



Onomázein

ISSN: 0717-1285

onomazein@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Morales Troncoso, David Emilio
TRES MODULACIONES DE LA IRONÍA: EL VICIO, LA PARADOJA Y LA GNOSIS
Onomázein, núm. 16, 2007, pp. 171-190
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134516684005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

TRES MODULACIONES DE LA IRONÍA: EL VICIO, LA PARADOJA Y LA GNOSIS¹

THREE FORMS OF IRONY: VICE, PARADOX AND GNOSIS

David Emilio Morales Troncoso

Universidad Diego Portales
dmorales@uc.cl

Resumen

Este ensayo muestra tres modalidades en el uso de la ironía como figura del discurso que cumple distintas funciones metódicas, tanto negativas como positivas. Nos interesa en particular como vía indirecta a la obtención de un conocimiento especial y que se aleja de la actitud natural del hablante. Para tal efecto utilizamos un método de interpretación histórico-crítico de textos, en la cual surgirán tres aspectos diversos de esta forma de simulación, que desde Sócrates en adelante tiene una función metodológica para inducir a un conocimiento especial.

Palabras clave: ironía, ética, Sócrates, mística, gnosticismo

Abstract

The following essay shows three modalities in the use of irony, as a figure of the speech, that accomplish different functions, negatives as well as positives. Our interest in particular will be as a non-direct way to obtain certain kind of knowledge that is far from the natural attitude of the speaker. In so this we work out a critical-historical interpretation of the texts, in where emerge three kinds

¹ Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt N° 1070618, “Eros y Sofía en la Filosofía de Sócrates”.

of dissimulation that, from Socrates onwards, has a methodological function to introduce into a special knowledge.

Key words: *irony, ethics, Socrates, mystics, gnosticism*

PRÓLOGO

El *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española contiene, en la entrada **ironía**, las siguientes acepciones, derivadas del latín *ironia* y del griego *eirōneia*: 1. Burla fina y disimulada; 2. Tono burlón con que se dice; 3. Figura retórica que consiste en dar a entender lo contrario de lo que se dice.

En lo que sigue, desplegaré tres tentativas de interpretación, o modulaciones, en torno a esta figura retórica que se emparenta naturalmente con el campo de la ética y la estética, además de otros ambientes especulativos.

Como se puede apreciar, en las dos primeras acepciones –digamos ‘naturales’ del uso de la lengua– se alude a una expresión comunicativa que conlleva una cierta violencia psicológica, propia del sentido del humor humano y que tiene un amplio espectro de matices: en el ámbito de la comedia, del uso coloquial y de las querellas abiertas. En efecto, ya nos dice Aristóteles que el objeto propio de la representación en la comedia es lo ridículo, lo risible –*to geloion*–, y que su representación artística más recurrente es mediante la parodia –esto es, la “imitación burlesca de una cosa seria”–, que es una producción poética que abarca tanto a la literatura como a la música (cf. Aristóteles, *Poética*, c. V.)².

No obstante, el teatro no es más que el reflejo fiel de una sociedad viva, y es en el habla de la vida cotidiana donde encontramos esta figura expresiva asociada al comentario de situaciones risibles. Por cierto que estimar una situación como algo ridículo puede ser también una señal de censura moral o de un abierto desafío en situaciones de tensas relaciones. Es quizá también el lenguaje de *los hombres lobos* de Hobbes, que se gruñen entre dientes mientras circulan por el mundo de la competencia y la crueldad natural de las relaciones de poder.

Pero antes de ensayar las proyecciones polisémicas del sentido del humor humano, nos parece sugerente rescatar la dimensión ética que un análisis antropológico puede arrojar en la perspectiva de nuestro tema, vale decir, del uso y el desuso de la ironía como figura retórica y como rasgo de un carácter individual. Para tal efecto, comenzaremos con la revisión de este fenómeno en un autor perteneciente a la tradición

² En lo sucesivo, y si no se señala lo contrario, las definiciones reproducidas entre comillas provienen del *Diccionario de la Lengua Española* (2002) de la Real Academia Española.

peripatética y que presenta una perspectiva sorprendente a la hora de difundir el pensamiento ético y político de Aristóteles.

PRIMERA MODULACIÓN: EL VICIO DE DISIMULAR

Teofrasto de Lesbos (c. 372-287 a.C.) desarrolla en su obra *Caracteres* una metodología singular para moralizar a sus lectores potenciales, pues mediante una presentación de los defectos o vicios del carácter de sus contemporáneos plantea una especulación humorística que hunde sus raíces en la construcción de las antípodas de la virtud, con el claro objetivo de mostrar, mediante “lo que no debiera ser”, un comportamiento civilizado de personas cultas, justamente su arquetipo contrario, vale decir, la excelencia o las virtudes más estimables, empleando un dispositivo de negatividad sistemática en que se cumpla la operación que bien se podría describir como a *buen entendedor, pocas palabras*. En efecto, el texto consta de la descripción de 30 vicios del carácter cuya consideración ética rinde resultados sorprendentes para el lector avisado y que, mediante el tono propio de la parodia cómica, muchas veces puede llegar a transformarse en un espejo mudo de nuestros propios defectos. Pero vamos allí, pues resulta que el primer apartado versa sobre el *fingimiento*, que es la cualidad del carácter con que se traduce lo que en griego clásico se decía *eirôneía* (ironía).

Pues bien, el fingimiento (*eirôneía*) parece ser, en un sentido lato, una simulación de signo negativo tanto en palabras como en obras. El fingidor (*eirôn*) es un individuo de la siguiente especie. Está dispuesto, tras haberse acercado, a entablar conversación con sus enemigos y a no dar pruebas de su odio. Alaba, cuando están presentes, a unas personas a las que atacó en secreto, e incluso les expresa su pesar si son derrotadas. Da pruebas de aceptar a los que le han difamado y también los infundios contra su persona. Conversa sin alterarse con los que están indignados por haber sido objeto de una injusticia, y a los que desean verle con mucha prisa les hace saber que vuelvan en otra ocasión. No confiesa nada de lo que hace, sino que, por el contrario, mantiene que está indeciso. Finge que acaba de llegar o que llegó tarde o que no se encuentra bien. A los que solicitan un préstamo o piden dinero en calidad de amigos, les responde que no está en buena posición. Afirma que vende, cuando no vende, y sostiene que no vende, cuando vende. Lo que ha oído pretende no haberlo oído, y lo que ha visto finge no haberlo visto, y tras haber llegado a un acuerdo, simulará haberse olvidado. En ocasiones responderá que tiene que meditarlo; en otras, que no sabe o que está perplejo o que él ya había llegado también a la misma conclusión. En una palabra, es una persona hábil en servirse de expresiones de este tipo: ‘No lo creo’, ‘No las tengo todas conmigo’, ‘Estoy extrañado’, o bien: ‘Por lo que

‘dices, se ha convertido en otro individuo’, ‘Ciertamente no era eso lo que me dijo a mí’, ‘Me resulta extraño el asunto’, ‘Díselo a algún otro’, ‘No sé si desconfiar de ti o pensar mal de él’, ‘Ten cuidado, no sea que te confíes demasiado de prisa’. Tales son las palabras, los rodeos y los circunloquios que cabe esperar del que es un fingidor. Hay que guardarse del doblez de estos temperamentos y de sus hipocresías más que de las víboras (Teofrasto, 2000: 46-49).

Cuesta pensar que estamos en presencia de un texto del siglo IV a. C.; su frontalidad es muy seductora, como lo son también las observaciones hiperrealistas de los tipos siguientes de vicios del carácter, tales como la adulación, la charlatanería, la rusticidad, la grosería o la altanería, entre otros. Para nuestro actual propósito, cito en forma íntegra también el apartado XXIV, sobre la altanería:

La altanería (*aladsoneia*) es un cierto desprecio de todo lo que no es uno mismo. El altanero (*aladsón*) es un individuo capaz de decirle, a alguien que tiene prisa, que lo recibirá después de la comida, durante el paseo. Según afirma, no se olvida del favor prestado. Mientras se pasea, en su calidad de árbitro, otorga su dictamen a los que sostienen un litigio. Habiendo sido elegido para un cargo público, renuncia al mismo mediante juramento, alegando que no tiene tiempo. No quiere acercarse a nadie el primero. Suele ordenar a sus proveedores y asalariados que se presenten en su casa al amanecer. Va por las calles sin hablar con las personas que le salen al encuentro: unas veces mira al suelo y otras, cuando le parece, hacia arriba. En el caso de que invite a sus amigos, él no come con ellos, sino que encarga a uno de sus subordinados que los atienda. Cuando se pone en camino, envía por delante a alguien para que anuncie su próxima llegada. No permite que nadie se acerque mientras se unge, se lava o come. Por supuesto, al ajustar las cuentas con otra persona, le ordena al esclavo que haga cálculos, obtenga el importe total y se lo cargue en la cuenta. Cuando redacta una carta, no emplea: ‘Me harías un favor’, sino ‘Quiero que se haga’, y ‘Te he enviado una persona para que me lo traiga’, o ‘Procura que esto sea así y no de otra manera’ y ‘Rápidamente’ (Teofrasto, 2000: 101-102).

Los anteriores perfiles psicológicos los he traído a colación por ser dos caracteres que están íntimamente relacionados con dos arquetipos que son propios del período de la Ilustración ateniense, a saber, el sabio Sócrates (*eirôn*) y el maestro sofista (*aladsón*), respectivamente, por lo que sería pertinente tener en la mente a estos personajes en consideración a lo que viene.

Pero antes de ceder a la tentación de seguir citando otros vicios de carácter cívico –dado que los escenarios del despliegue de estos comportamientos se sitúan principalmente en la *polis*, es decir, en el mercado, en el teatro, en la cercanía de los templos, en el vecindario

y en las plazas públicas—, llama nuestra atención que el método *etho-poiético* de Teofrasto, vale decir, su modo de enseñar moralizando, se expresa mediante una recolección pormenorizada de las antípodas, es decir, todo su lenguaje se sustenta en una metacomprensión, irónica en sí misma. Dicho de otra manera, este tratado de moral, siendo de clara raigambre cómica, se construye mediante el dispositivo de una ironía que no pretende ser polivalente, sino simétrica en relación con la polaridad de sus fines, al estilo de decir: “Esto es lo que no es” o, mejor dicho, esto es lo que no debiera ser un hombre perfecto, como aquel que ya está purificado por la *paideia* filosófica, aquí en su versión peripatética. En efecto, *es un texto irónico*, y su rareza lo convierte en un compendio de gran valor literario a la hora de construir personajes dramáticos en clave bufa, pero, a la vez, destila en su visión una cruel agudeza en relación con las infinitas posibilidades de las actitudes humanas defectuosas cuando se inclinan al mal moral, visible en la acción, principalmente, más que en la intención, que no siempre sale a la luz.

En efecto, hemos visto que Teofrasto nos ofrece una especie de fotografía de alto contraste para retratar los defectos de la sociedad de su tiempo mediante un estilo de tratado irónico sin precedentes conocidos. No obstante, y más allá de su reconocida filiación aristotélica, nos parece importante puntualizar cuál es la perspectiva de su maestro Aristóteles sobre la ironía.

Para tal efecto nos dirigimos a sus escritos de ética, donde por cierto el fenómeno de la ironía surge, desde temprano, como una contrafigura dentro de su conocido esquematismo de la virtud como el justo medio relativo de cada uno. Veamos cómo lo plantea en la *Ética Eudemia* (1220 b30):

Por dondequiera el término medio produce la mejor disposición (*hexin*), lo cual es manifiesto por la inducción y la razón (*epagogé kai tou logou*)... Hay que estudiar, por tanto, qué clase de posición intermedia es la virtud y a qué términos medios se refiere (Aristóteles, 1995: 439).

Y es a continuación cuando el Estagirita despliega su famoso cuadro tripartito para cada virtud, donde figura un exceso, un defecto y la virtud misma, la que corresponde al justo medio relativo. Así las cosas, en este esquema didáctico aparece en el octavo lugar la serie *fanfarronería* (*aladsoneia*), *disimulación* (*eirôneia*) y *veracidad* (*alêtheia*). En este juego la ironía figura como una pasión (*pathê*) que se encuentra en el alma y es el vicio por defecto de la veracidad en el decir. Un poco más adelante el macedonio anotará un ejemplo ilustrativo de este asunto:

El fanfarrón (*aladsón*) es el que se ufana de tener más de lo que tiene, y el irónico (*eirôn*), al contrario, es el que se atribuye menos (1221 a6).

Las observaciones del hombre del Liceo tienen aquí, como en toda la ética, un claro afán sistemático de investigación y también educativo, pues junto con querer determinar en qué consisten los fenómenos anímicos se inclina con precisión a enseñar un modelo a seguir conforme a la virtud:

De lo que resulta necesariamente que el carácter moral es vicioso o virtuoso según que se persigan o eviten ciertos placeres y ciertas penas, como es evidente por la clasificación (*diairéseôn*) que hemos hecho de las pasiones, potencia y hábitos (*pathê, dynamis, hexis*).

Habiendo establecido que la virtud es un hábito (*aretê... hexis*), tal que nos torna capaces de los mejores actos y nos dispone lo mejor posible hacia lo mejor, y siendo lo mejor y más perfecto lo que es conforme a la recta razón (*béltiston dé kai áriston to kata ton orthón lógon*), o sea una disposición intermedia entre el exceso y el defecto relativamente a nosotros (cf. 1222 a-b).

De lo anterior se comprende mejor por qué considera a la ironía como un vicio por defecto en relación con la veracidad del discurso, y así lo puntualiza en la argumentación inductiva siguiente:

El hombre veraz y sencillo (*alethés kai aploûs*) llamado auténtico (o sincero = *authékaston*) es el término medio entre el irónico y el jactancioso (o disimulado y fanfarrón = *eirônos kai aladsónos*). El que a sabiendas miente y dice las peores cosas sobre sí mismo es el irónico (*eirôn*), mientras que el que exagera su mérito es jactancioso (*aladsón*). El que, en cambio, habla de sí mismo conforme a la realidad es el hombre veraz y, en frase de Homero, circunspecto (o inspirado = *pepnuménos*), y en general uno es amigo de la verdad y los otros de la falsedad (*kai holôs o men filaletes oi de filopseudes*; cf. 1233 b40).

Esto ha sido lo que he llamado el tratamiento temprano del tema por Aristóteles en la *E.E.*, en el que se considera, claramente y sin matices, a la ironía como una disposición negativa del carácter; sin embargo, en la obra de madurez de Aristóteles podemos encontrar una riqueza de análisis donde pesa su larga experiencia de maestro en estas lecciones de ética, dirigidas a jóvenes aristócratas, entre los que podría haber estado algún príncipe de Macedonia. Por cierto que el tratamiento del tema en la *Ética Nicomáquea* es mucho más prudente y cauteloso; así comienza afirmando:

El término medio de la jactancia y el de la ironía tienen como objeto casi las mismas cosas, y tampoco tienen nombre. No estará mal examinar también estos modos de ser, pues conoceremos mejor lo referente al carácter si discutimos cada caso, y estaremos más convencidos de que las virtudes son modos de ser intermedios (...) Vamos a hablar ahora de los que son falsos, tanto en sus palabras como en sus acciones y pretensiones.

Pues bien, el jactancioso se cree que es el que pretende reputación en cosas que no le pertenecen, o en mayor medida que lo que le pertenece, mientras que el irónico niega lo que le pertenece o le quita importancia. El término medio, contemplando la situación como es, parece ser el hombre sincero, tanto en su vida como en sus palabras, que reconoce que posee lo que tiene, ni más ni menos. Así, el hombre sincero es laudable y los falsos son ambos reprobables, pero más el jactancioso.

De tal suerte, Aristóteles reflexiona que el verdadero en sus palabras es el hombre íntegro, pues evitará la falsedad como algo vergonzoso: tal hombre merece ser alabado³.

En tanto, el que pretende más de lo que le corresponde sin razón alguna, parece un hombre vil, pero evidentemente es más vanidoso que malo, pues se es jactancioso en virtud de un modo de ser y por tener una cierta cualidad, pues los hay por el honor y la gloria o por la ganancia –por ejemplo, los falsos médicos, adivinos o sabios– (cf. 1127 b5). Pero es a continuación del análisis donde surge nuestra cita clave:

Los irónicos, que minimizan sus méritos, tienen, evidentemente, un carácter más agradable, pues parecen hablar así no por provecho, sino para evitar la ostentación. Estos niegan, sobre todo, las cualidades más reputadas, como hacía Sócrates.

Aquí constatamos que es en la última parte de su análisis maduro donde Aristóteles se muestra más simpatético con este vicio, y sobremanera cuando este “mal hábito” va acompañado de la gracia de un intelecto superior, como del maestro Sócrates:

En cambio los que usan con moderación la ironía, ironizando en cosas que no saltan demasiado a la vista o no son manifiestas, nos resultan agradables. El jactancioso parece, pues, ser opuesto al veraz, ya que es peor que el irónico (1127 b30).

En este caso el vicio por defecto es indudablemente menos malo que el de por exceso, y en este último texto –quisiera pensarlo así– me

³ Cf. *authékastos*. Sobre este término, digamos que se puede interpretar como ‘el hombre que llama a las cosas por su nombre’ –Burnet, Dirlmeier– o ‘el hombre que se muestra tal como es’ –Stewart, Wilpert. Cf. n. 86, Gredos, L. IV, C.7, 1127 a13.

parece que encontramos la opinión definitiva del *nous* aristotélico, considerando, por cierto, que su mención a Sócrates no es algo menor para lo que viene a continuación.

SEGUNDA MODULACIÓN: LAS PARADOJAS DE SÓCRATES

Las acepciones de **paradoja** (del latín *paradoxa*) son: 1. Idea extraña u opuesta a la común opinión y al sentir de los hombres. 2. Aserción inverosímil o absurda, que se presenta con apariencias de verdadera. 3. Figura de pensamiento que consiste en emplear expresiones o frases que envuelven contradicción.

Considerando los anteriores elementos de juicio, por cierto es posible establecer algún tipo de relación de semejanza entre una cierta actitud irónica y el lenguaje de la paradoja. Aunque no toda ironía del discurso es igual a una paradoja, o conduce a un rendimiento tal, ambas figuras tienen en común la apelación a una metacognición en vistas a hacer inteligibles los términos que, literalmente, pueden aparecer como contradictorios. Para acotar más el asunto nos centraremos en la figura de Sócrates – en su versión platónica – como en una especie de personaje intrigante que gusta de bromear, tanto con sus amigos como con sus enemigos. En el fondo, podemos decir que no se toma la seriedad en serio, o bien que lo pensado en serio lo dice bromeando.

A propósito de Kierkegaard, R. Figueroa (2004: 94) sostiene que

La superioridad de la ironía estriba en el hecho de que, si bien quiere que la entiendan, no quiere que se le comprenda literalmente; para ello disfruta del lenguaje metafísico, y desprecia al discurso que todo el mundo puede entender en el acto.

Sobre estas líneas quisiera apoyarme en principio para lo que viene a continuación.

Por cierto que es opinión unánime de los especialistas que la historia de la ironía tiene un punto de inflexión crucial con la personalidad de Sócrates. Esto es meridianamente claro en los diálogos tempranos de Platón y en algunos textos de Jenofonte, sus fuentes directas principales. No es mi intención aquí remendar el saco roto de la cuestión socrática, pero acordemos en que, al menos en la *Apología de Sócrates* de Platón, podemos encontrar todos los elementos de lo que podríamos llamar *la filosofía de Sócrates en estado puro*. Pero ¿qué se entiende con esta afirmación tan categórica? Me explico entonces:

- En primer lugar, aceptamos que la *Apología* de Platón tiene un importante valor testimonial, dado que el autor mismo se menciona dos veces como presente en el día del juicio, primero como parte del público (34a) y luego como uno de sus posibles avales para darle una fianza (38b 5).
- En segundo lugar, el discurso, al estar escrito en primera persona, acentúa su calidad histórica, ya que hubo muchos testigos del caso.
- En tercer lugar, nos encontramos en la *Apología* con un elaborado plan retórico dividido en tres momentos dramáticos principales, que corresponderían con el procedimiento judicial de la época; estos son: a) la defensa propiamente tal, luego de la primera votación, en que fue hallado culpable, b) la propuesta de pena alternativa; y, por último, luego de la condena a muerte, c) la última comparecencia. Este esquema es muy verosímil, al menos en los dos primeros tercios, ya que hay buenas razones para poner en duda la historicidad de las palabras finales dirigidas a los jueces.

Ahora bien, sin querer pormenorizar cada elemento de este complejo texto, podemos ya situar a la *Apología* dentro de los primeros diálogos compuestos por el joven Platón (c. 390 a.C.), ya que tiene en común con la producción de este período lo siguiente:

1. Sócrates es protagonista absoluto.
2. Principalmente es un *makro* monólogo, pero contiene una parte dialógica –en su refutación a Mileto– que es ilustrativa del método dialógico de refutación.
3. Por último, podemos afirmar que este texto es –de punta a cabo– *profundamente irónico*. Es lo que pretendo probar a continuación.

En primer término, hay que advertir que este rasgo socrático se modula en varios niveles, pero sin duda su característica más decisiva es el hecho de que, siendo un discurso de defensa frente a un grupo de acusadores que piden la pena máxima, termina provocando el efecto contrario de lo que debería esperarse, es decir, *es un discurso de defensa que termina condenando al que lo emite*. Esta es la gran ironía que atraviesa el horizonte del texto y que tiene como resultado una paradoja sin precedentes en la historia.

Tan extraño al sentido común se presenta este panorama que un autor, contemporáneo de Platón, lo revisa un tiempo más tarde y se siente compelido a corregir esta versión irónica y proponer una nueva *Apología de Sócrates frente al jurado* con un plan retórico que pretende, declaradamente, corregir una paradoja que le parece insostenible.

Me refiero a Jenofonte de Atenas, un socrático aventurero que desde su exilio en tierras espartanas alza su pluma para refutar a Platón, como lo sugiere con claridad al inicio de su breve obra. En efecto, el misterioso discurso de ambivalente ironía de Platón le parece inverosímil a un *kalos kai agathós* como el soldado Jenofonte, y por eso se levanta en defensa del que también fue su maestro⁴.

Así las cosas, la actitud irónica del Sócrates platónico será reemplazada en esta nueva versión de un Sócrates jenofontino por otro temple de ánimo. Jenofonte plantea desde un principio que Sócrates había decidido previamente su destino inmortal –digamos heroico– y desplaza la actitud paradójal de la ironía por una altanería insolente. La *megalegoría* o grandilocuencia es, en este contexto, una expresión cercana a la jactancia (*aladsoneia*) y para el autor cumple funciones claramente definidas: morir con honor y gloria y alcanzar la inmortalidad en la memoria de sus amigos y del mundo entero de la ciudad. Por cierto que este impulso no está totalmente ausente de la versión de Platón, pero obviamente las premisas básicas son diferentes, aunque conduzcan a la misma conclusión: una muerte por razón de Estado. En todo caso, la comprensión de Jenofonte pasa por la puesta en valor de una muerte perfecta, en tanto que Sócrates está en la plenitud de sus facultades y en total *enkrateia* frente a las circunstancias⁵.

Pero volvamos a Platón y ampliemos ahora el encuadre de sus diálogos tempranos para refrescar memorias en torno a la ironía y sus paradojas. Para tal efecto, me permito resumir los rasgos fundamentales de los diálogos socráticos.

1. Sócrates ejerce pleno dominio de la situación retórica.
2. Este dominio se expresa en el arte de conversar y llevar a sus interlocutores a situaciones dialógicas insostenibles, induciéndolos a contradicción con sus opiniones iniciales. En general, los interlocutores se desdicen de lo que afirman en un principio en virtud de la argumentación inductiva de Sócrates. Esta consiste también en un método de refutación –o *elenchus*– que en último término es capaz de convertir una opinión (*doxa*) en paradoja (*paradoxa*).
3. Por último, y es lo que interesa, el método socrático se sustenta en una actitud intelectual fundamental, de distanciamiento respecto de

⁴ Diógenes Laercio, en el libro II de su obra *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, dispone un ordenamiento de sucesiones de maestros a discípulos, y por esta razón sitúa a Jenofonte inmediatamente después de Sócrates. A Platón, en tanto, le consagra la totalidad del libro III.

⁵ Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*. Madrid, Gredos, 1993, p. 367 y ss.

la actitud natural del hablante coloquial, que es la del interlocutor de buena fe. Esta actitud intelectual es la llamada generalmente *ironía socrática*.

Lo que quisiera sugerir en este momento es que la ironía es verdaderamente la base del método socrático, y por ende es anterior y más fundamental que la refutación (*elenchus*) y que la llamada *mayéutica* (que supone rendimientos más positivos que las refutaciones), o que la lisa y llana instrucción que opera por inducción y que a ratos desliza Sócrates sin ningún doble sentido⁶.

Esta lúdica actitud intelectual de Sócrates es también la del comediante, que se sirve de las resonancias ambiguas e indirectas que se desprenden de la estructura proposicional del lenguaje, para significar una cosa a través de lo que literalmente es su contrario.

Si aceptamos lo anterior, podemos avanzar entonces hacia la determinación de algunos *rendimientos positivos*, que devienen enarbolados con este método oblicuo, producto de la retorcida mente de Sócrates, que se expresa por medio de enigmáticas afirmaciones.

Por “rendimientos positivos” comprendo contenidos o enseñanzas del Maestro, las cuales paso a detallar *passim* desde una lectura ecléctica y diagonal de la *Apología de Sócrates*, donde encontramos muchos ejemplos de ironías Simples (= S), vale decir de fácil comprensión dada su clara antítesis, y de otras más Complejas (= C)⁷.

- I. Al principio de la *Apología*, Sócrates afirma que sus acusadores han sido tan persuasivos que casi lo convencen a él mismo (17a, S).
- II. Afirma que improvisará un discurso, por no tener experiencia en la retórica forense, y no obstante desarrolla un largo y complejo discurso en que, en principio, se hace cargo de dos tipos de acusadores: los más antiguos y caracterizados por la comedia de

⁶ El arte de partear ideas, más conocido como *mayéutica*, es una expresión que aparece en el Platón del período medio (cf. *Teeteto* 150a, *Menón* 85 ss.), por lo que se distingue del carácter aporético del personaje Sócrates de los diálogos tempranos. Por otra parte, hemos constatado que el Sócrates temprano de Platón no siempre es tan irónico como se muestra en la *Apología*. El ejemplo más claro de los diálogos socráticos está en el *Critón*, donde, dada la situación, simplemente no hay ironía de fondo. También es el caso en gran parte la colección de anécdotas que recoge Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates*, donde el filósofo despliega un saber existencial sin doble sentido y con un tono positivo de maestro consejero.

⁷ Cf. la distinción de G. Vlastos entre *ironía simple* y *compleja* en su libro *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1992. Para el presente caso, la *simple* es una ironía que expresa casi siempre lo contrario de lo que se dice, en tanto la *compleja* conlleva un significado más sofisticado, ya que supone un conocimiento previo que le donará pleno sentido a su aparente ambigüedad.

Aristófanes, y los presentes acusadores en temas de impiedad y corrupción (17ss., C).

- III. Declara no ser maestro de nadie –y dará como prueba de ello su indigencia– y no obstante detalla su agitada actividad filosófica y reconoce que tiene seguidores entre los jóvenes (23a, C).
- IV. En el inicio de su defensa propiamente tal, propone como prueba testimonial principal el oráculo de Delfos. Este oráculo lo consultó un amigo suyo, que está muerto, pero en su reemplazo podría dar fe de ello su hermano, allí presente. (Querefonte y Equécrates, respectivamente, cf. 21a, C).
- V. Sócrates, acusado de impiedad, se declara al principio incrédulo de las palabras de la Pitia, lo que provoca inquietud entre los jueces presentes (cf. 21b, S). De allí que:
- VI. Su interpretación de las palabras del Oráculo es altamente irónica, pues las reformula para “refutar” el vaticinio del dios (21c, C).
- VII. Su duda metódica, aplicada al enigma de Delfos, desemboca en la conclusión de que su saber consiste en tener conciencia de los límites del saber humano, frente al divino y total, que es su término comparativo (23a, C).
- VIII. Su modo de reaccionar para disolver la perplejidad que le produjo el enigma se transformará en su misión divina⁸ (C).
- IX. Su misión consistirá en una actividad que resultará fastidiosa para los demás, pues su modo de prestar auxilio al dios tiene como orientación general develar la diferencia entre creer que se sabe y poder dar cuenta razonable de un cierto saber. Esto último consiste en un asentimiento verbal de un conocimiento cierto. Extrañamente su punto de partida es la confesión de ignorancia para acceder a un saber superior y moral (C).
- X. Sostiene que aquel que hace el mal de modo involuntario no debería ser juzgado en los tribunales, sino que ser persuadido a liberarse de su ignorancia por los que saben. Esto último supone que se le juzgaría por sus intenciones y no por sus actividades, que son las que efectivamente lo han llevado a esta situación (cf. 26a, C).
- XI. Confunde intencionadamente el cargo oficial de la impiedad, esto es, de “introducir nuevas divinidades y no reconocer a los dioses de la ciudad”, con el de ateísmo en términos absolutos (cf. refutación a Meleto). De allí afirmará que cree tanto en divinidades, como en dioses y héroes (28a, C).

⁸ Sobre el episodio de Delfos, es interesante considerar la tesis de Taylor, que relaciona este oráculo con una especie de conversión de Sócrates a la actividad filosófica, hacia la mitad de su vida. Cf. A. E. Taylor, *Socrates*, 1933 (primera edición inglesa).

- XII. La más fuerte ironía que, en definitiva, lo condenará a muerte, surge del tercer momento dramático, al momento en que tiene la posibilidad de proponer una pena alternativa a la pena capital. Con tono de *megalegoría* propone se le otorgue un premio: ser mantenido con dieta especial en el Pritaneo (36d, S).
- XIII. Señala que: *si digo que esto es obedecer al dios, no me creeréis pensando que hablo irónicamente* (38a). Este texto resume su conciencia total de la situación y el grado máximo al que pudo llegar su declaración de principios, sobre la base de un cuestionamiento radical de los modos de vida y del uso del lenguaje.

Ahora entramos al ámbito de lo que podemos llamar “el saber positivo” de Sócrates, en la doble medida de que tendrá un fuerte componente existencial, pero en la forma irónica de una afirmación paradójica. No obstante, a nuestro juicio, la paradoja mayor se despliega a partir de la apelación a la (super) moral heroica, y que le servirá de término comparativo para explicar el tenor místico de su misión.

Lo importante no es tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si se hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o malo (29c).

De lo cual se deduce verosímilmente que:

- La ética del héroe es su modelo a seguir, y esta consiste en el desprecio de la muerte.
- Su creencia verdadera es que vivir filosofando, es decir, examinándose a sí mismo y a los demás, es más importante que el riesgo y el temor a la muerte (32a-b; cf. 38a5).
- Lo anterior se confirma definitivamente con la única frase de la *Apología* en que Sócrates utiliza con convicción el verbo saber (*oîda*), y es para referirse a la justificación de su misión:

Pero si sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, ya sea dios u hombre (29b5).

A continuación citaré algunos ejemplos textuales que se refieren a expresiones típicas de su saber existencial y positivo, pero que ya se expresan al modo de una paradoja, y que se pueden denominar, en cada caso, como siguen:

- i. *Paradoja de la muerte*: La muerte no es un mal y el que lo afirma miente, pues es igual a quien dice saber algo sin conocerlo, o sea se asemeja a la peor clase de ignorancia (29a).

- ii. *Paradoja de la misión*: “No ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios” (30a5; cf. la imagen del tábano en 30e5).
- iii. *Paradoja de la riqueza*: “No sale de la riqueza la virtud de los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos” (30b5).
- iv. *Paradoja de la invulnerabilidad del hombre bueno*: “Pero sí creo que es un mal mucho mayor hacer lo que este hace ahora: intentar condenar a muerte a un hombre injustamente” (30d5).
- v. *Paradoja de la piedad mística*, que no negocia su misión política por el exilio: “Yo, atenienses... os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros... y no dejaré de filosofar mientras viva”. Esto último consiste en cuidarse lo más posible de mejorar el alma, mediante el examen constante (cf. 41e).
- vi. *Paradoja de no temer a la muerte*: “No me preocupa la muerte... pero sí me preocupa absolutamente no realizar nada injusto e impío” (32d; cf. *Eutifrón* 11e5; *Critón* 49b5)⁹.

Hasta aquí quisiera dejar esta colección de textos y opiniones derivadas del Sócrates platónico, las cuales me he permitido agrupar bajo el alero de la ironía y la paradoja y que, hasta ahora, se han presentado sin una distinción clara entre ambas figuras del discurso. Pero como dijera Umberto Eco en una ocasión: “Si la filosofía no sirve para hacer distinciones racionales, entonces no sirve para nada”¹⁰. Es la hora entonces de hacer distinciones.

La pregunta pertinente es: ¿cuál es la gran diferencia entre ironía y paradoja?

Las semejanzas son claras si vemos a ambas formas de pensamiento como una actitud intelectual de distanciamiento, a ratos contradictorio, con respecto al significado literal de expresiones, digamos, en actitud natural. Ahora bien, la diferencia principal, a mi juicio, es la ausencia

⁹ Estoy consciente de que este resumen de paradojas no es exhaustivo y su desarrollo está incompleto; sin embargo, estimo lo anterior suficiente para señalar el punto, a saber, de ser un conjunto de opiniones reñidas con el sentido común de la época. Queda en deuda para un trabajo posterior el tratamiento ampliado de estos y otros aspectos del saber terapéutico de Sócrates, como por ejemplo el de su negación de actuar en política y en otro lugar declararse el único político verdadero (cf. *Apología* y *Gorgias* respectivamente). Es el tema inicial del artículo del Dr. V. H. Méndez Aguirre “La paradoja política de Sócrates en Platón y Jenofonte” (en prensa).

¹⁰ Esta expresión del intelectual italiano fue publicada en la prensa en el contexto histórico inmediatamente posterior a la caída de las torres gemelas de Nueva York, el año 2001. Existía entonces una tendencia maliciosa, en algunos medios de comunicación, que consistía en confundir la religión islámica con los grupos fundamentalistas. De tal suerte, señaló el filósofo que era urgente y necesario hacer la distinción racional entre religión y fundamentalismo, para no caer en una paranoia colectiva.

casi definitiva del sentido del humor en la proposición de una paradoja, y que en la propuesta irónica opera como un elemento que aligera su aparente complejidad.

Puedo afirmar entonces que el tránsito de la transformación de una ironía hacia la paradoja estará mediado por la extrema seriedad del asunto. Frente a la lúdica movilidad del humor, se yergue algo serio, grave y profundo, y que también servirá como disolvente de los nudos conceptuales, causantes por cierto de fuertes tensiones espirituales, propias del estado de *aporía*.

Este remedio de la perplejidad es también el fármaco de la ignorancia: esto es, un *conocimiento especial*, lo que los griegos llamaron *gnosis*, y que me servirá de pasaporte a la tercera y última modulación.

TERCERA MODULACIÓN: LA *GNOSIS* O CONOCIMIENTO SALVADOR

Se dice sobre el término **gnosis** (del griego *gnôsis* = conocimiento): “el conocimiento absoluto e intuitivo, especialmente de la Divinidad, que pretendían alcanzar los gnósticos. A veces se designa con esta palabra al gnosticismo”. En lo siguiente es importante comprender el término en su mayor amplitud conceptual, como también en su sentido restringido, ya que consideraremos variaciones semánticas del término. Para puntualizar cito a J. Montserrat:

Podemos distinguir cuatro sentidos del término *gnosis*:

- Sentido amplísimo: propiedad distintiva de una élite.
- Sentido amplio: conocimiento reservado a una élite.
- Sentido estricto: conocimiento religioso reservado a una élite.
- Sentido estrictísimo: un determinado grupo de sistemas judíos y cristianos antiguos (gnosticismo).¹¹

Volveremos sobre estas acepciones más adelante. Ahora conviene tener presente que la expresión *gnóstico* apuntará a un saber especial y restringido, destinado a una parcela más espiritual de la humanidad, y que tiene una especial relevancia para las ciencias religiosas que estudian textos de los siglos III y IV de nuestra era. En lo siguiente las aplicaciones especulativas de las acepciones cognoscitivas me servirán de puente de sentido entre el paradójico saber de Sócrates y la *gnosis* cristiana.

¹¹ “Los dos últimos sentidos se ajustan a las definiciones descriptivas acordadas en un Coloquio de especialistas en Mesina en 1966” (Montserrat, 2006: 25).

Por cierto que, como hemos intentado mostrar, el saber de Sócrates tiene un trasfondo de misticismo que resulta incomparable –e incompatible– con las formas de piedad de su época. Es por eso que sostenemos la tesis, coherente con las evidencias textuales, que el “saber positivo” de Sócrates es de índole existencial, vale decir terapéutico, pero que a la vez cobra pleno sentido apoyado en su singular experiencia religiosa, una que se muestra intuitiva, mística y metadiscursiva. Además, la mística de Sócrates también se expresa en forma de paradoja, pues irónicamente surge como una impiedad que lo conduce a su destino final. Una muerte que es la más importante de la filosofía occidental, pues será el evento histórico que inspirará a la tradición socrática.

Pero volvamos al asunto de lo religioso. Un solo texto, justamente de la *Apología*, nos servirá de prueba concluyente de su experiencia interior o espiritual:

Como digo, realizar este trabajo me ha sido encomendado por el dios (*n. n.*), por medio de oráculos, de sueños y de todos los demás medios con los que alguna vez alguien, de condición divina, ordenó a un hombre hacer algo (33c)¹².

Aquí está el fundamento último del saber socrático, en su experiencia religiosa, y por eso es que las bases de su método hunden sus raíces en la mística, en lo que llama su señal divina (*theion semeion*, cf. 31d). Su visión es a la vez su misión, y por eso su saber es a la vez intuición directa del sentido de la acción moral, una que naturalmente se inclina hacia la virtud según lo indica el misterioso dios sin nombre todavía.

Dejando atrás el mundo de la teología pagana, avancemos ahora hacia la tradición religiosa que nos corresponde por filiación cultural: el cristianismo. Tomaremos para el caso un grupo de tres textos, dos canónicos y otro marginal del cristianismo primitivo, sin afán de sacralizar el análisis.

Ya está bien establecido que la cultura griega –su lengua y su literatura– es el vehículo de transmisión y transformación del imaginario espiritual de Occidente¹³. Para ilustrar este hecho cultural me parece especialmente ilustrativo el episodio que narra la estadía de San Pablo en

¹² Es notable que las referencias de Sócrates a “lo divino” en los diálogos apologéticos –léase *Apología*, *Critón* y *Eutifrón*– no tienen rasgos de personificación, vale decir, no se refiere a ningún dios olímpico en particular. Por tal motivo mis cursivas *n.n.* son especialmente significativas en este texto.

¹³ Sobre este tema es especialmente valioso el aporte del afamado libro de W. Jaeger *Paideia Griega y Cristianismo Primitivo*. Allí se dan inmejorables razones para comprender la proyección de la cultura helenística en la nueva religión del imperio romano.

una plaza de Atenas (*Hechos* 17, 16-23). Allí el apóstol de los gentiles entabló conversación con ciertos filósofos de la época:

Algunos filósofos, epicúreos y estoicos... decían: “¿Qué querrá este charlatán?” Otros contestaban: “Parece ser un predicador de dioses extranjeros”, porque anunciaba a Jesús y la Resurrección... De allí lo tomaron y lo llevaron al Areópago y le preguntaron: “¿Podemos saber cuál es esa doctrina que enseñas?”... Se sabe que todos los atenienses y los extranjeros que viven allí sólo se preocupan de decir o escuchar la última novedad. Pablo entonces, de pie en medio de ellos, dijo: “Hombres de Atenas, veo que son hombres sumamente religiosos. Porque al recorrer la ciudad y contemplar sus monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que está grabada esta inscripción: ‘Al Dios desconocido’. Ahora yo vengo a anunciarles lo que adoran sin conocer”.

Lo que Pablo confiesa aquí, entonces, es el poseer un conocimiento especial, una *gnosis* espiritual, fruto por cierto de su experiencia mística y religiosa, y por cuya inspiración apasionada soplará el fuerte viento de la historia naciente del cristianismo europeo.

Pero lo que me interesa en la presente ocasión es más bien aislar el fenómeno discursivo del mensaje religioso del cristianismo primitivo, que siempre supone una experiencia de conocimiento previa, que se definirá dogmáticamente como un don espiritual, esto es, el carisma de la fe.

Lo importante ahora es rastrear la presencia de la figura de la ironía-paradoja en este escenario de textos del cristianismo primitivo. Por cierto, el material puede ser muy abundante si nuestra interpretación incluye la consideración de la estructura proposicional fundamental del mensaje cristiano, esto es, el dualismo metafísico. Con esta expresión me refiero a la perspectiva de los dos mundos, de la materia y el espíritu, del cuerpo y del alma y todo el repertorio de recursos que parecen venir con los magos persas, pero que, en el lenguaje de Cristo, se expresa como la buena nueva del Reino.

Pero mi intención sigue siendo realizar un ejercicio de interpretación de textos, para lo cual, a continuación, me remito a dos ejemplos literarios de ironías o paradojas de Cristo.

El primero de ellos es extraído del *Evangelio de Juan*. El episodio se refiere al primer milagro del Señor en su vida pública. El escenario es en una fiesta: una boda judía en la ciudad de Caná de Galilea. Suponemos que hay mucha música, jolgorio y alegría. La madre del Señor es de la partida:

A los tres días se celebraron unas bodas en Caná de Galilea, y la madre de Jesús era de la fiesta. También fue invitado a las bodas Jesús y sus discípulos. El

vino se acabó, y la madre de Jesús le dijo: “No tienen vino”. Jesús respondió: “¿Mujer, cómo se te ocurre?; todavía no ha llegado mi hora”. Su madre, empero, dijo a los sirvientes: “Hagan todo lo que él les mande” (Juan 2, 1-3).

Lo que viene después es bien sabido, pues se llenaron seis jarrones de piedra, de cien litros cada uno, con agua para que el Señor los transmutara en el mejor vino y así continuara la fiesta. La riqueza del símbolo es extensa. Pero quisiera detenerme en el diálogo de Jesús con su madre. ¿Es acaso de tono áspero? ¿Es acaso un malentendido que conduce a una situación forzosa? Ninguna de las anteriores inferencias se sostiene por el contexto en que se dicen estas palabras. Es una fiesta, todos bailan y ríen, y la familia de Jesús es parte de la fiesta. *Ergo*, la familiaridad y el ambiente distendido nos autorizan para asimilar la expresión con una suave ironía, dicha entre el murmullo de la música y las risas de comensales semiembriagados, pues no parece haber expresión más alegre de celebración que una boda familiar, por lo que no es inverosímil que Jesús le haya dicho estas palabras a su madre sonriendo. Jesús entonces ironizó suavemente, y el evangelista anota con solemnidad la frase siguiente: *todavía no ha llegado mi hora*. Un maestro gnóstico podría decir: “el que tenga oídos que entienda”. Por mi parte, me quedo con la ironía suave y la posterior paradoja resultante, pues su aparente negativa a cooperar resulta ser en un alargue sustantivo de la celebración, gracias a que regresó el alma de la fiesta, el buen vino que resultó ser mejor que el anterior.

El tercer ejemplo se aleja ya de los textos consagrados, pues me interesa señalar un hecho literario, a mi juicio, sorprendente en relación con el despliegue de la ironía. Aparentemente en ningún lugar de los evangelios canónicos Jesús se ríe. El texto que acabo de mencionar es, sin lugar a dudas, el escenario más idóneo para este tipo de gesto tan humano. Sin embargo, parece que el acto de reír no corresponde a la solemnidad de la figura sobrenatural de Jesús, al menos en el canon de Ireneo.

Por tal motivo, quisiera terminar mi presentación con un texto copto del siglo IV, que recientemente ha sido difundido en el mundo académico. Me refiero al *Evangelio de Judas*, del códice Tschacos (encontrado en la localidad de Al Minia en el Alto Egipto en 1978 y dado a conocer públicamente recién en mayo de 2006 por la National Geographic Society). Este texto contiene, hasta donde logro percibir, el único episodio en que Jesús el Cristo se ríe.

Un día se halló con sus discípulos en Judea y los encontró sentados y reunidos y ejercitándose en las cosas divinas. Cuando se acercó a sus discípulos reunidos y sentados y celebrando una acción de gracias sobre el pan, se echó a reír. Los discípulos le dijeron: “Maestro, ¿por qué te ríes de nuestra acción de gracias? Nosotros hemos hecho lo conveniente”. Él respondió

y les dijo: “Ni yo me río de vosotros, ni vosotros hacéis esto por vuestra propia voluntad, sino que es por esto que vuestro Dios será glorificado”. Ellos dijeron: “Maestro, tú eres el hijo de nuestro Dios”. Jesús les dijo: “¿Realmente me conocéis? En verdad os digo: nadie entre la gente de vuestro entorno me va a conocer”. Cuando sus discípulos oyeron esto comenzaron a enojarse y a airarse contra él en sus corazones. Cuando Jesús se percató de su incomprensión, dijo: “¿Por qué os habéis agitado y angustiado? Vuestro Dios que está en vuestros corazones os ha inducido al enojo en vuestras almas. Aquel de entre vosotros que se considere fuerte entre los hombres que haga comparecer al hombre perfecto y que se mantenga erguido ante mi faz”. Y todos ellos dijeron: “Nosotros somos fuertes”. Y sus espíritus no osaron erguirse ante él, excepto Judas Iscariote. Ciertamente pudo erguirse ante él, pero no pudo mirarlo a los ojos, antes bien se desvió de su rostro” (p. 34; traducción de J. Montserrat, Madrid, Edaf, 2006, p. 66).

En el *Evangelio de Judas* podemos encontrar otros dos momentos en que Cristo se echa a reír (cf. 36.20, 44.20), el segundo de los cuales se relaciona con la visión profética de Judas. Pero lo que interesa ahora es más que nada subrayar que en este texto gnóstico del s. IV el método de enseñanza de Cristo no excluye a la burla fina, cuyo significado trascendente ya está bien estudiado por los especialistas¹⁴. Por lo pronto, para comentar en propiedad el texto citado se necesitaría dar muchas explicaciones en relación con la cosmovisión gnóstica, pero me atrevo a comentar que esta señal irónica del Señor define la calidad del conocimiento de los apóstoles que, sin entender el motivo de la aparente burla, se enfadan e inquietan ante el desafío de Cristo¹⁵. Ninguno de los que se dicen fuertes se atrevió a erguirse ante él. Solamente su discípulo aventajado en la *gnosis*, Judas Iscariote, acepta el desafío, pero deslumbrado por los ojos del Señor, debe desviar la mirada, pues –podríamos decir– no se puede sostener la mirada frente al Sol.

¹⁴ El *Evangelio de Judas* es un texto que fue escrito originalmente en griego y circulaba ya en el siglo II, según se puede deducir de la referencia que de él se hace en la obra *Contra los herejes* de Ireneo de Lyon (c. 180 d. C.): “Algunas personas se llaman cainitas porque toman el nombre de su herejía de Caín. Porque alaban a Caín y lo tienen en cuenta como su padre... Y por lo tanto, dicen, Judas ha encontrado con exactitud todo lo relativo a ellos. Porque lo toman por pariente y lo consideran particularmente notable, al punto de que incluso le atribuyen una obrita que denominan “El Evangelio de Judas” (*Adversus Haereses*, I, 31, 1-2).

¹⁵ De *El Evangelio de Judas* se han hecho varias traducciones al español. El profesor Francisco García Bazán publicó (Trotta, 2006) una versión directa del texto copto. En su estudio preliminar refiere que el tema de la risa “es un rasgo *docetista*, es decir, pertenece a una tendencia que niega la realidad del sufrimiento por parte de Jesús, y con ello su corporalidad, a fin de destacar su simple divinidad” (cf. n. 16). Y en relación con la diferencia de categoría espiritual de Judas frente a los doce, señala: “Recordemos que los simples creyentes o psíquicos se oponen a los creyentes perfectos, gnósticos o pneumáticos porque, aunque poseen racionalidad, carecen de la espiritualidad que caracteriza a estos últimos” (cf. n. 17). De tal manera, se comprende la reacción de los apóstoles ante la risa del Señor: “Semejante enojo es una demostración de su carencia de entendimiento, su estatus de simples creyentes o psíquicos y su pertenencia a la esfera del dios inferior y cósmico” (p. 20).

En efecto, Judas es el discípulo superior, el espiritual, el gnóstico, de la raza de Caín, que, asumiendo al cabo su destino en el misterio de la traición, despide con un beso a quien más amaba.

A modo de conclusión, quisiera decir que las modulaciones del tema de la ironía y sus rendimientos paradójales nos han demostrado cuán grande es el poder de la palabra cuando es articulada con fines que trascienden los meros hechos de la realidad fáctica de las proposiciones, y pueden llegar a ser tan peligrosas y profundas que a algunos –como a Sócrates– los pueden conducir hasta el desprecio público y la muerte, o a otros –como a Saulo de Tarso– los pueden convertir en verdaderos poetas de Dios, pues:

En efecto, la palabra de Dios es viva y eficaz, más penetrante que espada de doble filo. Penetra hasta la raíz del alma y del espíritu, sondeando los huesos y los tuétanos para probar los deseos y los pensamientos más íntimos” (*Hebreos* 4, 11-13).

CONSIDERACIONES FINALES

En lo anterior he intentado demostrar cómo el discurso irónico muchas veces puede funcionar como una especie de lenguaje cifrado, privativo de iniciados o dirigido en particular a receptores que son capaces de comprender el trasfondo significativo que se oculta detrás de un camuflaje retórico como el que comporta el despliegue de estas modulaciones lingüísticas. Este sentido oculto se encuentra especialmente en ambientes de espiritualidad que suponen una cosmovisión superior, o un conocimiento especial –el caso de la *gnosis*–, que desde Sócrates en adelante adquiere un cierto rigor formal; una apariencia lúdica, pero que en el trasfondo pretende conducir hacia una forma más alta de comprensión de las verdades que acompañan una experiencia espiritual que yace latente más allá de las sonrisas.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- TEOFRASTO, 2000: *Caracteres*. Traducción de Elisa Ruiz García, Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES, 1995: *Ética Eudemia, Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- FIGUEROA, R., 2004: “Kierkegaard y la ironía”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, Vol. LX, 93-107.
- MONTSERRAT, J., 2006: Introducción y traducción de *El Evangelio de Judas*. Madrid: Edaf.