

Modos de la ironía

GONZALO LÓPEZ

Primer modo: La ironía como figura del discurso

En *El chiste y su relación con lo inconciente* (1905) Freud nos habla del “chistoso por hábito” quien suele descubrir que para replicar a una afirmación con un chiste, lo más fácil es atenerse a su contraria “dejando librado a la ocurrencia (del oyente) el eliminar, mediante una reinterpretación, el veto que sería de temer a eso contrario” (Freud, 1905: 166). Dicho descubrimiento puede realizarse, incluso, a muy temprana edad. Como en el caso de una niña llamada Sofía quien a los cuatro años solía hacer este tipo de chistes a los que Freud llamó chistes de “figuración por lo contrario”. Por ejemplo, un día el papá de Sofía le dijo a su hija: “Pórtate bien porque si no ya sabes cómo se pone papá”. El código establecido entre padre e hija indicaba que ella debía responder, como lo hacía siempre, “si me porto mal, papá se enoja”; pero, un buen día Sofía respondió: “Si me porto mal, papá se ríe”. Por supuesto, lo dijo riéndose y buscando la complicidad de su padre quien debía sancionar su expresión como un chiste. Sofía había descubierto, muy tempranamente, que podía hacer un chiste diciendo lo contrario a lo que pensaba, contradiciendo al código establecido.

Para Freud, la figuración por lo contrario es característica de un modo de expresión llamado ironía. Es cierto que esta figuración produce efecto cómico, también que busca la sanción del otro, pero Freud la diferencia del chiste en un punto fundamental: no es una formación del inconciente, sino “otro modo placentero de expresión del pensamiento, para entender el cual no nos hace falta requerir a lo inconciente” (Freud, 1905: 166). Desde esta perspectiva, podemos decir que tanto Sofía como el “chistoso por hábito” descubrieron que al decir lo contrario a lo que dictan las convenciones discursivas podían producir un efecto cómico. Para Freud, la ironía forma parte de lo cómico, no del chiste, ya que este último se basa en las leyes de condensación y

desplazamiento propias del inconciente. “El chiste se hace, la comicidad se descubre” (Freud, 1905: 173).

La ironía se basa aquí en decir lo contrario de lo que se piensa pero dando a entender que se piensa lo contrario a lo que se dice. Por eso son importantes las convenciones propias del discurso a las que recurre todo aquel que quiere que su ironía sea entendida. Dichas convenciones son las que permiten “dar a entender” que uno piensa lo contrario a lo que ha enunciado. Freud se refiere a ellas: tono de voz, gestos acompañantes, etc. De hecho es muy común hablar en nuestra cultura del “tono irónico” como algo perteneciente al discurso establecido.

Si el chiste rompe con los significados establecidos produciendo un efecto nuevo por la vía del desplazamiento, la ironía solo contradice; pero al mismo tiempo que contradice da a entender que existe lo establecido. La ironía quiere que se la entienda pero no quiere que se la entienda convencionalmente. Es una figura que “mira con desprecio el discurso liso y llano que todo el mundo puede entender en el acto” (Kierkegaard, 1841: 276). Si bien no quiere que se la entienda convencionalmente, no hace otra cosa que apoyarse en convenciones para ser entendida.

Las conceptualizaciones freudianas citadas nos llevan al punto de pensar en la ironía como una figura del discurso y en su dependencia del reconocimiento del otro. Si lo común a toda ironía es su inclinación a contradecir, en este caso vemos que la ironía corre el riesgo de no ser entendida si el otro no está preparado para escuchar lo contrario. Si el otro no sanciona eso como ironía, aparece en el marco discursivo una incoherencia, una contradicción.

Por otro lado, dice Freud que la ironía como figura del discurso produce un efecto cómico al mover “al oyente a un gasto de contradicción que enseguida discierne como superfluo” (Freud, 1905: 167). Lo superfluo, indica aquí que el contradecir irónico se anula cuando el otro entiende la ironía. En otras palabras, el contradecir irónico aparece, en un primer momento, como una amenaza al lazo social, es un desafío a las convenciones discursivas que permiten la comunicación directa con el otro; pero, en un segundo momento, cuando el otro se da cuenta que el gasto de contradicción es superfluo y la sanciona como ironía, se reestablece el lazo social que había estado amenazado por el contradecir. Finalmente todo el proceso tiene como resultado el generar un efecto cómico. Aquí prevalecen, en definitiva, las reglas del discurso, las

convenciones que permiten que haya comunicación y entendimiento. Esta es la ironía como figura del discurso. Aún con la fundamental diferencia con el chiste que establece Freud, podríamos llamar, de todas formas, a este modo de ironía la ironía-chiste, ya que depende de la sanción del otro y produce un efecto cómico.

De un modo al otro

Para introducir al segundo modo de ironía, la ironía de Sócrates, resulta conveniente recurrir a la tesis fundamental que Søren Kierkegaard plantea en su libro *Sobre el concepto de ironía* (1841), sobre todo porque allí este autor se basa en la posición irónica de Sócrates. Para esto pasaremos a un muy breve planteo que tiene como finalidad diferenciar el primer modo de ironía que hemos planteado con un segundo modo que, hasta ahora, hemos solo nombrado brevemente sin llegar a plantear sus fundamentos.

Entre *El chiste y su relación con lo inconciente* de Freud y *Sobre el concepto de ironía* de Kierkegaard hay una fundamental diferencia. Esta diferencia radica en el lugar donde cada uno de estos autores pone el acento para conceptualizar la ironía. Mientras en Freud leemos, al menos en este texto citado, que la ironía se constituye a partir de la sanción del otro (como ya hemos expuesto), Kierkegaard pone el acento en el contradecir, ubicando la ironía como ese contra-decir que prevalece no buscando la sanción del otro, sino más bien dividiéndolo, incomodándolo. Para Kierkegaard, la ironía se suprime a sí misma cuando el oyente la entiende. Vale decir que si hay alguien que la entiende y la sanciona como ironía ya no hay ironía sino la recomposición del lazo social que había estado amenazado por el contra-decir. Por lo tanto aquí la ironía es el contra-decir mismo que prevalece y de esta manera va desnudando los semblantes discursivos que permiten la comunicación y el entendimiento. Si prevalece el contradecir, la ironía es aquí un permanente ataque al lazo social del que no participa la apaciguante sanción del otro. Esta es la ironía que es del sujeto y va contra el saber que el discurso ubica en el Otro. Aquí, la ironía se relaciona más con una toma de posición subjetiva que con el fenómeno al cual está atada la “ironía-chiste”. Porque si la ironía “no se suprime a sí misma” (Kierkegaard, 1841: 277) emerge con toda claridad la

posición subjetiva, el contra-decir, del “desatado” (desatado de los lazos discursivos). La consecuencia de esta posición subjetiva es que pone al descubierto que todo discurso que propone la existencia de saberes generalizables y siempre verdaderos ubicando la consistencia lógica en el Otro, no es más que un semblante. La figura de Sócrates aparece aquí en todo su esplendor.

Este es el modo de ironía al que aludiremos a continuación.

Segundo modo: La ironía de Sócrates o la ironía como posición.

En el *Seminario 17: El reverso del Psicoanálisis*, Lacan afirma que “para estructurar correctamente un saber hay que renunciar a la cuestión de los orígenes” (Lacan, 1969-1970: 17). Esto lo dice en relación al discurso amo. Si el saber que éste propone, como algo exento de contradicción, está basado en renunciar a la causa, no es más que semblante. Sócrates se ocupa de desnudar esos semblantes, y por ende no puede evitar dejar en evidencia que la causa está perdida. Pero lo hace más allá de sus intenciones concientes, por lo cual aquí puede observarse la esencia de este modo de ironía que cuestiona los discursos establecidos; en ella la intención es propia de la ironía misma, propia de una toma de posición subjetiva que trasciende las intenciones concientes del sujeto irónico. Al respecto, Serafín Vegas González afirma que “la ironía es, así, el estilo, el modo de ser característico del propio Sócrates, el cual no tiene ironía, sino que es él mismo el que pasa toda su vida siendo ‘ironizante’ (*eironenomenos*) y ello quiere decir que, para Sócrates, el ‘filó-sofo’ debía ser aquel ‘ironizante’” (Vegas González, 1999: 22).

El diálogo *Menón* es un contundente ejemplo de esto. Allí, la intención de Sócrates es la de apuntar al origen, a la causa. En este caso particular lo hace al tratar de buscar la definición última y unívoca sobre qué es la virtud. He aquí su intención conciente. Pero para conseguir esto no hace más que desnudar los semblantes que Menón le ofrece como incuestionables definiciones que atañen al saber sobre la virtud. Sócrates pone de manifiesto que Menón, quien solía dar extensos y brillantes discursos sobre la virtud, desconoce qué es la virtud en su definición esencial. A partir de su posición irónica, va derribando todas las definiciones “convencionales” y lleva a su interlocutor a un estado

de absoluta perplejidad y de reconocimiento de su propia ignorancia (*aporein*). De esta manera, el diálogo llega a un punto en el que Menón pone de manifiesto su perplejidad y la *aporein* se hace presente. Llegado a este punto, dice Menón:

“Mil veces sobre la virtud he pronunciado muchos discursos y delante de mucha gente, y muy bien, según a mí me parecía; pero ahora ni siquiera qué es puedo en absoluto decir. Y me parece que haces bien en no querer embarcarte ni viajar fuera de aquí (dirigiéndose a Sócrates); porque si siendo extranjero en otro país hicieras tales cosas, quizá te detuvieran por mago” (Platón, 386 a.C.: 102).

Algunos ejemplos acerca de cómo se plantea el diálogo en el *Menón* nos servirán para ilustrar lo que está implícito en la posición subjetiva de Sócrates. Posición que podríamos resumir suponiendo la pregunta que está en la base de los cuestionamientos de Sócrates a las definiciones de Menón:

“¿No te das cuenta que cada vez que defines qué es la virtud estás renunciando a la cuestión de los orígenes?”.

Para acentuar la diferencia entre la intención conciente de Sócrates y la intención que su posición irónica conlleva, es necesario plantear la paradoja que aquí aparece. Porque el método socrático, en definitiva, no puede dar cumplimiento al objetivo de la verdad fundamental que busca. Si su objetivo es el origen, la definición última y unívoca, su método de desnudar los semblantes discursivos solo lo lleva a evidenciar que no hay “el” origen, a evidenciar, en definitiva, que en el fondo de todo saber de amor no hay fundamento unívoco. Su consecuencia es la ruptura del lazo social como fruto de desnudar los semblantes discursivos. El problema de la causa queda sin resolverse, pero en el camino de su búsqueda Sócrates ha llevado lo establecido [por las convenciones] a la ruina.

Veamos como se presenta Sócrates al comienzo del *Menón*:

“Sócrates. – Soy tan pobre como mis conciudadanos en esta materia y me reprocho a mí mismo no saber sobre la virtud absolutamente nada.

Menón. – Pero tú, Sócrates, ¿es verdad que no sabes qué es la virtud, y que eso es lo que tengo que decir de ti en mi patria?

Sócrates. – No solo eso, amigo, sino también que no he conocido todavía a nadie que lo sepa, a mi parecer” (Platón, 386 a.C.: 90).

En primer lugar, observamos el posicionamiento de Sócrates como ignorante al principio del diálogo. Podría interpretarse esta ignorancia como una simulación; si así fuera, deberíamos suponer que Sócrates sí posee un saber sobre la virtud, pero simula ser ignorante al respecto. En este caso, no podríamos hablar aquí de ironía porque en la simulación está presente la intención de engañar, y no podemos decir que esa sea la intención conciente de Sócrates. El permanente posicionamiento de Sócrates como ignorante, en cambio, apunta a hacer trabajar al otro (al interlocutor); apelando a su ignorancia, intenta conseguir que el interlocutor se convenza de la necesidad de la investigación que conduciría a la verdad. “Al vincular ironía e ignorancia, Sócrates busca en aquella lo mismo que intentaba conseguir apelando a su ignorancia (real), el estímulo decisivo para que él y sus interlocutores emprendan el diálogo-búsqueda del saber” (Vegas Gonzáles, 1999: 22).

A raíz de esto, se torna evidente la similitud entre el posicionamiento de Sócrates y la histeria. Porque, al igual que en la histeria, Sócrates apunta a la falta del Otro, o sea, a causar su deseo.

La ignorancia de Sócrates no esconde un saber acerca de algo, más bien apunta a poner al descubierto que todo saber constituido y generalizable pasa por alto la cuestión del origen. Su afirmación, en el párrafo citado, de que nunca conoció a nadie que sepa sobre la virtud es también irónica, porque se la está diciendo a Menón quien era discípulo de Gorgias quien solía dar definiciones categóricas sobre lo que es la virtud. De acuerdo a Sócrates, lo que diga Gorgias, o quien sea, no puede ser más que una definición entre otras y ninguna de ellas define la esencia de lo que es la virtud.

“Sócrates. – Pero tu mismo Menón, por los dioses, ¿Qué afirmas que es la virtud? Dímelo y no me lo rehúses, para que mi error resulte el mas feliz de los errores, si se demuestra que tú y Gorgias lo sabéis, habiendo yo dicho que nunca he conocido a nadie que lo supiese” (Platón, 386 a.C.: 90).

Esta frase resume la ironía de Sócrates de una manera clara. Porque, como no sabe qué es la virtud en su definición esencial, he aquí su ignorancia, le da seriedad a lo que dice transmitiendo la ilusión de que Menón le pueda dar esa definición. Pero su pregunta, que aparentemente apunta a obtener una respuesta positiva, en realidad solo apunta a poner en descubierto que cualquier definición que Menón le ofrezca no será más que una definición de amo. Vale decir, que no será más que una definición que ponga el saber en el lugar del Otro y que, por lo tanto, se apoye en lógicas arbitrarias y para nada unívocas. Ese saber del amo es el que cuestiona la ironía socrática.

Veamos qué le responde Menón:

“Menón. – Pues no es difícil de decir, Sócrates. En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil: la virtud del hombre consiste en ser capaz de administrar los asuntos de Estado y administrándolos hacer bien a los amigos, mal a los enemigos y cuidarse de que a él no le pase nada de eso. Si lo que quieres es la virtud de la mujer, no es difícil explicar que es necesario que ella administre bien la casa conservando cuanto contiene y siendo sumisa a su marido. Distinta es la virtud del niño, ya sea hembra o varón, y la del hombre viejo, si quieres libre y si quieres esclavo. Y hay otras muchísimas virtudes, de modo que no es problema decir acerca de la virtud, qué es: pues en cada una de las actividades y épocas de la vida y para cada cosa tiene cada uno de nosotros la virtud” (Platón, 386 a.C.: 91).

La respuesta irónica de Sócrates no se hace esperar:

“Sócrates. – Me parece que he tenido mucha suerte, Menón, puesto que buscando una sola virtud me he encontrado con un enjambre de virtudes que están en ti” (Platón, 386 a.C.: 91).

Mas adelante agrega:

“Sócrates. – Aunque las virtudes son muchas y de diversas clases, en todo caso una única y misma forma tienen todas, gracias a la cual son virtudes, y

que es lo que está bien que tenga en cuenta, al contestar a quien se lo haya pedido, quien explica lo que es la virtud; ¿o no comprendes lo que quiero decir?” (Platón, 386 a.C.: 91).

El entramado del diálogo se va complejizando siempre a partir de un posicionamiento de Sócrates como ignorante pero apuntando, a partir de las preguntas que ponen a trabajar a Menón, a la definición unívoca que pueda dar la clave sobre el ser de la virtud. Derribando todos los semblantes que Menón ofrece y que intentan ubicar el saber en el lugar del Otro, tal como lo hace el discurso del amo. Porque ese saber solo puede constituirse renunciando al origen. Como hemos anticipado, lo que ocurre aquí es que su método no lleva a consumir el objetivo que Sócrates se ha propuesto; sino que surge una paradoja que consiste en que cuánto más pregunta Sócrates, más quedan al desnudo los semblantes como verdades discursivas sin fundamento, pero, consecuentemente, menos se llega a establecer la esencia del “ser de la virtud”. Esto va produciendo, de a poco, una ruptura del lazo social, ya que aquí, dicho lazo está basado en el mutuo acuerdo que es producto de aceptar como saber las verdades que propone el amo. Tal es la ruptura del lazo que Menón llega, como lo hemos expuesto, a un estado de reconocimiento de su propia ignorancia. Dicho reconocimiento es la verdadera finalidad de la posición subjetiva irónica. Vale decir, que Sócrates ha logrado dividir al otro posicionándose de entrada como ignorante, o sea desde su propia división. Lo que nos lleva pensar, como algunos autores lo han hecho, la relación entre la ignorancia de Sócrates y la posición histérica. Diana Rabinovich, por ejemplo, nos habla del “permanente posicionamiento [de Sócrates] como ignorante, como el que no sabe, que lo hace presentarse como un preguntón, punto de intersección evidente con el preguntar histérico” (Rabinovich, 1999: 24).

Podemos inferir, por un lado, que la posición de Sócrates efectivamente está en relación al discurso histérico, ya que lo que evidencia esa posición es que en el lugar de la verdad lo que hay es una pérdida que no es otra que la causa como perdida (el objeto a en el lugar de la verdad). Como dice Rabinovich, la analogía con Sócrates es aquí evidente, porque, desde el preguntar, la histérica pone a trabajar al otro, tal como Sócrates lo hace con Menón, apuntando siempre a la falta. Pero, por otro lado, podemos establecer una diferencia. Porque la histérica es la “musa inspiradora”, la que cree llevar

al Otro a la producción de nuevos saberes-semblantes por la vía de causar su deseo; mientras que Sócrates hace “que el interlocutor perciba el carácter absurdo de lo que dice exponiéndolo hasta el final, de modo tal que lo absurdo devenga evidente” (Kierkegaard, 1841). En otras palabras, lo que debería permanecer velado detrás de los “absurdos” semblantes discursivos (que la causa esta perdida) es puesto en evidencia de la forma más virulenta. Frente a una posición irónica como la de Sócrates, todo saber que se presenta como generalizable y absoluto termina siendo algo absurdo y sin fundamento. Prueba de ello es la *aporein* en el *Menón*, o sea el reconocimiento de la propia ignorancia en alguien que, en un principio, se presentaba como poseedor de un saber.

Lo que podemos pensar, entonces, es que la ironía socrática ataca al lazo social que propone el discurso amo, pero desde dentro del discurso, en este caso desde el discurso histórico, y no desde afuera como lo hace el esquizofrénico. Dejaremos para otro momento el plantear la especificidad de la ironía esquizofrénica que podría llegar a ser un tercer modo de la ironía.

De la ironía al discurso amo

Resulta curioso ver cómo, en un momento del diálogo *Menón*, Sócrates cambia radicalmente de posición abandonando la ironía y constituyéndose en amo. Algunos autores como Serafín Vega González han planteado esto como una “variación-salto cualitativa en la dinámica de la filosofía socrática que llevará a ésta a dar los primeros pasos por la senda de la metafísica platónica” (Vegas González, 1999: 37). Este autor nos dice que Platón abandonará, luego de este salto en el *Menón*, la costumbre de presentar a Sócrates emparentado con la ironía.

En la segunda parte del *Menón*, el método del contra-decir (*elenchos*) socrático es abandonado para dar paso, en primer lugar, a la teoría de las Formas (Sócrates da a Menón definiciones de amo, al respecto) y, más adelante, a la conocida anécdota con el esclavo que introduce el método mayéutico. En la mayéutica ya no predomina la ironía sino el discurso del amo. La mayéutica conduce a la resolución de la paradoja del

Menón, al ubicar en la eternidad del alma y en el recuerdo de lo que ella inscribe, el fundamento de toda ciencia.

“Vayan al Menón en el pasaje donde se trata de la raíz de 2 y su inconmensurable. Hay uno que dice: A ver, que venga el esclavo, ese pequeñín, ya verán ustedes lo que sabe. Le plantean preguntas, por supuesto preguntas de amo, y el esclavo responde a las preguntas, naturalmente, las respuestas que las preguntas dictan por sí mismas. Nos hallamos ante una forma de irrisión. Es una forma de mofarse del personaje, lo asan vivo. Nos hacen ver que la parte seria, el objetivo, es mostrar que el esclavo sabe, pero si lo reconocen tan solo con esa argucia de la irrisión, lo que ocultan es que únicamente se trata de arrebatarse al esclavo su función respecto de del saber” (Lacan, 1969-1970: 21).

En este “arrebato” fundamenta Lacan la constitución del discurso del amo. Si éste ha sabido establecer saberes perfectamente articulados es porque ese saber estaba originalmente en el “saber hacer” del esclavo que no es un saber articulado, teórico. “La filosofía, en su función histórica, es esta extracción, casi diría esta traición, del saber de esclavo para conseguir convertirlo en saber de amo” (Lacan, 1969-1970: 21)

Veamos el punto de quiebre en el que el Sócrates irónico da paso al Sócrates amo.

Sócrates. – Y ocurre así que, siendo el alma inmortal, y habiendo nacido muchas veces y habiendo visto tanto lo de aquí como lo de Hades y todas las cosas, no hay nada que no tenga aprendido; con lo que no es de extrañar que también sobre la virtud y sobre las demás cosas sea capaz ella de recordar lo que desde luego ya sabía antes” (Platón, 386 a.C.: 104).

Aquí es donde Sócrates pasa de preguntar a Menón para poner al descubierto, a preguntar al esclavo para obtener una respuesta. Este es el punto bisagra en el que se pasa de poner al descubierto que todo saber no es más que semblante (posición irónica de Sócrates) a establecer un fundamento del saber científico por la vía del recuerdo de lo que ya se sabía, gracias a la eternidad del alma.

En definitiva, podemos decir que la diferencia esencial entre la mayéutica y la ironía socrática consiste en que preguntar para obtener una respuesta no es lo mismo que preguntar para poner al descubierto.

Planteamos brevemente este cambio de posición de Sócrates en el *Menón*, solo para establecer la diferencia entre la posición irónica y la mayéutica, porque esa diferencia implica un cambio claro de posición, de la primera a la segunda parte del *Menón*, en el plano discursivo.

Tras haber planteado que hay al menos dos modos de la ironía (la ironía esquizofrénica nos quedó como un posible tercer modo a investigar) muchos son los puntos que todavía permanecen un tanto oscuros. Sobre todo el punto, al que la investigación nos ha llevado, en que se relacionan la posición subjetiva irónica de Sócrates con el posicionamiento histórico. Es de esperar que futuras investigaciones puedan arrojar más luz sobre éste y otros problemas que este trabajo plantea.

Bibliografía

- Freud, S (1905) “El chiste y su relación con lo inconciente”, en *Obras completas*, t. VIII, Buenos Aires: Amorrortu, 1993
- Kierkegaard, S. (1841) *Sobre el concepto de ironía*, Madrid: Trotta, 2000.
- Lacan, J (1969-1970) *El Seminario: Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1992.
- Platón (386 a.C.) *Menón*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- Rabinovich, D. (1999) “El deseo del psicoanalista y la ironía socrática”, en *El deseo del psicoanalista*, Buenos Aires: Manantial, 2010.
- Vegas González, S. (1999) “El Menón y la filosofía platónica”, en *Menón*, Madrid: Biblioteca nueva, 1999.