

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



Título

El sentido filosófico del humor

TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

AUTOR

Julio Enrique Marchena Agüero

ASESOR

Miguel Angel Giusti Hundskopf

Junio, 2020

RESUMEN

La presente tesis aborda el papel del humor y de la ironía en la filosofía, no solo como armas retóricas que los más importantes autores de nuestra tradición han empleado, sino también como elemento esencial de una tradición llamada “ironista” defendida por el filósofo norteamericano Richard Rorty en su obra *Contingencia, ironía y solidaridad*. A partir de la consideración de la propia contingencia a nivel epistemológico y moral que la filosofía, según Rorty, debe asumir en tiempos post-metafísicos, planteamos nosotros dos cuestiones principales en nuestra tesis. Por un lado, sostenemos que existe un humor filosófico, representado por la ironía, que no solo permite evaluar críticamente la historia de la metafísica para señalar en ella sus incongruencias (carácter esencial de lo cómico), sino también, permite liberarnos del dogmatismo que nos impide observar la contingencia de nuestros propios “saberes” (o lo que Rorty llama “léxicos últimos”). En este sentido el humor irónico nos enseña a replantear el papel de la filosofía. Por otro lado, Rorty le otorga a la novela y a otras artes y aproximaciones a la realidad, un papel fundamental como insumo cultural que permite la reflexión y la educación moral. Nosotros sostenemos que también la comedia, en tanto expresión artística que usa el humor, nos permite dar cuenta de las incongruencias de la realidad para abordarlas de manera crítica y que a su vez permite tener nuevas perspectivas de la problemática abordada humorísticamente para actuar en consecuencia. El humor de la comedia puede ser, entonces, un insumo para comprender la realidad y para actuar en ella críticamente, es decir, el humor cumple un papel cognoscitivo y se asume como herramienta política que imagina un individuo y una sociedad nuevos.

INDICE

	<u>Pág.</u>
Resumen	2
Índice	3
Introducción	5
CAPÍTULO 1: HUMOR E IRONÍA	9
1.1 Humor	10
1.1.1. Origen etimológico del humor	13
1.1.2. El humor y la risa en la Antigüedad	15
1.1.3. El humor en la modernidad	24
1.1.4. Reflexiones finales sobre el humor	28
1.2 Ironía	36
CAPÍTULO 2: TEORÍAS DEL HUMOR Y DE LA RISA	48
2.1. Teoría de la superioridad	50
2.1.1. Platón contra la comedia	51
2.1.2. El humor como problema político en la República de Platón	55
2.1.3. Aristóteles y la risa adecuada	56
2.1.4. Hobbes y el lugar del humor en el <i>Leviatán</i>	57
2.2. Teoría del alivio	59
2.3. Teoría de la incongruencia	62
CAPÍTULO 3: EL HUMOR EN LA FILOSOFÍA: EL “IRONISMO” RORTYANO	65
3.1. El humor hacia la filosofía	67
3.2. Dos tradiciones filosóficas: la metafísica y la “ironista”, según Richard Rorty	71

3.2.1. Línea metafísica Platón-Kant	73
3.2.2. Línea ironista de la filosofía	75
CAPÍTULO 4: LA MORALIDAD DEL HUMOR	85
4.1. Límites del humor	89
4.2. Humor crítico y tolerancia al humor	94
Conclusiones	100
Bibliografía	102



INTRODUCCIÓN

¿Qué hace que un tema sea filosóficamente relevante? El humor es, paradójicamente, valorado en todos los ámbitos de la vida social y, al mismo tiempo, poco abordado como tema de estudio por la filosofía. Sin embargo, estudios filosóficos relativamente recientes sobre el humor nos indican, a su vez, que vivimos tiempos en los que se están dando las condiciones para preocuparnos por determinados temas “problemáticos” que exigen una disposición particular para enfrentarlos. En efecto, para la tradición filosófica ha sido un problema abordar un fenómeno que, como lo veremos en su momento, ha tenido una relación difícil con la filosofía. ¿Qué se puede decir con seriedad acerca del humor desde la filosofía, sobre todo cuando recordamos que a lo largo de la historia de nuestra tradición cultural, el humor siempre ha aparecido para burlarse, entre otras cosas, también de la filosofía?

Creemos, sin embargo, que el humor y la risa son expresiones vitales que exigen una aproximación filosófica de un tipo particular. Ello implica que la filosofía asuma con seriedad el papel que el humor ha jugado y juega en sus aproximaciones a la realidad. Richard Rorty, en ese sentido, nos sugiere esta nueva actitud que permite, a su vez, entender las nuevas tareas urgentes de la filosofía y del ejercicio del pensar en momentos post-metafísicos en los que pareciera que se ha perdido el sentido de la reflexión.

Creemos, por lo tanto, que se hace necesario practicar una forma de filosofía que asuma las potencialidades que el humor ofrece para “redescribir” su papel epistemológico y

crítico y abrirse a nuevas experiencias del pensar que pueden ofrecer las artes, en general, y el humor de la comedia en particular.

La presente tesis tiene por objeto analizar la tensión entre humor y filosofía a partir de la relación entre el término “ironista” que presenta el filósofo Richard Rorty en su libro *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989) y la ironía entendida como una expresión particular del humor. Es decir, el término “ironista” que es uno de los más importantes en el texto de Rorty, si bien es cierto está relacionado directamente con la noción de “contingencia” que el filósofo norteamericano defiende a lo largo del libro en su crítica a las “verdades eternas” de la historia de la metafísica, guarda también un carácter irónico entendido como una manifestación de un particular sentido del humor, uno que llamaremos “filosófico”, que reconoce la propia contingencia de dicha crítica y, en general, de todo proyecto filosófico. Eso nos llevará, a su vez, como lo señalamos al inicio, a establecer, en otro nivel de nuestra investigación, la relación entre la filosofía y el humor como dos actitudes distintas pero afines en su aproximación a la realidad práctica o moral. Esto nos permitirá reconocerle al humor un papel moral de primer orden.

Pretendemos, pues, establecer que el proyecto post-metafísico rortyano, en el que la noción de “ironista” tiene un papel fundamental guarda relación con la noción de ironía que significa “fingir que se ignora algo” o “disimular su pretendido saber” y que puede también producir un efecto humorístico en el agente receptor del mensaje irónico.

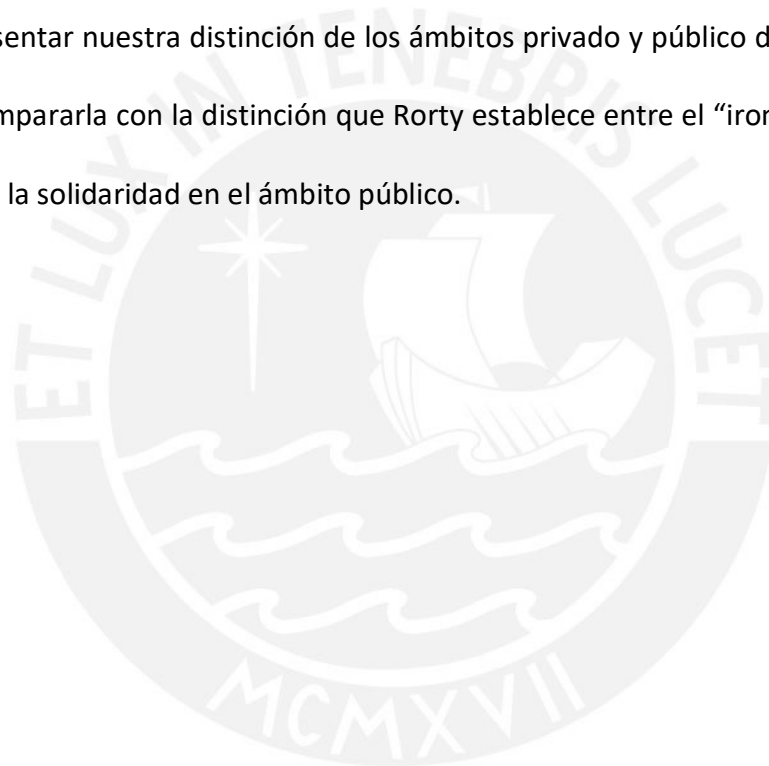
Richard Rorty usa el término “ironista” para explicar la contingencia de nuestros saberes, deseos y creencias; pero, sobre todo, para señalar una línea de pensamiento en la filosofía y en la teoría en general, que no pretende basarse en “verdades” absolutas

que establezcan la correspondencia pura entre la “realidad” y la “esencia racional” de la naturaleza humana. Muy por el contrario, dicha “línea ironista” del pensamiento se asume como contingente, pero a su vez como creativa, abierta a diversas posibilidades de “redescripción” de sus propios fundamentos provisionales. Esta actitud le permite a Rorty pensar en la importancia de otras formas de aproximación a la realidad que puedan ofrecerle a la filosofía una mejor comprensión, entre otras cosas, de las urgencias del mundo práctico moral y de las posibilidades de solución. La literatura y las novelas, en particular, permiten “comprender” al otro y a uno mismo, cuando atienden a ese aspecto de fragilidad y contingencia de la “naturaleza humana” que exige imaginar nuevas formas de “solidaridad” y nuevas estrategias de lucha contra la “crueldad” que podemos sufrir, pero también provocar. La comedia, señalamos nosotros, también cumple ese papel desde su particular y problemática naturaleza. El humor, efectivamente, puede ser entendido tanto como un ejercicio cruel cuando se usa para burlarse de alguien; pero, también, puede ser asumido no solo como arma política con una base moral clara, sino también, como elemento que congrega, que establece vínculos sociales, que divierte y alegra. Intentaremos sostener al final de nuestra tesis que el humor de la comedia puede y debe tomar partido en este proyecto solidario que Richard Rorty sugiere en su importante obra.

Nuestra tesis tiene cuatro capítulos:

En el primer capítulo, presentaremos al humor en relación con la ironía y las otras manifestaciones del mismo a lo largo de su historia, desde la Grecia antigua hasta la modernidad. En el segundo capítulo abordaremos las distintas teorías sobre el humor y la risa que algunos de los principales filósofos han desarrollado. Aquí veremos cómo, en

su mayoría, la visión de los filósofos respecto del humor ha sido crítica. En el tercer capítulo, abordaremos la noción “ironista” de Rorty, explicaremos el proyecto rortyano de crítica a la metafísica y presentaremos la línea “ironista” de la filosofía reparando en algunos autores como el Hegel de la *Fenomenología del Espíritu* y Nietzsche. Finalmente, en el cuarto capítulo, abordaremos la moralidad del humor; allí nuevamente usaremos algunas nociones rortyanas que nos permitirán superar las críticas que la tradición filosófica ha hecho a una forma cruel del ejercicio humorístico. Clave será a este respecto presentar nuestra distinción de los ámbitos privado y público del ejercicio del humor, al compararla con la distinción que Rorty establece entre el “ironismo” privado y la lucha por la solidaridad en el ámbito público.



CAPÍTULO 1: Humor e ironía

En este primer capítulo vamos a analizar el humor y el aspecto humorístico de la ironía. Para ello analizaremos ambas nociones para distinguir sus características propias y sus afinidades, de tal forma que podamos establecer posteriormente la relación entre “ironía humorística” y el sentido filosófico que le da Richard Rorty a la noción “ironismo” en su proyecto post-metafísico.

Partiremos en este capítulo por esclarecer en primer lugar lo que es el “humor”, desde su sentido etimológico hasta el que usamos en la actualidad para subrayar sus características más importantes desde perspectivas distintas como la sociológica, la psicológica, y por supuesto, la filosófica. Este análisis de nuestro término se irá desarrollando a lo largo de una exposición general del devenir del humor desde la Antigüedad griega hasta la modernidad. Esta presentación nos permitirá esclarecer también no solo la relación entre el “humor” y otras nociones relacionadas con él como la comedia, la risa y, por supuesto, la ironía; sino también las tensiones internas que el término ha experimentado desde una perspectiva moral. Hay una tensión entre lo bueno y lo malo del humor que, justamente se explica por el devenir del término a lo largo de la historia de Occidente.

En un segundo momento abordaremos la compleja noción de la “ironía” y su relación con el humor. Como veremos, no necesariamente toda ironía es humorística. Partiremos, como en el caso del humor, del origen etimológico del término, para pasar luego a desarrollar algunas interpretaciones de la ironía desde diversas perspectivas. Esto nos permitirá subrayar las características del sentido humorístico de la ironía que

nos permita, luego, establecer las relaciones pertinentes con el término “ironista” de Rorty.

1.1. Humor

“Humor” es una palabra que tiene una historia muy larga y compleja. La usamos cotidianamente en expresiones como “tiene sentido del humor”, o hacemos alusión a ella cuando decimos “no le veo gracia a ese comentario” o “no me parece gracioso lo que haces”; y practicamos el humor en nuestra vida cotidiana haciendo bromas o celebrando chistes, o consumiendo comedias, no solo para divertirnos sin más, sino también para superar momentos de particular *stress* o de malestar propios de nuestra vida contemporánea. Y, si bien es cierto, no hay unanimidad en la valoración positiva que los seres humanos (y las sociedades) le han otorgado al “humor”, en su mayoría o casi en todos los contextos sociales, siempre es bienvenido tener “buen humor”. Hay, como lo veremos más adelante, muchos beneficios en distintos ámbitos de la vida humana (por ejemplo en el psicológico, social, laboral, intelectual, político, etc.) al actuar con una buena dosis de buen humor. Sin embargo, no siempre se ha evaluado de manera positiva al mismo ni a sus diversas manifestaciones y efectos, como la risa, a lo largo del tiempo y desde perspectivas diversas. A nosotros nos interesa la perspectiva filosófica por abordar en esta tesis las relaciones entre la filosofía y el humor.

La definición del *Diccionario de la Real Academia Española* señala que el humor es el “(...) [m]odo de presentar, enjuiciar o comentar la realidad, resaltando el lado cómico, risueño o ridículo de las cosas” (RAE, 2020). El humor es, pues, la forma de relacionarnos con la realidad para lograr un efecto particular en otro (pues la realidad abordada por el

humor presentará su lado risueño o cómico a otro observador, o será enjuiciada o comentada como ridícula o risible también para compartirlo con otro). Vemos que hay en juego dos momentos y dos agentes: el primero es aquel en el que el humorista o el comediante (agente emisor) crea o identifica lo gracioso o risible o ridículo de algo de la realidad. En este momento se lleva a cabo el ejercicio mental motivado por una particular sensibilidad o una determinada actitud frente a la realidad abordada que llamamos humorística. Aquí el sujeto que crea o percibe lo humorístico de la realidad busca la manera de comunicarlo a otro (el agente receptor) para asumir una complicidad en el hecho humorístico que se logrará recién al incluir a este otro como agente receptor de la broma o el chiste en un segundo momento. Este fenómeno comunicativo solo será posible en tanto ambos agentes compartan un contexto común, deseos y creencias compartidos. Ambos momentos son susceptibles, como nos damos cuenta, de múltiples perspectivas de análisis: psicológicas, estéticas, sociales, etc., pues podríamos preguntarnos por la particular sensibilidad para encontrar lo risible, la técnica para presentar algo de manera humorística, el contexto al que pertenecen los agentes para entender la noción de “humor” que se maneja, etc. El hecho humorístico es, para ponerlo en pocas palabras, un fenómeno social, intersubjetivo que implica esos dos momentos. La risa, además, como respuesta intersubjetiva que valida el hecho humorístico se convertirá en objeto de estudio que muchas veces se confundirá con el “humor” propiamente dicho. En efecto, muchos estudios sobre el humor se concentran en este fenómeno llamado “risa”, como es el caso del libro titulado justamente *La Risa* (1899) del filósofo francés Henri Bergson. Sin risa o sonrisa (como respuesta al hecho humorístico) no hay humor. La risa valida el hecho humorístico. Las teorías filosóficas que abordaremos en el siguiente capítulo, por ello, son sobre el humor y la risa.

Como hemos indicado anteriormente, nosotros iniciaremos nuestro análisis a partir de la definición general de “humor” consignada en la RAE; pero a lo largo de la historia de nuestro término lo que actualmente llamamos “humor” ha ido presentando aspectos diversos dependiendo de la perspectiva desde la cual ha sido analizado. En sus inicios, quienes más se preocupaban por las manifestaciones humorísticas como la risa, la burla y la ironía, por ejemplo, fueron filósofos y teólogos. Veremos más adelante cómo las particulares preocupaciones morales hicieron que desde estas perspectivas el humor haya presentado algunos rasgos que no necesariamente son los más “positivos”: la crueldad de las comedias, subrayada por Platón o la relación entre risa y pecado, establecida en los inicios del cristianismo, son ejemplos de esa aproximación crítica a nuestro término. Sin embargo, con el paso del tiempo, con el progreso de la humanidad y el desarrollo paulatino de diversas ciencias (como la psicología y la sociología) que también han estudiado el “humor”, nuestro término ha presentado nuevos aspectos, algunos muy positivos que son los que también han sido asumidos por el sentido común y son los que celebramos en la vida cotidiana de nuestro tiempo al juzgar al sentido del humor como una virtud necesaria para enfrentar la vida en términos psicológicos y sociales.

La tensión moral interna entre lo que es “buen humor” y “mal humor”, sin embargo, no ha sido una cuestión que se haya resuelto a lo largo del tiempo. En las discusiones éticas contemporáneas todavía se mantiene esa tensión, sobre la que trataremos al final de nuestra tesis. ¿Cuál es el límite del humor? ¿Pueden ser graciosos los chistes crueles? ¿Es bueno, en términos morales, reírse en tiempos de crisis? Estas preguntas sobre la pertinencia del humor cargan pues toda una tensión histórica que ha hecho que el

humor presente un rostro amable y otro cruel, en determinados contextos y desde distintas aproximaciones.

1.1.1. Origen etimológico del humor

Etimológicamente, sin embargo, “humor” tuvo un sentido fisiológico. Según el *Diccionario de la Real Academia Española*, el humor proviene etimológicamente del latín *humor, ōris*, que significa ‘líquido’, ‘humor del cuerpo humano’ (RAE, 2020). Una de sus acepciones en nuestro idioma es, justamente, esa: “cada uno de los líquidos de un organismo vivo” (RAE, 2020). El término “humor” tiene, pues, un origen fisiológico. En la medicina griega y latina se habla de los cuatro humores del cuerpo humano que son los que determinan la salud o la enfermedad del individuo. Esta teoría de los cuatro humores o humoral se inició con Hipócrates y tuvo una larga existencia hasta la llegada de la medicina moderna a mediados del siglo XIX.

Hipócrates (siglo V a.C.) escribió varios tratados en torno a la salud del hombre, a las enfermedades y sus posibles causas y formas de tratarlas. Es considerado el padre de la medicina. En su libro titulado *De La Medicina Antigua (De vetere medicina o De prisca medicina*, en su traducción al latín) hace mención por primera vez al *chymos*, término griego que será traducido por *humor* al latín.

El término “*chymos*” significa “sabor” y “fluido” (Thesaurus Linguae Graecae, 2013). El contexto en el que se emplea dicho término es aquel en el que se pretende establecer el elemento último constitutivo de la naturaleza en general y de la naturaleza humana en particular para fines médicos. Hipócrates busca establecer los elementos últimos que constituyen la naturaleza del hombre pero “(...) en relación con lo que come, con lo que

bebe y con sus hábitos en general, y qué produce cada cosa en cada hombre” (Hipócrates, 1987: XXXVI). De ahí que evalúe los *dynamies* (poderes) de los alimentos y su relación con los *chymoi* (humores) del organismo humano, que vendrían a ser aquellos líquidos que lo constituyen. En efecto, al hablar de los alimentos que ingiere el hombre habla de “poderes” que pueden procurar salud o enfermedad en el organismo (equilibrando o no los humores del cuerpo) mediante una dieta particular. Es decir, determinada dieta para cada individuo tendrá efectos “humorales” en el mismo que implicarán una salud óptima o no.

El término *chymos* se tradujo al latín como *humor* (líquido) y es lo que luego ha devenido en el término que nos ocupa en la presente tesis, pues a su vez los humores determinaban los estados de ánimo. El humor tal y como lo entendemos ahora como lo propio de lo gracioso se origina, según la teoría humoral, por el humor sanguíneo del cuerpo; a diferencia del carácter triste que corresponde al humor bilioso; la cólera al humor atrabilario y la inteligencia al humor flemático. Si bien es cierto, en la actualidad se sigue hablando de los “humores” del cuerpo en relación con los líquidos del mismo que, eventualmente, presentan sabores y olores particulares, la ciencia médica ya no lo usa oficialmente.

Es interesante, pues, notar cómo en sus inicios el humor como estado de ánimo jovial estuvo determinado por causas fisiológicas que a su vez pueden determinar la salud o enfermedad de un individuo. Más adelante, desde la psicología se enfatizará la importancia del buen humor tanto en la buena salud como en su expresión o manifestación.

Veamos a continuación cómo son abordados el humor y la risa en la Antigüedad.

1.1.2. El humor y la risa en la Antigüedad

Desde sus orígenes, el humor y la risa (entendida como respuesta fisiológica al hecho humorístico) han sido necesariamente evaluados, como decíamos líneas arriba, desde una perspectiva moral particularmente por filósofos y teólogos. Nosotros vamos a desarrollar esta cuestión moral del humor en nuestro último capítulo; pero iremos adelantando algunas reflexiones a lo largo de esta presentación general de la historia de nuestro término. Comenzaremos, pues, con la risa en el mundo griego.

En griego hay dos palabras que refieren a la risa: *gelan* y *katagelan*. *Gelan* es “risa simple, benevolente, sin mala idea”; *katagelan* significa “risa burlona y agresiva, sarcasmo y mofa” (Anaut, 2017: 43). Desde sus inicios, la risa, expresión de la respuesta al hecho humorístico, es abordada desde consideraciones morales, lleva en sí esa ambivalencia que se mantiene a lo largo de la historia del humor y que lo hace rico y complejo. Desde su origen esta distinción y enjuiciamiento moral dependerá de la intensidad y de la finalidad de la risa. ¿Cuál es el límite de la risa “buena” para señalarla como expresión de buen humor y distinguirla de la risa burlona, cruel o agresiva? Esta pregunta trataremos de responderla a lo largo de nuestra tesis.

Desde los mitos griegos presentados en los relatos homéricos en los que se mostraban a los dioses del Olimpo riéndose entre ellos y de las vicisitudes de los humanos a quienes ponían a prueba, la risa y la carcajada han significado una manifestación de crueldad del poderoso sobre el objeto de burla. No necesariamente la risa es una respuesta agradable frente a un hecho humorístico (como cuando nos reímos de algo gracioso que nos causa

alegría, por ejemplo), sino una manifestación de agresividad y de crueldad cuando se dirige a algo o alguien para burlarse.

Los griegos antiguos, así como los dioses homéricos, eran muy proclives a la risa desinhibida. Según Marie Anaut, “(...) era [la risa desinhibida], que indicaba la alegría de vivir, (...) una señal de confianza en el futuro y en el combate contra el poder de la muerte” (Anaut, 2017: 39). Es interesante reparar en esa última frase: “combate contra el poder de la muerte”. En efecto, a diferencia de los dioses, los seres humanos reímos para ocultar también nuestro temor a la muerte, para no solamente aceptar nuestra contingencia e ignorancia sobre las grandes preguntas que formulamos existencialmente, sino para hacerle frente a lo desconocido que nos aterra. Frente a la muerte, pues, los seres humanos reaccionamos, entre otras cosas, con el humor y la risa. De ahí que la risa se convierta en un arma de defensa (o de ataque) frente a lo otro que se presenta como extraño. Más adelante, en el siguiente capítulo, veremos que este tipo de risa será a la que se referirá la “Teoría de la Superioridad” del humor, que entiende al humor y la risa como formas de autoafirmación de cierta “superioridad” ya que se usan o expresan para burlarse de aquello que consideran ridículo, tonto, débil o feo. Ya desde la Grecia antigua se presenta la risa como expresión de crueldad o violencia contra el objeto de burla. ¿Hay humor cuando se da este tipo de risa? Según la “Teoría de la Superioridad” ese tipo de humor se nutre del deseo de todos los seres humanos de mostrarse superiores frente a los demás mostrando sus debilidades o errores (Anaut, 2017: 40). Estamos, pues, frente a un humor y una risa que se manifiestan para marcar una diferencia entre aquello que es objeto de burla y del sujeto que se burla, para afirmar cierta superioridad respecto de aquello burlado e invitar a un determinado grupo social a ejercer “violencia” respecto del objeto de burla al reírse cruelmente.

Volveremos sobre este aspecto “negativo” de la risa en términos morales más adelante. Sin embargo, no olvidemos este aspecto interesante: el hecho que se utilice al humor como un recurso de lucha, de combate frente a personas, ideas, grupos sociales, etc. Nos parece importante subrayar este punto porque, efectivamente, también el humor es un recurso retórico que se utiliza en las discusiones, en las contra-argumentaciones, en el espacio de la deliberación retórica que puede ser también el filosófico. Debe ser por ello mismo que la sociedad ateniense celebraba la risa y el humor en su vida social, pues se expresaba tanto en las comedias como en las discusiones públicas. Volveremos sobre este carácter “agresivo” del humor a lo largo de nuestra tesis.

Pero también en la Grecia antigua la risa estaba asociada a la fiesta, a la celebración, a la cohesión social, a la alegría de vivir. Ahora bien, como en toda buena fiesta, siempre existe la posibilidad de los excesos. Nos recuerda Marie Anaut que: “(...) la carcajada se asociaba a las fiestas dionisiacas de la Antigüedad.” (Anaut, 2017: 40). En efecto, las fiestas que celebraban al dios Dioniso eran el espacio en el que el pueblo griego daba rienda suelta al espíritu festivo, a la alegría descontrolada, a los excesos del disfrute de la vida, a la búsqueda del placer sin limitaciones. En este contexto, la risa o la carcajada se asociaban a una intensidad celebratoria que se convertía en un ritual catártico que celebraba la vida de manera excesiva. Estas prácticas luego se transformarán en la etapa clásica de la Grecia antigua en las festividades en las que se ponían en escena y se premiaban las obras de la comedia. De esta manera surge el arte de la comedia dentro del contexto del auge de la democracia ateniense, como una importante institución socio-cultural que congregaba a comediantes y público, y que se convirtió en un interesante espacio de crítica socio-política que a su vez celebraba la libertad de un pueblo que ya se jactaba de ser el modelo civilizatorio de su tiempo. Y, como vemos

también, institucionalizó (“civilizó”) un ejercicio festivo como es la celebración del humor y la risa en los propios certámenes griegos.

La Atenas del siglo V antes de Cristo dio a luz a la comedia. Y entre la comedia y Atenas existió desde el inicio una relación intensa: la comedia se convirtió en el espejo distorsionado de la sociedad de Atenas que, valiéndose de la parodia o imitación burlesca, buscaba formar a sus ciudadanos. En ese sentido tuvo la comedia desde sus orígenes una finalidad educativa que, a partir del juego paródico, pretendía que los ciudadanos se dieran cuenta de los problemas socio-políticos de su tiempo para combatirlos y para educarse cívicamente. Esta finalidad formativa de hacer mejores ciudadanos a partir de la crítica paródica y la risa burlona del público que asistía a los festivales, convirtió a la comedia en un tema complejo desde una perspectiva moral y pedagógica que Platón abordó críticamente en algunos de sus diálogos como el *Filebo* y la *República*¹.

En efecto, en muchas de sus obras, Aristófanes, el principal representante de la comedia ática, no solo celebró la risa en sus comedias mostrándose provocador, agresivo, e incluso escatológico o subversivo, sino también buscó hacer mejores ciudadanos.

El arte de la comedia, además de ser una expresión artística que buscaba hacer reír y agradar, cumplió un papel pedagógico y político de gran alcance. El arte de Aristófanes y de los comediantes de la Antigüedad buscaban educar con la risa y el humor. No hay que olvidar que Aristófanes escribe sus primeras obras en el contexto de la Guerra del Peloponeso, comenzada en el 431 a.C., y por ello, era muy sensible al tema de la guerra y la muerte. En *Los Acarnienses*, por ejemplo, un campesino ateniense llamado

¹ Esto lo desarrollaremos en el capítulo 2, cuando abordemos la “Teoría de la Superioridad”.

Diceópolis consigue gestionar una paz para sí mismo y su familia con los enemigos, a pesar del reproche del coro; en *Los Caballeros* (424 a.C.) Aristófanes ataca cruelmente a Cleón, un político demagogo y belicista; en *Lisístrata* (411 a.C.) las mujeres se niegan a tener encuentros amorosos con sus parejas hasta que cese la guerra; y en *Las Nubes* (423 a.C.), ataca las nuevas costumbres de la vida social ateniense en especial el papel de los sofistas en la juventud griega y se burla cruel e injustamente de Sócrates (Aristófanes, 2017: 13-14)². Es decir, nuestro autor tenía muy claro el papel formativo de su arte y expresaba en este arte de la comedia sus opiniones. Estamos frente a una forma poco ortodoxa de enseñar las virtudes cívicas, si se quiere. Pero es una forma que complementaría de forma necesaria lo que podríamos entender con la sola reflexión racional. Sin risa no se lograría un conocimiento pleno de los asuntos que se muestran en la comedia (entendida la risa como expresión afectiva que permite pensar en torno a la praxis representada y tomar posición en consecuencia) ni, obviamente, habría buena comedia. Pero con la sola risa tampoco habría buena comedia, si no viene acompañada de un carácter crítico y, más aun, de una motivación ética por parte del comediante que es lo que determina el blanco de burla a elegir en su estrategia estética y política. Se hace necesario, sostenemos, una base crítica del hecho humorístico para cumplir con lo que defendemos como buena comedia.

Aquí ya podemos anticipar la crítica platónica sobre esas “razones” sobre las que la comedia se sustenta (pues son meras opiniones de los artistas); y, sobre el aspecto formativo real del ciudadano, teniendo en cuenta que el instrumento de la toma de

² Para el análisis de la obra de Aristófanes nos hemos basado en el estudio crítico de Elsa García Novo, traductora de la edición que manejamos. Por otro lado, volveremos a esta “caricaturización” de la figura de Sócrates cuando abordemos la crítica platónica al humor y la comedia en el desarrollo de la primera teoría sobre el humor ya anunciada.

conciencia es el placer de una parte del alma que se expresa en la risa cruel. ¿Puede haber moralidad en una experiencia que se sustenta en esta respuesta hedonista que no da cuenta suficientemente de las buenas razones que la inspiran, salvo la eficacia del hecho estético, del hecho humorístico de la buena comedia, alejado de las consecuencias éticas?

Pero los efectos prácticos de la comedia son elocuentes. La risa, de la misma forma que las lágrimas, tiene un efecto catártico. El humor en la comedia como en la vida misma se convierte en un recurso que hace más soportable la existencia, como todo producto artístico que agrada o divierte y que congrega en alegría a los grupos sociales.

En el mundo grecolatino se continuó desarrollando el arte de la comedia siguiendo la tradición inaugurada por Aristófanes de crítica a las convenciones sociales a través de la burla y la parodia. Luciano de Samosata, por ejemplo, retórico griego de origen sirio, ya en el siglo II de nuestra era, dirigía su humor satírico contra todos: filósofos, locos, dioses. Se inventó, incluso, a un filósofo a quien llamaba Menipo, quien era su “portavoz” y se caracterizaba por reírse de todo (Anaut, 2017: 41).

En la Antigüedad grecorromana la sátira se convirtió en la expresión humorística privilegiada. En Roma, además, hubo autores como Cicerón o Plutarco que abordaron el tema del humor y de la risa de manera sugerente. Cicerón reflexionó sobre la incongruencia del origen de la risa (más adelante, en la modernidad, se desarrollará la “Teoría de la incongruencia” del humor, que es la más extendida en los autores desde entonces hasta la actualidad); Plutarco abordó la relación entre los contextos sociales y la risa, aspecto interesante a analizar para situar también nuestro tema en la perspectiva sociológica.

En el siglo X se escribe un manuscrito anónimo que recopila chistes o historias divertidas, titulado *Philogelos* o *El amante de la risa*. Escrito en griego antiguo, aparecen historias que se remontan al siglo III a.C. y es una muestra de cómo les gustaba bromear a los antiguos griegos y romanos. Se burlan de intelectuales, tacaños, charlatanes, tontos, mujeres y personas con deformidades físicas.

Veamos, a continuación, cómo la tradición grecorromana se engarza con el pensamiento teológico del cristianismo y de los primeros padres de la Iglesia cristiana. El humor y la risa serán evaluados de manera similar pero se añadirán otros elementos relacionados con la crítica cristiana al placer hedonista que harán más complejo y sugerente nuestro análisis.

Si evaluamos etimológicamente nuestro término en la tradición hebrea, entenderemos por qué en el Antiguo Testamento se mantiene la distinción risa buena versus risa mala. *Sakhaq* es el término hebreo para “risa jovial y alegría” (de ahí viene la palabra “Isaac”); frente a *laag* que significa “risa producida por la burla o denigración del otro” (Anaut, 2017: 43).

Los primeros teólogos del cristianismo, siguiendo la tradición instaurada por la filosofía o criticaron radicalmente la práctica del humor y de la risa o distinguieron manifestaciones buenas de las malas. La risa, en muchos autores cristianos, era algo maléfico. ¿Por qué? ¿Qué podría explicar ese señalamiento del humor como contrario a las enseñanzas bíblicas o al mensaje cristiano? La risa, como cualquier otra manifestación placentera del cuerpo, fue asociada con lo pecaminoso y censurada por ese motivo. “La expresión corporal de la carcajada se consideraba vulgar y malsana, la exaltación y el placer que acompañan a la risa se relacionaban con los placeres carnales

o la locura” (Anaut, 2017: 44). Es por ello que, según Le Goff, en el cristianismo temprano hasta la Edad Media “los religiosos consideraban la risa como un pecado que ahuyentaba la razón y podía liberar pasiones monstruosas” (Le Goff en Anaut, 2017: 44). Clemente de Alejandría, San Basilio (siglo IV), entre otros Padres de la Iglesia, proscriben la risa en los conventos y en la vida sacerdotal. Este aspecto sirve de base a la descripción del contexto en que se desarrolla la novela de Umberto Eco, *El nombre de la rosa* (1980), situada en 1327, cuando Guillermo de Baskerville y su alumno llegan a una abadía para investigar extrañas muertes, todas relacionadas con una laberíntica biblioteca en la cual se guardaban celosamente libros prohibidos como el libro II de *La Poética* de Aristóteles, sobre la comedia. Como sabemos, ese libro está perdido en realidad; pero lo que hace Eco es imaginar su existencia en determinado momento histórico de la Iglesia en el que todo aquello que estaba relacionado con la risa y el humor debía ser censurado; y toda práctica monacal y reflexiva que intente abordar ese tema debía ser castigada, incluso con la muerte. En este sentido, era esencial ahuyentar a los sacerdotes de la lectura de libros que celebraban la risa y la comedia por estar en contra de los preceptos bíblicos. En efecto, hay múltiples pasajes bíblicos que censuran la risa y el humor, que expresan una tradición represiva que caracteriza todavía a grupos conservadores de diversos credos religiosos.

Sin embargo, con el pasar de los siglos, dentro de la misma tradición cristiana, surgirán autores que revalorizarán el humor y la risa. Esto se explica, por lo que veremos más adelante, por la noción de *eutrapelia* que defiende Aristóteles y que le da al humor un cariz más amable y menos agresivo, asociado al bienestar y la alegría. En el siglo XIII, por ejemplo, Francisco de Asís predicó las virtudes de la risa y el humor. Tomás de Aquino también consideró admisible la buena disposición a la alegría, al punto de considerar

virtudes al humor alegre y la expresión de alegría pues contribuyen a “remediar la fatiga del alma” (Anaut, 2017: 49).

En la Edad Media surgirán celebraciones que, a contracorriente de lo estipulado por la Iglesia cristiana, y hermanadas con las fiestas dionisiacas de la Grecia antigua, congregaban al pueblo y eran conocidas como la fiesta de los locos. Estas fiestas contribuían a la cohesión social, celebraban las bromas y las farsas y permitían liberar tensiones al pueblo mediante la risa y otras formas de relajo sensual. Ahora bien, al ser institucionalizadas, se lograba un control social de las costumbres, pues luego de las fiestas todo volvía a la normalidad. Eran, como las fiestas dionisiacas o como los festivales de comedia –o más adelante, los carnavales- una suerte de válvula de escape en el que todo estaba permitido para regresar nuevamente a la normalidad en la que se volvía a respetar el orden y las relaciones jerárquicas.

En las cortes medievales la risa también estaba presente, pero en la figura del “bufón” o “loco del rey”. Este personaje era muy interesante porque cumplía su función de distraer y hacer reír a la corte, por lo cual gozaba de cierta libertad de palabra para burlarse de todos. Se podía disfrazar y travestir, usaba las palabras, canciones o gestos para hacer reír o burlarse de alguien. Podía ser subversivo y criticar también las normas o la autoridad. Jugaba al límite, pues no necesariamente sus bromas gustaban siempre a la corte. Y por todo esto nos parece interesante su figura en relación con el poder. Servía al rey, pero a su vez gozaba de cierto poder al permitírsele ciertas libertades. Su función de hacer reír se lograba, entonces, mostrándose como un payaso al querer agradar a otros incluso a costa de sí mismo; pero, a la vez, con no poca inteligencia y cierta dosis de maldad, enfrentarse al poder dirigiéndole a este sus bromas. Uno de los

más célebres bufones fue Triboulet, al servicio del rey Francisco I de Francia. Su figura inspiró a Víctor Hugo para crear a su personaje principal en su obra de teatro *El rey se divierte* y, también, inspiró a Giuseppe Verdi para su *Rigoletto* en una de sus más afamadas óperas del mismo nombre.

Como hemos visto, el humor va cobrando nuevas y variadas formas de expresión a lo largo de la historia. Hemos escogido solo algunos aspectos de este desarrollo en la Antigüedad de Occidente. A continuación, cerraremos esta presentación histórica con el sentido que cobra el humor en la modernidad, pues el nuevo contexto que comienza a vislumbrarse en esta época ayudará a comprender el sentido en el que lo manejamos en los tiempos actuales.

1.1.3. El humor en la modernidad

Pasamos a la parte final de esta muy resumida historia del término “humor”. Nos quedaremos en la modernidad pues aquí se termina por configurar el sentido en el que manejamos nuestro término que, además, guardará relación íntima con otras nociones como “libertad” y “tolerancia”, que abordaremos en nuestro último capítulo al abordar el humor en su aspecto moral y político.

El ejercicio del libre pensamiento es lo que determina que el humor, la ironía, y otras manifestaciones asociadas con ellos, sean evaluadas de manera completamente distinta a como eran a lo largo de la historia precedente. Ese espíritu libre es el que, a su vez, explica entre otras cosas el desarrollo de la filosofía moderna inaugurada por Descartes y que determinará, pasando por grandes hitos de la historia de la filosofía moderna como Kant, Hegel, entre otros, lo que llamamos la filosofía occidental. Señalamos esto

en este punto pues queremos subrayar que es el humor un ingrediente esencial pero poco tomado en cuenta en el análisis de la retórica de los planteamientos de los filósofos de la modernidad y de nuestra época post-metafísica; y, además, una clave de lectura de la tradición que cobraría mayor importancia en los proyectos postmodernos, entre los cuales el del filósofo norteamericano Richard Rorty es uno de los más sugerentes.

Desarrollaremos, por lo pronto, en este subcapítulo, algunas ideas de un intelectual importante de fines del siglo XVII, Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (Shaftesbury), que nos permitirá establecer aquello que llamamos “humor filosófico”. Esto nos dará pie para abordar inmediatamente la noción de ironía.

En el siglo XVI, el término inglés “*humour*” comenzará a ser utilizado para referirse al estado psicológico de una persona, cuando se hace mención a su buen o mal estado de ánimo (Anaut, 2017: 30). Más adelante se restringirá el uso al buen estado de ánimo, que es el más extendido del término en la actualidad y que rescata su sentido positivo al relacionarlo con el disfrute de la vida y la alegría.

Esta revalorización del humor va de la mano también con un nuevo contexto cultural que paulatinamente afianzará valores ilustrados o humanistas como la libertad. Es en este contexto en el que el humor nos ofrecerá su mejor rostro y sus diversas potencialidades creativas.

A inicios del siglo XVIII, Shaftesbury defenderá la libertad de expresión del humor, de la tolerancia y del ejercicio de los mismos en las discusiones entre amigos y gentes cultivadas.

Shaftesbury escribió un tratado titulado “*Sensus communis*”: *ensayo sobre la libertad de ingenio y el humor*. En este trabajo, Shaftesbury defiende la importancia del ejercicio

libre de la expresión y la conversación sin censura de ningún tipo salvo las que exigen las buenas formas y el decoro de personas refinadas, pero ingeniosas y humorísticas. Shaftesbury señala que el humor es una herramienta que permite descubrir la verdad de las opiniones cuando se ven sometidas a su particular escrutinio. Señala que “(...) una de las luces o medios naturales más importantes bajo los que deben observarse las cosas para comprenderlas cabalmente es la ridiculez, esa especie de prueba que nos permite comprobar cuánta parodia resiste cualquier asunto” (Shaftesbury, 2017: 70).

Este espíritu humorístico, este tomarse las cosas no tan en serio, va de la mano con una defensa de la libertad de ingenio, del humor y de la tolerancia. Dice nuestro autor que está “(...) en favor de nuestros amigos ingeniosos a menudo censurados por sus bromas y por la libertad con que se practica esa manera desenfadada de conversar y escribir” (Shaftesbury, 2017: 71).

Vemos, pues, que el humor en Shaftesbury es signo de inteligencia, tolerancia, elegancia y libertad, valores que serán asumidos por la Ilustración y que en sus inicios estaba restringido a círculos intelectuales. Frente a la risa popular que podía ser vista aun como “algo grosero y malévol”, la risa y el humor refinados se convirtieron en “un sutil privilegio exclusivo de las élites aristocráticas e intelectuales” (Anaut, 2017: 56).

Para las élites aristocráticas e intelectuales,

(...) el humor aceptable era también el que correspondía a la idea de no tomarse demasiado en serio y ser capaz de reírse de uno mismo. (...) la burla de uno mismo, que supone echarse una mirada distanciada, llegó a ser vista como la mejor expresión de esta distancia filosófica que se debía conseguir para tener un humor refinado y noble (...) (Anaut, 2017: 56).

Sin humor y sin gracia, diría Shaftesbury, estaríamos confundiéndonos con pedantes y beatos. Y, por otro lado, el humor permite conocer. Hay, según nuestro autor, una afinidad con el ejercicio filosófico; es más, es un elemento esencial en el ejercicio filosófico, por muchas razones. “Sin ingenio ni humor -señala Shaftesbury-, la razón difícilmente puede manifestarse o resplandecer” (Shaftesbury, 2017: 83). Piensa Shaftesbury, además, en la forma cómo reflexionaban los sabios antiguos, en el estilo de la expresión filosófica. Los diálogos socráticos, por ejemplo, son una muestra del interés por imitar la naturalidad de un diálogo real, cercano, amical, casi cotidiano: “El escenario solía ser la mesa, o los paseos y las plazas públicas, y las obras reproducían el ingenio y humor habituales de sus discursos auténticos” (Shaftesbury, 2017: 83).

Este humor inteligente a su vez se distingue del humor vulgar y de aquel que busca la distracción apelando a la confusión del doble sentido. Para Shaftesbury:

(...) confundir deliberadamente a las personas dando rodeos misteriosos, y sacar ventaja o disfrute de la perplejidad suscitada por la cháchara confusa, es malicioso tanto a título de broma, como si se hace con la mayor seriedad o con el más solemne propósito de engañar (Shaftesbury, 2017: 72).

Este tipo de humor será considerado un “(...) ingenio grosero que es tan ofensivo en sociedad” (Shaftesbury, 2017: 73), que debería ser confrontado con “(...) la libertad de conversación [que] hace perder su crédito a esa especie de ingenio mezquino y es el mejor remedio. La libertad y el trato social terminan poniéndola en su sitio. El único peligro es la prohibición” (Shaftesbury, 2017: 73). Estamos, pues, frente a un tipo de humor culto, tolerante y amable, que se desarrolla en libertad, en el trato franco y transparente y sin doble sentido, entre amigos que buscan conversar agradablemente.

Volveremos sobre esta práctica cívica del humor y la amistad en nuestro último capítulo dedicado a la moralidad del humor.

A continuación, sin embargo, ofreceremos algunas conclusiones finales sobre las características generales del humor que hemos presentado hasta el momento.

1.1.4. Reflexiones finales sobre el humor

Antes de pasar al análisis de la ironía, queremos subrayar algunas características generales que hemos señalado en los subcapítulos anteriores y presentar algunas nuevas consideraciones sobre este tema tan complejo y amplio.

Marie Anaut define en su libro *“Humor, entre la risa y las lágrimas: Traumas y resiliencia”* (2014) al humor de la siguiente manera: “(...) es el arte de saber extraer aspectos placenteros, divertidos e insólitos de situaciones de la vida cotidiana, pero también de las vicisitudes de la existencia” (Anaut, 2017: 19). A diferencia de la definición de la RAE que consignamos al inicio del capítulo, Anaut añade los aspectos placenteros y divertidos del humor frente a las vicisitudes de la existencia y de la vida cotidiana en general. Esta idea nos permite subrayar el *carácter complaciente y recreativo del humor*, como una característica fundamental del mismo.

El humor es complaciente y recreativo, porque despierta los placeres de la infancia, señala también Anaut. Los juegos que en la infancia hemos realizado en los que representamos roles “como si” fuéramos héroes, o princesas, o individuos con poderes sobrenaturales, son jugados con placer pues producen la ilusión de dominar lo que nos produce miedo (Anaut, 2017: 18). Si desde niños descubrimos el poder del juego como

posibilidad de re-creación, el humor logra un fin similar sobre todo, señalará nuestra autora, en momentos particularmente críticos. Ese es el *poder resiliente* del humor que permitirá al individuo afrontar momentos difíciles o traumáticos reconstruyéndose o redescubriéndose en la adversidad. El humor tiene ese carácter sanador.

¿Qué hace posible que el humor sea resiliente? Un aspecto central del mismo es su *carácter de distanciamiento* o indiferencia respecto del objeto al que se refiere. El distanciamiento humorístico se evidencia cuando nos reímos de algo o de alguien que guarda relativa distancia espacio-temporal con nosotros. Así como nos es más fácil reírnos (o nos es más difícil evitar la risa) de alguien que no conocemos cuando sufre una caída aparatosa; también nos será menos difícil reírnos de bromas sobre cuestiones trágicas que hayan sucedido hace un buen tiempo. Sin embargo, si bien es cierto estos dos ejemplos parecen ir en contra del aspecto resiliente del humor que Anaut señala, según nuestra autora esa distancia es básica para el proceso de elaboración del propio trauma en personas que buscan superarlos. Sin el humor sería más complicado facilitar la introspección positiva, condición básica para la resiliencia (Anaut, 2017: 20). El humor, gracias al distanciamiento que impone frente a situaciones críticas, clarifica la evaluación de los problemas y nos ayuda a ser más mesurados y objetivos en la apreciación de nosotros mismos y de nuestras carencias. Y logra, lo cual es más importante, visualizar una luz de esperanza en medio de las crisis al evaluarlas con mayor claridad gracias justamente a la distancia que el humor exige. Para aclarar este poder resiliente haremos uso de un ejemplo que puede resultar ilustrativo:

En algunos grupos de ex combatientes norteamericanos que prestaron servicio en los operativos militares de Medio Oriente y que lograron sobrevivir pero con terribles

limitaciones físicas y evidentes trastornos psicológicos, el humor se convirtió en uno de los pocos insumos que se les pudo ofrecer para continuar viviendo literalmente. El humor que se utiliza para enfrentar los propios traumas permite, justamente, guardar cierta distancia del dolor producto de la experiencia vivida de muchos de esos ex combatientes. Las bromas sobre la muerte, o sobre los daños físicos sufridos o sobre las extremas condiciones en las que se vive en un campo de guerra son tan duras y terribles que solo se entienden si es que vemos que quienes las hacen y las celebran son personas que han pasado por situaciones muchísimo más graves. El humor, en estos casos extremos, al liberar las tensiones psicológicas internas, protege al individuo de la desorganización psíquica y del sufrimiento. Esa distancia humorística permite “(...) la expresión de lo inenarrable, que de otro modo permanecería callado, oculto, capaz de causar vergüenza” (Anaut, 2017: 21).

Al abordar la característica placentera del humor no debemos olvidar analizar la principal manifestación o expresión del carácter placentero del mismo: la *risa*. Y esto es así porque la risa es un fenómeno fisiológico. La risa manifiesta una aceleración cardíaca y respiratoria y moviliza cuatrocientos músculos del cuerpo. (Anaut, 2017: 28) Desde la neurobiología se ha demostrado que la risa ayuda a la producción de neuromediadores como la serotonina y la dopamina que ayudan al bienestar de la salud. (Anaut, 2017: 28). La risoterapia, además, permite que el paciente disminuya la dosis de analgésicos pues el humor y la risa producen endorfina que calma los dolores de forma natural (Anaut, 2017: 28). En este punto nos parece muy oportuno desarrollar algunas ideas centrales en torno a la risa de uno de los filósofos básicos que permitirán orientar nuestro trabajo: Henri Bergson.

Bergson, en la obra mencionada líneas arriba *La risa: Ensayo sobre la significación de lo cómico* (1899) desarrolla con un poco más de detalle las características de lo cómico que produce la risa y señala que lo cómico se encuentra siempre *en el hombre*, que *la insensibilidad acompaña al humor* y que este es *un hecho social*.

En efecto, dice Bergson: “No hay comicidad fuera de lo *propiamente humano*. (...) Nos reiremos de un animal, pero porque habremos descubierto en él una actitud de hombre o una expresión humana” (Bergson, 2016: 36). Es decir, no solamente somos lo que Aristóteles ya había dicho a este respecto (que el hombre es “un animal que sabe reír”), sino que él es también un “animal que hace reír” (Bergson, 2016: 37).

La *insensibilidad* que acompaña al humor está relacionada con el carácter de distanciamiento del humor respecto de situaciones sobre las que actúa; pero Bergson subraya que esa insensibilidad se puede enfrentar a ciertas exigencias morales. El humor y la risa solo se activan cuando hay una relajación del alma que no toma en cuenta por un momento las consideraciones morales que en otro contexto pudieran ser asumidas. Exige un desapego de las emociones morales. Dice Bergson: “Parece que lo cómico solo puede producir su sacudida al caer en una superficie del alma muy calma y muy llana. La indiferencia es su medio natural. No hay mayor enemigo de la risa que la emoción” (Bergson, 2016: 37). En efecto, la risa o el humor solo surgen cuando la emoción está, si se quiere, dormida. No se logrará la risa en momentos en que no tenemos muchas ganas de reírnos. Esa insensibilidad de la que nos habla Bergson está relacionada más bien con una disponibilidad espiritual para la risa y el humor en la que la emoción no aparece o no impone su presencia de manera importante. De ahí que señala, además, que “(...) la comicidad exige algo así como una anestesia momentánea del corazón. Se dirige a la

inteligencia pura” (Bergson, 2016: 38). Es decir, está en la naturaleza del humor algo que, a su vez, en el ámbito moral no puede ser aceptado: la insensibilidad. Más adelante intentaremos conciliar esta ambigüedad del humor con los valores de solidaridad y lucha contra la crueldad que defenderá Rorty para los cuales el humor debe cumplir un papel fundamental. Es muy sugerente en este punto Bergson, pues lo que nos ofrece es un análisis fenomenológico de la risa y el humor que se mantiene al margen de nuestras reflexiones morales. Lo particular de un hecho humorístico dependerá del nivel de emoción involucrado en la experiencia de dicho hecho humorístico.

Ahora bien, para formar parte de este hecho humorístico se necesita reconocer el carácter *intersubjetivo o social* del humor; es decir, su carácter de *hecho social*. Dice Bergson que: “No apreciaríamos lo cómico si nos sintiésemos aislados. Parece como si la risa necesitase un eco” (...) Nuestra risa es siempre la risa de un grupo” (Bergson, 2016: 38). Es un hecho social, señala también Bergson, porque no solo la risa contagia y se produce por contagio muchas veces en medio del júbilo compartido con otros; sino también porque enfrentados a contextos ajenos a los nuestros, es muy probable que la risa de otros no la compartamos (Bergson, 2016: 39).

Estas reflexiones últimas en torno al aspecto social del humor y de la risa le van a servir a Bergson para subrayar un aspecto central a su criterio de la naturaleza de lo cómico. El valor intersubjetivo del humor se da por una consideración pragmática. El humor tiene una función útil que es social (Bergson, 2016: 39). A su criterio, las teorías más importantes del fenómeno del humor y de la risa (que veremos en el capítulo dos) adolecen de una falta de interés en el aspecto pragmático del hecho social del humor. El “contraste intelectual” o del “absurdo sensible” (que se verán desarrollados cuando

abordemos la Teoría de la incongruencia del origen del humor), según Bergson “(...) en absoluto explicarían por qué lo cómico nos hace reír” (Bergson, 2016: 39). “La risa debe responder a ciertas exigencias de la vida en común. La risa debe tener una significación social” (Bergson, 2016: 40). Este aspecto tan importante será profundizado al abordar las consideraciones morales en nuestro último capítulo.

La evaluación de la risa se vuelve compleja como la del humor, si tenemos en cuenta lo que algunos etólogos señalan acerca del origen violento de la risa (el enseñar los dientes se remite a una ritualización de la amenaza hacia los congéneres en el inicio de la civilización), que, sin embargo, es un *desahogo de la agresividad* natural del individuo, pues libera tensiones y permite civilizadamente una vida en sociedad. Este carácter catártico también lo desarrollaremos en nuestro siguiente capítulo al hablar de la Teoría del alivio del humor.

Otro aspecto complejo que empezaremos a evaluar aquí es el referido a lo que se llama “*sentido del humor*” y su relación con el “*buen humor*”. Usaremos otro ejemplo para ilustrar mejor aquello a lo que nos referimos:

En el año 2013 en Cleveland (Ohio, Estados Unidos), un hombre afroamericano se volvió célebre por haber ayudado en la liberación de tres jóvenes blancas secuestradas por un perverso. Una de ellas, al lograr huir de su secuestrador, encuentra a este hombre de nombre Charles Ramsey y, desesperada, le pide ayuda. Ramsey declaró luego a los medios: “¡Entendí perfectamente que algo no iba bien cuando una chica blanca, pequeña y bonita se arrojaba a los brazos de un negro para pedir ayuda!” Esta frase lo hizo más célebre aun; pero motivó opiniones encontradas. Algunos celebraron su “sentido del humor” para encontrar en una situación trágica ese aspecto risible que es

condición necesaria para crear humor. Otros señalaron que hay momentos en los que el humor puede ser no solo insolente, sino inconveniente y obsceno. (Anaut, 2017: 18) En efecto, por qué reírse en el contexto en el que tres seres humanos han pasado por una terrible situación de mucha angustia y sufrimiento.

Pero ¿qué cosa es tener “sentido del humor”? Si nos remitimos al ejemplo de Charles Ramsey, su “sentido del humor” se refiere a su capacidad para observar el lado humorístico en medio de la desgracia. Ese lado humorístico es muy efectivo porque encierra más de un mensaje. En efecto, está diciendo de una manera muy particular que hay tanto racismo en los Estados Unidos que el hecho que una niña blanca se acerque a un afroamericano es tan inusual que solo algo terrible puede explicarlo. ¿Quiso dar ese mensaje conscientemente? No lo sabemos. En todo caso la verdad encerrada en ese comentario humorístico fue muy poderosa. Por otro lado, quienes celebraron la broma pareciera que son los que tuvieron “sentido del humor”, frente a los que se indignaron por el comentario, pues no lo encontraron gracioso en ese contexto.

Ahora bien, ¿qué es “tener” sentido del humor? Al parecer, eso guarda relación con *el aspecto intelectual y emocional del humor*. Charles Ramsey, probablemente, no tenía pensado explicar el racismo evidente en la sociedad norteamericana. Tal vez tampoco buscaba minimizar la tragedia ni presentarse como un héroe agradecido por las muestras de reconocimiento a su participación en la liberación de las chicas. Simplemente dijo algo gracioso y efectivo. Hizo reír e hizo pensar. Y también causó malestar. Pudo haber dicho algo no tan efectivo, pudo haber hecho alguna broma de verdadero mal gusto, pero no lo hizo. Sin embargo, esa intuición que lo llevó a hacer ese comentario humorístico fue inteligente. Hay, pues, un aspecto intelectual en el chiste,

en el mensaje irónico, en el doble sentido de las frases humorísticas que hace pensar, cuestionar y que pueden, en efecto, exigir una respuesta emotiva, de aprobación celebratoria con la risa o de censura indignada. Este aspecto intelectual, sin embargo, logra algo similar a lo que Kant señalaría en su análisis acerca de lo bello en su *Crítica de la Facultad de Juzgar*. En efecto, el humor ofrece un particular aspecto intelectual relacionado con la recepción emotiva que lo hace situarse también en un plano estético. Estas reflexiones las vamos a desarrollar más adelante cuando profundicemos en este aspecto que llamamos “estético” del humor y lo contraponemos al aspecto moral. Por lo pronto, dejamos señalado que es una de las pistas que desarrollaremos para establecer, más adelante, la relación intelectual del humor con la filosofía.

El humor, pues, puede celebrarse en aquel que tiene un particular “sentido del humor”, pero no podemos negar que también se celebra en esa forma de enfrentar la vida que desarrollamos *todos* en mayor o menor medida para disfrutarla *junto con* otros. El humor es, pues, *universal e intersubjetivo*; y se va desarrollando a lo largo de toda la vida, desde muy temprana edad. Los chistes, las bromas, la picardía en personas y sociedades expresan no solo nuestros estados de ánimo que resaltan los aspectos divertidos de la vida, sino también cómo somos; y evidencian nuestras virtudes y nuestros defectos. El humor, pues, es una expresión vital de individuos y pueblos; y que, tal vez, sea una de las virtudes más celebradas en ellos.

Podemos concluir esta primera parte de la tesis señalando que son evidentes los aspectos positivos del humor; pero que no podemos negar su complejidad y las tensiones de las que hablábamos al someterlo a la perspectiva moral. Dentro de esta complejidad se encuentra una manifestación humorística que será de vital importancia

en el desarrollo de nuestra tesis central: la ironía. En el siguiente subcapítulo evaluaremos su significado y sus principales características, desde una perspectiva filosófica, para luego retomar este análisis cuando confrontemos la ironía con el pensamiento “ironista” de Richard Rorty.

1.2. Ironía

Hemos visto en el anterior subcapítulo que el humor ha tenido diversas manifestaciones a lo largo de su historia. Estas manifestaciones pueden ser desde las más básicas y vulgares del humor que buscan a la risa fácil de determinado público no cultivado, hasta las más refinadas. Sobre este último tipo de humor analizamos algunas ideas de uno de sus exponentes y defensores más entusiastas: Shaftesbury.

Lo que no hemos señalado aún es que una expresión humorística refinada es la llamada ironía, que tiene también una larga y compleja historia. Y el ámbito en el que esta surge es el filosófico. La ironía, entonces, entendida como expresión humorística, representa lo que nosotros llamamos “humor filosófico”.

La ironía o *eirōneia* en griego, significa “disimulo” o el hecho de “disimular que se sabe algo” o “fingir que se ignora algo” (Ferrater Mora, 1965: 993). La figura de Sócrates representa en la tradición filosófica el ejercicio de la ironía como recurso dialéctico; es decir, el método por medio del cual en el diálogo con un interlocutor lograba que este reconociese su ignorancia respecto de los temas planteados sobre los que creía tener algún conocimiento, disimulando Sócrates su propio y particular saber o presentándose como ignorante de aquellas cosas sobre las que preguntaba. Ahora bien, el carácter humorístico radica en que podría ser tomado como un ejercicio que buscaba no solo

lograr que el interlocutor llegue a una *aporía* o se dé cuenta de las limitaciones de su supuesto saber y reconozca su ignorancia; sino también que se burlase de la ingenuidad o arrogancia de aquél que está seguro de poseer algún tipo de conocimiento sin fundamento. Sócrates se burlaba, así, del sentido común basado en esos supuestos saberes, que impedía el ejercicio crítico del pensar filosófico. Este humorismo socrático implicaba, como lo señala un importante estudioso de la noción de ironía, Vladimir Jenkélévitch, una actitud temeraria pues “(...) la ironía (...) no le teme a las sorpresas, juega con el peligro. Actúa su falso temor y nunca se cansa de derrotar a ese delicioso peligro al que mata una y otra vez” (Jenkélévitch, 2015: 11). La ironía es más valiente y radical que el humor. Esto es así porque “(...) puede librarnos de nuestros terrores o privarnos de nuestras creencias” (Jenkélévitch, 2015: 12). Sócrates divierte pero amenaza: la dialéctica es un demonio, una locura que asedia a los jóvenes atenienses. Alcibíades lo compara a Sócrates con un sileno o un sátiro, dos seres dionisianos (Jenkélévitch, 2015: 13). Además, “(...) los empuja [a los atenienses] a la perplejidad de la *aporía*, que es el trastorno sintomático provocado por la ironía” (Jenkélévitch, 2015: 14). La ironía reduce al interlocutor a “una madeja de confusiones” (Menón 80 a-d en Jenkélévitch, 2015: 14, nota 5).

La ironía humorística socrática, sin embargo, se desplegaba en ese interés suyo por conocer preguntando a los que supuestamente sabían. Ese “disimulo” del propio saber de aquel que no pretende llamarse sabio acerca de nada y que, por ello mismo, no se cansa de preguntar a todo el mundo, se convirtió en una actitud provocadora que lograba hacer pensar, pero sobre todo divertir a los que asistían a esos ejercicios dialécticos, incomodando de paso a los que eran víctimas de su particular sentido del humor:

He aquí la bien conocida ironía de Sócrates; bien lo sabía, y predije que cuando llegara el momento de contestarte, rehusaría a hacerlo y disimularía (“ironizaría”) y haría cualquier cosa antes que contestar a cualquier pregunta que cualquiera pudiera hacerle (*República* 337a).

Estas palabras pertenecen a Trasímaco que, según el diálogo, las dice luego de reírse con mucho sarcasmo de Sócrates, explican la irritación que podría causar este recurso socrático en sus oyentes.

Es obvio que la finalidad de Sócrates no era solo burlarse de alguien o de algo; sino “enseñar” una forma de pensar. El legado filosófico de Sócrates, sin embargo, está íntimamente relacionado con esta supuesta “falsa modestia” que señala Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, II, 7, 1008, 20-23) o esta valiente y noble forma de contribuir en hacer mejores personas y mejores ciudadanos, apelando a la razón y a una forma de humor. Sabe Sócrates que su misión es despertar a Atenas, hacerla pensar, criticar los principios que sustentan sus más profundas creencias. Esa tarea es, evidentemente, peligrosa como lo ilustra la propia muerte de Sócrates.

La *ironía socrática* es conocida a partir de lo que Sócrates señala en *Apología* para explicar el origen de su actividad filosófica en su defensa frente a las acusaciones que se le imputan en el marco del juicio al que es sometido. En respuesta a una de las acusaciones que lo señalaba como sabio (sofista) que ponía en tela de juicio las creencias religiosas de la *polis*, cuenta una historia, la del oráculo de Delfos³: Querefonte, un personaje conocido por todos, amigo de Sócrates desde su juventud va al oráculo de Delfos a preguntarle a la pitonisa si había algún hombre más sabio que Sócrates, a lo que

³ Delfos era un santuario del dios Apolo, donde una pitonisa respondía las consultas que muchos le hacían sobre el porvenir, rodeada de sacerdotes que interpretaban sus palabras.

la pitonisa respondió que no había nadie (Apología 20 e)⁴. Ante esta respuesta, Sócrates -continúa su relato- comienza a intentar demostrarse a sí mismo que lo que dijo la pitonisa, en nombre del dios Apolo, era falso, pues no se sentía en absoluto sabio en nada. Es por esto que aborda a un político renombrado por su supuesta sabiduría para hacerle preguntas y ver si podía responderlas con sabiduría y se dio cuenta de que no. Entonces concluye Sócrates: “Yo soy más sabio que este hombre; es posible que ninguno de los dos sepamos cosa que valga la pena, pero él cree que sabe algo, pese a no saberlo, mientras que yo, así como no sé nada, tampoco creo saberlo” (Apología 20 e). De la misma forma que hizo con el político renombrado y con muchos otros políticos que le demostraban lo mismo, es decir, su ignorancia en aquello sobre lo que discutían, acudió a conversar con los poetas trágicos y de demás géneros poéticos, con el mismo resultado: no podían dar cuenta de su supuesto saber en torno a lo que escribían, era la inspiración divina lo que les hacía escribir hermosos versos, pero no había conocimiento alguno que los explicara (Apología 22 c). Es decir, cada vez que interrogaba a los supuestos sabios de Atenas, iba demostrándose a sí mismo que su ignorancia relativa era lo mejor que podía tener, que su conocimiento de saberse ignorante era mejor que la pretensión de los supuestamente sabios de tener conocimiento.

Aquí aparece una frase concluyente que describe el alcance de la actitud irónica de Sócrates respecto del saber: “por medio del citado oráculo quiere significar [la divinidad] que la sabiduría humana es poco o nada lo que vale” (Apología 23 b). O, como lo señala el helenista francés Pierre Hadot: “(...) si él es más sabio, es porque, por su parte, no cree saber lo que no sabe” (Hadot, 1998: 37). En el *Banquete*, nos recuerda Hadot,

⁴ Platón. (1985). *Diálogos. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. [Vol. I]. [Trad.: J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo & C. García Gual]. Madrid: Gredos.

precisará esto cuando defina al filósofo como aquel que no sabe nada, pero que es consciente de su no saber (Hadot, 1998: 38). ¿Qué es lo que disimula, entonces, Sócrates? Hay algo mucho más importante que la sabiduría de los hombres y eso o puede ser la divinidad -que todo lo sabe- o puede ser un conocimiento relativo pero digno: el de no tomarse en serio a sí mismo en la pretensión de alcanzar el saber acerca de las cosas. Tal vez lo más importante, sugiere Sócrates, sea dirigir la mirada hacia uno mismo, a su propia ignorancia y a lo que ello implica: la humildad y la tarea ética de velar por la salud del alma que implica el ejercicio filosófico que se caracteriza por preguntar, por desarrollar un discurso y por llevar un determinado tipo de vida. Si reparamos en la definición de ironía señalada líneas arriba, lo que “disimula” Sócrates es un saber de otro tipo que el que pretende buscar en los diálogos. Es el saber de la propia contingencia humana y de la necesidad de actuar filosóficamente, criticando los supuestos saberes y, procurando, en la medida de lo posible, proteger ese estilo de vida filosófico que implica una actitud valiente en la búsqueda paradójica de lo que nos es negado, la verdad. ¿Qué sentido tendría preguntarse por aquello que no alcanzaremos nunca? El sentido de una vida digna, que es la de la filosofía. La ironía, entonces, sería un recurso que ayuda a una puesta en escena en la que el filósofo realiza su tarea: “(...) hacer que los demás hombres tomen conciencia de su propio no saber, de su no sabiduría” (Hadot, 1998: 38). Es interesante el análisis de Hadot de la figura de Sócrates que, paradójicamente, nos ha llegado gracias a quienes escribieron los diálogos “socráticos” en su momento, como Jenofonte y sobre todo, Platón, pues Sócrates encarna en los diálogos platónicos la ironía que, de alguna manera, fue una de las causas de la animadversión que algunos de sus acusadores tuvieron contra él. Esa ignorancia aparente, ese semblante cándido, ese

pensar una cosa y hacer otra constituyen la llamada ironía socrática (Hadot, 1998: 38).

Hadot concluye este análisis de esta manera:

A decir verdad, no se trata de una actitud artificial, de una idea preconcebida de disimulo, sino de una especie de humorismo que se niega a tomar demasiado en serio tanto a los demás como a sí mismo, porque precisamente, todo lo que es humano, y aun todo lo que es filosófico, es algo muy inseguro, de lo que poco uno puede enorgullecerse (Hadot, 1998: 38)

Por ello, Sócrates advierte que su actitud irónica debe ser seguida por todos los que, como él, pretenden llevar una vida filosófica: “aquél [que] como Sócrates -interpreta el filósofo las palabras de la pitonisa- ha caído en la cuenta de que no vale nada en verdad en lo tocante a sabiduría es el más sabio” (Apología 22 c).

Esta actitud irónica que aparentemente es negativa pues lleva a negar la posibilidad de un conocimiento real de las cosas, tiene una consecuencia positiva al enfocar la preocupación filosófica en el plano moral. Lo urgente no será demostrar qué tanto se sabe, sino ser de tal o cual manera, al reconocer la propia ignorancia. Esta preocupación moral, señala Hadot “(...) Sócrates lo ejerce no sólo por medio de sus interrogaciones, de su ironía, sino también y sobre todo por su manera de ser, por su modo de vida, por su propio ser” (Hadot, 1998: 42). Este aspecto positivo que da a entender la ironía, el valor del aspecto moral, es, como señala Hadot, “[e]l contenido del saber socrático (...)” (Hadot, 1998: 47); que es lo que lo impulsa a educar, a crear mejores seres humanos pero, a su vez y paradójicamente, lo llevará a la muerte.

La figura de Sócrates es tan poderosa que la ironía ha cobrado sentidos distintos a lo largo del tiempo. Frente a este sentido “clásico” de la ironía (Ferrater Mora, 1965: 993), se contrapone al sentido “romántico” de la misma representado por algunos exponentes del Idealismo alemán. Más adelante, el filósofo danés Søren Kierkegaard,

ofrecerá su propia interpretación del legado socrático y del papel de la ironía. Sobre estas nuevas aproximaciones a la ironía tratarán las siguientes líneas de esta última parte del primer capítulo.

A inicios del siglo XIX, la ironía romántica, a diferencia de lo representado por Sócrates, “(...) cuestionará la existencia misma de la naturaleza” (Jenkélévitch, 2015: 18). Además, tuvo “(...) como consecuencia una actitud indiferente (...) más escéptica que entusiasta” (Jenkélévitch, 2015: 18). Es decir, según este autor, en la misma línea de Kierkegaard (que desarrollaremos más adelante), en el romanticismo se radicaliza ese escepticismo sobre la posibilidad del conocimiento de Sócrates a la posibilidad de verdades absolutas acerca de todo. Esto es peligroso en términos filosóficos y morales; pero, al parecer, el romanticismo supo darle un aura esteticista a esta actitud de vida, que podríamos señalar como decadente.

Según el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora (1965), Friedrich Schlegel (1772) y Karl Solger (1780) son los principales exponentes de la interpretación “romántica” de la ironía. Para ambos autores, la ironía se presenta como una tensa “(...) unión de elementos antagónicos como pueden ser Naturaleza y Espíritu, u objetivo y subjetivo, etc.” (Ferrater Mora, 1965: 993). Esta tensión se asemeja a lo que desarrollaremos más adelante como la Teoría de la incongruencia del humor que señala que el hecho humorístico se logra al contraponer elementos disímiles. Sin embargo, esta ironía romántica no es graciosa. Es más una ironía que “(...) juega con todo y no se entrega a nada” (Ferrater Mora, 1965: 993). Para Solger, por ejemplo, “(...) la ironía es expresión de la tensión entre la belleza como revelación de Dios y la belleza como negación sensible de la divinidad” (Ferrater Mora, 1965: 993). Por su parte, para Schlegel la ironía

“(…) consiste en no tomar nada en serio (…)” (Ferrater Mora, 1965: 993). Es más trágica que cómica la ironía romántica. O, como señala Jenkélévitch, en este pasaje:

“(…) esta ironía no es humorística en el sentido de Swift, Sterne y Voltaire, es una borrachera de la subjetividad trascendental (…). Del Sujeto de Kant al Yo de Fichte y de la Imaginación de Novalis al Genio de Friedrich Schlegel, el espíritu nunca deja de inflarse y de embriagarse a sí mismo” (Jenkélévitch, 2015: 18).

Se pasa, pues, según este duro análisis de la ironía romántica, a una forma de vida (Ferrater mora, 1965: 994) basada en una voluntad creadora “hiperbólica, arbitrari[a] e inmoral” (Jenkélévitch, 2015: 18). “La ironía romántica sólo vacía el mundo para tomarse más en serio a sí misma” para convertirse en un “diletantismo estético y (….) [un] nihilismo libertario” (Jenkélévitch, 2015: 18-19). El juego irónico “(…) ya no significa ocio sino ociosidad (….) un vacío propenso a todas las ansiedades de la melancolía” (Jenkélévitch, 2015: 19).

Terminaremos este capítulo (como lo anunciamos) abordando a uno de los filósofos más interesantes que buscó reinterpretar (o redescubrir) el legado poderoso de la figura de Sócrates desde una perspectiva existencial en su intento por superar estas dos formas de ironía: la socrática y la romántica. Hablaremos, pues, del filósofo danés Søren Kierkegaard (1813).

Kierkegaard estudia la ironía en muchos pasajes de su singular obra: desde su tesis titulada *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* (1841) hasta sus obras más maduras, en las que la ironía es ubicada “(…) en el estadio estético, considerando a la ironía como duda y aceptación de la duda, a diferencia del “humor”, que es ya aceptación de una certeza” (Ferrater Mora, 1965: 993).

Según María Binetti, estudiosa de Kierkegaard, desde sus primeros Diarios (1836) se relaciona la “ironía de la vida” con una etapa infantil o fantasiosa de la humanidad. Por ello no es extraño que haya resurgido con fuerza en la Escuela romántica (Binetti, 2003: 198, nota 5). Sin embargo, esa irrupción para nada es ingenua, sino más bien, es el inicio del desarrollo de lo que luego se llamará libertad de la subjetividad, no solamente a nivel racional sino sobre todo, existencial. La tesis XV de su tesis señala lo siguiente: “Así como la filosofía comienza con la duda, así la vida digna que llamamos humana, comienza con la ironía” (Kierkegaard, 2006: 77). Es, pues, la ironía el inicio de la existencia misma (Binetti, 2003: 198).

Hay que tomar en cuenta que esta nueva perspectiva está determinada por la época en la que el filósofo danés desarrolló su pensamiento. Atrás quedó la ironía socrática (que busca, sin embargo, redescibir en sus propios términos existenciales); y, más bien, se enfrentará a la redescipción romántica de la ironía, por un lado, y a la forma cómo el cristianismo se alejó en su tiempo de sus orígenes. En este sentido, la ironía kierkegaardiana responderá “(...) irónicamente [valga la redundancia] a la síntesis conceptual del sistema hegeliano, mediante la trágica contradicción de una libertad finita, en pugna con el mundo” (Binetti, 2003: 198). Vemos en esta cita una semejanza muy fuerte con el ironismo romántico de la incongruencia entre libertad y naturaleza; pero con un tono diferente, existencial.

La ironía kerkegaardiana, pues, de acuerdo con Binetti,

“(...) constituye de este modo (...) la primera forma de la libertad individual, libertad que, en tanto realidad metafísica, determinará la orientación del pensamiento y de la praxis subjetiva, tomando entre sus manos la concepción del mundo que la fe quiera sostener” (Binetti, 2003: 199).

Esta ironía tiene, pues, un carácter metafísico y teológico. La subjetividad irónica compone un “ser-para-sí”, constituye una interioridad “egoísta”, absuelta de todo contenido, que niega el mundo inmediato pero que tiene “(...) una autointencionalidad metafísica (...) [que] es la libertad misma, esa “*libertad subjetiva* que no es obstaculizada por ninguna relación anterior y que, en todo momento, incluye la *posibilidad de un comienzo*”, ciertamente a partir de sí misma, y no de lo otro finito” (Binetti, 2003: 199). Este comienzo es autodeterminado por la ironía misma, por la libertad subjetiva que ha negado toda posibilidad de conocer lo finito; pero que lleva en sí abierta todas las posibilidades para constituirse como yo moral, que es lo más importante para Kierkegaard. Un yo moral o una subjetividad moral de infinitas posibilidades, pero que se choca irónicamente con la imposibilidad de verse reflejado en el mundo real que ha sido negado originalmente.

Esta tensión existencial es lo que caracteriza la noción de la ironía que, como dijimos líneas arriba, no tiene rasgo humorístico alguno, salvo una especie de humor melancólico de un sujeto encarnado que no puede llegar a ser libre realmente, salvo con la fe.

La resolución de este *pathos* existencial lo da la fe cristiana en sus escritos más maduros. Como señala Ferrater Mora, “(...) la ironía aparece como el modo de ser de la santidad que niega este mundo en virtud de otro por el cual se sacrifica” (Ferrater Mora, 1965: 993). Una vida cristiana, de preparación para un mundo ultraterreno, no puede no ser irónica en tanto se disimula la preocupación mayor que es la trascendencia, con las importantes pero pequeñas preocupaciones existenciales de la vida terrena.

Hemos visto, pues, a lo largo de este capítulo, las principales características del humor y de la ironía. Hemos pretendido señalar algunas características que ambas actitudes comparten y sus diferencias a lo largo de su historia; y, además, hemos visto las semejanzas de ambas con la actividad filosófica, en tanto capacidad de distinguir en el detalle cómico o risible de la realidad, una oportunidad para entender a la misma desde una nueva perspectiva, el desapego o la distancia que son necesarios para tratar de entender los aspectos más misteriosos de la vida con humildad y con una actitud humorística, siendo conscientes de nuestra contingencia y abriendo siempre la posibilidad de nuevas formas de pensar. Ese espíritu lúdico, irreverente, y felizmente, siempre presente en el ser humano, también puede y debe ser asumido por una filosofía que antes de pretender establecer la correspondencia entre la “verdad” de la realidad y nuestra “esencial” capacidad racional, apueste por abrir nuevas perspectivas para lo cual el humor y la ironía son un insumo imprescindible.

Finalmente, queremos sostener que nuestro análisis de la ironía kierkegaardiana nos lleva a reconocer la posibilidad de darle un carácter metafísico tanto a la ironía como al humor. Con Kierkegaard podríamos afirmar que la esencia de la existencia humana es risible en un sentido metafísico: su pertenencia a dos mundos, de alguna manera ya establecido por la metafísica occidental desde Platón, que no se llegan a complementar realmente salvo por la fe en un ámbito trascendente, hace que el ser humano sufra la angustia existencial que o bien es risible, o necesitará del humor para superarla.

Nosotros vemos que el sentido del humor se hace muy denso con Kierkegaard, que habría que matizar este duro elemento existencial con otro tipo de humor, u otra forma de ironía que luche contra toda forma de pretensión metafísica y que convierta el

ejercicio filosófico en una actividad menos angustiante, más cercana a la forma de vida que inspiró Sócrates en sus conversaciones alegres e irónicas en la Atenas de su tiempo.

Sobre este importante punto volveremos tanto en el capítulo tres dedicado al “ironismo” de Richard Rorty, como en nuestro último capítulo dedicado a la moralidad del humor.

A continuación, presentaremos las más importantes teorías sobre el humor y la risa analizadas por uno de los filósofos contemporáneos más importantes en los análisis de la filosofía del humor, John Morreall.



CAPÍTULO 2: Teorías del humor y de la risa

En el anterior capítulo desarrollamos las características generales del humor e hicimos un repaso histórico de la evolución del mismo, adelantando algunas reflexiones que comenzaremos a desarrollar a partir de este momento. También abordamos la noción de “ironía” sobre la que volveremos tanto en este capítulo como en el siguiente. En este segundo capítulo presentaremos las reflexiones de algunos importantes filósofos sobre la naturaleza del humor, sus causas e implicancias. Debemos anotar, previamente, que en la filosofía no se ha desarrollado a profundidad el tema del humor sino solo tangencialmente hasta inicios del siglo XX con la obra *La Risa* del filósofo francés Henri Bergson que tiene una gran repercusión en la filosofía del arte y en movimientos literarios y artísticos de principios de siglo XX (Bergson, 2016: 12). Resulta sintomático que la filosofía no haya abordado a profundidad este tema que nos es tan humano y universal, y que cuando lo ha hecho la valoración sobre el humor haya sido negativa en la mayoría de pensadores de nuestra tradición. Es en el siglo XVIII recién, por ejemplo, que la palabra “humor” ha sido considerada en su acepción de “humorístico” o “relativo a lo gracioso” en la obra de Shaftesbury *Sensus communis: Ensayo sobre la libertad de ingenio y el humor* (1707) que comentamos en el capítulo anterior.

Pareciera ser que el humor y la risa intimidan el ejercicio intelectual de la filosofía. El poeta Charles Baudelaire en su texto *Lo cómico y la caricatura* (1855) señala que hay un aspecto “mundano” y “concupiscente”⁵ que hace que no se le tome en serio por

⁵ Es interesante que use este término “concupiscente” y lo asocie al humor. Se sigue de la tradición cristiana que ya hemos visto en el anterior capítulo que subraya el aspecto “pecaminoso” del ejercicio del humor.

miedo a enfrentarlo (Baudelaire, 1998: 17). Hay un espíritu burlón, frívolo y escéptico del humor que hace que se le deje a un lado en las reflexiones “serias” sobre asuntos “serios” o que se le valore negativamente desde la filosofía. No es solamente una negativa valoración del humor y la risa, sino un miedo al poder del humor contra el poder o la naturaleza de la razón. El humor desestabiliza hasta a la razón misma. “Hay - señala el poeta francés- (...), una cierta contradicción secreta entre (...) [el] carácter de sabio y el carácter primordial de la risa” (Baudelaire, 1998: 18). La frivolidad aparente del humor ha sido motivo suficiente para no estudiarlo filosóficamente. La seriedad del ejercicio filosófico ha considerado poco interesante abordarlo; pero frente a ello el poeta se pregunta si: “(...) ¿[E]s preciso demostrar que nada que proceda del hombre es frívolo a los ojos del filósofo?” (Baudelaire, 1998: 16). Nosotros seguimos esta línea de pensamiento y analizaremos en este capítulo las teorías acerca del humor que se han desarrollado en el siglo XX para sistematizar las reflexiones que desde Platón se han hecho sobre la naturaleza del humor, sus causas y sus implicancias. Sostendremos que la valoración negativa del humor se basa en esa distancia que se ha impuesto la filosofía tradicionalmente frente a nuestro tema; pero que en los últimos años se ha acertado significativamente debido a la importancia que desde finales del siglo pasado se le ha otorgado a este elemento tan esencial en la vida humana. Sostenemos, además, que es necesario analizar el humor no solamente como asunto humano y universal, determinando sus causas, importancia y consecuencias, sino también, abordar la presencia del humor en la vida y obra de los principales autores de nuestra tradición filosófica para subrayar el papel que cumple en las propias propuestas filosóficas que presentan. Esto último lo desarrollaremos en nuestro tercer capítulo.

Presentaremos en este segundo capítulo, tres teorías acerca del humor y de la risa. En un primer subcapítulo abordaremos la “Teoría de la superioridad” y, para ello, analizaremos algunas obras de Platón, Aristóteles y Thomas Hobbes. El segundo subcapítulo estará dedicado a la “Teorías del alivio” y, para comprenderla, presentaremos las principales tesis respecto del humor como alivio de Shaftesbury, Herbert Spencer y Sigmund Freud. El tercer subcapítulo estará dedicado a la “Teoría de la incongruencia”, tal vez la más extendida de todas. Para explicar dichas teorías evaluaremos lo que respecto del humor como incongruente señalan Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer y Henri Bergson. Hemos seguido el orden establecido por el filósofo John Morreall en su *Philosophy of Humor* aparecido en la Stanford Encyclopedia of Philosophy.

2.1. Teoría de la superioridad

La Teoría de la superioridad del humor y de la risa señala que nuestra risa expresa sentimientos de superioridad sobre otras personas (Morreall, 2016).

Comenzaremos el análisis de esta teoría con Platón que, en sus análisis sobre la comedia y la risa, señala que son moralmente problemáticos pues se basan en una falsa creencia de superioridad que, a su vez, expresa un humor malicioso que debe ser censurado en cualquier proyecto cultural o educativo. Es por ello su crítica dura a la comedia de la Atenas de su tiempo.

2.1.1. Platón contra la comedia

En *Apología de Sócrates* Platón presenta a su maestro en su defensa de las acusaciones entabladas por Anito, Meleto y Licón de ser corruptor de jóvenes y no creer en los dioses. Uno de los principales prejuicios sobre los que se basan dichas acusaciones lo estableció Aristófanes quien, en su obra *Las Nubes*, caricaturiza a Sócrates a quien lo presenta sentado en un columpio mirando las nubes en su “Pensadero” o lugar donde recibía, como si fuese un sofista, a sus potenciales alumnos para enseñarles cómo convertir un argumento fuerte en débil y viceversa. Señala Sócrates en *Apología* que las acusaciones que enfrenta ya habían sido propaladas por mucha gente que influyó en los actuales acusadores y menciona respecto de los primeros:

Pero lo más chocante de todo es que ni siquiera es posible saber ni decir sus nombres, excepto el de alguno que es comediógrafo, y tanto los que, movidos por la envidia y por el deseo de calumniar, trataban de convencerlos como los que, convencidos ya ellos, trataban de despertar la convicción en los demás (...) (Apología 18 d).

La comedia, en particular la de Aristófanes, fue responsable de ofrecer a Atenas una imagen caricaturizada de Sócrates que, luego, se convierte en insumo para las acusaciones que lo llevarán a la muerte. No es el único responsable Aristófanes, obviamente, pues habría que considerar el contexto particular en el que se lleva a cabo el juicio a Sócrates y el papel que jugó su propia actividad filosófica en Atenas, que le valió muchos enemigos y una fama de alborotador de la juventud por parte de los que veían en su actitud un peligro social, crítico y desestabilizador.

Pasaremos ahora a analizar las críticas de Platón al humor de la comedia. Ya hemos visto que en *Apología* se refiere a Aristófanes quien, en *Las Nubes*, caricaturiza la figura de Sócrates y bien pudo esto ser uno de los motivos por los que consideró Platón criticar a

la comedia. Pero no solo la comedia es el blanco de sus ataques. En realidad, es todo producto artístico y la figura del artista en general el objeto de crítica de Platón en algunos de sus diálogos. El arte como elemento pedagógico es criticado pues no da razones suficientes por las que asumir, por ejemplo, los grandes poemas como guías de comportamiento, formas de presentar la vida buena o las virtudes a seguir, etc. No justifican sus propios “saberes” respecto de lo que es correcto o incorrecto. Y los artistas (los poetas como Homero) tampoco saben dar cuenta de aquello que producen por mera inspiración. Si las obras artísticas están hechas sobre esos fundamentos tan frágiles, mal podríamos hacer en seguirlas como documentos con pretensiones morales o educativas.

En el diálogo *Filebo*, que es sobre el placer, la pregunta central es si el placer puede ser considerado un bien. Sócrates discute, primero, con Filebo, hedonista terco que no quiere establecer un verdadero diálogo con Sócrates; y, luego, con Protarco, mucho más dispuesto a encontrar la verdad en la discusión si el placer es el auténtico bien o no.

¿Qué papel cumplen el humor y la comedia en el análisis de los placeres? Tanto la comedia como la tragedia, señala Platón, provocan sentimientos en el auditorio que, a su vez, pueden producir placeres particulares. La risa que provocan las comedias es expresión de un sentimiento placentero; como la catarsis del llanto en las tragedias. La pregunta es ¿qué tan placentera es la risa que provoca una obra cómica como, por ejemplo, *Las Nubes*, o cualquiera en la que la risa es producto de la burla sobre quien el comediógrafo y el público consideran inferior, como es el caso del Sócrates aristofánico? Platón analiza la naturaleza de ciertos placeres. En el análisis de los placeres del alma establece Sócrates una jerarquía: hay placeres verdaderos y placeres falsos. Los placeres

falsos son mixtos pues contienen tanto placer como su opuesto, el dolor. En ese sentido no son puros. La risa y el llanto son expresiones de esos placeres falsos o mixtos del alma.

Señala Platón en *Filebo*⁶ que tanto en los espectáculos trágicos como en las comedias, los espectadores sufren y gozan; en sus almas hay una mezcla de dolor y de placer. (*Filebo*, 48 a-b). Las afecciones mixtas psíquicas o del alma son, entre otras, la cólera, el temor, la pena, el duelo, el amor, los celos, la envidia, etc.

La comedia le permite a Sócrates, estudiando lo ridículo y la risa, poner de manifiesto de qué manera una secreta malicia impregna de amargura aún las risas más francas en apariencia. El placer de la burla esconde el dolor de la envidia. La envidia es el dolor del alma (*Filebo* 50 a).

Hay, pues, un análisis psicológico de las afecciones del alma que incluyen placeres y dolores, y que por ello no pueden ser considerados placeres puros, y no podrían mezclarse con las ciencias puras para poder comprender la composición ideal que permitiría ser llamada auténtico bien en la vida de un ser humano. La felicidad, que es un tema central de la filosofía, implica una mezcla de placeres y ciencias (conocimientos) verdaderos; y, en este compuesto, no forman parte los placeres falsos producidos por el humor o la comedia. Esta produce sentimientos que adolecen de una curiosa ambivalencia: son y no son placenteros; incluyen en su esencia su opuesto: el placer viene acompañado de dolor. Esto lo podemos ver al analizar la envidia, que acompaña la burla que expresa la risa aparentemente franca e inocente. Hay malicia en la risa que se expresa a propósito de la comedia. Y esa envidia, esa malicia, no puede ser sino

⁶ Cfr. Platón. (1992). *Diálogos. Filebo, Timeo, Critias*. [Vol. VI]. [Trad.: M. Durán]. Madrid: Gredos.

enfermedad del alma, motivo de dolor. Es también el dolor lo que se expresa en la risa maliciosa, burlona, de aquel que se ríe frente a una representación cómica. Ese dolor que esconde la risa está motivado por una falsa representación de sí mismo que tiene el que se burla del Sócrates de *Las Nubes* de Aristófanes, por ejemplo. Esto quiere decir que la risa burlona es expresión de desconocimiento o ignorancia de aquello que se pretende representar verazmente en la comedia y de las propias facultades de aquél que disfruta denigrando al otro con la risa, ya sea el comediógrafo o el auditorio. Este aspecto malicioso de la denigración humorística es moralmente censurable (Morreall, 2016).

¿De qué manera, entonces, surge esa pretendida superioridad de aquél que se ríe en una representación cómica? Platón señala que esa pretendida superioridad es producto de la ignorancia de la propia naturaleza de aquél que se burla. Quien se ríe del Sócrates caricaturizado por Aristófanes no conoce al verdadero Sócrates, no entiende su legado ni lo que significa la filosofía. Quien se burla de las desgracias o situaciones tragicómicas que las comedias presentan de personajes aparentemente inferiores en virtudes, no considera que esas mismas desgracias o situaciones tragicómicas las puede sufrir cualquiera. Quien se ríe burlonamente no reconoce la enfermedad de la propia alma que hace surgir la malicia burlona de la risa. Es decir, el que se burla maliciosamente es un ignorante de su propia ridiculez; lo cual constituye un vicio.

La risa de la comedia es, para Platón, maliciosa y perniciosa en términos formativos y psicológicos. La risa, podríamos decir relacionando el *Filebo* con la *Apología*, es expresión de la ignorancia que no se reconoce como tal, como la de los interlocutores

en los diálogos que pretenden ser sabios (ser superiores) y no poder dar razón de su pretendido saber.

2.1.2. El humor como problema político en la *República* de Platón⁷

En la *República*, por su parte, Platón evalúa los alcances políticos de una enseñanza que incluya la comedia dentro de la *polis* ideal. De la misma forma que señalaba en el *Filebo*, en este diálogo la valoración del humor es negativa pues atenta contra el “autocontrol” de quienes son llamados a gobernar. Las reflexiones platónicas al respecto se llevan a cabo en el Libro Tercero de la *República*, en el contexto de la crítica a la educación impartida en base a las obras poéticas.

La preocupación central de Platón en esta parte del diálogo es señalar los alcances negativos de una educación moral basada en textos que no fundamentan por qué presentan a los dioses y héroes con características que no hacen justicia a las virtudes que ellos deberían poseer. Señala el diálogo platónico lo siguiente: “(...) es inaceptable que se presente a hombres de valía dominados por la risa, y mucho menos si se trata de dioses” (*República* 389 a).

Lo que produce la risa violenta es la alteración violenta, el descontrol. Si lo que se quiere es –según Platón- educar a los futuros guardianes de la *polis* ideal para que sean menos apasionados y ardorosos, pues: “(...) no conviene que los guardianes sean gente pronto para reírse, ya que por lo común, cuando uno se abandona a una risa violenta, esto provoca a su vez una reacción violenta” (*República* 388 e).

⁷ Cfr. Platón. (1988). *Diálogos. República*. [Vol. IV]. [Trad.: Conrado Eggers]. Madrid: Gredos.

Platón constituye, entonces, nuestro primer representante de la Teoría de la Superioridad del humor. Desde su perspectiva la risa y el humor son problemas psicológicos y éticos que deben ser desterrados de una educación en virtudes: denigran cruelmente a los otros y no ayudan en la constitución de un alma sana pues expresan ignorancia y malicia al pretender erguirse como superiores respecto de los demás.

2.1.3. Aristóteles y la risa adecuada

Aristóteles no es tan radical como Platón en su evaluación del humor y de la risa. En su *Ética Nicomáquea* (libro IV, capítulo 8)⁸ señala, sin embargo, que como en todas las pasiones y caracteres hay excesos y defectos, en la risa y el humor uno puede pecar por exceso y por defecto y, a su vez, alcanzar un término medio, una excelencia en el carácter humorístico o en el sentido del humor adecuado. (*Ética Nicomáquea* 1128 a5)

Si se es propenso a reír o a provocar la risa, se tiende al ridículo y se habla de manera inconveniente y ofensiva, se es un bufón, según Aristóteles, y su carácter es grosero. Si, por otro lado, no se le da lugar en las propias acciones al humor y la risa, ni a las bromas ni la galantería –afirma el Estagirita–, uno se vuelve rústico o rudo y su carácter será iracundo, propenso al enfado (*Ética Nicomáquea*, 1028 a 5-10). Por el contrario, el humor cultivado y fino es de espíritus alegres y no burlones, agudos, de personas con tacto que se expresan libre y decentemente, de hombres refinados y educados. “Es propio del que tiene tacto decir y oír lo que conviene a un hombre distinguido y libre;

⁸ Cfr. Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. [Trad.: J. Pallí Bonet]. Madrid: Gredos.

hay pues bromas en el decir y en el escuchar que conviene a tal hombre (...)” (*Ética Nicomáquea*, 1128 a18-20).

Es decir, para Aristóteles, a diferencia de Platón, se debe cultivar el humor de tal forma que exprese, a su vez, un carácter virtuoso. La educación y el refinamiento son dos características esenciales del hombre que sabe reír debidamente. Hay un aspecto racional que juega un papel esencial en toda la ética aristotélica que se va desarrollando en el hombre a lo largo del tiempo y que, en el caso del humorista, también va a depender de la edad, de la educación, del contexto y de la buena fortuna.

En *Retórica* (libro II, capítulo 12) se analizan las principales características de los jóvenes; entre las cuales el humor es una de las más resaltantes. Ahora bien, a pesar de la importancia del humor en la vida social, Aristóteles lo llama “insolencia educada”. Es decir, se subraya ese carácter insolente que podríamos llamar del humor y de la risa que habría que moderar.

2.1.4. Hobbes y el lugar del humor en el *Leviatán*

Thomas Hobbes, en su *Leviatán*, señala que la risa es producto de un sentimiento de gloria súbita frente a las desgracias de los otros. Señala exactamente Hobbes, en el capítulo 6 de su obra:

La gloria súbita es la pasión que da lugar a esos gestos llamados risa, y es causada por algún súbito acto propio que complace, o por la aprehensión de algo deformado en otro, por comparación con lo cual hay súbita autoaprobación. (Hobbes, 1980: 125)

Esta teoría es descriptiva de un hecho (Hösle, 2006: 22) que podemos señalar como normal en nuestra naturaleza social, sobre todo, a partir de la Modernidad, cuando nuestra libertad estará asociada a nuestra individualidad.

La risa y el humor son, de acuerdo con esta teoría, armas de sobrevivencia hechas para atacar al otro en tanto su desgracia en un mundo de subjetividades que compiten unas contra otras, puede resultar beneficiosa para uno. Esta “violencia” del humor es ejercida teniendo en cuenta una creencia en la superioridad propia de aquel que realiza la broma.

En su obra *Leviatán* explica que el estado natural de los hombres es violento pues por naturaleza todos buscamos alcanzar los bienes que deseamos para lograr la felicidad. En un estado natural estamos en constante actitud defensiva frente a lo que los otros puedan hacernos para lograr aquello que todos deseamos: paz y tranquilidad y alcanzar los bienes que queremos. Frente a esta situación, los hombres han llegado a ponerse de acuerdo en crear un artificio que permita evitar la violencia otorgándole a este artificio el derecho para gobernar permitiendo el desarrollo de cada uno de los hombres e impidiendo que sean lobos los unos respecto de los otros. El Leviatán es el Estado al que le otorgamos el poder para gobernar en representación nuestra pero que velará por nuestra paz y seguridad aplicando leyes que nos permitan tener una vida civilizada.

Este Leviatán está hecho a imagen y semejanza de la naturaleza del hombre. Por ello en la Primera Parte de su obra lo que hace es analizar la naturaleza humana que permitirá luego explicar las características que este Leviatán asumirá como Estado que gobierna.

La violencia en un estado natural se manifiesta de diversas maneras: en guerras o conflictos entre los integrantes de una sociedad por adquirir los bienes que todos

desean. En esta lucha de todos contra todos, la risa sirve como expresión de triunfo frente a las calamidades de otros o ante los logros propios que se obtienen en la lucha por los fines buscados. Es una sublimación de la violencia y, en ese sentido, es menos grave que el ejercicio de la violencia en sí; pero, sin embargo, no es una buena forma de socialización pues, siguiendo la valoración negativa que los autores aquí presentados señalan, no permite una sana convivencia.

Podríamos concluir esta primera parte del capítulo señalando que estas consideraciones sobre el humor y la risa como expresiones de superioridad no agotan todas las posibilidades de análisis de nuestro tema, sino presentan solo un aspecto del mismo que hay que atender desde la perspectiva que nuestros autores han utilizado. No nos reímos solo para burlarnos de alguien.

La risa, además, es un elemento esencial en el desarrollo de nuestras vidas que expresa un buen estado de ánimo y una saludable respuesta frente a los problemas que siempre pueden surgir. Tiene, pues, un papel central en el equilibrio emocional y puede servirnos para cuidar nuestra salud psicológica. Sobre este asunto tratará nuestro siguiente subcapítulo acerca del humor como alivio.

2.2. Teoría del alivio

La Teoría de la Superioridad tuvo muchos críticos. Francis Hutcheson (1750) criticó esta evaluación parcial del humor que se concentraba en su carácter burlesco, malicioso y violento. Esos sentimientos de superioridad ni son necesarios ni suficientes para explicar el fenómeno de la risa (Morreall, 2016). Por ejemplo, podemos sentirnos superiores, dice Hutcheson, si observamos la miseria en otras personas. Esto no nos debe llevar

necesariamente al gozo súbito del que hablaba Hobbes, sino tal vez a todo lo contrario. Podemos añadir aquí también, junto con Morreall, que una de las características del humor de la comedia de Chaplin, Harold Lloyd o Buster Keaton era el hecho que ante las dificultades y penurias que estos héroes cómicos sufrían, siempre encontraban formas inteligentes e inusuales, y por ello divertidas, para superar esas desgracias. En estos casos tampoco la risa se explicaría por algún sentimiento de superioridad burlona, sino por el contrario, por una empatía que permitiría reírnos con ellos y no de ellos (Morreall, 2016).

La Teoría del alivio del humor, por su parte, sostiene que este equilibra las emociones que dependen, de acuerdo con esta teoría, de su relación con la expresión somática del mismo que es la risa. La Teoría del Alivio entiende que la risa produce en el sistema nervioso lo que una válvula de alivio de presión hace en una caldera de vapor (Morreall, 2016). La risa funciona como catarsis, desahogo o alivio de situaciones de *stress*, agresiones, represión u otras situaciones o emociones negativas. Los defensores de esta teoría señalan, a su vez, que este carácter catártico cumple una función psicológica de primer orden.

Según John Morreall, Shaftesbury es el primer autor que usa el término “humor” en su sentido de “gracioso” (*funniness*) en el libro que ya hemos evaluado en nuestro primer capítulo: *“Sensus commnis”: Ensayo sobre la libertad de ingenio y el humor* (1790) y el primero que presenta la noción del humor como alivio. Shaftesbury hace mención a esta capacidad catártica del humor cuando reflexiona sobre la forma cómo contextos sociales represivos posibilitan las expresiones ingeniosas o humorísticas como una especie de liberación que, a su vez, se van a ir refinando a medida que la represión

umenta. Esto no es lo ideal, pues incluso el tipo de humor que se expresa como respuesta a esta situación opresora puede ser agresivo o vulgar; pero demuestra el poder liberador del humor frente a la violencia ejercida de manera política o social.

Shaftesbury señala:

(...) por más que se intente sojuzgar a los espíritus libres por naturaleza de los hombres ingeniosos, ellos encontrarán otras maneras de moverse para hacer más llevadera su situación, y ya sea mediante el recurso a la burla, la imitación o la payasada, les hará inmensamente felices desahogarse y vengarse de quienes los oprimen (Shaftesbury, 2017: 81).

El desahogo producido por el humor y la risa hace posible descargar o aliviar la presión a la que es sometido un individuo en un régimen tirano, porque "(...) los espíritus (...) no pueden yacer muertos o inactivos en esos miembros sanos y vigorosos" (Shaftesbury, 2017: 81). El libro de este autor es una defensa de la libertad de expresión en la que el humor, como expresión natural e ineludible del ser humano, puede jugar un papel fundamental crítico a nivel social y político, y vital en términos psicológicos.

Dos siglos más tarde, Herbert Spencer señalará en su ensayo *Sobre la fisiología de la risa* (1911) que las emociones producen determinados movimientos que van dirigidos desde el cerebro a través de los nervios. "La energía nerviosa siempre tiende a engendrar movimientos musculares, y cuando surge con determinada intensidad, logra llevarlos a cabo de manera intensa" (Spencer, 1911: 299, en Morreall 2016; traducción nuestra). Cuando uno tiene pánico, la energía produce movimientos que nos preparan para la huida, por ejemplo; de la misma forma que cuando uno tiene ira el cuerpo se va preparando para la agresión (Morreall, 2016).

La risa es un movimiento que cumple una función similar para Spencer. No es como la huida que tiene por finalidad aliviar el pánico, sino en el caso de la risa la sola finalidad

es la de aliviar la energía nerviosa. Esto se da cuando frente a un hecho que, por ejemplo, nos va generando angustia o pena que nos tensa, de pronto irrumpe una palabra, una situación, un gesto, etc., completamente inesperado que logra activar la risa como medio de descarga de la tensión acumulada. La sonrisa o la risa en situaciones tensas puede servir como descarga o alivio que evitan tomar decisiones agresivas o violentas. Lo mismo puede suceder cuando superamos una situación peligrosa. La risa se convierte en un alivio.

A inicios del siglo XX, Sigmund Freud, el padre del psicoanálisis escribe *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905). El chiste, como manifestación de lo humorístico, cumple una función liberadora al descargar la energía represora en emoción placentera. Las emociones más reprimidas son el deseo sexual y la violencia. Los chistes con contenido sexual y las bromas que se dirigen a degradar a personas o grupos que despreciamos permiten aliviar esa tensión producto de la represión inconsciente. Los chistes permiten el desahogo de la tensión psíquica que es reprimida y, en ese sentido, son válvulas de escape necesarias para un adecuado equilibrio mental. Este punto nos parece muy importante y lo tocaremos en nuestro último capítulo dedicado a la ética del humor, pues, si atendemos a la interpretación de Freud de la importancia del chiste, a nivel psíquico podría significar un saludable alivio que evitaría su canalización en acciones violentas de comportamientos patológicos.

A continuación, abordaremos la Teoría de la incongruencia.

2.3. Teoría de la incongruencia

A diferencia de la Teoría de la superioridad, que consideraba al humor como producto de un sentimiento de superioridad respecto del objeto de burla, y de la Teoría del Alivio, que señala que la principal función del humor es el alivio de energía nerviosa, la Teoría de la Incongruencia considera que el humor surge al percibir algo incongruente que violenta nuestros patrones mentales y nuestras expectativas. La risa surge, efectivamente, cuando vemos que algo que suele desarrollarse de una manera normal, de pronto deja de hacerlo. Esto lo señala bien Henri Bergson en su libro sobre *La Risa* en el que señala que cuando un hombre realiza acciones “mecánicamente” es susceptible de burla, porque en cualquier momento puede dejar de funcionar a la perfección y ofrecernos un espectáculo humorístico como cuando alguien, por ejemplo, se resbala o cae inesperadamente, o cuando –producto de una broma en la que se cambian de posición los instrumentos que alguien suele usar cotidianamente en un taller- las cosas que solía hacer el tallerista dejan de funcionar, causando hilaridad en el bromista y en los que se puedan dar cuenta de la broma.

Inmanuel Kant también está inscrito en la lista de autores que defienden esta teoría. Las menciones a la risa y al humor aparecen en su tercera Crítica, la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, que es una obra que aborda los juicios estéticos, en su primera parte; es decir, los juicios que señalan que algo es bello o no lo es.

Kant ubica a la risa y al humor en el ámbito de lo que deleita, de lo que gusta o no gusta, de la sensación. Tienen una función de estimulación de la vida del hombre, del bienestar corporal, de la salud, como todo juego libre de las sensaciones: el juego de azar (*Glückspiel*), el juego musical (*Tonspiel*) y el juego del ingenio (*Gedankenspiel*) (Kant, 1992: 239). La risa forma parte del último tipo de juego y es producto de la incongruencia

que encuentra el entendimiento, como lo señala en esta cita: “En todo lo que deba incitar una risa vivaz, convulsiva, tiene que haber algo de contrasentido (en lo cual, por tanto, no puede el entendimiento encontrar complacencia). La risa *es un afecto debido a la transformación repentina de una tensa espera en nada.*” (Kant, 1992: 240)

En este punto Kant ilustra lo anteriormente señalado con unos cuantos ejemplos. El primero es un chiste en el que un indio observa atónito el espectáculo de la espuma de la cerveza saliendo de una botella. Al preguntársele por el motivo del asombro, este responde: “yo no me asombro de que salga, sino de cómo lo han podido poner ustedes dentro” (Kant, 1992: 240). La risa a que nos puede llevar esta respuesta es porque nuestra espera se había convertido en tensión expectante y súbitamente se desvanece en nada. Hay un aparente desinterés, y este es el aspecto estético de la risa y del humor, en esta respuesta risible frente a la incongruencia. Porque si bien es cierto no usamos el humor, desde esta perspectiva, para celebrar o censurar moralmente algo; sí hay un nivel intelectual en juego que es el que entiende la falta de lógica entre los elementos que constituyen el hecho humorístico. Los chistes utilizan el recurso del absurdo, son una provocación a la racionalidad que responde con una risa. Pero esa respuesta risible nos da una pista para intentar relacionar el humor con el aspecto cognitivo de la razón o lo que veremos en el siguiente capítulo, el aspecto filosófico del humor.

Arthur Schopenhauer también señala que la risa es producto de una subsunción paradójica y, por tanto, inesperada entre el conocimiento intuitivo (sensible) y el abstracto (Schopenhauer, 1942: 70-71). Dice Schopenhauer: “La risa no tiene otra causa que la incongruencia repentinamente percibida entre un concepto y el objeto real que

por él es pensado en algún respecto, y es solo expresión de tal incongruencia” (Schopenhauer, 1942: 70-71).

Presentadas las principales teorías sobre el humor y la risa, pasaremos a continuación a abordar aquello que estamos llamando “humor filosófico” en nuestra interpretación del proyecto post-metafísico de Richard Rorty, que nos permitirá establecer la relación íntima entre filosofía y humor.



CAPÍTULO 3: El humor en la filosofía: el “ironismo” rortyano

En el anterior capítulo hemos pasado revista a las principales teorías sobre el humor y la risa que se han desarrollado a lo largo de la historia de la filosofía. Como hemos visto, la relación entre filosofía y humor es y ha sido compleja, pues este ha sido abordado teniendo en cuenta aspectos distintos del humor: a veces, como expresión violenta de un sentimiento de superioridad cuando se usa la broma cruel con alguien; o como un medio necesario para descargar tensiones a nivel emocional y psicológico; o, como expresión risible y desinteresada frente a las incongruencias que pueden resultar humorísticas.

La relación entre filosofía y humor, además, no ha estado exenta de otras tensiones, vinculadas a la aparente incongruencia entre ellas. No solamente la filosofía ha criticado ciertas prácticas humorísticas a lo largo de su historia, sino el humor, desde sus inicios, se ha burlado de la actividad filosófica por otras muchas razones. Lo primero que quisiéramos desarrollar en este tercer capítulo es la relación tirante entre el humor y la filosofía expresada en las burlas hechas a la filosofía, a su ejercicio metafísico, y a la figura del filósofo. Ello nos permitirá interpretar la sugerente lectura rortyana de la historia de la filosofía y sus posibilidades actuales relacionando lo que entiende por “ironismo” con una forma de humor, el más filosófico de todos, que es el de la ironía.

En ese sentido, la distinción seriedad-no seriedad con la que comenzaremos a desarrollar el presente capítulo queda superada por una forma de ejercitar la crítica filosófica que implica el uso de esta dualidad: serio/no serio, que el propio Richard Rorty

sugiere al caracterizar al ironista y su lectura crítica de la filosofía, su historia y sus posibilidades en su superación de la metafísica.

La primera tradición de filósofos que abordaremos en este capítulo será la de los llamados metafísicos o, como Rorty los llama, los filósofos que pertenecen al “canon Platón-Kant”. La segunda y más importante tradición de pensadores la conforman los “ironistas”. Ellos, a su vez, se dividen en ironistas teóricos e ironistas novelistas. En este capítulo nos concentraremos en evaluar el primer tipo de ironistas, los teóricos o los filósofos ironistas, entre los cuales destacan el joven Hegel y Nietzsche. En el último capítulo abordaremos la moralidad del humor como consecuencia de estas reflexiones en las que queremos dejar sentado dos cosas: primero, que el humor irónico o filosófico es uno de los elementos centrales en el ejercicio crítico del análisis de la historia de la filosofía, cuyos principales exponentes son los que pertenecen a esta tradición de ironistas teóricos; pero, además, en un segundo lugar queremos, junto con Rorty, aterrizar estas reflexiones filosóficas al campo de la praxis, donde el humor también debe jugar un papel central en la lucha contra las diversas formas de crueldad y la creación de la noción de solidaridad, básica para la convivencia humana. Aquí, sin embargo, el protagonismo lo tendrá no la filosofía sino la literatura, en especial las novelas. El humor en la literatura permitirá desarrollar esa tarea moral que señala Rorty debemos acometer en el ámbito público.

Este tercer capítulo iniciará, entonces, con una parte introductoria en la que se abordará el humor contra la filosofía; y continuará con las dos líneas de pensamiento que presenta Rorty en su libro *Contingencia, ironía y solidaridad* (1991): la línea metafísica e ironista.

3.1. El humor hacia la filosofía

La filosofía, como lo señalamos en el anterior capítulo, tradicionalmente no se ha presentado a sí misma como susceptible de ser comparada con los hechos humorísticos o con la noción de humor en general. Por el contrario, la filosofía se ha jactado siempre de ser una actividad seria. Y nosotros, obviamente, defendemos esa característica central del ejercicio filosófico. Pero, a su vez, consideramos serio el ejercicio inteligente del humor. Serio al punto de ser un gran aliado de un jovial espíritu filosófico abierto a nuevas formas creativas de desarrollo del pensamiento.

Por otro lado, la distinción serio/no serio impide reconocer la presencia importante del humor en todas las manifestaciones del ser humano. Ha habido razones filosóficas, como hemos visto en el anterior capítulo, que han explicado la toma de distancia de la filosofía respecto del humor. Ahora evaluaremos algunos momentos clave de esta relación tensa para presentar el poder y las potencialidades del humor; pero, sobre todo, para señalar la posibilidad de conciliación de ambas actitudes. Richard Rorty nos servirá para esclarecer el papel de la ironía en la crítica de la historia de la filosofía para abrir nuevos ámbitos creativos del ejercicio del pensar.

Situémonos, primero en uno de los momentos más importantes de esta compleja y larga relación entre filosofía y humor; en donde se refleja de manera muy gráfica algunos aspectos centrales de la figura del “filósofo” que pueden calzar en lo ridículo y risible. Nos estamos refiriendo al conocido pasaje de la caída del distraído sabio Tales en un pozo profundo y la respectiva risa (o carcajada) de la muchacha tracia que aparece en el *Teeteto* de Platón.

En su sugerente libro *Cenar con Diotima: filosofía y feminidad* (2017), Anna Pagés analiza este pasaje desde una doble perspectiva: una crítica a la metafísica y otra que podríamos llamar, atenta a la “feminidad”. Ambas perspectivas subrayan el aspecto vital de la “risa” en relación con una noción tan sutil y contingente como lo es la “feminidad” encarnada en el personaje que se burla del filósofo. Sutileza y contingencia que no carecen de poder destabilizador del quehacer del filósofo, cuando apunta al “detalle” que no suele ver el teórico preocupado por las cuestiones abstractas: el pozo de la vida que se encuentra a sus pies pero del que no se percata y cae. Nosotros no profundizaremos en la perspectiva de la “feminidad” que se presenta en el análisis de Pagés, sino nos concentraremos en esa irrupción de la carcajada de la muchacha tracia que surge frente a la caída del sabio.

Es interesante señalar, como lo hace Pagés, que la escena que vamos a analizar surge como una nota al margen a propósito de la reflexión platónica sobre “(...) la teoría como contemplación del cielo estrellado.” (Pagés, 2018: 56). La muchacha de Tracia responde a esta reflexión “(...) de modo alegre y divertido (...) desde una actitud lúdica” (Pagés, 2018: 56) casi desde los márgenes de la filosofía.

El pasaje de Platón es un poco extenso pero encierra varias cuestiones pertinentes en nuestro análisis del humor y su relación con la filosofía:

Es lo mismo que se cuenta de Tales, Teodoro. Este, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies. La misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía. En realidad, a una persona así le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos, y no solamente desconoce qué es lo que hacen, sino el hecho mismo de que sean hombres o cualquier otra criatura. Sin embargo, cuando se trata de saber qué es en verdad el hombre y qué le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza como la suya, a diferencia de

los demás seres, pone todo su esfuerzo en investigarlo y examinarlo atentamente. (Platón, *Teeteto*, 174a-b)⁹

Esta caída del sabio significa el peligro del ejercicio filosófico que se repliega en el ejercicio del pensar y observar (*theorein*) los cielos o el ámbito de lo ininteligible que no se encuentra en el mundo de la vida; pero también significa el peligro moral del intelectual que, encerrado en su mundo teórico y orgulloso de su incapacidad de enfrentarse a las cosas de la realidad práctica, puede actuar con crueldad o al servicio de ella. Esa preocupación por pensar en las definiciones del “hombre” o del “mundo” no necesariamente van de la mano con una apertura al hombre concreto (y a las mujeres, añadiría Pagés) ni al mundo real. La risa de la muchacha de Tracia, entonces, es una traviesa reacción a la excentricidad del ejercicio filosófico; pero una llamada de atención seria a los problemas concretos que dicha actitud puede provocar. En esta parte de su análisis utilizará Pagés las críticas de Hannah Arendt al trabajo del “filósofo profesional” representado por Heidegger.

Arendt se burla del “autismo del filósofo” (Pagés, 2018: 61) con una divertida historia del “zorro” de Heidegger que aparece en su *Diario filosófico* del año 1953. Aquí caracteriza a Heidegger como un zorro incapaz de vivir en el mundo y de “distinguir lo que era una trampa y lo que no lo era” (Arendt, 2006: 390). Esa incapacidad lo lleva a refugiarse en su propia trampa. La especulación filosófica en Heidegger se convertirá en “[u]na madriguera (...) para huir del mundo real ante la dificultad de aceptarlo o entenderlo (...)” (Pagés, 2018: 61). Esta actitud problemática ya no es tan risible para

⁹ Cfr. Platón. (1988). *Diálogos. Teeteto*. [Vol. 5]. Madrid: Gredos.

Arendt o, en palabras de Pagés, “[l]a ironía [ahora] puede convertirse en un soplo de angustia” (Pagés, 2018: 64). La actitud heideggeriana expresa la negación de eso que diferenciaba a los griegos de los bárbaros: “(...) el *logon exon*, el hablar entre sí como el “entre” de lo que es común” (Pagés, 2018: 63). Logra con esta actitud, el “zorro” Heidegger, realizar el camino inverso que describe Platón en el mito de la caverna: en lugar de salir de ella, entra y se hunde hacia lo más profundo del pensamiento, aislado del mundo.

Esta actitud, como lo señala Freud en su *Introducción al narcisismo*, será propia del carácter del filósofo (Freud, 1986: 93 en Pagés, 2018: 66). Su narcisismo lo llevará, como lo veremos más adelante en la evaluación crítica que hace Rorty al proyecto heideggeriano, a la caída de vuelta en la metafísica que el autor alemán buscaba evitar a toda costa. Ese narcisismo es uno de los detalles importantes que el ojo de un buen ironista detecta para encontrar, como la muchacha de Tracia, el punto débil de la excentricidad del filósofo.

Podríamos señalar en este punto de nuestras reflexiones que la risa de la muchacha de Tracia permite reparar en lo que el propio Platón señala en su pasaje ya citado: “porque quería saber las cosas del cielo, (...) se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies. La misma burla podría hacerse a todos los que dedican su vida a la filosofía”. La risa es, pues, esencial para no perder la perspectiva, para ser menos soberbios y para detectar, como veremos a continuación en la crítica irónica del devenir de la metafísica, esos momentos inconsistentes, esos detalles que evidencian la fragilidad de los grandes proyectos metafísicos elaborados a lo largo de toda la historia de Occidente que nos deben suscitar una amable sonrisa.

3.2. Dos tradiciones filosóficas: la metafísica y la “ironista” según Richard Rorty

Esta es la parte más importante de nuestra tesis, pues aquí presentaremos la perspectiva filosófica que asume el humor como elemento esencial no solo como arma retórica en los debates filosóficos frente a posturas contrarias a las que se pretende superar, sino sobre todo como actitud escéptica sobre sus propios presupuestos, abriendo la posibilidad de nuevas formas de pensar que enriquezcan y desarrollen el papel de la filosofía en la actualidad.

Como afirmábamos anteriormente el humor siempre ha existido en la actividad filosófica como herramienta retórica en la lucha argumentativa contra otras propuestas filosóficas. La expresión más refinada y radical de este humor combativo fue la ironía socrática, en los inicios de la actividad filosófica.

La ironía, como ya hemos visto, es un recurso retórico que consiste en comunicar algo diferente de lo que literalmente se pretende expresar. La figura de Sócrates es esencial para entender la naturaleza del término y su finalidad. Sin embargo, también hemos visto que puede ser entendida desde una posición de “superioridad” que implica la burla cruel del que no está preparado para el diálogo filosófico.

Nosotros hemos señalado y reafirmamos que la motivación esencial de Sócrates fue formativa y, en ese sentido, moral. Es inevitable, en este sentido, dudar de su supuesto “sólo sé que no sé nada”, frase que se ha creado para representar la naturaleza irónica

de Sócrates a ojos de Platón. Queremos subrayar, sin embargo, que esa ironía socrática expresa un humor travieso y no cruel, un humor de alguien que tampoco se está tomando tan en serio a sí mismo; o, mejor aun, alguien que sabiamente experimenta que esa distinción serio/no serio no tiene sentido. Esa actitud paradójica de tomar en serio la necesidad de pensar por sí mismo; y de reírse, a su vez, del éxito o fracaso de dicha empresa, dibuja muy bien la personalidad irónica del sabio.

Como veremos a continuación, la línea “seria” de la filosofía será asumida por quienes afirman estar seguros de la necesidad de establecer “verdades” absolutas para aprehenderla con la “esencia” racional del ser humano. Esta línea utilizará el humor como arma de lucha retórica frente a posiciones filosóficas que pretende superar. Esta será la línea “metafísica” que Richard Rorty combate.

Por otro lado, la línea “irónica” de la filosofía será asumida, por su parte, por quienes afirman que a lo más a lo que se puede esperar es a reconocer la “contingencia” del mundo y del conocimiento y de los presupuestos metafísicos que sostienen todavía la forma de hacer filosofía y del pensar del sentido común en el que vivimos.

La seguridad en el propio saber se explica por la solidez de la arquitectónica conceptual que constituye la metafísica desde Platón hasta la modernidad. Como toda propuesta de alcance metafísico como lo es la platónica, la ironía no puede ir contra sí misma. A lo largo de la historia de la filosofía podemos rastrear una línea metafísica que usa el humor como arma de lucha; pero no como actitud escéptica respecto de sus propios fundamentos. El humor es desestabilizador y, por ello, la seriedad de la metafísica implica la imposibilidad de usar el humor como recurso de autoanálisis o validación de

sus propios presupuestos. El humor burlesco debe apuntar a lo que se quiere superar, a lo que se quiere combatir.

Pasaremos primero revista a esta línea metafísica que Rorty llama “canon Platón-Kant”, para más adelante presentar la línea de los “ironistas”.

3.2.1. Línea metafísica Platón-Kant

El “metafísico”, para Richard Rorty, es aquél que pregunta por la definición, esencia o naturaleza intrínseca de algo sea “la justicia, la ciencia, el conocimiento, el Ser, la fe, la moralidad o la filosofía”. El sentido común responde con la trivialidad metafísica que dice que “hay una realidad única y permanente que puede hallarse detrás de las múltiples apariencias transitorias” (Rorty, 1991: 92). Para Rorty, podríamos señalar, el sentido común se sostiene en lo que siglos de metafísica ha logrado constituir nuestra cultura occidental.

Usamos, con Rorty, el término “metafísicos” para referirnos a los autores del llamado por nuestro filósofo norteamericano el “canon Platón-Kant” (Rorty, 1991: 94).

Richard Rorty observa cómo una de las motivaciones metafísicas es la de unificar lo que pareciera estar dividido en la realidad: lo privado con lo público; lo terrenal con lo espiritual, las apariencias con la realidad que no cambia, etc. Señala Rorty en su introducción a nuestro libro *Contingencia, ironía y solidaridad* que ese intento unificador, esa búsqueda de sentido a partir de la relación entre ámbitos naturalmente distintos, parte a su vez de postular una naturaleza humana común. La racionalidad que permite ordenar nuestras vidas y darles un sentido, a partir del presupuesto de cierto

orden trascendente que da sentido último a nuestra existencia es el principal objeto de crítica para Richard Rorty. Ese es el pensamiento metafísico que impide el desarrollo creativo de la filosofía en la época contemporánea.

Rorty señala que: “[L]a “filosofía”, definida por referencia a la secuencia canónica Platón-Kant: es el intento de alcanzar el conocimiento acerca de ciertas cosas: cosas sumamente generales e importantes” (Rorty, 1991: 94). Para el metafísico, además, el paradigma de la investigación filosófica es el argumento lógico (Rorty, 1991: 95).

Ahora bien, a pesar de que el metafísico forma parte del gremio de filósofos profesionales que ensayan la explicación de las particularidades de la realidad en definiciones o “léxicos” abstractos mayores que dan sentido a la realidad: Idea, Dios, Espíritu, ser, etc., las consecuencias culturales son evidentes, al punto de que constituyen, señala Rorty, los principios en los que se basa el sentido común. En efecto, el sentido común se basa en los principios metafísicos que se han consolidado en Occidente hasta nuestros días. El metafísico, además, como veremos más adelante al contraponerlo con el ironista, es aceptado socialmente por su forma de *educar* al público y porque no lo reprograma, ya que rescatan la Verdad que está en él, en el propio “léxico último” que la sociedad maneja (Rorty, 1991: 108).

Antes de pasar a desarrollar la línea ironista de la filosofía, vamos a definir “léxico último”. Para Rorty:

Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. Son éstas (sic) las palabras con las cuales formulamos la alabanza de 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 cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces

retrospectivamente, la historia de nuestra vida. Llamaré a esas palabras el “léxico último” de una persona (Rorty, 1991: 91)

Es, pues, teniendo en cuenta el sentido y las implicancias de ese léxico último que constituye nuestro horizonte cultural que Richard Rorty procederá a elaborar una lectura crítica de la historia de la filosofía y de su propia naturaleza, utilizando el término “ironista” que, nosotros, trataremos de relacionar con la ironía, el “humor filosófico” por excelencia.

Veamos, pues, a continuación, la línea ironista de la filosofía.

3.2.2. Línea ironista de la filosofía

Frente a los autores metafísicos existe una corriente historicista y nominalista inaugurada por Hegel, según la cual, siguiendo la lectura rortyana, pretende superar la forma en que la metafísica ha entendido la realidad.

Ironista es, según Rorty, la persona que: 1) tiene dudas radicales acerca del “léxico último” que usa porque han incidido en ella personas o libros con sus propios y distintos léxicos; además se da cuenta de que un argumento formulado con su actual léxico no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; y, finalmente, en tanto se dedica a filosofar no pensará que su léxico se encuentre más cerca de la realidad, como lo creen los metafísicos sobre sus propios léxicos (Rorty, 1991: 91). El “ironista” es, pues, una persona consciente de su contingencia y de la contingencia del mundo que la rodea. No pretende, al filosofar, llegar a verdades absolutas. Desconfía de las pretensiones metafísicas y está abierta a nuevas redescpciones de sus léxicos últimos.

La metafísica y la teología, como hemos visto, parten de establecer una naturaleza humana común que permita dar sentido a los diversos ámbitos de la vida humana en relación con lo trascendente o la divinidad. Frente a estas visiones trascendentes de la naturaleza humana se encuentran las visiones historicistas que plantean, desde Hegel, analizar las problemáticas humanas atendiendo al contexto histórico antes que partir de definiciones esencialistas sobre su naturaleza; eso quiere decir, como Rorty mismo señala, dejar de preguntar: “¿En qué consiste ser hombre?” para preguntar: “¿En qué consiste vivir en una rica sociedad democrática del siglo XX?” (Rorty, 1991 : 15), por ejemplo. Es decir, dejar de lado las preguntas por las “esencias” de las cosas y los valores, y tratar de resolver también asuntos comunes, prácticos, del ámbito público que son los que permiten también el libre ejercicio filosófico del ironista. Esta es la pretensión moral última del texto de Rorty que analizamos ahora.

Por lo tanto, como lo habíamos anticipado, la tarea del pensamiento post-metafísico será la de la redescipción de nuestros “léxicos últimos”, la recreación de nuestros juegos de lenguaje que nos permitan redefinirnos y abrirnos a nuevas posibilidades del pensar. Esta tarea se puede hacer desde la filosofía y desde fuera de ella. Por ello Rorty distinguirá el papel de los dos tipos de “ironismo”: el teórico y el de los novelistas.

Los teóricos, que sirven para la “perfección privada” del lector interesado en ese ámbito privado y “esteticista” de la propia vida, serán los filósofos; y los novelistas, serán los ironistas que sirven para luchar por consolidar la “esperanza social” que implica la lucha contra la crueldad y la creación de lo que imaginamos como “solidaridad”, en el ámbito público. Esta estrategia conceptual permitirá, más adelante, abordar los problemas morales o éticos sin la participación del ejercicio teórico o conceptual que, a los ojos de

Rorty, no funciona. Este punto lo abordaremos en nuestro último capítulo dedicado a la moralidad del humor, en el que analizaremos las potencialidades de las expresiones humorísticas en la literatura y en las artes en general, para cumplir con la tarea rortyana de la lucha contra la crueldad.

Sin embargo, queda pendiente formular una pregunta muy relevante para nuestra tesis: ¿Por qué Rorty acuña ese término “ironista” para esa actitud escéptica, de quien se asume como contingente; y qué relación hay con la “ironía” en particular y con el humor en general?

Veamos lo que Rorty señala sobre la característica irónica del ironista en su ejercicio de redescrición:

(...) [E]l hecho de que adviertan que es posible hacer que cualquier cosa aparezca como buena o como mala redescribiéndola, y renuncien al intento de formular criterios para elegir entre léxicos últimos, las sitúa en la posición que Sartre llamó “metaestable”: nunca muy capaces de tomarse en serio a sí mismas porque saben siempre que los términos mediante los cuales se describen a sí mismas están sujetos a cambio, porque saben siempre de la contingencia y la fragilidad de sus léxicos últimos y, por tanto de su yo (Rorty, 1991: 91-92).

Si el sentido del término “ironista” es el ser escéptico a partir del reconocimiento de la contingencia de su propio “léxico último” o conjunto de creencias, ser “ironista” sería también ser “irónico” respecto de la posibilidad de lograr verdades absolutas y eternas. Sería un “metaestable” en términos sartreanos: “nunca muy capaz de tomarse en serio a sí mismo”. En efecto, el “ironista” defiende en determinado momento el léxico último que lo constituye; sin embargo, estará abierto a nuevos juegos de lenguaje que le permitan redescibir sus “léxicos últimos” y adoptar unos nuevos si el nuevo contexto así lo exige. Ser “ironista” es ser “irónico” con la posibilidad de dar razones últimas, verdades absolutas; pero defender las provisionales con la seriedad con la que uno

participa en un juego. La ironía está presente pues en todo ejercicio teórico honesto y contingente que busque dar un nuevo sentido en base a nuevas descripciones del propio trabajo del pensamiento, con toda la seriedad que ello implica; pero que a su vez, asuma siempre el hecho de la propia contingencia del léxico último por establecer. Es una ironía creativa, honesta, que está presente en el corazón del origen de la misma filosofía. Por ello no podemos evitar pensar en la figura de Sócrates en este punto.

Pero, además, el ironista teórico debe estar atento a distinguir esos momentos en la historia del ejercicio filosófico en el que se producen las incongruencias, en las que se advierte la caída en el error o en aquello que se pretende superar. Esta es la clave de lectura que realiza Rorty en su texto sobre el devenir de la metafísica y de la filosofía en general. Si bien es cierto, utiliza como modelos de ironismo al Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*, advierte también en su obra sistemática lo que Heidegger llamaba “la caída en la metafísica”, que también ocurrirá en el caso de Nietzsche. Considera Rorty que estos autores fueron conscientes de su contingencia, fueron grandes re-descriptores del legado de la propia tradición, hicieron posible con sus propios léxicos un aparente “desarrollo” de la filosofía que en verdad fue una nueva historia de la misma con nuevos léxicos; pero no pudieron evitar la caída en la metafísica de la que pretendían salir. Se sintieron cerca del poder de algo grande: la supresión de la distinción sujeto-objeto, la voluntad de poder, el fin de la metafísica. Abordaremos el legado de estos grandes teóricos inmediatamente.

Comenzaremos el análisis rortyano de la figura del Hegel de la *Fenomenología del espíritu* analizando primero lo que pretende el autor alemán, en un primer momento; para luego pasar a la lectura rortyana de la pretensión hegeliana y de su fracaso.

Hegel (1770-1831) vive en la época del Romanticismo. Es muy importante señalar esto pues permite entender el origen del nuevo léxico que utiliza para redescibir la nueva tarea del ejercicio filosófico: “espíritu” (Geist). En efecto, considera Hegel que la filosofía desarrollada por la modernidad cae en el entrampamiento del racionalismo ilustrado de distinguir categorías filosóficas que podrían hacernos entender analíticamente la realidad; pero olvidan el “espíritu” que da vida a lo que la razón abstrae y distingue.

Para Rorty esa pretensión hegeliana de acuñar nuevos términos para redescibir la historia de la filosofía y las nuevas tareas que él se impone, lo hacen merecedor de ser considerado el paradigma del “ironismo”. En la *Fenomenología del Espíritu*, redescibe su “léxico último” filosófico. Por ejemplo, *Erscheinung*, que significa “apariciencia” y “lo que aparece” le permite a Hegel redescibir el sentido de los fenómenos, pues ahora ya son asumidos como poseedores de cierta verdad de la que todavía nuestro saber fenoménico no es consciente. *Geist* o Espíritu, permitirá entender la tarea filosófica de una manera diferente a la que le habían asignado los predecesores ilustrados: ahora la filosofía debe tratar de comprender la vida del espíritu, lo cual implica un recorrido por varias de sus figuras, desde aquellas que son “conocidas” en el ámbito sensible o fenoménico, hasta las más totalizadoras. Este camino implica a su vez la correspondencia entre lo que se va aprehendiendo conceptualmente y lo que a lo largo de la Historia se ha encarnado en instituciones sociales que le permiten a Hegel tener fe en la verdad de su proyecto.

Los nuevos léxicos hegelianos, que no son más que nuevos términos sino conceptos que le permiten redescibir la historia de la filosofía, le permiten a él superar la herencia o la tradición asumida (*Aufhebung*) y encarnar la nueva tarea filosófica.

En efecto, si el objeto de la Filosofía, el Espíritu: “expresa el movimiento vital, histórico, racional, de la cultura, en lo que toca a sus modos diversos de concebir el mundo y de ubicarse en él” (Giusti, 2007: 120), entonces, la Filosofía sería para Hegel, “la comprensión conceptual [pero] apoyada en la riqueza y vida de la historia” (Giusti, 2007: 129). Esta Filosofía es la *Lógica*, que asume un nuevo sentido en su ejercicio *dialéctico*.

Hegel, sin embargo, no cree estar redescubriendo, sino comprendiendo verdaderamente la vida del Espíritu. Se acerca al poder del Saber Absoluto. Aquí se anuncia su “fracaso”, su caída en la metafísica. Desde la perspectiva rortyana, Hegel se vuelve un Lógico, un Metafísico: el que estudia la definición de la realidad y la de los recursos de que disponemos para entenderla (Giusti, 2007: 129).

Hegel, a los ojos de Rorty, explota las posibilidades de una redescubierta abundante (Rorty, 1991: 96). Según el ironismo, el método dialéctico es una técnica literaria: “la técnica de producir cambios sorprendentes de configuración mediante transiciones suaves y rápidas de una terminología a otra” (Rorty, 1991: 96).

Ahora bien, es indudable la enormidad del ejercicio filosófico de Hegel. Pero el ejercicio propio del ironista es saber detectar esos momentos en los que el proyecto cae en incongruencias. Así como el humor detecta los aspectos risibles de la realidad para, a partir de ahí, mostrarlas para verlas desde otra perspectiva o con otros ojos, así el ironista teórico subraya lo que hay que subrayar. Marx, Kierkegaard y la postmodernidad son ejemplos de las redescubiertas críticas al legado hegeliano, todas ellas, no exentas de algún tipo de ironía o humor.

La risa y la ironía son expresiones de nuestra contingencia y claves de lectura ironista del ejercicio metafísico.

Para el caso de Friedrich Nietzsche (1844-1900), Rorty se referirá a algunos textos como *Crepúsculo de los ídolos* para hacer un análisis similar al que desarrolló con Hegel.

Siguiendo al importante estudioso de la obra de Nietzsche, Alexander Nehamas, señala Rorty que lo interesante en Nietzsche fue su esfuerzo por crear una obra de arte a partir de sí mismo, un personaje literario que es un filósofo; sin recaer en la tradición dogmática.

En ese sentido el carácter redescriptivo que elabora Nietzsche tiene un aspecto existencial mucho más claro que el de Hegel. En su obra, Nietzsche no solo está redescribiendo la historia de la metafísica, sino se está redescribiendo a sí mismo en tanto interlocutor con los grandes exponentes de la tradición que él mismo busca superar. De ahí que su obra esté en el margen de la filosofía y la literatura.

Un aspecto que consideramos importante en el análisis de la redescripción nietzscheana de la filosofía es el recurso al humor y la risa en sus propios textos. La burla que ejerce contra la tradición y, en especial, contra determinados filósofos, lo presenta a Nietzsche no solo como un exponente importante de la línea ironista de la filosofía, sino como un exponente del análisis burlesco de la historia de la filosofía. Ataca Nietzsche todo lo sacralizado: la religión, la filosofía, la metafísica, Dios, el sentido común, etc. Nietzsche se divierte en la burla. En el epígrafe de la segunda edición de *La ciencia jovial* de 1887 señala: "Habito en mi propia casa, nada he imitado a nadie nunca y me burlé de todo maestro que no se haya burlado de sí mismo". Esta actitud la exige también para sus propios lectores.

Según Nehamas, Nietzsche escribe en contrapunto con Sócrates, a la sombra del mismo, tal y como lo presenta Platón. A la sombra de la vida del Sócrates platónico. Y reta a

Platón. (Hanza, 2007: 156). Este aspecto nos remite nuevamente al ironista Sócrates como modelo paradigmático del ejercicio filosófico que, a diferencia de Platón, no escribe y no construye una arquitectónica metafísica que luego Nietzsche la pondría de cabeza.

Nietzsche redescubre su propia vida y la filosofía. O redescubre la filosofía y, con ello, su propia vida. Las redescubre en forma y contenido. En su propia expresión literaria que es múltiple (aforismos, ensayos, tratados, poemas, etc.) y en su contenido al crear “léxicos últimos” nuevos: “superhombre”, “eterno retorno”, nuevos valores, “Voluntad de Poder”, etc.

¿Por qué fracasa, según Rorty?

A pesar de esta hermosa frase en una de sus cartas: “Es absolutamente innecesario, y ni siquiera deseable, que alguien tome partido por mí; por el contrario, una cierta dosis de curiosidad con la cautela irónica que uno presta a una criatura extraña me parece que sería una manera incomparablemente más inteligente de considerarme.” (Carta a Carl Fuchs del 29 de julio de 1888 en Hanza, 2007: 160), lo que lo hace recaer en la metafísica es su postulado de la voluntad de poder.

Podemos concluir este capítulo de la siguiente manera:

La filosofía ironista o la teoría ironista se puede entender como un intento de redescipción de la historia de la filosofía, para subrayar los aspectos críticos (humorísticos o ironizables) o inconsistentes de los proyectos metafísicos, para asumirlos como parte de la tradición que la constituye en tanto ironista; pero para superarlas como se salta un andamio para pasar a otro momento. Ese nuevo momento, el post-metafísico, constituye el momento actual de la filosofía, en el que se busca

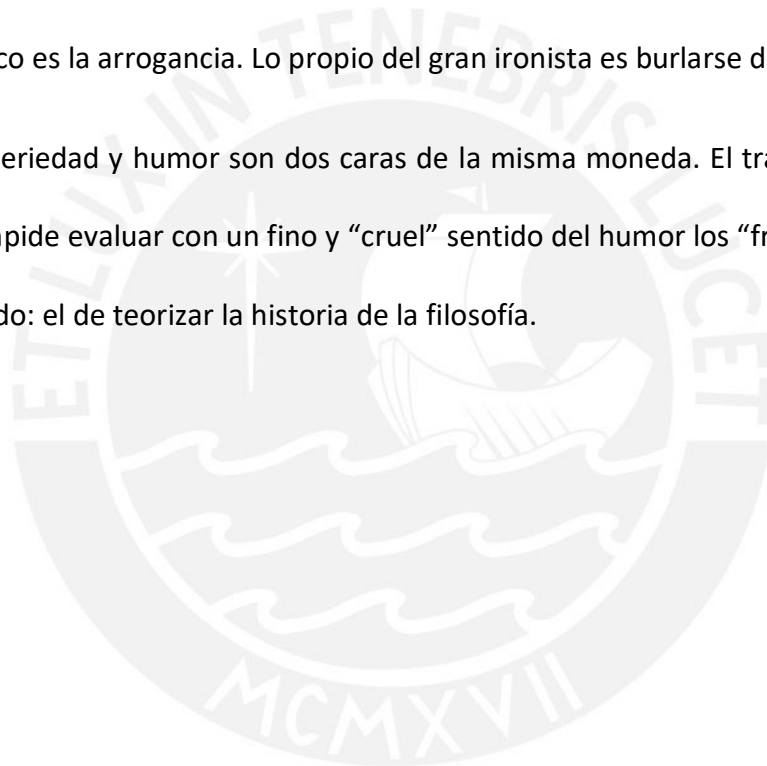
redescribir un léxico nuevo pero tomando conciencia de la propia contingencia del mismo. Ese nuevo “léxico último” solo tendrá sentido, a pesar de las pretensiones de toda gran filosofía de determinar en algo la realidad, solo en el ámbito autónomo, del gremio de filósofos o del lector atento de la teoría filosófica. Las redescripciones filosóficas solo pueden lograr nuevas redescripciones estéticas, filosóficas del filósofo que lee; pero no sirven de nada en el ámbito político, donde se libra la tarea moral de la creación de la solidaridad y la lucha contra todo tipo de crueldad que constituyen los valores centrales de la sociedad liberal. Para esta tarea socio-política, tendremos a otros ironistas, no teóricos, sino literarios.

¿En qué consiste eso “ironizable” que se resiste a ser ironizado de la metafísica? Esa es la clave de lectura que le damos a la presentación rortyana del ironismo filosófico o teórico. El ironismo busca la autonomía, redescribir su pasado (la tradición) en sus propios términos. Pero el ironista teórico (el filósofo) apunta a redescribir su propio presente en base al análisis histórico de la tradición metafísica, al análisis de los diversos ensayos que los autores que pertenecen al canon Platón-Kant han desarrollado para comprender la realidad a partir de criterios racionales, esenciales a la naturaleza humana. El ironista teórico tiene por motivación mayor la “libertad” de querer redescribir su propio léxico último filosófico, en base al pasado metafísico que le ha heredado léxicos que pretende superar. Esa libertad le hará evaluar crítica e irónicamente el camino trazado por la tradición; y en ese ejercicio el humor y la ironía cobrarán presencia. Lo irónico del proyecto ironista teórico es que, muy a su pesar, se verá sometido a sucesivas redescripciones pues inevitablemente caerán en momentos metafísicos que pretenden superar. La ironía y el humor serán empleados para detectar

los momentos metafísicos que se mantienen en las descripciones ironistas de la tradición filosófica

En la crítica ironista a los teóricos que caen en la metafísica, que “fracasan” en su pretensión irónica de descripción de la tradición, al confiar en las propias capacidades para poner punto final a la descripción de la historia de la filosofía, subyace un carácter irónico o humorístico que se puede rastrear históricamente en las burlas a las pretensiones filosóficas de dar cuenta de los léxicos últimos universales. Lo propio del gran metafísico es la arrogancia. Lo propio del gran ironista es burlarse de ella.

Finalmente, seriedad y humor son dos caras de la misma moneda. El trabajo serio del ironista no impide evaluar con un fino y “cruel” sentido del humor los “fracasos” que le han precedido: el de teorizar la historia de la filosofía.



CAPÍTULO 4: LA MORALIDAD DEL HUMOR

Hemos llegado al último capítulo de nuestra tesis. Recapitulemos lo avanzado hasta el momento: En el primer capítulo abordamos el término “humor” y distinguimos diversas manifestaciones del mismo señalando, además, las características más importantes que comparten dichas manifestaciones.

En el segundo capítulo abordamos las diversas teorías filosóficas del humor y de la risa: la de la Superioridad, la de la Incongruencia y la del Alivio. Ya en este capítulo dos se subrayaron algunas consideraciones éticas del humor y de la comedia, las cuales vamos a retomar en este capítulo. La Teoría de la Superioridad del humor, por ejemplo, parte de una consideración negativa de una forma de expresar el humorismo que se asocia con la burla y con la “crueldad” respecto de sus objetos de burla, partiendo de una propia autoevaluación de superioridad intelectual o de poder de aquel que ejerce la broma o el chiste “cruel”.

Si en el capítulo dos presentamos las diversas interpretaciones del papel del humor, de sus causas y consecuencias, y características filosóficamente relevantes, en el tercer capítulo analizamos el papel que el humor cumple internamente en la filosofía misma. Las propuestas metafísicas adolecen de esa evaluación negativa del humor y han sido evidenciadas en el capítulo dos y criticadas por parte nuestra en el capítulo tres. Pero lo que nos resultaba más importante esclarecer era el papel de la ironía en la filosofía desde Sócrates hasta Richard Rorty para distinguir una tradición antimetafísica o “ironista” que incluye el humor como uno de sus elementos esenciales en la retórica de

sus discursos, en la evaluación crítica de los interlocutores con los que discute (o en las filosofías que busca corregir o superar), y en la expresión de una actitud existencial escéptica y antidogmática en el sentido ironista que defiende Rorty que significa estar abierta a distintas y siempre renovadas posibilidades de interpretación, de evaluación y de recreación del mundo, personal y sociopolítico.

En este cuarto capítulo, en relación con lo anteriormente expuesto como análisis del humor filosófico o de la filosofía que asume al humor en su actividad; veremos lo que hemos titulado “moralidad del humor”. Pasamos, pues, a aterrizar las reflexiones en torno al humor filosófico en el ámbito público y social.

En efecto, si hemos considerado que el papel del humor dentro de la filosofía puede ser enriquecedor y, a su vez, que el humor tiene un origen semejante al de la propia actitud filosófica (el asombro que da origen a la actitud filosófica es análogo al que motiva el ejercicio humorístico de desvelar verdades ocultas gracias al ingenio de una actitud crítica y humorística frente a los hechos del mundo)¹⁰; debería cumplir el humor también un papel enriquecedor en el ámbito práctico de la vida social de los individuos. A esta posibilidad llamamos en este capítulo “moralidad del humor”. Consideramos que el humor puede y debe ser motor y expresión de un desarrollo moral de las sociedades, en donde gracias al escepticismo inherente al mismo y respaldado por la virtud de la

¹⁰ ¿Cómo se origina el humor? ¿Qué es primero: lo que motiva el humor o la propia capacidad u oficio del humorista para buscar y detectar lo ridículo del mundo? Sin embargo, el asombro tiene una connotación existencial que es necesario subrayar. Pues bien, si el asombro existencial, momento de inicio de la actitud filosófica, se puede comparar con la intuición artística (existencial, también) que tienen los artistas para detectar eso que activa la creación, el humor surgiría, como actitud existencial, junto con la pregunta metafísica “¿por qué es, en general, el ser y no más bien la nada?” (Heidegger, 1966: 44). La mayor incongruencia –elemento esencial del hecho humorístico- está reflejada en la pregunta heideggeriana, y eso puede entenderse en un sentido humorístico. En esa línea de humor denso, también recordemos lo señalado sobre Kierkegaard en el primer capítulo: la ironía es el origen de la actitud filosófica, el inicio de un largo proceso de madurez histórica, representado por la figura de Sócrates.

tolerancia, pueda formar individuos y sociedades más abiertas, solidarias y libres. Más “ironistas” en el sentido liberal del término que defiende Richard Rorty. Además, entendido como una actitud existencial, el humor puede ayudar a ver el mundo con relativa sabiduría (“en el fondo la vida es risible”).

Esto no quiere decir que no tengamos en cuenta las críticas que ya tocamos en el capítulo dos, sobre todo, las que algunos filósofos han hecho a un determinado tipo de humor, basado en la burla y la “crueldad” en el arte de la comedia. Retomaremos las críticas al humor, pero a la luz de lo expuesto en el capítulo tres. Aquí intentaremos conciliar la visión rortyana de lucha contra la crueldad con el uso del humor que puede convertirse en una práctica, para algunos violenta y a veces cruel. En efecto, el hecho de que existan formas violentas o discriminatorias del ejercicio del humor no quiere decir que todo lo humorístico se exprese en esos términos. Hay un humor convocante, aglutinador, que busca alegrar, que tiene como base una clara motivación moral que, eventualmente, lo puede convertir en un instrumento de lucha política. Ese es el humor que nosotros defendemos. Un humor inteligente, crítico y moral. Un humor que, sin embargo, incluso cuando se asume como herramienta de lucha no olvida la contingencia de los propios presupuestos y que puede reconocer sus posibles errores. Un humor que en su propio ejercicio humorístico no deja de ser autoirónico.

En un segundo subcapítulo abordaremos ese uso político como arma crítica que tiene el humor y que ha tenido a lo largo de una tradición que podemos ubicarla en los orígenes de la comedia. Sostenemos, sin embargo, que lo ideal es que un hecho humorístico sea gracioso y contribuya a la crítica social. Si solo hace lo segundo, no cumpliría con el requisito estético del mismo y no sería propiamente un hecho humorístico. Aquí

también, frente a las censuras y/o ataques dirigidos al ejercicio libre de la praxis humorística, sostenemos el valor de la virtud de la tolerancia, que se basa en la defensa de la libertad de expresión en sociedades democráticas. En este punto retomaremos el papel del “poder” en el ejercicio del humor y cómo se desarrolla, adapta, se recrea, en base a las luchas simbólicas y reales que se dan socialmente en torno a la praxis humorística. ¿Por qué es tan fácil bromear sobre la diversidad sexual en contextos donde los grupos sexuales minoritarios son frecuentemente agredidos? La respuesta obvia tiene que ver con el ejercicio del poder que se da socialmente. La broma o el chiste dependen del contexto en el que se desarrollan. Esto también vale cuando se analiza el éxito o no de un *show* de comedia teniendo en cuenta el público mayoritario al que es dirigido.

Finalmente, como último subcapítulo, desarrollaremos la noción de alegría que guarda relación con el humor, pero intentaremos distinguirlas con claridad para establecer las diferencias y apuntar a la moralidad del humor entendida como alegría de vivir, expresión de un “sentido del humor” virtuoso y vital. Subrayaremos en este último subcapítulo el aspecto jovial del humor que se expresa en actitudes de vida tolerantes y de respeto mutuo, valores democráticos que permiten a su vez, como lo señalaba Rorty en su análisis de la figura del ironista, la libertad requerida para tener una visión irónica de la vida, que incluye la propia actividad filosófica y la actuación moral en el ámbito público.

4.1. Límites del humor

En este subcapítulo retomaremos las críticas al humor entendido como burla, sobre todo en las expresiones artísticas o culturales, pues ellas tienen un potencial educativo muy importante.

Si abordamos el humor como aquello que se desarrolla en la comedia, estamos hablando de un elemento central de un producto artístico cuya finalidad estética es causar risa. Así, si un humorista o comediante en un *show* lanza una broma, esta se reafirma con la risa del público. La recepción del chiste puede ser unánime, mayoritaria o minoritaria, pero cumple su objetivo. Basta que uno se ría para que el chiste sea considerado como tal. Será mejor el chiste si provoca más risas que otro que solo logre unas pocas. Por lo tanto, un chiste será tal si es que al menos logra alguna risa. Si es bueno o malo el chiste, dependerá de la recepción del público y, también, de otras consideraciones relacionadas con el análisis del público mismo: hay contextos sociales en los que determinado chiste es mejor recibido que otros y, obviamente, hay diversos grupos sociales que reciben de manera diferente un determinado chiste.

Esto, por lo tanto, nos lleva a reconocer como lo vimos al inicio de nuestra tesis, que el humor si bien es universal, se expresa intersubjetivamente y en ese sentido, los alcances y limitaciones van a depender del grupo social en el que se desarrolle el hecho humorístico.

Por supuesto, cabe analizar, a pesar de lo anterior, los posibles límites que deben tomar en cuenta las prácticas humorísticas o las consideraciones que se deben de tomar para

ejercer humor que no cause conflicto, que no sea cruel o que ejerza algún tipo de violencia.

Para elaborar este análisis nos remitiremos al caso del atentado contra la revista satírica francesa *Charlie Hebdo* que sucedió el año 2015. Nos parece muy interesante este caso porque se le puede abordar de dos perspectivas distintas y antagónicas: a) como un atentado intolerante, propio de mentes fundamentalistas que se sienten poseedoras de la verdad que no puede ser criticada ni mucho menos burlada; b) pero, también, como producto de la violencia ejercida por el ejercicio del humor que ofendía las creencias más profundas de algunos individuos. Para la evaluación de ambas perspectivas utilizaremos la noción de tolerancia como virtud pública, y para asociarla también con el ironismo del que hablamos en el anterior capítulo

Comenzaremos por la segunda perspectiva. Según esta, el humor puede llegar a convertirse en ofensivo, incluso violento, si ataca determinados valores que alguien o algún grupo considera sagrados. Desde esta perspectiva, las bromas y burlas de la revista satírica no respetaron un límite que es el exigido por aquellos que no permiten que algo sea burlado. Estos fundamentalistas parten de la creencia de que hay verdades no solo absolutas o universales, sino sagradas, que no se deben tomar a la broma. Es más, frente a ellas, consideran que la violencia se justifica. Esta perspectiva se basa en varias premisas muy discutibles: una de ellas sería la que equipara lo que alguien puede expresar con palabras y viñetas con la violencia terrible de las balas y la muerte. No hay punto de comparación mínimo, sostenemos, entre lo que puedan expresar una palabra violenta y una bala asesina.

Sin embargo, esos límites al ejercicio del humor que se vieron expresados por algunos importantes representantes políticos y religiosos en el caso de *Charlie Hebdo*, también son expresión de una mirada recelosa al ejercicio de un humor vulgar, discriminatorio y violento. ¿Cómo puede la tolerancia permitir el respeto de las libertades de expresión y del humor cuando estas se burlan de grupos minoritarios generando un tipo de violencia que produce, a su vez, respuestas indignadas que exigen su control o censura?

Para intentar superar este problema, creemos que habría que distinguir dos tipos de violencia. Uno expresado en palabras y gestos, y otro expresado en acciones concretas como las que se vieron en el momento del ataque al semanario francés en tiempo real. Hay, evidentemente, una diferencia clara entre estos dos ejercicios de violencia: el último es condenable y constituye un delito de lesa humanidad. El primero puede generar dolor y ser cruel, y ello exigirá un control legal y, sobre todo, social. Este último punto nos parece importante subrayar, pues, a lo largo de los años chistes o bromas machistas, racistas, misóginas u homofóbicas poco a poco van dejando de presentarse públicamente por los medios de comunicación a nivel global y a nivel nacional. Las luchas políticas recientes en contra del machismo, el racismo y todo tipo de discriminación han determinado que las bromas ofensivas se queden circunscritas a espacios privados o públicos minoritarios.

Se puede, evidentemente, distinguir una broma contra un dogma religioso de una broma racista; pero, en ambos casos, un verdadero espíritu tolerante no debe apelar a la violencia extrema ni a la censura absoluta. Creemos que la censura social debe cumplir una función aleccionadora que restrinja el ejercicio de ese tipo de humor malo a espacios cada vez más restringidos sin necesidad de censurarlo. Es un ejercicio difícil el

de la tolerancia; pero creemos que hay que asumirlo si queremos ser consecuentes con el derecho a exigir respeto a nuestras propias formas de expresar el humor, tal y como lo anunciábamos al presentar la primera perspectiva en torno al caso de *Charlie Hebdó*. No podemos tolerar ningún tipo de censura ni mucho menos el ejercicio terrible de la violencia sobre palabras y gestos que son expresiones de nuestro derecho a la libertad.

La tolerancia juega aquí, pues, un papel central tanto en la justificación racional y una defensa política de la defensa de la libertad de expresión y del humor de cualquier individuo. Como en el siglo XVII en el que cumple un papel central en la consolidación de principios básicos de convivencia que eviten la muerte entre grupos religiosos en guerra, en el mundo contemporáneo la tolerancia es esa virtud pública que debe garantizar la convivencia pacífica y en libertad de las sociedades occidentales (Giusti, 2015: 14).

Juan Carlos Siurana (2018), filósofo español que aboga por un “humor ético” humanista y progresista, señala que el humor es una capacidad para el desarrollo humano siempre y cuando sea entendido como una “virtud cordial”. De la mano del análisis de las capacidades éticas de Martha Nussbaum, defiende el hecho que el humor debe convertirse en una virtud cordial, justamente cuando se evita la burla cruel, el escarnio, de grupos que se puedan sentir afectados. “Una *capacidad ética* es aquella que nos posibilita mejorar éticamente y contribuir a mejorar éticamente nuestra sociedad” (Siurana, 2018: 412). El “humor ético” para Siurana es, pues, el producto de un hábito que consiste en comprender, dice Siurana, el humor que uno emplea teniendo en cuenta la perspectiva de los demás y poder juzgar intersubjetivamente el humor empleado, asumiendo las consecuencias del tipo de humor practicado (Siurana, 2018: 416). La idea

es poder hacer un humor que beneficie a todos, que haga sonreír o reír y que no se burle maliciosamente de nadie. Es decir, un humor que invite a reírse con, antes que a reírse de alguien.

Podemos estar de acuerdo con una perspectiva como la de Siurana pues es muy sensible a lo que el humor puede provocar si se usa indiscriminadamente, sin una motivación moral que evite la crueldad y la discriminación. Sin embargo, el humor puede y debe cumplir, también, un papel claro en las luchas políticas que también tienen que hacerse en el ámbito cultural, artístico, simbólico. Así como Aristófanes y la gran tradición de comediantes que inauguró, tuvo en su mira educar a la ciudad haciendo gala de un humor, a veces agresivo, a veces escatológico, y evidenciando en ese afán su motivación moral, podemos también entender el ejercicio del humor tanto en la comedia como en la vida cotidiana como un arma de lucha política: burlarnos de aquello que consideramos injusto, abusivo, prepotente, discriminador, etc., puede resultar no solo catártico sino evidentemente político. Sobre este punto trataremos en la última parte de esta tesis.

4.2. Humor crítico y tolerancia al humor

En la actualidad asistimos a un fenómeno preocupante en el escenario político contemporáneo. Discursos conservadores y agresivos en la política global (Trump en los Estados Unidos y Bolsonaro en el Brasil, por señalar dos ejemplos) han cobrado legitimidad en países que respetan la libertad de expresión y se asumen como depositarios de una tradición democrática y liberal. Los alcances y peligros reales y latentes de expresiones políticas que, haciendo uso de la “libertad de expresión” atentan contra la dignidad de grupos sociales minoritarios o subalternos en una estructura social jerárquica, son caldo de cultivo para respuestas tan o más violentas por

parte de los grupos actualmente violentados. Si la democracia tiene formas de superar crisis políticas en el marco del respeto a los derechos fundamentales y del respeto de la institucionalidad del Estado de derecho, es también real que las salidas violentas son una lógica respuesta a prácticas aparentemente democráticas que no entienden la política como el arte de gobernar respetando diferencias, sino del ejercicio del poder más allá de cualquier consideración ética. En otras palabras, esta ola conservadora de la política global puede tener respuestas tan o más violentas.

Si a nivel global la política internacional adolece de estas taras peligrosas, a nivel local o regional también asistimos a un escenario político en el cual el discurso hegemónico de defensa de la democracia junto con el sistema económico capitalista que lo sustenta pretende callar voces disidentes que buscan otras alternativas de gobierno basado en nuevas formas de entender el bienestar de nuestros pueblos que no sea determinado por la defensa de los intereses del mercado, sino por los de los grupos mayoritarios y tradicionalmente excluidos del bienestar del modelo económico. Hay fuertes dogmatismos, pues, que pretenden callar o sojuzgar voces críticas; dogmatismos curiosamente legitimados por un sistema democrático que requiere urgentes ajustes. La defensa del capitalismo se ha convertido en un dogma.

Todo lo dicho viene a cuenta pues es el contexto en el que el humor se desarrolla. Curiosamente el humor ha cobrado en años recientes una presencia y relevancia pocas veces vista. La comedia en su versión más mediática, es decir, los shows de *stand-up comedy*, se han convertido en eventos multitudinarios y ya algunos señalan que es el nuevo *rock and roll*: artistas millonarios que congregan a miles de espectadores que

celebran las bromas o chistes como si celebraran un partido de un mundial de fútbol o un concierto de *rock and roll*.

Muchos de estos artistas se atreven a entrar en las peligrosas arenas movedizas de la política y la crítica social. El humor se puede convertir en un arma de resistencia. Hemos visto ya en nuestro primer capítulo que la risa es subversiva, que el humor burlón puede dirigirse a todo lo que represente autoridad, hegemonía, poder. Y, en ese sentido, cumple una función crítica.

Pero además, el blanco u objeto de crítica, puede incluir también los dogmatismos del propio ejercicio humorístico. Aquí estamos en otro escenario: la “moralidad” del chiste dependerá del punto de partida que el humorista tome en su práctica humorística. Si va a usar el humor como arma de lucha crítica o no. Sin embargo, en este sentido, el riesgo de comprometerse ética o políticamente en el ejercicio artístico o humorístico, podría ir en contra del logro y excelencia del humor en términos estéticos. El humorista, por naturaleza, se burla de todo y de todos. Dave Chappelle, por ejemplo, un exitoso comediante norteamericano y tal vez uno de los mejores exponentes del *stand-up comedy* a nivel mundial, tiene momentos en sus *shows* en los que aborda cuestiones con una actitud aparentemente seria, en las que establece su posición política de manera clara, hasta que un chiste le da vuelta a todo lo anteriormente señalado. Pero, sin embargo, la exposición de su inicial punto de vista estuvo bien articulado. Juega, a pesar de ello, con la posibilidad de observar el otro lado de la moneda, lo verdadero de la posición contraria que quiere criticar. No es un relativista. Es un humorista. Y las verdades últimas van más allá de nuestras pretensiones y posibilidades. Hay que tomar partido, pero no hay que olvidar que es probable que estemos equivocados. Se aplica

también en este caso el carácter ironista de aquel que se reconoce como contingente que desarrollamos en otro nivel en el anterior capítulo.

Paradójicamente, el éxito de la comedia a nivel mundial, va de la mano también con una poderosa ola de censuras y activismos que, con la justificación de la defensa de lo “políticamente correcto”, pretende poner límites al ejercicio del humor.

Hay personas ofendidas por los supuestos “excesos” del ejercicio de la palabra humorística en algunos de los más afamados representantes del *stand-up comedy* mundial. La censura de todo tipo no solo traerá más violencia –por dejar de ser la válvula de escape de expresión de ciertos sentimientos negativos en muchos casos-, sino le causará un daño terrible al ejercicio de la comedia. Recordemos: la comedia busca hacer reír; no hacernos mejores personas, necesariamente. Pero para asegurar el ejercicio de todos de expresar nuestra libertad de palabra y de humor debemos, como lo señalamos en el anterior subcapítulo, garantizar la tolerancia a la libertad de expresión en los espacios que determine la presión social, sin censura abierta.

La actitud humorística, por lo tanto, reclama su derecho a existir con libertad y autonomía. Frente a la libertad que le aseguraría a la comedia manifestarse sin ningún tipo de obstáculos en los espacios donde se decide libremente mostrar su arte, la intolerancia de los que se sienten ofendidos y de la generalizada presión social de lo “políticamente correcto” pone en peligro el futuro del arte de la comedia tal y como se desarrolla hasta el momento. Ricky Gervais, un comediante inglés importante señala que llegará el momento en que se haga comedia sin chistes, pues ya no se puede decir nada porque todo ofende a alguien. O como dice Dave Chappelle, es probable que dentro de poco ya no se puedan decir cosas impropias en ningún espacio artístico, como

un teatro de comedia. Y ver lo impropio, lo malo, lo grotesco, es vital para comprender(nos).

Es importante subrayar una cuestión obvia pero pertinente en este contexto. El humorista, el artista de comedia, usa el humor en tanto hace comedia. Su trabajo artístico implica el uso del humor para lograr su cometido, la risa, el disfrute, el entretenimiento. El valor artístico del comediante variará dependiendo de la performance, del nivel de las bromas o chistes, de la aceptación de la crítica y público. Hay comediantes de distintos tipos para diferentes públicos. Pero todos ellos buscan que el público ría. Hay chistes vulgares, chistes inteligentes, etc. Los mejores son los más finos, los más inteligentes. No necesariamente aquellos que tratan de determinado contenido, sino que abordan cualquier tema que a su vez posibilitan el ejercicio de una reflexión posterior, pues muestran el hecho objeto de burla desde una perspectiva diferente. Ese asombro del espectador evidencia una profundidad de reflexión del material cómico elaborado. Autores como Woody Allen, por ejemplo, que incluso tiene referentes de la alta cultura, constantemente presenta en sus películas, reflexiones cómicas en torno a los grandes temas filosóficos: la muerte, la soledad, la maldad, el deseo, las patologías del mundo contemporáneo. Podríamos estar refiriéndonos a aquello que los teóricos del humor entendido como superioridad criticaban, pero si a ese diagnóstico crítico del humor, añadimos que la autoironía es el elemento faltante y básico que determina que se considere a determinado comediante inteligente, estaremos superando la crítica platónica, pues la burla de ese tipo de humor puede y debe dirigirse sobre sí mismo, sobre todo. Y Woody Allen, por ejemplo, se usa a sí mismo como objeto de comicidad, como tantos otros representantes clásicos de la comedia contemporáneo como Charles Chaplin o Buster Keaton.

Por otro lado, pensar en un individuo que actúa todo el tiempo humorísticamente, sería pensar en un lunático que no puede tomar en serio absolutamente nada. Lo cual puede llegar a ser patológico o, si no tanto, aburrido.

Lo “políticamente correcto” ha cobrado fuerza por diversos motivos; pero también es verdad que el auge del humor –expresado en diversas plataformas de medios de comunicación- ha surgido a su vez gracias al “desprestigio” o “deslegitimidad” de eso considerado “correcto” en términos “políticos”.

Al inicio de este subcapítulo mencionamos los casos de dos líderes políticos que se han encumbrado gracias al uso perverso de la manipulación de la “crisis” del estado de cosas actual en los Estados Unidos y en el Brasil: Trump y Bolsonaro, respectivamente. Junto con el discurso político xenófobo, machista, cavernario, viene también una violencia expresada en un tipo de humor que congrega a sus seguidores. Si hay un humor progresista que ataca el poder, hay un humor reaccionario que va de la mano con el abuso del poder. Hay, en resumidas cuentas, una lucha de poder que se debe establecer en el ámbito político y frente a la cual uno debe tomar partido, como comediante y/o como consumidor de las comedias. Los discursos se combaten con discursos. La creatividad de la comedia progresista debe ser agresiva pues el enemigo es fuerte. Pero no se debe olvidar que una cosa es el humor de la comedia y otra el humor que desde la política se pretende crear como herramienta retórica. Los planos se superponen, pero el objetivo es claro: atacar al conservadurismo con humor es una expresión de una de las finalidades esenciales del humor a todo nivel: la lucha contra el poder.

CONCLUSIONES

En nuestro primer capítulo abordamos las distintas características del humor en una presentación histórica que abordó sus orígenes griegos hasta su redescrición en la época moderna. Abordamos también su relación con la ironía que consideramos la manifestación del “humor filosófico” por excelencia.

En nuestro capítulo dos presentamos las diversas teorías acerca del humor y de la risa como muestra de lo que se ha dicho del humor desde la filosofía. Si bien es cierto, en muchos casos el humor ha sido criticado por la filosofía, también se han podido evidenciar los aspectos positivos del mismo en autores que anuncian la línea ironista a la que se referirá Rorty en su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*.

El tercer capítulo justamente aborda las tesis principales de la obra de Rorty. El ironismo rortyano ha sido interpretado o redescrito por nosotros como el modo irónico de interpretación de la filosofía. En ese sentido, los autores que representan dicha línea hermenéutica dan luces acerca de la tarea post-metafísica de la filosofía.

En el último capítulo hemos defendido el papel del humor en el mundo práctico contemporáneo, sus potencialidades para luchar contra formas de injusticia y crueldad, basados en el ejercicio libre del pensamiento de sociedades democráticas que permiten no solo pensar en formas creativas de superar los conflictos morales, sino también que permiten el ejercicio mismo de la filosofía para ir constantemente recreando sus alcances y limitaciones y, en ese sentido, redescribiéndose siempre con nuevos léxicos.

A lo largo del presente trabajo hemos tratado de establecer la relación entre la filosofía y el humor. Hemos partido por superar el natural distanciamiento y tensión que ha

existido entre estas dos formas de acercarse a la realidad. Hemos sostenido que tanto la filosofía como el humor parten del principio de tratar de entender la realidad mostrando nuevas perspectivas que permitan enriquecer el ejercicio del pensamiento. El particular sentido del humor que la ironía ha mostrado en la historia de la filosofía desde Sócrates -y que Richard Rorty trata de rescatar- debe ser reasumido por la tarea filosófica contemporánea, pues abre campo a nuevas formas de pensar y nos permite enfrentar la vida práctica de mejor manera, superando las exigencias metafísicas que, hemos visto, limitan un ejercicio solidario que es tarea urgente. La relación entre filosofía y arte literario que sugiere Rorty es pieza central para entender la tarea del pensar en nuestros tiempos.

Finalmente, esa misma actitud ironista puede convertirse en un elemento esencial en nuestra vida práctica que abogue por la tolerancia, la lucha contra las injusticias y la crueldad, pero que al mismo tiempo sea consciente de las contingencias de sus propias pautas de acción, permitiendo una apertura a nuevas formas creativas de entender la vida y las reflexiones sobre ella en una constante y enriquecedora redescipción.

Bibliografía

Anaut, Marie. (2017). *Humor, entre la risa y las lágrimas: Traumas y resiliencias*. Barcelona: Gedisa

Arendt, Hannah. (2006). *Diario filosófico*. Barcelona: Herder.

Aristófanes. (2017). *Las nubes. Lisístrata. Dinero*. [Trad. Elsa García Novo]. (3ª. ed.). Madrid: Alianza Editorial.

Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. [Trad.: J. Pallí Bonet]. Madrid: Gredos.

Baudelarie, Charles. (1998). *Lo cómico y la caricatura*. [Trad. de: Carmen Santos]. Madrid: Visor.

Bergson, Henri. (2016). *La risa: Ensayo sobre la significación de lo cómico*. (Trad. de: Guillermo Graño). (2ª. ed.) Madrid: Alianza Editorial.

Binetti, María. (2003). El concepto kierkegaardiano de ironía. *Acta Philosophica*, 12 (2), 197-218.

Eco, Umberto (1988). *El nombre de la rosa*. [Trad. Ricardo Pochtar]. Barcelona: Editorial Lumen

Ferrater Mora, José. (1965). *Diccionario de filosofía. Tomo I*. (5a. ed.). Buenos Aires: Sudamericana.

Freud, Sigmund. (2012). *El chiste y su relación con lo inconsciente*. (Trad. de: Luis López-Ballesteros). (3ª. ed.) Madrid: Alianza Editorial.

Freud, Sigmund. (1986). "Introducción al narcisismo". *Obras completas*. [Vol. XIV]. Buenos Aires: Amorrurtu.

Giusti, Miguel. (2007). ¿Por qué leer a Hegel hoy? En M. Giusti, & E. Mejía (Eds.), *¿Por qué leer filosofía hoy?* (pp. 114-139). Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Giusti, Miguel. (2015). *Tolerancia: Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP y Centro de Estudios Filosóficos.

Hadot, Pierre. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* (Trad. de: Eliane Cazenave). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Hanza, Kathia. (2007). ¿Por qué leer a Nietzsche hoy? En M. Giusti, & E. Mejía (Eds.), *¿Por qué leer filosofía hoy?* (pp. 153-163). Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Hipócrates. (1987). *De la medicina antigua*. [Trad. de: Conrado Eggers]. México D.F.: UNAM.

Hobbes, Thomas. (1980). *Leviatán*. [Trad. A. Escohotado]. Madrid: Editora Nacional.

Hössle, Vittorio. (2006). *Woody Allen. Filosofía del humor*. [Trad. de Carlos Fortea]. [2da. ed.] Barcelona: Tusquets.

Jankélévitch, Vladimir. (2015). *La ironía*. (Trad. de: Carlos Schilling). Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Kant, Emmanuel. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. (Trad. de: Pablo Oyarzún). Caracas: Monte Avila.

Kierkegaard, Søren. (2006). *Escritos*. [Volumen 1] [Trad. de: Darío González y Begonya Sáez]. (3ª. ed.) Madrid: Trotta.

Morreall, John. (2016). "Philosophy of humor". En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (primavera, 2016), (<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/humor/>) [Consulta: 26 de mayo del 2020]

Pagés, Anna. (2018). *Cenar con Diotima: filosofía y feminidad*. Barcelona: Herder.

Platón. (1985). *Diálogos. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. [Vol. I]. [Trad.: J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo & C. García Gual]. Madrid: Gredos

Platón. (1988). *Diálogos. República*. [Vol. IV]. [Trad.: Conrado Eggers]. Madrid: Gredos.

Platón. (1988). *Diálogos. Teeteto*. [Vol. 5]. Madrid: Gredos.

Platón. (1992). *Diálogos. Filebo, Timeo, Critias*. [Vol. VI]. [Trad.: M. Durán]. Madrid: Gredos.

Real Academia Española (RAE). (2020). Humor. En *Diccionario de la Lengua Española* (DEL). Recuperado de <https://dle.rae.es/humorismo#90wnNYV> [Consulta: 1 de mayo del 2020]

Rorty, Richard. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. (Trad. De Alfredo Sinnot). Barcelona: Paidós.

Schopenhauer, Arturo. (1942). *El mundo como voluntad y representación*. Tomo I. [Trad. de: Eduardo Ovejero]. Buenos Aires: Biblioteca Nueva.

Shaftesbury. (2017) *Carta sobre el entusiasmo & "Sensus Communis": Ensayo sobre la libertad de ingenio y el humor*. [Trad. de: Eduardo Gil Bera]. Barcelona: Acanalado.

Siurana, Juan. (2018). El humor ético: capacidad para el desarrollo humano y virtud cordial, pp. 407-419. En: Domingo García, José Lozano et al. (coord.) *Homenaje a Adela Cortina*. Madrid: Tecnos.

Thesaurus Linguae Graecae. (2013). *The Online Liddle-Scott-Jones Greek-English Lexikon*. <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#context=ljsj&eid=118111> [Consulta: 29 de mayo del 2020].

