attitude of paralysis and sterility cynical.

In the fourth and last part —“Detours and branching”—, noting the overlap of the poetic and philosophical already in the archaic Greece —sophós and sophistés and that can be absorbed by the figure of the educator—, interrogates the prolongation of the sophists in the contemporary cynicism.

Articulating a series of readings in tension through a vigorous prose, Jorge Lorca presents an exploratory essay questions so acute that some of the issues addressed during the seminar (“The Poem and the world toward a critique of linguistic imagination.”, starting with the possibility to escape the paralysis ironic —melancholy—cynical once recognized the status of linguistic representation of reality.

Especially evocative is the question about the possible continuity between this major problem of contemporary philosophical thought, detonated after historical relativization —critical transcendentalism and even earlier, in the transcendental turn displaces the thing itself— realism and philosophical reaction before the sophistry and old cynicism. Recognizing the relevance of the diagnosis is made in the essay, one might think that a possible future development of this research and presentation that wanted to propose a positive exit that does not constitute a simple return to dogmatic realism, a deepening win both critical-transcendental philosophy of Kant heritage as a question of the status of the language beyond the limits to which it confines the analytical perspective (and the liberal politics), which could no longer simply be determined as individual and subjective. “

(A. C.)

**Keywords:** irony-melancholy-cynicism-language-metaphor.

## Introducción

La historia de la condición actual del hombre en el escenario de la globalización tardo-capitalista pasa por contar la “colosal” historia que va desde la *creación* de la “libertad” del individuo en el “reino” de la producción, hasta su posterior refinamiento en el estadio neoliberal. Marcar ciertos énfasis en el protocolo histórico de aquella “emergencia” de nuevos léxicos, tanto económicos, científicos, metafísicos como poéticos, nos conduciría al origen de la sociedad moderna liberal hasta el surgimiento y posterior agotamiento de las banderas de la Ilustración. Ironía, melancolía y cinismo, forman según cierto orden y elección, una tríada de conceptos reversibles e irreversibles entre sí, como cláusulas de la hipoteca cultural que, por su condición de comodines en la era del *ethos* del consumo, abren y cierran filas juntas.

En tiempos en que los agoreros y magos de feria de la historia universal parecen ver signos de crisis de valores en todas las manifestaciones culturales, estos conceptos se reunifican bajo el sello de símbolos y síntomas que nos permiten sondear el tipo de sociedad en que se imprimen. Más, cuando los relatos metafísicos “tradicionales” ya no parecen ser garantes de contener, ni de satisfacer el giro de los acontecimientos, la “conciencia cínica contemporánea” hace emerger como reverso del macilento o ingenuo impulso de resistencia, el desencanto melancólico y la desfachatez irónica.

En el presente ensayo intentaré reflexionar sobre algunos aspectos citados en el encabezado, espacio que, espero, pueda abrir nuevos modos de comprender y entender las hipótesis aquí expuestas en beneficio de un futuro estudio más amplio.

### **Régimen histórico del acontecer cínico: dos momentos diacrónicos de su emergencia.**

Existen, al parecer, dos maneras de aproximación al concepto de cinismo en la historia del pensamiento occidental. El primer modo hace referencia a su momento griego y se enmarca precisamente en el estadio de crisis de la ciudad Estado —la *Polis*— como paradigma sociopolítico de la antigüedad. Dicho talante tiene la firma inaugural (performática) de la secta cínica y por sobre todo el nombre adosado de Diógenes de Sínope, el perro, el cual recibe dicho apelativo conforme a su extravagante y simple forma de vivir y *hacer* filosofía. Etimológicamente hablando, la palabra Cínico (*kínicos*) proviene de la palabra griega *kyon*, la cual significa literalmente perro, de ahí su correlación con el desplante frugal, acorde con la vida animal de la secta. Este sentido primario de su manifestación posee ya una fuerte impronta “filosófica”<sup>1</sup> debido a que permanentemente está poniendo en juego; tanto los límites de la disciplina como “proponiendo un nuevo léxico”, en este caso, pantomímico y dialógico como reverso del paradigma tradicional, cuya figura monumental y emblemática es, hasta ese momento, Platón.

El segundo modo pertenece a lo que hoy designamos con el nombre de cinismo contemporáneo, el cual se ha venido produciendo por la sedimentación o

---

1 Impronta que sólo a partir de estas últimas cuatro décadas ha encontrado un renovado interés por el estudio de estos filósofos, revalorización que se manifiesta en la reinterpretación actualizada del legado de estos bufones y vagabundos de la antigüedad. Tal actualizado interés contrasta con el pequeño margen de atención que se les ha prestado modernamente en los manuales académicos para el estudio de la disciplina. Contribuye a ello, sin lugar a dudas, el carácter fragmentario de los registros con que se cuenta —recopilación extravagante de anécdotas y textos menores— que tan solo parecieran develar a una secta *sui generis* de agentes disconformes o proto-*baetniks* que ni siquiera consiguen articularse finalmente como una verdadera escuela filosófica.

Ante este escenario, el reciente replanteamiento de su revalorización pareciera prestar mayor atención a un pensamiento menos sistemático y a consideraciones «menos abstractas», cimentadas en cierta concordancia entre aquello que podríamos consignar como *bíos* y *philosophía*.

decantamiento cultural que ya muy bien ha explicado Peter Sloterdijk en su libro *Crítica de la razón cínica* y que, tal cual el modelo anterior, se relaciona directamente con el agotamiento de ciertas categorías y/o márgenes supraestructurales (que hoy en día reciben emblemáticamente el nombre de Ilustración moderna). Sin embargo, tal desenvolvimiento histórico ha provocado que dicho recurso interpretativo —supraepocal, “crítico” y/o sintomático— que se da a la *luz* de ciertos periodos de transición hacia nuevas formas sociales, ha llegado hoy en día a representar (aparentemente) su contrario o contraparte, pues a nadie se le escapa que el sentido cotidiano que la palabra cínico alberga hoy en su uso frecuente, lo aleja exponencialmente de su potente sentido original incluso opacándolo<sup>2</sup>.

Este fenómeno, sin embargo, se ha dado a lo largo de toda su historia, pues habiendo transcurrido tan sólo medio milenio desde su brote en la Atenas del emperador Alejandro, el movimiento cínico de la Roma de Marco Aurelio —el emperador estoico— ya presentaba dos variantes paralelas antipatéticas: el cinismo grave y espectacular de Peregrino (Proteo), líder de la profusa jauría cínica de aquel entonces, y aquél de la poderosa y aguda pluma satírica de Luciano de Samosata; sagaz intelectual y hombre político romano. Dos estilos que se contraponen y donde cada uno acentúa según sus propios criterios aquellos rasgos que creía le servían mejor para sus determinados fines. Por un lado Peregrino gustaba de hacer recalcar el aspecto performativo y caricatural de la secta, vale decir, su “puesta en escena” remarcando los atributos del filósofo vago que no necesita instrucción y que carga consigo sus escasas pertenencias en medio de la urbe. Mientras que Luciano, prefería verter sobre sus escritos toda esa perspicacia y suspicacia mental que compartía de algún modo con Diógenes —pero que también había extraído de sus refinados estudios de retórica y filosofía— en un ligero y corrosivo estilo literario llamado sátira, el que contenía fuertes e inteligentes dosis de ironía.

Tras una historia intermitente de casi dos mil quinientos años, el cinismo ha variado y envejecido a lo largo del periplo de occidente, pero ha logrado también empapar la cultura de tal modo que hoy es inmensamente complicado diferenciar hasta qué punto está imbricado o separado con aquello que Nietzsche designó con el nombre de “nihilismo”<sup>3</sup>. Es cierto que en sus orígenes, el cinismo o quinismo como lo llama Sloterdijk —para resaltar su lado animal y carismático— representa de alguna manera aquello que también Nietzsche llamó “gay saber” o “gaya ciencia”,

---

2 La palabra cínico, hoy en día, en su uso cotidiano se utiliza principalmente para designar a alguien falso, hipócrita, desvergonzado o descarado. Mientras que, originalmente, de manera muy resumida, se refería a alguien que buscaba alcanzar la “felicidad” por medio de la práctica de una vida simple y austera, en disonancia con los valores sociales y convencionales de la civilización.

3 Sobre este punto, es necesario plantearse las siguientes preguntas: ¿De qué manera los conceptos de cinismo y nihilismo pueden pensarse como la variante conceptual de un mismo fenómeno cultural? ¿De qué manera también están imbricados como modos de la desilusión cultural y coquetean con el escepticismo valórico en el agotamiento del rendimiento operacional subjetivo de occidente? Dejo estás inquietudes abiertas.

cuyos signos de lozanía y juventud son fácilmente reconocibles, por ejemplo, en la estremecedora carcajada que deja traslucir un espíritu fuerte pero a la vez “diabólicamente” (dionisiacamente) alegre y libre.

En su fase actual al cinismo se le tiende a relacionar con cierto tipo de melancólica disposición del ánimo, o también con cierta manera de enunciar “la verdad” de modo bruto (sin concesiones) o “desnuda” si se prefiere, estrategia que buscaría dejar al interlocutor literalmente sin palabras, en un nivel cero de réplica discursiva. El cinismo puede ser pensado como ese modo de decir “la verdad” que escapa al “decir oficial” o al decir de lo políticamente correcto; ese “saber”, que como rumor de pasillo, “todos” conocen pero nadie se atreve a expresar públicamente y ante el cual el cínico enuncia mordazmente de una manera explosiva, pero que finalmente tampoco termina dañando el orden de “lo cotidiano”.

Con respecto a esto Sloterdijk señala:

“Pues el pensar cínico sólo puede aparecer allí donde han sido posibles dos puntos de vista de las cosas, uno oficial, otro no oficial; uno cubierto y otro desnudo, uno desde el punto de vista de los héroes, otro desde el punto de vista del ayuda de cámara.

En una cultura en la que se miente regularmente, no se pretende saber sólo la verdad sino también la verdad desnuda.” ( 2003 : 328)

Podemos observar entonces este fenómeno desde a lo menos dos puntos de vista: el primero tiene que ver con una disposición anímica supraepocal que define el carácter de una era (la nuestra), y el otro, una manera de “decir” que en su manifestación, devela, desnuda.

El cínico de nuestros días ya no es más ese biotipo marginal de la antigüedad que debía arriesgarse performativamente ante el escrutinio de la exposición en la palestra pública, más bien es una especie de antisocial camuflado e integrado a la masa productiva e inmerso en ella<sup>4</sup>. Carente de ilusiones, ocupa la ironía como una forma de convertir su discurso en una especie de válvula de escape contra la presión medioambiental, exudando cierto malestar en la cultura, pero ante la cual, en sentido estricto, no es capaz de transformarla sino que simplemente la conserva en un estado de distancia integrada. En este sentido la melancolía se manifiesta en el cinismo como cierta nostalgia por una inocencia perdida: «*La felicidad* (dirá Sloterdijk) *habrá que pensarla como una bella lejanía.*” ( 2003 : 26 ) como algo que se relaciona con la pérdida irreparable de cierta ingenuidad o construcción *a posteriori* de un pasado imposible; estado de naturaleza o infancia.

Ambos cinismos se manifiestan entonces como expresión sintomática de un “malestar cultural” y ante ellos, la agotada crítica de la ideología se queda sin saber qué decir o hacer, pues la performance discursiva cínica paraliza al crítico ilustrado, haciéndolo aparecer como un “metafísico” más, o en el peor de los casos, simplemente como un iluso.

Gustave Flaubert propone en una cita que Marguerite Yourcenar recoge en la introducción a su libro *Las memorias de Adriano* —y de la cual también nosotros podríamos echar mano ampliando su sentido— lo siguiente: «*los dioses no estaban ya, y Cristo no reinaba todavía, y de Cicerón a Marco Aurelio hubo un momento en que el hombre estuvo solo.*» Podríamos agregar a estas pequeñas líneas, que ya en tiempos de Sócrates la religión en Grecia había cedido suficiente espacio en el “imaginario” cardinal *poiético* a nuevas formas exegéticas, y sí bien seguía orientando las prácticas y los modos rituales de la vida espiritual, había aparecido desde hacía un tiempo (ya) una nueva “vocación” que veía y promovía en la razón (*Logos*) un principio más claro y certero. Dicha emergencia como afición peculiar se había designado así misma como «amor a la sabiduría» produciendo una especie de hombre nunca antes visto: el filósofo.

Sin lugar a dudas, el horizonte reflexivo y de preocupaciones teóricas de los filósofos de las escuelas postsocráticas “menores”, confirma la inminente disolución o neutralización si se quiere del problema de la divinidad como “entidad” interventora en la vida humana —piénsese tan sólo en los argumentos epicúreos sobre la perfección de los dioses como un mecanismo lógico para “conjurar” dicho poder sobre la vida de los hombres: los dioses no pueden portar el “defecto” de la preocupación, pues ésta atenta contra todas las demás cualidades de perfección que poseen— por lo tanto sí existen o no, son indiferentes a los padeceres humanos, pues su naturaleza divina les impide estar atentos a los avatares del hombre<sup>5</sup>.

Este terreno de meditaciones cimentaba paulatinamente un nuevo campo de discusiones teóricas en donde los discursos filosóficos atendían predominantemente a la producción de modelos ético-prácticos, los cuales se proponían alcanzar por un lado, la tan anhelada soberanía sobre las pasiones del alma (templanza de ánimo)

---

5 A pesar de que es igualmente conocida la idea que tenía Epicuro sobre la existencia de los dioses, a la cual daba el nombre de Prolepsis (vale decir, que le parecía que los dioses debían existir debido a la huella que la naturaleza había grabado en todos los hombres de todas las culturas, ya que sin previa instrucción, todos tenían cierta anticipación de ellos) decía también: “El ser vivo incorruptible y feliz (la divinidad), saciado de todos los bienes y exento de todo mal, dado por entero al goce continuo de su propia felicidad e incorruptibilidad, es indiferente a los asuntos humanos. Sería infeliz si, a modo de un operario o de un artesano, soportara pesadumbres y afanes por la construcción del cosmos.” Y enseguida: “Si dios prestara oídos a las súplicas de los hombres, pronto todos los hombres perecerían porque de continuo piden muchos males los unos contra los otros.” En Epicuro, *Sobre la felicidad*, Editorial Grupo Norma, Barcelona, España, 1996, pp 33. Creemos que un modo bastante práctico de deshacerse del miedo a la divinidad castigadora es, primero, enunciando sus cualidades de perfección para inferir de ahí la imposibilidad de su intervención en los asuntos humanos (recordemos que estas son épocas en que declararse un no creyente en los dioses de la nación podía ser muy peligroso para la propia sobrevivencia —ejemplo de aquello es en parte por lo que es acusado Sócrates— aun cuando el contexto haya sido la tolerante Grecia de aquellos años). Este primer modo de neutralización que designaremos como indiferencia hacia el actuar de los dioses, es el primer paso para desentenderse de su *presencia* y sobre la marca de su capricho sobre los destinos mortales: una manera elegante de negarles jurisdicción sobre las decisiones humanas y sus respectivas consecuencias.

y por otro, conseguir un plan de acción eficaz para conquistar la “felicidad” como fin último. En este sentido, el hedonismo epicúreo, el cinismo o el estoicismo son “construcciones culturales” que intentaron atender a un conjunto de preocupaciones nunca antes tratadas dentro de la apertura hacia un nuevo paradigma cultural que el cosmopolitismo macedonio impuso a la polis griega. Encrucijada que arrojó al hombre a la deriva y lo dejó sin construcciones metafísicas a las cuales ceñirse, teniendo que aceptar que se encontraba solo y que su cuerpo material era su única patria (autarquía). La frase “Dios ha muerto” de Nietzsche, reproduce con cierta sintonía lo que el hombre de aquel periodo pudo haber experimentado ante la disolvente fragmentación de su horizonte referencial agotado, pero también nos permite reconocer elementos similares en la prefiguración de nuestra cultura planetaria donde los antiguos valores gastados están dando paso a nuevos modos de comprender “lo humano” (posthumano).

### **El Lenguaje como “Metáfora” y campo de experimentación**

Sí bien el análisis de Sloterdijk propone la comprensión del concepto de cinismo a un nivel de superestructura histórica que acompaña al paulatino agotamiento de la Ilustración, con ello se inscribe y describe, en parte, el estado anímico de la contemporánea producción de “subjetividad”. En esta segunda parte, sin embargo, nos abocaremos más directamente a la relación que se establece entre el lenguaje y la producción de “sentido”, intentando vincular este nuevo espacio de construcción con lo anteriormente dicho.

Para el filósofo liberal Richard Rorty, lo que se ha venido produciendo a lo largo del último período de la Ilustración es el fin de cierto “esencialismo” cognitivo ingenuo, que él traduce transversalmente con el nombre general de “metafísica”. Él ve en esta radicalización de la crítica el punto positivo para dejar de pensar la ya obsoleta relación de conocimiento en los términos anticuados de “sujeto-objeto”. La “verdad” o cierto margen de “creencias” con las que operamos, dice Rorty, están supeditadas a la incorporación y administración de “léxicos” (metalenguajes) que desempeñan la función de estructuras mentales que nos permiten maniobrar y producir determinadas tramas de sentido. Estos léxicos, por supuesto, no son inmutables sino dinámicos, y así como se imponen, a la vez dan paso a otros nuevos, redefiniendo la manera como nos comportamos y por sobre todo, redelineando nuestros hábitos y creencias. Cuando un léxico se vuelve un estorbo en la manera que tenemos de operar con el mundo, se torna indispensable hallar otro que cubra y responda a nuestras necesidades, entonces es ahí cuando cada metáfora adosada a otra, si logra producir un léxico vigoroso mediante una evolución exitosa, compone un novedoso patrón que puede ir generando visiones de mundo o un paradigma que permita a la vez operar variantes originales redescubriendo las viejas formas para nuevos fines comunes y propios gracias a un estilo idiosincrático cultural. Sin embargo, tan pronto como

su sentido operacional se trivializa por el uso, nuevamente los elementos bizarros pierden la fuerza fundacional que tenían tornándose imperioso que otros nuevos “abecés” se introduzcan en el campo de significación, reorientando el horizonte de “verdades” para lo cual es fundamental la función genética del “poeta-filósofo.”

“Decir que el mundo está ahí afuera, creación que no es nuestra, equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y el tiempo son los efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas.

La verdad no puede estar ahí afuera —no puede existir independiente de la mente humana— porque las proposiciones no pueden tener esa existencia, estar ahí afuera. El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no. Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas.” ( 1991 : 25 )

La verdad sólo puede ser “predicada” de las proposiciones lingüísticas porque el mundo es totalmente ajeno a ellas, éste se encuentra en una dimensión de completa indiferencia muda con respecto a las intenciones veritativas humanas. En sentido estricto, sólo el “verbo” *es* verdadero (o falso): «El mundo no habla, sólo nosotros lo hacemos». Esta especie de escepticismo naturalista al que Rorty designa con el nombre de “ironía”, se caracteriza principalmente por albergar una nueva era de superación frente a las “supersticiones” gnoseológicas, las cuales desde Platón siempre han creído encontrar una relación primigenia de conocimiento garante a la base de todas las demás: entre el discurso y un más allá extralingüístico (sujeto-objeto).

En este sentido, los discursos, llámense filosóficos, poéticos, científicos, etc., no están más cerca del modo en que las cosas *son* en sí mismas, sino simplemente inauguran nuevas maneras de nombrar lo existente insertándolas en el “habla común”, vale decir, innovan en el uso de “metáforas” y formas discursivas obligándonos a replantearnos cada cierto tiempo la relación entre “representación” (imagen) y mundo. Estos lenguajes metafóricos refundan los comportamientos mentales en que los hombres se ven a sí mismos insertos en un contexto (llámense éstos: hábitat, naturaleza o cosmos), instalando en la existencia verbal (pero también dentro del pensamiento y de la acción) patrones y “modos de ver” (teoría) que construyen los hábitos mentales con que signamos el mundo. Poseer un significado será tener lugar dentro de un juego de lenguaje. Cabe aclarar que estos patrones de ninguna forma están relacionados con un metaléxico con el cual poder comparar su grado de perfección o imperfección (exactitud), como si existiera un metalenguaje aún no revelado, pero al que estaríamos en vías de acceder debido al progreso constante de las ideas —vehículo predilecto de la tradición—, las que irían escalonadamente de lo menos a lo más verdadero, logrando (definitivamente) sintetizar mesiánicamente

una reconciliación final entre el pensamiento y las cosas. Este último argumento es lo que podríamos designar desde la perspectiva ironista como el ingenuo prejuicio ilustrado.

Sin embargo, aquello tampoco se realizaría a la manera melancólica heideggeriana, donde cierto tipo de palabras elementales *aún* conservarían un grado de inestabilidad esencial (Ser, origen, destino, lenguaje y aún unas cuantas más), las que permitirían etimológicamente remontarse hasta una esfera donde “algo” de carácter fundacional se *mostraría* en la apertura de cierto sentido vedado y trivializado por el uso cotidiano de las palabras.

El Ironista: es aquel intelectual capaz de darse cuenta de la distancia insalvable que la metafísica ha intentado recorrer, pero que aún así está dispuesto a permanecer inmerso en el juego de la redescipción de sus “experiencias”. Cuando se agrega el apelativo de «liberal» —según la perspectiva de Rorty—, simplemente se considera al “liberalismo” como el estadio resultante de cierta evolución de las condiciones político-económicas, el que “podría” asegurar a los individuos el despliegue de sus inquietudes y “libertades” de manera “más justa”, empática y necesariamente creativa, sin ser coaccionados por una sociedad que pretenda inculcar patrones doctrinarios. Por lo demás, la definición tradicional de liberalismo incluye la defensa del “Estado de derecho” y la promoción de las «libertades civiles», oponiéndose a cualquier clase de «despotismo», llámese político, económico o filosófico. Las consecuencias ideológicas gubernamentales explícitas que se desprenden directamente de éste son las nociones de «democracia representativa» y la «división de los poderes» del Estado.

Rorty señala sobre la figura del “ironista liberal” lo siguiente:

“Tomo mi definición de liberal de Judith Shklar, quien dice que los liberales son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer. Empleo el término «ironista» para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar.” ( 1991 : 17 )

Y agrega :

“Llamaré «ironista» a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que han conocido; 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma. Los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real que esté más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de enfrentar lo nuevo con lo viejo.” ( 1991 : 91 )

Esta noción redescriptiva del filósofo cuyo carácter, más acorde con estos tiempos, se transforma en el habitante “ideal” de una sociedad de intercambio global de ideas e insumos desechables como la nuestra. Su figura se enlaza en cierto aspecto con la vieja figura antiplatónica del “poeta”: un “demiurgo” de segundo orden que trafica con simulacros operacionales, no simplemente por gusto, sino porque sabe, a diferencia de Platón, que no hay un respaldo tal en ideas inmutables y eternas o telón de fondo fuera del ámbito del lenguaje. Este productor de “mundos” y de “sentidos” termina por camuflar la seria estampa del filósofo tras los ropajes del “poeta” lúdico, una nueva clase de “filósofo” al que ya no le interesa preservar una relación de “fidelidad” con un mundo ante el cual, si no es a través del lenguaje, no existe modo de transacción veritativa alguna. Decir lo “real” fuera del ámbito de la “representación” se transforma en un sinsentido, quedando sólo el espacio persuasivo de los duelos de “verdad” (debates) donde se producen ficcionalmente ricos juegos de lenguaje<sup>6</sup> que se enfrenten a otros de similar naturaleza contingente, para sortear hábilmente los embates y recibir, finalmente, como premio, un “momento” de soberanía inestable en los flujos culturales<sup>7</sup>.

El poeta es considerado, entonces, como la quintaesencia de la creación humana, mientras que la figura del filósofo tradicional es caricaturizada como la de un metafísico empeinado en mantener una relación obsesiva con la fantasmática cosa en sí. La cuestión queda dividida, entonces, en dos bandos más o menos opuestos, entre los metafísicos v/s poetas irónicos. Eso no quita que la figura “ideal” del filósofo sea replanteada indicialmente bajo la horma recauchada del poeta irónico, una cruz de quiltro entre lo mejor de ambos mundos.

Si bien el “ironista liberal” es un tipo de filósofo peculiar que habita en la “libertad”<sup>8</sup> creativa aplicada a campos de acción y transformación de sí mismo y de

---

6 Rorty dilucida a este respecto: “Una percepción de la historia humana como la historia de las metáforas sucesivas nos permitiría concebir al poeta, en el sentido genérico de hacedor de nuevas palabras, como el formador de nuevos lenguajes, como la vanguardia de la especie.” Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Editorial Paidós, Barcelona, España, 1991, pp. 40.

7 La utopía liberal queda resumida para Rorty de la siguiente forma: “Una sociedad liberal es una sociedad cuyos ideales se pueden alcanzar por medio de la persuasión antes que por medio de la fuerza, por la reforma antes que por la revolución, mediante el enfrentamiento libre y abierto de las actuales prácticas lingüísticas o de otra naturaleza con las sugerencias de nuevas prácticas. Pero ello equivale a decir que una sociedad liberal ideal es una sociedad que no tiene propósito aparte de la libertad, no tiene meta alguna aparte de la complacencia en ver cómo se producen tales enfrentamientos y aceptar el resultado.” Rorty, Richard. *Ibid.*, pp.79.

8 Creo que es importante aclarar en una pequeña nota muy resumida que el concepto liberal de *libertad*, está profundamente asociado con la idea de “propiedad” y que para los autores que se abanderan bajo esta fórmula, la libertad no es algo simplemente *dado*, el hombre “se hace” libre al tomar conciencia de cierto estadio de su propia autonomía y de sus fuerzas intelectivas y corporales, de esta forma tanto sus ideas como sus fuerzas, son suyas en la medida que son utilizables por cuenta propia o transables en el ámbito del trabajo, ejemplo de esto es la clásica fórmula que reza que un hombre no *tiene* cuerpo, sino que lo *posee*, derivándose de este principio todas las demás propiedades que pueda obtener por medio de la utilización y negociación de sus fuerzas.

su sociedad, es muy posible como hipótesis, que detrás de esa fachada de absoluta soltura reformadora se esconda cierto margen de melancolía y decepción. La dureza de reconocerse como un sujeto a la deriva y en permanente estado de construcción y resignificación de sí mismo (y en la constante sospecha de los hitos contingentes tanto de su propia producción intelectual como de su educación formadora) lo hacen entrar en contacto con cierta esfera nihilizante de su labor. El haber perdido la ingenuidad y consigo el estatuto rector que le permitía pensar que las cosas tienen una existencia significativa más allá del lenguaje, ha arrojado al hombre insoslayablemente fuera de aquel “paraíso” de la “fiable” relación sujeto-objeto que toda la modernidad se empeñó en dilucidar y afianzar.

### **Armisticio y confluencia de los tres elementos**

Es en este punto donde creemos se emparenta la noción rortea de “ironista liberal” con el concepto de “cinismo” sloterdeano, especie imbricada en la traducción de ciertos aspectos comunes y de una puesta en perspectiva de aquellos síntomas y vasos comunicantes que atraviesan el actual campo de producción de subjetividad. Resultado que se manifiesta en ese empalagoso malestar cultural que irriga el jardín “edénico” postindustrial en el que se ha ido transformando nuestra sociedad neoliberal, aquella que alimenta ese permanente estado de insatisfacción que permite que la demanda infinita de necesidades sea el soporte de una correlación entre la oferta constante de mercancías y “estilos de vida” diversos.

Tanto la añoranza de mundos eidéticos perdidos, como la desilusión en el progreso ilustrado venidero —proyectos todos donde el despliegue paulatino de una razón autónoma y emancipada terminaba reconciliando los intereses particulares/individuales con los del resto de la sociedad— daba como resultado el advenimiento de una comunidad más “justa” y a la medida de “hombres nuevos”. Sin duda, el entusiasmo por los proyectos sociales mesiánicos y revolucionarios del porvenir, comenzó a mostrar sus primeros síntomas de agotamiento cuando dentro del mismo pensamiento de la vanguardia política de izquierda —Escuela de Frankfurt por ejemplo— pudo avizorarse críticamente que la senda de la síntesis dialéctica progresiva, o el desenlace de la “lucha de clases”, eran todos presupuestos que contenían dentro de sí prejuicios ideológicos desmentibles por el rumbo que iban tomando los acontecimientos mundiales: Auschwitz o el modelo económico norteamericano, eran duras pruebas que iban más allá de ser simples argumentos que testimoniaban que aquellos frutos de la razón ilustrada y del sistema económico no iban a la par con las buenas intenciones de los filántropos revolucionarios.

Cuando la técnica amenaza el destino del planeta y la democracia representativa es sólo voz de conglomerados partidistas e intereses económicos reducidos; cuando la tradición escolar y pedagógica muestra que ya ningún saber es “amigo” del hombre, sino que la acumulación de información y archivos se ha vuelto hostil

para la administración a escala humana de un saber integral; cuando la paz de una región depende del equilibrio en la carrera armamentista de países vecinos y que los tratados internacionales de cualquier índole no tienen el mismo peso para las diferentes naciones pactantes. Cuando el paisaje mundial presenta un escenario complejo a escalas y niveles diversos difíciles de darse a la comprensión de los no “expertos”, donde todo se mantiene circulando permanentemente y la plataforma de tecnologías se renueva en el mediano plazo, resulta inherente a este estado planetario, que sobrevenga una especie de vértigo paralizante, un remolino inestable al que fugazmente podemos dar el evanescente nombre de “actualidad”.

Es en este campo versátil y demasiado inestable donde la Ironía y posteriormente el montaje terminan siendo los únicos malabares suspensivos donde el individuo puede ejercer aún una instancia de interrupción en los flujos habituales donde, hallándose sin el control de los acontecimientos, puede producir un espacio de interdicción en la realidad. Este aspecto de aparente positividad dentro de un flujo negativo de posibilidades totalmente ajenas a su competencia volitiva, hace que Rorty bautice a su redescipción de filósofo con el nombre de “Ironista”: ser capaz de navegar en el océano de contingencias y operar —editando— con ellas, procesos de adaptación cultural individual; Rorty diría “poetizando” la realidad.

Para aclarar un poco más el sentido que juega la ironía dentro de las estrategias de redescipción de los propios sujetos y de sus particulares visiones de mundo, tal vez sea necesario que nos detengamos un poco más en esta noción tan antigua como la presencia misma de Sócrates en la filosofía. Schlegel sostiene en sus *Fragmentos*, número 42, que: «*La filosofía es la auténtica patria de la ironía*».<sup>9</sup> Tal certificación de ciudadanía se relaciona indiscutiblemente con la puesta en marcha en el lenguaje de una pregunta o un tono capcioso por medio de una performance discursiva en ocasiones revestida o travestida de falacia no formal y/o pregunta compleja. En sí, podemos sostener que la ironía siempre representa un exceso del lenguaje al igual que una catacresis. Tal dispositivo estilístico proyecta un tono de autoconciencia escéptico que funciona como una inadecuación en el prisma lingüístico que hace emerger cierta imagen de la realidad, perspectiva que instala por anticipado un descrédito real (o fingido) de la cualidad veritativa de las propias afirmaciones. Es acertado sostener que la ironía contiene y promueve la tensión entre los diversos elementos que alberga, pues se propone a sí misma como la figura paradójica por excelencia. En términos dialécticos, transita entre la autocreación y autoaniquilación continua, pero designando un peculiar rasgo de su creador: el desprecio por la materialidad de los recursos que administra. Una especie de conciencia doble que expresa constantemente la duplicación de una personalidad en pugna, que anhela “crear” pero que, a la vez, renuncia a cualquier desarrollo en favor de la belleza destructiva que tensiona y disloca las partículas elementales con que opera. El ironista

---

<sup>9</sup> Schlegel, Friedrich, *Fragmentos: Sobre la incomprendibilidad*, Ediciones Marbot, Barcelona, España, 2009, pp. 34.

socaba o pone en derredor los recursos detonantes para subvertir su propia obra o la de otro, muchas veces con la intención de hacer enmudecer cualquier réplica, por lo tanto recolecta minuciosamente los especímenes discursivos para dejarlos en una especie de estadio permanente de vibración que no anuncia un estallido; un pastel en la cara que no se ve venir a la manera como opera el *clown*.

Acentuando estos aspectos es que la figura del ironista se mezcla, reconociblemente, con la del cínico, en el empleo de una peculiar manera de maniobrar con el lenguaje; para que el decir se vuelva algo improductivamente encantador e inoperantemente desarticulador de los modos tradicionales del nombrar. El cínico no vacila en arreglárselas para que sus digresiones provoquen irrisorias complicidades y que la risa en muchos casos sea el corolario irresistible y la marca indeleble de su triunfo; en la mayoría de las ocasiones, cruel y con rasgos de pérdida (agridulce). Sloterdijk comenta a propósito de este estado de lucidez desencantada:

“Psicológicamente se puede comprender al cínico de la actualidad como un caso límite del melancólico, un melancólico que mantiene bajo control sus síntomas depresivos y, hasta cierto punto, sigue siendo laboralmente capaz.” ( 2003 : 40 )

Y más adelante:

“Quien está marcadamente desilusionado lleva incluso algo de ventaja al destino y obtiene un pequeño margen para la autoafirmación y el orgullo. [...] La desconfianza es la inteligencia de los perjudicados.” ( 2003 : 231 )

Postración, incapacidad de acción positiva y de experiencia placentera alguna, la ironía aparece en el momento en que la mirada del hombre ha dejado de ser cándida y el estadio de reflexión humana por intermedio del lenguaje, le permite tomar distancia y entregarse a los juegos del engaño. Paradójicamente, se presenta como una productividad estéril, siempre en tensión, dispuesta a desenmascarar las convenciones y a provocar ella misma efectos de simulacro. Una sonrisa dolorida define su ambigüedad, una mueca que transita entre la risa y el llanto. Remedio escéptico y desencantado, a ratos desesperado, entusiasta y subversivo, el cual se enfrasca en una lucha (guerra civil interna) entre la voluntad e intelecto. Parodia y ridiculiza las sutilezas, multiplicando con su voz poética los puntos de vista a la manera como lo hace un caleidoscopio. Bizca, la mirada del ironista se lanza a proferir payasadas con cierto tufillo melancólico que su lengua bífida se complace y se lamenta en proferir, una discrepancia entre creación y destrucción que no consigue nunca producir una síntesis productiva, más bien, una disonancia entre signo y sentido. Opuesta al sentido común, se nutre, sin embargo, de él y lo hace estallar, inoculando en su estatura de cliché, la dislocación sutil que permita arrojarlo en la órbita de los extraños objetos titilantes de oropel.

## Desvíos y bifurcaciones

El intercambio y la conexión de aura entre los caracteres similares del ironista, el poeta y el filósofo no designan un acontecimiento particular y restrictivo de nuestra época. Más bien con ello se constata que en el largo transcurso de la historia de la filosofía, éste ha sido un recurso constante que reaparece y que en menor o mayor medida define cierta condición de la figura del teórico especulativo. Sin duda Rorty atina y pone de relieve aspectos desmitificadores del método y los procesos operativos que el filósofo echa a andar cuando se lanza en “búsqueda de la verdad”, pero dicho repertorio lo comparte incluso antes que aparezca la insigne figura de Platón, haciendo de la ironía socrática el modelo patriarcal de la filosofía (estamos pensando explícitamente en las figuras de Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Parménides, Heráclito y muchos más).

Sin embargo, desde el origen mismo de la aparición del perfil idiosincrático de esta rara afición, ya contenía en ciernes tal vinculación. Basta recordar que, aun cuando no era todavía bautizada *eróticamente* con el nombre de “amor a la sabiduría”, la palabra *sophós*, que estaba en directa relación con la antigua palabra *sophistés* (sofista), transitaba de cierto modo por las mismas zonas y compartía aguas difíciles de delimitar con el concepto de poeta. A este respecto W. K. C. Guthrie en su libro *La historia de la filosofía griega* dice lo siguiente:

“Como hizo notar Diógenes Laercio mucho después de que hubiera adquirido un sentido peyorativo, *sophós* y *sophistés* fueron durante un tiempo sinónimos. [...] Así, encontramos que, desde que se tiene la primera noticia de su existencia en una oda a Píndaro, el término *sophistés* claramente significa poeta.” ( 1969 : 39 y 41 )

Los conceptos de *sophós* y *sophistés* pueden ser perfectamente traducidos en este contexto simplemente como “maestros y educadores”, del mismo modo como se mentaba en aquel tiempo la función que desempeñaba el poeta, ya que como lo sostiene Guthrie: «*a los ojos de los griegos, la instrucción práctica y el consejo moral constituían la principal función del poeta*» ( 1969 : 40 ).

La ironía que Sócrates compartía con sus “amigos”: la mala o buena fe con la que en ocasiones hacía enfadar a más de alguno de sus interlocutores pertenece a lo que hoy día designamos con el nombre de ironía estable, la cual deja traslucir un sabotaje del sentido llano o explícito como *disimulatio*, cuya representación contradictoria de los hechos era dada a entender por meras pistas alusivas o “entonaciones” disimuladas en que el orador por medio de recurrentes preguntas, iba conduciendo a su oponente a una encrucijada. Pero ¿no es acaso a través de este método llamado mayéutica que el filósofo se hace digno también de ser llamado maestro o instructor a los ojos de sus propios discípulos y de la posteridad?

Sin duda, el hacerse de la ironía como parte de su método para entablar una relación con la sabiduría —que él decía no portar ni engendrar en su propia alma, sino que ayudaba a sacar a la luz de la de otros como una matrona—, ¿no

le hacía en ocasiones, relacionarse con aquella otra figura que tanto Platón como Aristóteles despreciaban y que Aristófanes recalca en su comedia *Las Nubes*: el sofista<sup>10</sup>? Sin duda, el concepto de sofista con el que se designa entre sus coetáneos a Sócrates, no era la misma que al poco andar adoptaría el mismo término y que se relacionaba con lo que hoy conocemos como charlatanería y cobro por instrucciones (esto último, es algo que resulta lo suficientemente habitual entre nosotros y que Sócrates se negaba a hacer porque consideraba que al recibir dinero se privaba a sí mismo de la libertad de disfrutar y elegir la compañía, obligándose a platicar sólo con aquellos que tuviesen el dinero para pagar, pero ante lo cual, su discípulo Platón y el discípulo de éste, Aristóteles, no tuvieron problema alguno en adoptar como forma de ganarse la vida).

Sin embargo, existe un uso del término sofista que creemos se aleja de la figura de Sócrates, pero que se relaciona de una manera directa con el concepto de ironista liberal dispuesta por Rorty. Tanto así que creemos que la estampa del ironista actual reactualiza también la forma en la cual está dispuesta de alguna manera la estatura de los grandes sofistas como por ejemplo de Protágoras y de Gorgias. Pues acaso cuando leemos los argumentos rorteanos sobre los juegos del lenguaje y su imposible comunicación con las esencias de las cosas, ¿no escuchamos entre líneas esa poderosa frase de Protágoras que ha rescatado Platón en su *Teeteto*, la cual señala que: «*El hombre es la medida de todas las cosas*»?; ¿no es una traducción posible en la actualidad sostener que la verdad es algo de la competencia del lenguaje humano y no del mundo, que el mundo es ajeno a esa consideración veritativa y que sólo se puede predicar verdad o falsedad de las proposiciones?

Por otro lado, ¿no es lo que señala Gorgias en sus tres tesis sobre el escepticismo, en sus argumentos contra Parménides (sobre todo las dos últimas) cuando señala que: a) nada existe, b) que aunque algo existiera, sería inaprehensible para el hombre (vale decir, división entre pensamiento y ser) y c) que, aunque para alguien fuese aprehensible, no sería comunicable a los demás, vale decir, y aquí está el gran parecido con la tesis rortea, que sólo comunicamos sonidos, no esencias y que es imposible comunicar la “realidad” mediante las palabras. ¿No es un argumento similar el que ocupa mucho tiempo después Nietzsche en su hermoso texto *Verdad y mentira en sentido extramoral* cuando sostiene que:

“Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieves y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas.”  
(1990 : 23 )

---

10 Guthrie aclara con respecto a la mención de Sócrates en la obra de Aristófanes: “El término “sofista”, por consiguiente, tenía un sentido general, así como otro especial del cual todavía hemos de hablar todavía, y en ninguno de ellos era algo que connotase oprobio. (...) Si recordamos la vocación educadora de los poetas griegos, cabría decir que el término que más se le adecua en castellano es el de maestro o profesor.” Guthrie, W. K. C, *Historia de la filosofía griega*, Editorial Gredos, Madrid, España, 1969, volumen 3, pp. 44.

Y tan solo un poco más adelante:

“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son.” ( 1990 : 25 )

¿No hay acaso tras estas frases distantes en el tiempo, cierto espíritu similar que según se diferencien las distintas marcas de carácter y sus intenciones, convergen, sin embargo, en un espacio común en donde tiene medianamente cabida esta nueva redescipción del ironista? ¿Acaso el mismo Nietzsche no se definía a sí mismo como un neo-cínico y resumía su trabajo como una especie de “guerrilla literaria” contra todas las altas verdades de la filosofía?

Es cierto que la distancia entre los Sofistas y los Cínicos es enorme, no sólo en lo referente a sus diversos modos *teóricos*, sino principalmente prácticos. Pero, ¿no es acaso cierto que el mismo Antístenes, maestro de Diógenes y fundador de la secta cínica, aparte de ser discípulo de Sócrates y compañero de Platón —y también el primer antiplatónico acérrimo— no fue primero (en su juventud presocrática) discípulo de Gorgias, de Hippias de Élida y Pródico de Ceos, todos sofistas? ¿No sería posible que algo de sus enseñanzas escépticas y burlescas se traspasaran de manera inconsciente a sus posteriores seguidores perros y a nuestra posterior deformada conformación anímica? ¿No era el mismo Gorgias quien recomendaba a sus alumnos de retórica —pagados todos— como técnica infalible y final: «*destruir la seriedad con la irrisión, y la irrisión con la seriedad*<sup>11</sup>»?

## Bibliografía

- BEHLER, Ernst (1984): *Irony and the Discourse of Modernity*, University of Washington Press, Seattle, USA.
- CLARO, Andrés: Ironía y melancolía: un “Pierrot” de Jules Laforgue, *Vértebra*, Nº 9, 2004, pp. 27-32.

---

11 Dicha frase se encuentra en el texto de Guthrie *Historia de la filosofía griega*, Volúmen 3, sección dedicada a los Sofistas, capítulo sobre Gorgias, *Ibíd*, pp. 194.

- EPICURO, (1996): *Sobre la felicidad*, Editorial Grupo Norma, Barcelona, España.
- GUTHRIE, (1969): W. K. C. *Historia de la filosofía griega*, Editorial Gredos, Madrid, España, volumen 3.
- GUTHRIE, (1970): W. K. C. *Orfeo y la religión griega*, Editorial Universitaria, Buenos Aires, Argentina.
- NIETZSCHE, Friedrich (1990): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Editorial Tecnos, Madrid, España.
- RORTY, Richard (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Editorial Paidós, Barcelona, España.
- SCHLEGEL, Friedrich (2009): *Fragmentos: sobre la incomprendibilidad*, Editorial Marbot, Barcelona, España.
- SLOTERDIJK, Peter (2003): *Crítica de la razón cínica*, Editorial Siruela, Madrid, España.