

La risa y la especificidad humana

Luis Fernández Navarro

Tesis Doctoral

Dirigida por el Dr. Francisco de Paula Rodríguez Valls

Presentada por Luis Fernández Navarro para la obtención
del título de Doctor en Filosofía



Facultad de Filosofía

Universidad de Sevilla

2019

*Para los profesores de la Facultad de
Filosofía, creadores de mi sostenida
vocación, inductores de un tiempo
personal de gozosa reflexión que no se
ha detenido todavía.*

*Para E. Nadie como ella. Y, sin ella,
nadie como yo.*

La risa y la especificidad humana

Introducción	9
Objetivo del trabajo	11
Estructura del trabajo	12
Preliminares metodológicos	15
La precisión de los términos filosóficos y científicos	15
Una investigación no esencialista	18
Parte Primera: La risa	25
1. Continuidad y discontinuidad entre el hombre y los animales	27
1.1 Semejanza	28
1.2 Diferencia	32
1.3 Equilibrio	34
2. La risa	37
2.1 Una definición	37
2.2 Sobre el enfoque científico y el filosófico de la cuestión de la risa	41
2.3 Algunas observaciones sociológicas interesantes	48
3. Risa animal y risa humana	53
3.1 Las ratas de Pankseep	53
3.2 Los roedores de Ishiyama y Brecht	58
3.3 Los perros de Simonet	60
3.4 Los loros de Schwing	65
3.5 Las hienas de Mathevon y Theunissen	67
3.6 Los chimpancés de De Waal	72
3.7 Los animales de Darwin	75
3.8 Los antropoides de Provine	77
3.9 Los primates de Davila Ross	81
4. La especificidad de la risa humana	87
4.1 Risa y lenguaje	87
4.2 Risa y sociabilidad	90
4.2 La risa en la sociabilidad humana y animal	92
4.3 La «voz» de la risa y la palabra	98
Parte Segunda: El humor	101
5. Historia, definición y ontología del humor	103

5.1 Una extraña historia semántica	103
5.1.1 Humorología física	103
5.1.2 Humorología caracteriológica	106
5.1.3 Humorología cómica	107
5.2 Definición y ontología del humor	112
5.2.1 La facultad o sentido del humor	113
5.2.2 El humor y los modos de ser propios	115
5.2.3 El ámbito objetual del hecho humorístico	117
5.2.4 Lo humorístico como cualidad	121
5.2.5 El sentido del humor y su correlato	124
5.2.6 El humor y el juego	126
5.2.7 La teoría estética y la teoría humorística	128
6. Fenomenología del humor	131
6.1 Afectación emotiva e intelectual	131
6.2 Posibilidad y búsqueda de sentido	134
6.3 Alivio y desorden cómico	138
6.4 Humor como arma y como juguete	141
Parte Tercera: Risa, humor y filosofía	145
7. Filosofía de la risa y el humor	147
7.1 Introducción	147
7.2 Platón y el vicio como divertimento	149
7.3 Aristóteles y el descanso cómico	154
7.4 Tulio Cicerón y la expectativa desengañada	160
7.5 Fabio Quintiliano y la anfibología	167
7.6 Los Padres cristianos y el desvelo del temor	171
7.7 Tomás de Aquino y el cansancio del alma	181
7.8 Erasmo y la necedad	190
7.9 Luis Vives y la alegría	198
7.10 Thomas Hobbes y la superioridad	200
7.11 René Descartes y las rarefacciones de la sangre	205
7.12 Lord Shaftesbury y la luz del humor	211
7.13 Francis Hutcheson y las asociaciones del ingenio	215
7.14 David Hartley y la conmoción suspendida	221
7.15 James Beattie y la incongruencia	225
7.16 Immanuel Kant y la espera inane	235
7.17 Arthur Schopenhauer y el desajuste de lo concreto y lo abstracto	239

7.18 William Hazlitt y el absurdo imprevisto	247
7.19 Søren Kierkegaard y la contradicción	253
7.20 Charles Baudelaire y la creación grotesca	263
7.21 Herbert Spencer y el alivio cómico	269
7.21.1 Alain y la integración psicofísica	274
7.22 Nietzsche y la risa como liberación	278
7.23 Santayana y la vida de la imaginación	283
7.24 Henri Bergson y el mecanismo viviente	289
7.25 Sigmund Freud y el ahorro del gasto psíquico	301
7.26 Aportaciones teóricas más recientes	320
7.26.1 Bataille, la seriedad y el juego	320
7.26.2 Foucault, la risa que sacude el pensamiento	324
7.26.3 Umberto Eco, el proprium semiótico	326
7.26.4 Scott Weems, el conflicto cerebral	330
7.26.5 John Morreall, el desplazamiento psicológico	335
Parte Cuarta: conclusión	341
8. Rasgos fundamentales de las situaciones ridículas	343
8.1 Expresión emocional, alivio tensional	346
8.2 Diversión y placer, alegría	348
8.3 Sorpresa	348
8.4 Malicia y superioridad	349
8.5 Corrección y aprendizaje	351
8.6 Desorden, transgresión, incongruencia, descubrimiento...	352
8.7 ...cambio de expectativa, ingenio, inteligencia	354
8.8 Virtud y juego, y de nuevo alivio	356
8.9 Resumen y cuadro sinóptico	358
9. El hombre y la risa	359
Bibliografía utilizada	369

Introducción

La ciencia, la filosofía, el pensamiento racional, deben surgir todos del sentido común. Sin embargo, el sentido común no es un punto de partida seguro.

Karl R. Popper

Objetivo del trabajo

El presente trabajo ha sido realizado a sugerencia del profesor Rodríguez Valls, hombre de ánimo incansable y por eso gran animador. A comienzos del año 2016 conversábamos sobre temas antropológicos, analizando los orígenes de la moralidad humana y buscando sus raíces remotas en la conducta animal, entonces me hizo la recomendación de una lectura muy interesante: un libro del conocido etólogo holandés Frans De Waal, *Bien natural*. En abril de ese mismo año se publicó un artículo del mismo De Waal en la *Sunday Review* de *The New York Times* titulado «What I Learned From Tickling Apes». Este artículo se tradujo en mayo para el diario *El País* como «Lo que aprendí haciendo cosquillas a los simios». En realidad es un texto adaptado de su libro *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Cuando se lo pasé al profesor Valls me dijo: «Ahí tienes tu tesis». Y, en efecto, de ahí partió.

De Waal y muchos científicos sostienen que los animales, al menos los animales superiores, ríen como los humanos. Sabemos que la ciencia, bajo el paradigma evolucionista, se esfuerza por destacar la continuidad entre el hombre y los animales. Pero Aristóteles, en el libro *Sobre las partes de los animales*, había escrito:

La razón de que sólo el hombre tenga cosquillas es la finura de su piel y que el hombre es el único animal que ríe¹.

Lo que el profesor Valls me encargó que comprobase es si una cosa así se puede sostener en la actualidad. Y este es el objetivo de la tesis.

En general, la medicina antigua, desde los tiempos de Galeno hasta el Renacimiento (véase, por ejemplo, el *Tratado de la Risa* de Laurent Joubert), ha coincidido con Aristóteles. Y, por supuesto, la filosofía ha asentido al *proprium* aristotélico de manera generalizada. Pero ¿puede eso confrontarse en la actualidad con el punto de vista de competentes científicos contemporáneos como el citado Frans de Waal?

¹ Aristóteles (2010) *Obra biológica*. Madrid: Luarna Ediciones. *De Partibus Animalium*, Libro III, 10, 673a

El objetivo de esta investigación es comprobar si la risa se puede seguir considerando una parte específica de nuestra humana condición.

Estructura del trabajo

Nuestra investigación, partiendo de la segunda parte de esta misma introducción, comienza con unos preliminares metodológicos y tiene luego cuatro partes, con nueve capítulos de desigual extensión, aunque divididos en secciones internas de tamaño similar.

La primera parte (capítulos 1 a 4) se ocupa de analizar la risa en el plano físico-conductual, pasando revista a una serie de trabajos científicos representativos de los estudios dedicados a la «risa» animal, siempre con la finalidad de compararla con la risa humana.

Esta parte principia con una reflexión sobre el adecuado tratamiento de la semejanza y de la diferencia entre el hombre y los animales. Es evidente que hay una continuidad entre animales humanos y no humanos, y que no podemos negar nuestra relación evolutiva. Existen homologías genéticas y actuaciones analógicas insoslayables. Pero hay que tener cuidado con caer en el antropomorfismo, es decir, en la proyección de nuestra forma de vida sobre otras especies hasta perder de vista la diferencia. Al mismo tiempo, hay que evitar la negación de toda manifiesta similitud morfológica o comportamental. Nuestro trabajo ha cuestionado, no negado, las analogías, en el supuesto de que se necesita un equilibrio, una justa medida de la semejanza y de la diferencia en el análisis de la realidad animal y humana.

¿Qué han investigado los científicos y qué es lo que han encontrado? Los científicos se han centrado en la risa como comportamiento y han indagado su etiología en el reino animal. Han encontrado un proceso de excitación nerviosa lúdico-natural, que también han provocado de forma artificial generando cosquillas en mamíferos. Igualmente han observado la génesis directa por estimulación cerebral con

electrodos (o con el gas de la risa, el óxido de nitrógeno). Esto es común al hombre y a los animales, aunque en este plano hay diferencias que nos hemos esforzado en describir y señalar. La risa humana, bien que relacionada con ciertas conductas animales, es también específica en el plano físico. La expresión de las emociones no es idéntica en los animales y en el hombre, y en ellos solo es producto, como decimos, de la excitación somática. Entre nosotros, la mayor parte de la risa viene generada a partir de una estimulación y de un contexto semántico-comunicativo, aunque no necesariamente cómico.

La segunda parte (capítulos 5 y 6) está dedicada al análisis del humor y de la risa humorística, que es una exclusiva humana. Historia, definición, ontología y fenomenología del humor son los segmentos en que se ha dividido este análisis.

Comenzamos con la extraña historia de un término que procede de la medicina antigua y que, a través de la tipología psicológica, termina por referirse de modo privativo al ámbito cómico a partir de la moderna dramaturgia de caracteres. Luego defendemos una perspectiva realista del humor, que viene a ser fundamentada en una ontología plural. Sin negar la circunstancia y la modulación cultural de lo humorístico, hemos querido descubrir también sus rasgos constantes y universales. El humor depende de una aprehensión cualitativa relacional, pero no subjetiva en un sentido relativista. La fenomenología del humor permite probarlo. Establecemos un parangón con la experiencia estética, que como la humorística consiste en una afectación dual, intelectual y emotiva. En ambos casos contamos con una trascendencia y una generalidad que solo pueden explicarse, pensamos, desde la perspectiva realista que hemos adoptado.

La parte tercera del trabajo, el largo capítulo 7, es la más extensa de esta tesis, y es aquella que consideramos más meritoria, aunque este juicio parcial no tenga, naturalmente, ningún valor. Consiste en una no demasiado breve historia de la filosofía de la risa y el humor. Aspira a recoger lo que han dicho los principales filósofos a lo largo de la historia sobre estas realidades. Analizamos una treintena

larga de autores buscando en sus teorías los rasgos fundamentales de la risa humana y las constantes universales del humorismo.

En la parte cuarta y última (capítulos 8 y 9), a modo de conclusión, se enumeran estos rasgos y constantes de modo sintético, y se traza el horizonte antropológico en que pensamos que debe comprenderse la expresión emotiva en que consiste nuestra risa, la risa humana, con sus exclusivos y específicos desencadenantes humorísticos.

Preliminares metodológicos

La precisión de los términos filosóficos y científicos

De manera general, puede decirse que los modelos racionalistas consideran que el conocimiento solo es posible a través de conceptos y definiciones de conceptos². Añádase su combinación coherente y entenderemos la deuda que estos modelos mantienen con el patrón deductivo-matemático de conocimiento en el que la no contradicción constituye la característica principal de lo verdadero. Sin embargo, si en la historia de nuestra cultura este tratamiento aplicado a los números y magnitudes ha resultado absolutamente claro y fecundo, su equivalente, referido a nociones e ideas, lo ha sido mucho menos³.

La búsqueda de la esencia verdadera de las cosas, a través de la indagación del significado inalterable de los términos que la nombran, es un viejo sueño filosófico. Una definición coherente y omniabarcadora de todo lo común, recogido en el término abstracto, describiría y expresaría la naturaleza auténticamente real de los entes y objetos definidos. Esta es la ruta de investigación que Sócrates ensayó para ir más allá de la opinión, es decir, más allá de lo subjetivo y relativo. Al filósofo ateniense le interesaban los asuntos éticos, como sabemos, pero analizaba la sabiduría desplegada en las diversas profesiones y oficios, y la comparaba con los aspectos morales de

² Para toda esta discusión que sigue véase Popper, K. (1982) *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, Cap. 3, V, VI; Cap. 5, VI; Cap. 6, I; Cap. 11, II; Popper, Karl R. (1987) *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza Editorial, Parte I, 10; Popper, Karl R. (1983) *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. Madrid: Tecnos, Cap. 6, 7; Popper, K. R (1994) *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós, Cap. 13.

³ Ver, por ejemplo, Ferraris, M. (2007) *Goodbye, Kant! Qué queda hoy de la Crítica de la razón pura*. Madrid, Losada. Cap. I.

nuestra conducta, a fin de descubrir lo que todos estos «prudentes» tipos de comportamiento tenían en común. De este proceso inductivo pretendía extraer, en consecuencia, lo que es o significa realmente la sabiduría, su verdadera esencia, y el significado inalterable y esencial del concepto, porque el pensar y el ser verdadero es lo mismo. Su objetivo eran las significaciones inmutables o esenciales de términos como «valor», «amor», «piedad» y otros similares, con el objeto de determinar su naturaleza real. Pero por este camino de investigación alcanzó resultados muy exigüos: aporías, definiciones excesivamente abstractas, bucles viciosos, atribuciones discutibles de esencias.

La explicación de este magro resultado es sencilla: si definir conceptos es esclarecer el término común que designa una clase de objetos, ello implica el establecimiento de correspondencias con otros términos abstractos. Definir es *inter-definir*, *inter-referir* unos términos a otros. No hay otra forma de hacerlo, no es algo que pueda evitarse. Las palabras definen las palabras, los conceptos se dilucidan con otros conceptos, los términos abstractos se aclaran con otros términos abstractos, las nociones con otras nociones y las ideas con más ideas. Podemos detener el proceso cuando estimemos suficiente la aclaración. No hay más. En caso contrario llegaremos a una regresión infinita o retornaremos al punto de partida. Pero no existe tampoco un preciso algoritmo para esa detención, un método infalible, un procedimiento estricto y seguro al que apelar. Es la inteligencia humana la que tiene que decidir llegado el caso, razonando y convenciendo, dialogando con la comunidad experta, avanzando tan lejos como sea posible en la eliminación de la duda.

Examinemos un caso concreto de lo que estamos diciendo. En *República*, Sócrates indaga la naturaleza de la justicia. ¿En qué consiste? En «*hacer lo que es propio de uno*», dice el filósofo. Y ¿qué es lo propio de uno? Pues «*ocuparse de una sola cosa*». ¿De cuál? De «*aquella para la que la naturaleza lo hubiera dotado mejor*». Lo que significa: «*la que corresponde a cada uno*», como acaba explicando Sócrates⁴. Es decir, es justo ocuparse y hacer «*del modo adecuado*». ¿Qué es lo

⁴ *República*, 433a-b. Platón (2011) *Platón II. República, Parménides, Teeteto*. Madrid: Gredos

adecuado? *«Lo que es propio»*. Y lo propio, en el fondo, es lo mismo que lo justo. Todos son términos positivos de valoración, hasta cierto punto intercambiables, que remiten a otros similares como «correcto», «bueno», «bello», además de «propio» o «adecuado». Podríamos preguntarnos: ¿quién decide? ¿quién valora aquí? Y la respuesta no es menos decepcionante: el «justo», esto es, el filósofo, quien por amar la sabiduría está en lo «correcto» y lo «bueno», en lo «apropiado». Lo resuelve, en último término, Sócrates, que se erige en juez supremo, contando poco más que con el monótono asentimiento de sus interlocutores a medida que avanza el diálogo.

Cierto que Platón supone que las esencias pueden ser descubiertas y discriminadas con ayuda de la intuición intelectual, y que dicha esencia puede ser descrita con palabras. Pero, en realidad, lo que hacemos al poner en marcha dicha intuición, es enfrentarnos con un círculo o con una línea de términos en remisión constante, en continuo desplazamiento. Nos trasladamos de un término a otro y esto nos lleva a entender que la base de las relaciones entre nociones abstractas, que son las palabras comunes de todo lenguaje, no viene determinada por una esencia o naturaleza, sino por las propias necesidades de la comunicación humana, por los usos o juegos del lenguaje. *«¿Qué es el significado de una palabra?»*, se pregunta Wittgenstein, que es el creador de esta hipótesis filosófica, *«¿qué es una explicación del significado de una palabra?»*, *«¿qué es la longitud?»*, por ejemplo. Y contesta: *«no hay más que dos caminos para responder a una pregunta de esta clase: señalar una cosa o trasladarnos de una expresión verbal a otra»*⁵. Es decir, no contamos más que con la ostensión o con el carrusel de palabras en que consiste la definición verbal. ¿Podemos señalar algo para definir «longitud»? ¿Sí? ¿No? ¿Tenemos definiciones ostensivas para todas las palabras? ¿No? ¿Sí? ¿Nos damos por satisfechos con ellas? Al contestar negativamente ambas preguntas podemos intentar la alternativa: cambiemos un término por otro. ¿Es suficiente con eso? ¿Sí? ¿No? La satisfacción, la suficiencia, en realidad, solo viene marcada por el entendimiento de la referencia y por la captación de los significados que estamos manejando en el discurso.

⁵ Wittgenstein, L. (1976) *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos. Cuaderno azul, p. 27

Es poco sensato, después de la reducción de nuestras opciones, como acabamos de examinar (pero que es reducción razonable, pensamos), aludir a una intuición intelectual de las esencias de los entes. En realidad, hacemos otra cosa bastante más convencional y, comprendiéndolo, llegamos a ser conscientes de la diversidad de uso que tienen los términos⁶, que son utensilios, herramientas de comunicación, al fin y al cabo, artefactos dependientes del juego social, con distintas funciones⁷.

En el caso de Platón, cuando habla de justicia no está definiendo esencia alguna. Está haciendo, simplemente, una elección ética, que es, por otra parte, algo mucho más esencial y algo que se puede intentar fundamentar racionalmente (aunque también pueda criticarse y discutirse). En su sistema, esta elección determina que el gobernante gobierne, que el trabajador trabaje y que el esclavo obedezca. Sobre todo, que nada se mueva. Para Platón, a toda categoría de objetos ordinarios sujetos a corrupción y cambio corresponde un objeto perfecto que no se altera⁸. Del mismo modo, en el estado ideal, en el estado bien constituido, es decir, correcta o justamente conformado (de nuevo el círculo), en la ciudad utópica establecida como el reino de los hombres más sabios, nada debe cambiarse por haber hallado la forma perfecta. Cualquier cambio significaría imperfección y decadencia⁹. Y este es el verdadero núcleo de la cuestión, más ético o político que ontológico.

Una investigación no esencialista

Lo que acabamos de escribir viene a propósito del establecimiento de unos límites metodológicos para esta investigación. Este trabajo no va a consistir en una indagación esencialista sobre la naturaleza de conceptos como «risa», «humor», «comicidad» y otros similares. La razón se encuentra en las páginas anteriores. Karl

⁶ Popper, K. (1982) *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, Cap. 6, I.

⁷ Wittgenstein, L. (1976) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica. parte 1, 11.

⁸ Popper, K. (1982) *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, Cap. 3, I.

⁹ *Ibid.* Cap. 4, II. Cap. 6.

Popper, insigne filósofo contemporáneo, argumentó con solidez en contra de la utilidad de consagrar la filosofía a este tipo de exploraciones semántico-esencialistas. Mucho más importante, sostenía el vienes, que las cuestiones acerca de palabras (o conceptos) y sus significados, son las cuestiones de hecho y las aserciones sobre hechos. Porque lo que interesa, en primer lugar, no es la definición de los términos, sino el análisis y la discusión de las teorías e hipótesis, de los enigmas que resuelven y los enigmas que plantean. Una forma segura de perdición intelectual es el abandono de los problemas reales para ocuparnos de problemas verbales. Filosóficamente importantes serían no los términos o conceptos, las palabras y sus significados, las definiciones... sino los enunciados y las teorías, las aserciones, la verdad, en definitiva, y sus derivaciones o consecuencias¹⁰.

Sabemos que Popper condenaba las filosofías del significado. Consideraba que están en la senda errónea respecto de las únicas cosas dignas de esfuerzo intelectual que son las teorías verdaderas acerca de la realidad (o que se acercan a describir y explicar verdaderamente la realidad). El motivo es que estas filosofías esencialistas o del significado se ocupan de algo secundario con respecto a la formulación y fundamentación (o corroboración) de teorías: se ocupan de un aspecto accesorio o instrumental que juega un papel meramente técnico o pragmático, como son los elementos de un alfabeto concreto con respecto al hecho mismo de la escritura. Mientras que lo único filosóficamente importante es la formulación de problemas, la propuesta tentativa de teorías para resolverlos y la discusión crítica de estas teorías en competición, en términos de su valor veritativo como solución a un problema planteado.

Consideramos que esta es una posición metodológica sólida. La precisión terminológica completa es imposible de alcanzar, y por ello es, ciertamente, un ideal falso. Esta posición de Popper recuerda de lejos la de Aristóteles, quien, a pesar de las críticas que el autor de *La sociedad abierta* llega a dirigirle asimilándolo a Platón¹¹,

¹⁰ Popper, Karl. (1983) *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. Madrid: Tecnos. § 7, 26 y ss.

¹¹ Popper, K. (1982) *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, Cap. 11, II.

afirma que, en general, no puede alcanzarse más precisión que la posible en el tratamiento de los distintos objetos de indagación. No puede exigirse rigor matemático al tratar todas las cosas¹², «*ni puede reclamarse la misma disciplina en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales*»¹³, sino que

es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones¹⁴.

De la misma forma, Popper afirma que nunca se debería intentar ser más preciso de lo que demanda una situación-problema. Si todo incremento de la claridad tiene un valor intelectual por sí mismo; un incremento en precisión o exactitud tiene solo un valor pragmático como medio para algún fin definido. Porque la fertilidad es el resultado no de la exactitud, sino de la capacidad de ver nuevos problemas y de encontrar nuevos modos de resolverlos. Los conceptos o palabras, dice Popper, son meros instrumentos para formular proposiciones, conjeturas y teorías. Los conceptos o palabras no pueden ser verdaderos por sí mismos; meramente sirven al lenguaje descriptivo y argumentativo y nuestra meta no debería ser analizar significados, sino buscar verdades interesantes e importantes, es decir, teorías verdaderas. La precisión y la exactitud no son valores intelectuales por sí solos¹⁵.

Hemos de ser claros, obviamente, pero esto es algo muy distinto de practicar el esencialismo metodológico¹⁶. No podemos penetrar con suficientes garantías en la esencia de las cosas, ni formularla en una definición. Mucho más accesible es describir lo que observamos e intentar su explicación teórica. Y en esta tarea los términos son meros instrumentos. La persecución de significaciones inmutables o esenciales de dichos términos, para fijar la naturaleza real de un objeto dado, este camino socrático-platónico para ir más allá de la opinión, no ofreció, en su momento,

¹² Aristóteles (2011) *Protréptico. Metafísica*. Madrid: Gredos. *Metafísica*, Libro II, 3, 995a 15.

¹³ Aristóteles (2011) *Ética nicomáquea. Política*. Madrid: Gredos. *Ética nicomáquea*. Libro I, 3, 1094b 14

¹⁴ Aristóteles (2011) *Ética nicomáquea. Política*. Madrid: Gredos. *Ética nicomáquea*. Libro I, 3, 1094b 25

¹⁵ Popper, K. R (1994) *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós. Cap. 13.

¹⁶ Popper, Karl R. (1987). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza Editorial. I, 10.

más que atribuciones discutibles de esencias, cuando no simples aporías, como ya hemos dicho. La intuición intelectual, ni siquiera al final de un arduo proceso dialógico, permitió conocer la realidad profunda e inmutable de las cosas, atrapada en el nombre y en su definición. La descripción de objetos y sucesos de nuestra experiencia y su explicación razonable, plausible, no incontrovertible, parecen ser alternativas mejores. Porque no todo conocimiento puede probarse de la misma forma y muchos desengaños intelectuales nos han mostrado ya, a estas alturas, que no hay resultados definitivos, aunque sí provisionalmente corroborables, para seguir avanzando en la búsqueda sin término de la verdad.

Concluyendo: las definiciones no pueden establecer el significado de los términos sino a partir de un desplazamiento potencialmente infinito (o convencionalmente finito) entre términos definatorios¹⁷. En cualquier caso, no lograremos en la práctica definir todos los conceptos que vamos a emplear en una investigación y por ello ese no tiene que ser nuestro objetivo. Esto no obsta para que procuremos hablar siempre claramente y sin ambigüedades, pero lo que interesa no es la precisión en la definición de la categoría que describe una situación o un fenómeno, sino la propia descripción y explicación del mismo a partir de una teoría que pueda ser corroborada, sometiéndola a la argumentación y a la correspondencia con los hechos. Lo que interesa no es la cuestión del significado, sino la de la verdad de nuestras explicaciones y teorías. Y lo que hace interesante a una teoría es su relación lógica con una situación-problema prevalente, su relación con precedentes y competitivas teorías, y su poder para resolver problemas existentes o para sugerir otros nuevos.

Por tanto, en esta investigación no vamos a ocuparnos de la definición correcta o esencial de la risa, de lo risible o de lo cómico, de lo que contiene o expresa el humor. No buscamos una definición abstracta y universal, lo más completa posible del fenómeno que pretende abordarse, siempre con la vista puesta en una determinación reveladora que incluya en su seno todos los innumerables casos pertinentes. Sabemos ya, por la experiencia socrático-platónica, cuales son todos los pasos a que nos

¹⁷ Popper, Karl R. (1982) *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós. Cap. 6, II

obligaría una empresa semejante: pasar revista a una inmensa panoplia, a un ingente conjunto de elementos reconocibles solo por el nombre; ponderar la suma amplia y variada de componentes; intentar acotar completo este campo difuso de experiencia; acabar hallando incompatibilidades y contradicciones que obligarían a un refinamiento en pasos sucesivos de la búsqueda conceptual hasta hallar, en el núcleo coherente, la médula o esencia, la naturaleza o última substancia del asunto, con la que nos daríamos por satisfechos, tomándola como indicio evidente de culminación comprensiva y logro de la claridad y distinción que deben hallarse en toda indagación llevada a cabo por filósofos. Sin embargo, el riesgo de aporía o de pobreza conceptualizadora frente a la riqueza multiforme de lo real son destinos mucho más probables. Eso ocurre en los primeros diálogos platónicos. La famosa polémica con Diógenes sobre la definición del «hombre» como «bípedo implume», indistinguible del gallo desplumado por el cínico¹⁸, sirve también de advertencia contra este abstracto racionalismo. Igual ocurre con la indagación sobre la «justicia» en *República*, a la que ya hemos aludido: «a cada uno lo suyo», o «de cada uno lo que corresponde», es decir, «lo que es justo». Justo, naturalmente, según los presupuestos ético-políticos de Platón: un círculo vicioso. Porque es su propia doctrina moral de la justicia la que tiene que ser analizada y discutida, más que contentarnos con su coherente definición conceptual.

Como creemos, y bien ha probado Popper, hemos de concentrarnos en otra cosa. Y esa cosa es, el problema real, y la propuesta tentativa o conjetural de solución del mismo. Problema que será justamente lo que abordaremos en nuestra indagación sobre la risa y el universo cómico. Y este problema es el de lo específico humano concretado en un aspecto o problema filosófico clásico: el de la risa como *proprium* del ser que somos.

Respecto de la precisión verbal o conceptual, haremos definiciones para aclarar de que nos vamos a ocupar en cada caso, pero no intentaremos ser más precisos de lo que demande la propia situación-problema. Cualquier incremento de la exactitud

¹⁸ Diógenes Laercio (2007) *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza. Libro VI, 40

podría agotarnos, como hemos dicho, en un regreso infinito de término en término, o en una búsqueda sin fin de respectiva aclaración; extraviarnos en un bosque intrincado de límites difusos (el lenguaje que pretende calcar la realidad) o incluso fatigarnos en la atmósfera espesa e irrespirable de la jerga. No buscaremos la exactitud definitoria, sino la fertilidad del problema y su relación lógica con la situación-problema prevalente. Y esta puede encerrarse en una simple pregunta: *¿es la risa un «proprium» humano? ¿es el hombre el animal que ríe?*

Esta cuestión, este problema, porque así se ha planteado en la historia del pensamiento, tiene que ser introducida en su dimensión histórico-filosófica y luego ha de ser abordada en sus aspectos neurobiológico, fisiológico, etológico y onto-lógico-filosófico.

Parte Primera: La risa

*El lenguaje y la lógica fallan cuando nos
aventuramos en el reino de lo no verbal
y lo no racional.*

Robert Provine

1. Continuidad y discontinuidad entre el hombre y los animales

En el libro *Sobre las partes de los animales*, Aristóteles escribe:

*La razón de que sólo el hombre tenga cosquillas es la finura de su piel y que el hombre es el único animal que ríe*¹⁹.

La risa es un *proprium* humano. Aristóteles la considera un atributo especial e inseparable de nuestra especie. Muchos han coincidido, a través de los siglos, en aceptar esta afirmación. La tesis, como veremos, rueda de Galeno a Porfirio, de Laurent Joubert a François Rabelais, de Hazlitt a Baudelaire, de Nietzsche a Bergson o a Alain²⁰. El propósito de este trabajo, como hemos dicho, consiste sencillamente en su examen: ¿puede ser sostenida en la actualidad? ¿es en verdad la risa una característica exclusiva de nuestra humana naturaleza? ¿descubre una parte importante de nuestra especificidad ontológica? ¿es una pieza esencial para el conocimiento propio?

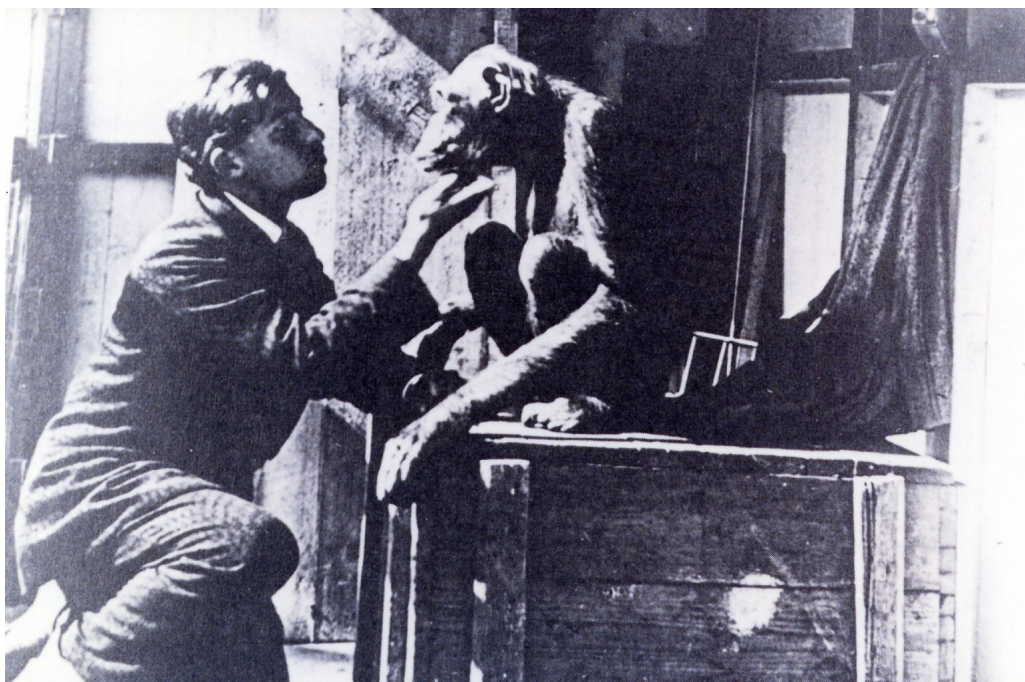
Parece que en los últimos tiempos esta seguridad filosófica de raíz aristotélica ha entrado en crisis. La literatura científica, los análisis etológicos del comportamiento animal, ya desde Darwin, pero más en el tiempo presente, tienden, por el contrario, a afirmar de modo general la continuidad entre hombres y animales: ¿es que los animales no son inteligentes? ¿no piensan? ¿no se comunican? ¿no construyen herramientas? ¿no se transmiten cultura? ¿es que los animales no ríen?

¹⁹ Aristóteles (2010) *Obra biológica*. Madrid: Luarna Ediciones. *De Partibus Animalium*, Libro III, 10, 673a

²⁰ Ver Crichtley, Simon (2010) *Sobre el Humor*. Torrelavega: Quálea. 2 ¿Es humano el humor?

1.1 Semejanza

Dice Frans De Waal, psicólogo y etólogo holandés, que «*en nuestra prisa por destacar que los animales no son personas, nos hemos olvidado de que las personas también son animales*»²¹. Esta declaración pone de relieve un aspecto básico de la perspectiva científica en el análisis del ser humano: que hay una continuidad entre el hombre y los animales, y que la razón de esta continuidad es la propia unidad de la naturaleza. En efecto, es evidente que ni el hombre, ni el intelecto humano, flotan en un espacio evolutivo vacío; que ni la biología, ni la etología, ni la neurociencia avalan un «excepcionalismo» antropológico. Nuestros cuerpos están formados a partir de los mismos «ladrillos» que el resto de los cuerpos orgánicos, nuestros cerebros tienen la misma estructura elemental que la de los otros mamíferos, las mismas partes, los mismos neurotransmisores. Nadie puede negar, a estas alturas, la relación evolutiva que se da entre el hombre y los otros animales. Nadie puede dejar de reconocer, incluso, nuestros lazos mentales, psicológicos e intelectuales con ellos, notablemente con los primates, que son los más próximos al hombre en términos evolutivos.



Wolfgang Köhler con un chimpancé. (Fuente: Proyecto Gran Simio)

²¹ De Waal, F. (2016) «What I Learned From Tickling Apes», *Sunday Review | OPINION The New York Times*, APRIL 8, 2016 - «Lo que aprendí haciendo cosquillas a los simios», *El País* 12/05/2016

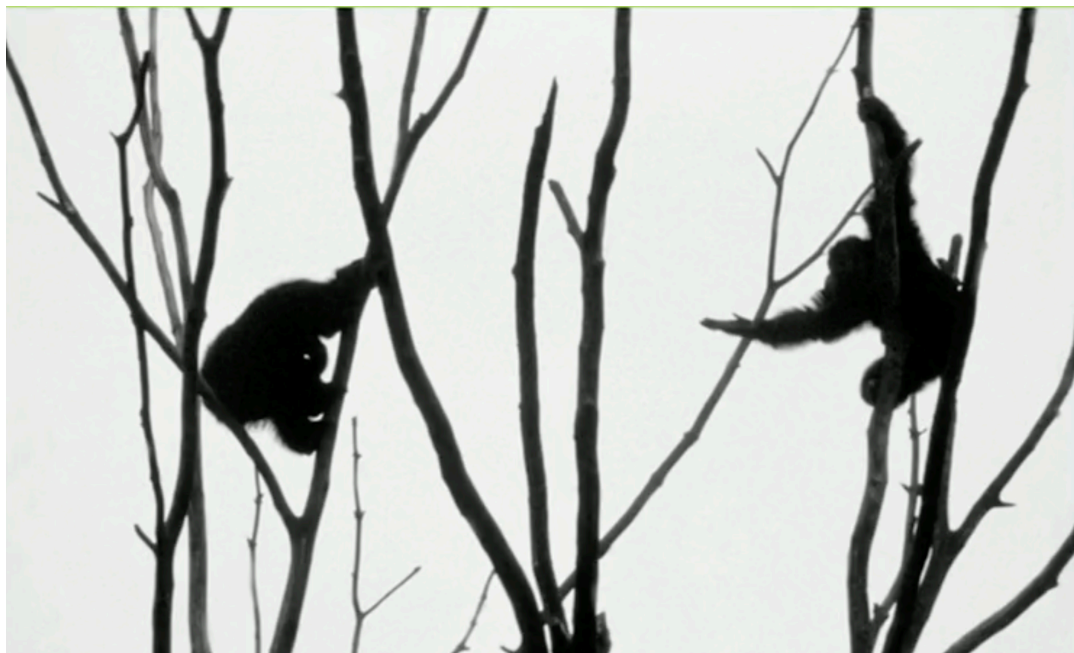
Hace poco más de un siglo, en 1913, Wolfgang Köhler, psicólogo experimental, se trasladó desde Berlín a la Estación de Antropoides de Tenerife. Köhler era un hombre muy competente y de gran formación. Fue, por un lado, discípulo de Carl Stumpf, filósofo y psicólogo, que dirigió su tesis doctoral sobre psicoacústica. Stumpf había sido, a su vez, discípulo de Franz Brentano y luego se convirtió en uno de los maestros de Edmund Husserl. Por otro lado, Köhler se formó, como científico, al lado de Max Planck y de Walther Nernst, premios Nobel de física y química en 1918 y 1920, respectivamente. En Tenerife, como director de la citada Estación de Antropoides, se convertiría en pionero del estudio psicológico comparado con primates, lo que dejó reflejado en su obra clásica *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden* (1917)²². Con este trabajo, Köhler fue el primero en demostrar, utilizando experimentos, que los primates poseen grandes capacidades mentales para resolver problemas prácticos mediante el uso de instrumentos mediadores. Los experimentos sencillos y esclarecedores de Köhler probaron la inteligencia de los chimpancés, su capacidad para comprender súbitamente las relaciones entre el fin y los medios y su habilidad para poner estos medios en acción, con vistas a la obtención de un objetivo.



*Los experimentos con monos del científico alemán Wolfgang Köhler en Canarias
(Fuente: ABC, 13/06/2017)*

²² Köhler, W. (1989) *Experimentos sobre la inteligencia de los chimpancés*, Madrid: Debate.

Este estudio de Köhler ponía de relieve la continuidad entre el hombre y sus ancestros evolutivos. Lo más interesante de todo el trabajo era, para su autor, la aptitud que mostraban los simios a la hora de combinar instrumentos con los que enfrentarse a la resolución de problemas y así alcanzar la meta propuesta. Köhler pretendía hacernos comprender que el desarrollo de ciertas capacidades no se da en el hombre desde el grado cero, sino que ha aparecido ya, en un determinado nivel, durante el curso de la historia evolutiva. Y hoy sabemos que no se trata solo de facultades intelectuales. Los profesionales que estudian a los primates en su hábitat natural describen también la preocupación que muestran cada vez que uno de ellos está herido, cómo le llevan comida o caminan más despacio a su lado, para ayudarle en sus dificultades. Los que analizan su comportamiento o realizan experimentos en cautividad o semicautividad, como es el caso del propio Frans De Waal, documentan fehacientemente el origen de la moralidad en la historia evolutiva²³.



Chimpancés machos reconciliándose
(Fuente: De Waal TED *Comportamiento moral en los animales*)

Como él mismo De Waal dice, es un hecho el «humanitarismo» de los animales no humanos, su sensibilidad y preocupación por las necesidades del otro, la acción

²³ De Waal, F. (1997) *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Barcelona, Herder

conjunta para lograr objetivos comunes, en definitiva, la continuidad también de nuestros rasgos «nobles» de conducta en el mundo natural. Y la explicación que se nos da es muy sencilla: los monos y los humanos, tan próximos en la historia natural, no tuvieron tiempo suficiente para desarrollar comportamientos casi idénticos en circunstancias similares, de manera independiente. Por lo tanto, si encontramos operaciones conductuales y mentales parecidas en el hombre y en los animales es lógico pensar que la misma explicación y el mismo origen están detrás.

Esto, como también señala De Waal, ya había sido anticipado por el filósofo David Hume en 1730²⁴. Las similitudes cognitivas y comportamentales tienen que tener a su base unas estructuras orgánicas similares y unas relaciones semejantes entre las especies y las operaciones que han de llevar a cabo en sus hábitats para sobrevivir. Que existe lo primero lo prueba la realización de experimentos con hormonas y neurotransmisores comunes a todos los mamíferos, como la oxitocina, capaz de mejorar los vínculos sociales en primates, roedores y humanos. Que existe lo segundo lo prueba el que conductas sociales como abrazos, besos, caricias, auxilio para el despiojamiento o acicalamiento, empatía y simpatía, puedan ser observadas en humanos y animales en los mismos contextos de fomento o reparación de los lazos de convivencia. Incluso entre distintos animales, como arrendajos y chimpancés, pueden encontrarse tácticas de engaño parecidas. Y los monos capuchinos y los cuervos de Nueva Caledonia, con similares necesidades de forrajeo, han terminado utilizando igualmente herramientas²⁵. Así pues, homologías genéticas y actuaciones analógicas son observables por doquier en el mundo natural. Es posible encontrar neuronas espejo en gorriones de pantano y en macacos, y hallar también ejecutorias imitativas y empáticas parecidas en especies muy diferentes.

²⁴ De Waal, F. (2009) «Darwin ríe el último», *Nature* n° 460 – Julio de 2009

²⁵ De Waal, F. *Ibid.*

1.2 Diferencia

Pero, al mismo tiempo, hay que evitar caer en el antropomorfismo. Fácilmente nos convertimos en víctimas de ideas falsas sobre el funcionamiento interno de los demás animales, al describir su comportamiento en un lenguaje que se adapta a nuestra forma de vida. El antropomorfismo es eso, una proyección de nuestra forma de vida sobre otras especies animales. Obviamente, hay que eludir la comprensión de la conducta animal exclusivamente a partir de modelos humanos o, viceversa, atribuir, de forma acrítica e indiscriminada, rasgos y experiencias de los humanos a otras especies. Esto es dañino e inútil, sobre todo para la intelección de nuestras verdaderas e innegables relaciones. No todo vale. Nuestra propia capacidad proyectiva de sentimientos y experiencias es un peligro si queremos hacernos una idea adecuada de la realidad. Vemos, por ejemplo, como sonríen los delfines e inmediatamente les atribuimos una estrecha simpatía por nosotros. Sin embargo, este gesto es una parte inmutable de su rostro y no es, por tanto, una sonrisa.



Delfín “sonriendo” (Fuente: Ecotimes. ambientum.com)

El perro que rompe algo y huye y se esconde, no se avergüenza, más bien teme nuestro castigo. Las reinas, soldados y esclavas de los hormigueros no son tales en realidad, y estas categorías no describen funciones similares en las sociedades humanas. Hay semejanzas. Y hay diferencias. Esta es la verdadera realidad. El hombre forma un continuo evolutivo con los animales, el sistema nervioso central humano es similar al de otros mamíferos, pero el hombre es también un animal específico, con características y capacidades propias y ese sistema nervioso es de mayor tamaño y complejidad²⁶, lo que parece traducirse en importantes diferencias intelectuales y conductuales. Los orangutanes macho adultos anuncian ruidosamente desde la cima de los árboles en qué dirección van a encaminarse a la mañana siguiente, pero esto no indica que un atisbo de planificación sea un calco, en todos sus aspectos, de la compleja premeditación humana. Los grandes simios son nuestros parientes más cercanos, también en el ámbito de los procedimientos de resolución de problemas, pero el uso de instrumentos mediadores no es exactamente el mismo en simios y humanos. El hombre se ha adaptado singularmente en este terreno. Instrumentos culturales como el lenguaje cambian la percepción y el uso del resto de los instrumentos. En su hábitat natural, el empleo de herramientas por parte de los simios es escaso y elemental, mientras que en el hombre es la base de su adaptación biológica. La falta de habla y de representaciones abstractas explican la observación de Köhler sobre monos que juegan a «molestarse» con palos y más tarde, cuando el juego se transforma en pelea franca, abandonan estas posibles «armas» para agredirse con manos y pies y dientes²⁷. Esto nos lleva a comprender (y no puede olvidarse) que el pensamiento práctico de los animales, siendo inteligencia básica, guarda también profunda distancia con la inteligencia lingüística y conceptual humana, que regula y planifica nuestras acciones.

²⁶ De Waal, F. (1997) *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Barcelona: Herder 6. Conclusión.

²⁷ Sabena, Gretel; Freiberg Hoffmann, Agustín, (2008) «Los estudios sobre la cognición en primates de Köhler: algunas repercusiones en los trabajos de Vigotsky», XV Jornadas de Investigación y Cuarto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

1.3 Equilibrio

A pesar de todo, debemos mantenernos en el lugar adecuado, en la buena perspectiva de análisis que impida que pasemos del antropomorfismo a la *antroponegación*, como dice de Waal²⁸, que sería el extremo opuesto del antropomorfismo: el rechazo de rasgos humanos en otros animales o de rasgos animales en el hombre. Que pasemos a la negación de similitudes conductuales evidentes solo para evitar caer en analogías inapropiadas. Necesitamos, como siempre, de un equilibrio, de una justa medida de la semejanza y de la diferencia en el análisis de la realidad animal y humana.

A pesar de las desemejanzas, sería absurdo decir, por ejemplo, que los animales no practican sexo, sino un comportamiento reproductivo. Y de la amistad, aunque sea una virtud ética esencial, no puede negarse atisbo entre los simios, que no solo tienen «compañeros preferidos». Curiosamente, esta prevención exagerada contra el antropomorfismo no aparece cuando hablamos de los aspectos más «brutos» del comportamiento animal. Poco nos cuesta atribuirles violencia, territorialidad y agresividad, como observamos en humanos. Escribe De Waal:

¿Es que los animales pueden tener amigos? se preguntan los mismos que aceptan que tengan rivales²⁹.

Y señala que el antropomorfismo y la antroponegación tienen una relación inversa: cuanto más próxima está una especie a nosotros, más nos ayuda el antropomorfismo a comprender esa especie y más peligro hay de antroponegación. Y, al contrario, cuanto más alejada está una especie, más riesgo existe de que el antropomorfismo sugiera unas semejanzas dudosas, que tienen un origen independiente. Por eso,

decir que el beso de un chimpancé es un contacto boca a boca esconde el significado de un comportamiento que los monos exhiben en las mismas circunstancias que los humanos: por ejemplo, cuando se saludan, o para reconciliarse después de una pelea.

²⁸ Anthropodenial. De Waal, F. (2016) «What I Learned From Tickling Apes», *Sunday Review* | OPINION *The New York Times*, APRIL 8, 2016 - «Lo que aprendí haciendo cosquillas a los simios», *El País* 12/05/2016

²⁹ De Waal, F. (1997) *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Barcelona: Herder 1 Dilemas darwinianos

Y añade:

Si alguien pretende hacerme creer que un mono al que se le hacen cosquillas, y casi se atraganta de risa, tiene un estado de ánimo distinto al de un niño en la misma situación, lo tiene difícil³⁰.

Se acabó el *proprium*. De Waal termina con él de manera abrupta. Y, simplemente, lo que nos pone por delante es una observación elemental.

En efecto, a partir de esta observación del etólogo, es lógico pensar que si la evolución es un proceso natural de descendencia en el que se producen modificaciones, hay que esperar que deje un rastro tanto de rasgos físicos como de rasgos mentales evolucionados. Pero llamo la atención sobre la necesidad de precisar bien qué es lo que le ocurre al simio cuando se le somete a cosquilleo. De Waal no lo describe, aunque otros sí lo hacen, y nosotros vamos a analizarlo luego. ¿Realmente ríen los simios en esa situación? ¿Ríen como ríen los humanos? ¿Es eso risa? ¿Podemos llamar risa a eso?

Antes de proseguir entrando en este asunto, hemos de dejar claras dos cosas. Primero, que, el ser humano no puede entenderse solo desde un punto de vista especulativo, independientemente de la experiencia; que no hay que construir especulativamente la humanidad, sino aceptar lo humano tal como aparece en su mostrarse empírico. Ahora bien, tampoco debe dejarse el análisis de lo humano al «hecho» humano. Quiere esto decir que los datos son siempre demasiado particulares para explicar las diferencias ontológicas sin que exista una teoría que los valore. Teoría y experiencia tienen que conjugarse. No podemos ver la realidad sin las ideas o categorías adecuadas, esto parece haber quedado claro desde Platón hasta Kant³¹.

En segundo lugar, hay que establecer algo elemental: que el hombre no es un animal más. Que ninguno lo es. Que para conocer al hombre (y a los distintos seres) hay que precisar y tener en cuenta lo que nos une, pero también lo que nos separa. Y

³⁰ De Waal, F. (2016) «What I Learned From Tickling Apes», *Sunday Review* | OPINION *The New York Times*, APRIL 8, 2016 «Lo que aprendí haciendo cosquillas a los simios» *El País* 12/05/2016

³¹ Ver Rodríguez Valls, F. (2017) *Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano*. Madrid: Biblioteca Nueva. Introducción

para ver ambas cosas, para ver diferencias y semejanzas entre hombres y animales, para ver, en definitiva, la realidad de los hechos, la comparación ha de hacerse entre máximos conductuales o bien entre estándares de conducta medios³². No podemos quedarnos en las comparaciones de «máximo animal» y «mínimo humano», pues esto solo ofrece un retrato de la innegable continuidad evolutiva. Esta es solo una cara de la cuestión, verdadera, pero parcial. Tenemos también que comparar el «máximo animal» y el «máximo humano» (o el estándar medio) para perfilar correctamente lo diferente y lo específico: el cambio producido en el curso de la evolución, la propia evolución humana y su significado ontológico. Esto es lo justo. El ser del hombre, lo que llamamos su naturaleza propia, emerge en su diferencia específica. Ello no quiere decir que se pueda menospreciar la inteligencia y la complejidad de la conducta animal, o que la mente humana sea el producto de una aparición milagrosa. Pero tampoco que sean inexistentes los rasgos específicamente humanos (positivos y negativos), y los aspectos singulares (el *eidos* griego), aunque se yuxtapongan a la misma continuidad³³.

Este es el equilibrio y la medida justa que buscamos.

³² Rodríguez Valls, F. (2017), *Ibid*.

³³ De Waal, F. (1997) *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Barcelona: Herder 2 Simpatía

2. La risa

2.1 Una definición

La risa es sobre todo un comportamiento corporal. Es una señal, un síntoma, un elemento de comunicación, una expresión y una performación emotiva³⁴.

Como comportamiento es una conducta o acción que responde a otra acción o estímulo a través de un aparato efector, secretor o dinámico. Es una respuesta inconsciente, involuntaria e innata³⁵, que manifiestan, en su esbozo elemental, incluso los niños sordociegos a la misma aproximada y muy temprana edad en la que surge en aquellos bebés que podrían haberla imitado o adquirido utilizando la vista o el oído. Hablamos aquí de la risa incipiente y de la sonrisa. Risa y sonrisa no son la misma cosa, aunque hay una evidente relación entre ellas y la intensidad de la emoción hilarante que expresan. A niveles muy bajos, la hilaridad produce una sonrisa, una risa interior o secreta (*subrisus*), una pequeña risa (*lächeln*). Con niveles más altos, puede llegarse hasta la risa franca e incluso hasta la estrepitosa carcajada, que viene unida a un rostro enrojecido y una diversidad de movimientos corporales³⁶.

Como emoción humana, la risa es dependiente de una dual etiología: física, generada por la excitación lúdica y las cosquillas (o por la acción de químicos diversos como el óxido nítrico), y psíquica o mental, que principia en el estado de

³⁴ Entiéndase por sus efectos pragmáticos o *realizativos* en varios niveles. Por ejemplo, en la producción del gozo, la alegría, la comunión social o la propia risa.

³⁵ Provine, Robert R. (2001) *Laughter. A scientific investigation*. New York: Penguin Books. Cap. 1. Ya Agustín, en sus *Confesiones*, escribe: «Después empecé también a reír, primero, durmiendo, luego despierto. Esto han dicho de mí, y lo creo, porque así lo vemos también en otros niños». *Confesiones*, Cap. 6 (8). Madrid, Gredos, 2012. No obstante, hay en el ser humano un cierto control ocasional, un empleo semivoluntario de la risa en determinados contextos. Volveremos luego sobre esto.

³⁶ Ver Siurana, J. C. (2015) *Ética del humor. Fundamentos y aplicaciones*. Madrid: Plaza y Valdés. Cap. 1

ánimo y el contexto social, y remata con la captación de un elemento cómico o gracioso en la realidad, por parte de un sofisticado talento o facultad también llamada «sentido del humor».

La risa, como fenómeno muscular, se compone de un conjunto de contracciones espasmódicas de los elevadores y abductores cigomáticos, acompañadas de tensiones y distensiones bruscas del diafragma, y de más retracciones de la laringe y la epiglotis. Es una réplica básica, condicionada biológicamente y dependiente de un mecanismo neurológico en el que no menos de quince efectores faciales se coordinan según un patrón estereotipado que se acompaña con respiración alterada, lo que afecta a otra buena cantidad de músculos torácicos. Experimentadores modernos han comprobado que la estimulación eléctrica del cigomático mayor (el principal músculo elevador del labio superior) produce, variando la intensidad de la corriente, todo el rango de expresiones faciales, desde la sonrisa apenas visible hasta la abierta y ancha, llegando finalmente a las contorsiones de la risa explosiva³⁷. Otros trabajos científicos relacionan el control de la risa con zonas antiguas del cerebro, implicadas también en la génesis de la conducta emocional³⁸. Helmuth Plessner, queriendo subrayar este carácter corporal, básico, elemental de la risa, rasgo condicionado y forzoso, incapaz de evolucionar, la denomina «erupción»³⁹. Ya en autores, como Joubert, se deja constancia de una observación elemental: que muy a menudo la risa se nos escapa, que es un poder que no siempre se puede resistir ni retener, y que con su violencia sacude y agita todo el cuerpo⁴⁰.

Este fenómeno muscular puede desencadenarse, como hemos dicho, mediante estímulos puramente físicos, como ocurre con las cosquillas, la inhalación de óxido de nitrógeno o «gas de la risa», o con ciertas patologías que producen deterioro del

³⁷ Ver Koestler, A. (1995) «Humour and wit», en *Encyclopaedia Britannica*, 15th Edition

³⁸ Holland, N. (1982) *Laughing: A Psychology of Humor*. Ithaca: Cornell University Press, 76 Cit. en Berger, P. (1998) *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Barcelona: Kairós. p. 88

³⁹ Plessner, H. (2007) *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*. Madrid, Trotta. Prólogo, p. 29

⁴⁰ Ver Joubert, L. (2002) *Tratado de la risa*. Madrid: Asociación española de neuropsiquiatría. Pág. 35

cerebro. Pero esta precoz y estereotipada aparición físico-biológica no es óbice, en nuestra especie, para el desarrollo posterior de una compleja modulación emocional e intelectual. La risa humana es también resultado de elaborados chistes y de complejos juegos de palabras que cuesta entender. Esto nos causa admiración. Muchos interrogantes se ciernen sobre esta doble causalidad. Hay en ella, como en nuestra propia naturaleza, un componente orgánico-funcional y un componente mental y cultural, derivado de la inteligencia y del sistema social en que nos constituimos como sujetos humanos. La risa humana surge a partir de desencadenantes propios, cognitivos, humorísticos. En este segundo componente se asienta lo más definitorio y específico de nuestra conducta: la risa es expresiva y emotiva, una expresión emocional del intelecto⁴¹, un índice de los procesos internos característicos de la compleja naturaleza mental humana; la risa es señal o síntoma, y en ella pueden localizarse elementos peculiares de regulación y de control social, ingredientes normativos estables de empleo en la comunicación y en la interacción. No obstante, también en el primer componente orgánico-funcional, hay atributos que no pueden encontrarse en ninguna otra especie animal. En este plano físico-biológico, como veremos, la risa humana tampoco tiene parangón. De ahí que, como comportamiento típico-sustantivo, pueda contribuir a clasificarnos y a comprendernos. Por eso la utilidad filosófica de su análisis.

Volviendo al principio, como conducta, lo más significativo de la risa es la emisión de ciertos sonidos, con una forma y ritmo también particulares. Porque la risa es, sobre todo, un movimiento que produce sonidos⁴². Unos sonidos que tienen estructura y mecanismos de generación característicos, que luego describiremos. Pero también la risa, nadie puede dejar de percibirlo, cursa con una alteración del rostro y del ritmo cardíaco, de la respiración; con un ensanchamiento de la boca, destello y humedecimiento de los ojos. En muchas ocasiones, veremos el rubor de las mejillas,

⁴¹ Rodríguez Valls, F. (2015) *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana*. Sevilla: Thémata, Capítulo 4.

⁴² Entiéndase por tal atribución «esencial», simplemente, la definición que encontramos más adecuada en estos momentos para describir los hechos a que hace referencia.

las sacudidas del pecho, los enérgicos empujes del diafragma, las venas hinchadas del cuello, un cierto temblor de miembros o incluso una gran agitación en brazos y piernas, con contracción del vientre, y hasta dolor y sudor, y otras liberaciones incontroladas de humor corporal. La risa es un movimiento conductual que atañe al cuerpo entero, por él se produce y expresa a partir de una compleja y diversa etiología que vamos a investigar⁴³. La risa es una respuesta corporal a una pluralidad de causas, la mayor parte de las cuales no son de naturaleza física, sino mental o psicológica. Lo cual es enigmático. Incluso en el plano físico es enigmático que la risa sea el resultado de una fenomenología excitante, que curse con aumento de la adrenalina y noradrenalina, con incremento del ritmo cardíaco y la presión sanguínea, la tensión muscular etc., como ocurre con los mecanismos de lucha o huida, y que luego no sea realmente una preparación para la actividad, sino más bien todo lo contrario: que sea un mecanismo discapacitante, y, como tal, impida, no promueva, la posibilidad de una respuesta violenta y agresiva⁴⁴. Esto no dejará, como señal comunicativa inconsciente, de tener peso profundo en nuestra interacción social. La risa es signo social de buena disposición y talante positivo, al menos en el interior de los grupos y asociaciones o comunidades étnicas y culturales. Y, en este sentido, una herramienta de acción performativa.

Resolver el enigma de la risa supondría resolver el enigma de la condición humana: el misterio de un dualismo dimensional estrechamente integrado en una unidad substantiva. Como toda expresión, como expresión humana, la risa mantiene una intrínseca relación con el cuerpo, pero también pone de manifiesto, en el mismo acto expresivo, la existencia de algo que no es sencillamente corporal, algo que nos

⁴³ Algunos distinguen entre una risa Duchenne (generada por un estímulo y con una valencia emocional, que se origina en regiones subcorticales y del tronco cerebral) y una risa no-Duchenne (autogenerada y carente de emoción, sin implicación del músculo orbital de los ojos, sin conexión, salvo por la retroalimentación facial, con la experiencia emocional). Esta última risa facilitaría la conversación entre extraños y ayudaría a evitar malentendidos. Ver Castro, Sixto J. (2014) *Sobre la belleza y la risa. Ensayo de ontología estética*. Salamanca: Editorial San Esteban. p. 148. Nosotros dudamos mucho de que esta risa facilitadora de la interacción social (o tendente a superar el embarazo social) sea una risa carente de emoción, pues responde a un cierto tipo de situación social límite en que el sujeto viene a sentir una paralización *plessneriana* del comportamiento y emplea la risa como salida. En otro caso estaríamos hablando de una sonrisa performativa como señal social de avenencia. Su base es el mecanismo discapacitante que relacionamos con ausencia de agresividad.

⁴⁴ Siurana, *Ibid.*

permite inducir un trayecto desde la exterioridad a la intimidad humana, a nuestra dimensión mental y psicológica.

Por todo ello, hemos de volver a la pregunta inicial: ¿es la risa un *proprium* humano? ¿hay risa en los animales? Pero antes, precisemos algunas cuestiones importantes sobre el enfoque científico y el filosófico de la cuestión de la risa.

2.2 Sobre el enfoque científico y el filosófico de la cuestión de la risa

Robert Provine es un científico competente. Provine es un profesor de Psicología que trabaja en el programa de neurociencia de la Universidad de Maryland, en los Estados Unidos. La mayor parte de sus publicaciones tiene que ver con la neurociencia del desarrollo y con los mecanismos neurológicos del comportamiento. Pero, principalmente, es conocido porque durante 10 años llevó a cabo un estudio para intentar entender la risa desde una perspectiva científica.

Algo muy destacable en este análisis del fenómeno de la risa, es la honestidad intelectual con que se ha llevado a cabo. Consecuencia inmediata es que permite precisar sin titubeos lo que un enfoque científico consigue alcanzar y lo que no; lo que queda dentro de sus posibilidades disciplinarias y metodológicas, y lo que no entra dentro de ese ámbito. Esto se revela con una transparencia y una integridad ejemplares. Pero un aspecto polémico de su ensayo es que Provine defina su propio procedimiento en oposición a otro, que es el que supuestamente han seguido los filósofos a lo largo de la historia. Para este autor, el camino filosófico de análisis consiste, sencillamente, «incautamente» cabría decir (aunque este adverbio lo ponemos nosotros), en un conjunto de consideraciones «*anecdóticas*»⁴⁵. Como esta

⁴⁵ Provine, *Op. cit.* Cap. 2

caracterización del enfoque filosófico es bastante deficiente, y que aquí se proclame no es una simple reacción corporativa, procuraremos razonarlo.

La filosofía, dice Provine,

es a la ciencia como el alcohol al sexo, puede excitar la imaginación y encender la pasión, garantizando la praxis, pero luego la ejecutoria real será defectuosa y el resultado final exiguo⁴⁶.

Desde luego, la filosofía es el reino de la lógica, concede Provine, algo que también atañe a los cimientos de la ciencia, pero, asegura, en ningún caso, es este el reino de la *empeiria*, como convendría si queremos evitar el escepticismo. Hemos de conceder nosotros que, ciertamente, la ciencia es mucho más que lógica. La ciencia se ha caracterizado, entre otras cosas, por la observación empírica rigurosa y el experimento. Así ha sido a lo largo de su historia. Pero en la posición de este autor hallamos un prejuicio antifilosófico, porque me atrevo a decir que no hay tampoco en la historia de la filosofía análisis alguno que adolezca de referencias fácticas y observacionales, lo que vacía de sentido el reproche inicial. Las observaciones, que nunca faltan en los tratados filosóficos, no son meramente anecdóticas, son agudas, profundas y esenciales para determinar la dirección que sigue luego el análisis reflexivo. En efecto, siempre encontramos en la labor filosófica alusiones a hechos empíricos de muchos tipos. Hechos que suelen proceder de una sencilla experiencia cotidiana, no de una sofisticada experiencia de laboratorio, es cierto. Y, entre estos hechos y observaciones, derivados de un examen certero de la realidad, hay que incluir también un buen número de experimentos mentales, desde la famosa carrera de Aquiles y la tortuga, que descubre un misterio en el seno del dinamismo, a la no menos renombrada caverna platónica, metáfora poética de nuestra humana condición cultural; desde el curioso y fantástico anillo de Giges, que nos sumerge en las raíces de la moralidad, hasta el asno perplejo e inmóvil de Buridan, que nos revela la propia libertad; desde el alfiler de Montaigne, que muestra la estrecha relación entre la mente y el cuerpo, hasta las bolas de Hume, que cuestionan la noción de causa; desde los

⁴⁶ Provine, *Ibid. Philosophy is to science what alcohol is to sex: It may stir the imagination, fire the passions, and get the process underway, but the actual implementation may be flawed, and the end result may come up short.*

cien táleros de Kant, que distancian concepto y posibilidad de ser real, hasta la habitación china de John Searle, que aleja también inteligencia artificial y humana. Y hay muchos más, son casi innumerables. También los hay científicos, con el mismo tenor. Albert Einstein dio lugar con ellos a una revolución científica.

Como es obvio, nunca será correcta, por sí misma, cualquier meditación que lleve penetrante observación incorporada o algún punzante experimento filosófico mental. Eso no basta. No tienen a priori garantizado su ajuste automático con la verdad o con el fundamento real de las cosas. Esto ha de discutirse y probarse. No ponemos en cuestión, naturalmente, que la ciencia se caracterice por una insistencia especial en la observación sistemática, la más completa posible. Sin embargo, la contraposición entre ciencia y filosofía, tal y como se presenta en esta obra, es exagerada e improcedente, un tanto simplista. La buena filosofía, como decimos, igual que la buena ciencia, también está constituida a partir de hechos y observaciones de hechos, no solo de razones. Hechos que todos pueden apreciar si reflexionan sobre lo que acontece en nuestro transcurrir diario. Si no obtenidos con el empleo de un complicado instrumental y de una perfeccionada técnica, se los alcanza con una mirada inteligente y penetrante, y son, al fin y al cabo, percepciones tan válidas como otras cualesquiera para que sean utilizadas en una investigación racional.

Al cabo, los hechos a los que termina por referirse el propio Provine, cuando se ocupa de la risa, son más bien de este cariz poco sofisticado, si excluimos los que son consecuencia del procesamiento mecánico del sonido que se produce en los episodios de risa real registrados magnetofónicamente. Grabaciones, analizador de sonidos, espectrógrafo, descripciones gráficas y numéricas de la frecuencia del sonido y de su amplitud, esta es la parte científica de su análisis. Pero la inmensa mayoría de las observaciones recolectadas por él se obtienen de la experiencia cotidiana, que tan bien conocen el filósofo como el científico (y el hombre corriente en general): intercambios de conversación habituales, chistes comunes, comedias y shows televisivos, gente riendo en centros comerciales, carcajadas en aceras, en las plazas públicas... Hay

poco más si se exceptúa la observación etológica de animales y los estudios de enfermedades que cursan con risa mórbida.

Provine mismo reconoce que se embarcó en un «*safari urbano*», es decir, en el examen y análisis de la risa corriente, después de fracasar en el laboratorio⁴⁷. Ciertamente, la risa es un fenómeno de tal naturaleza que, puesto bajo escrutinio en un gabinete psicológico, se desvanece. Es fácil imaginar a un grupo de sujetos humanos que devienen inmunes a la risa rodeados de cables, cámaras, micrófonos... expuestos en un aula universitaria al visionado de ciertos episodios cómicos grabados en vídeo. No es el único caso, como todos sabemos, de observación científica que incide e influye sobre el objeto observado, modificando su comportamiento. A los hombres de ciencia, como al resto de los humanos, les va mejor observando los rostros que ríen y sonrían en la vida ordinaria, aunque, posteriormente, sus vocalizaciones sean procesadas con un analizador de sonido. Pero realmente hay poco más que esta experiencia «de calle», aunque en ese poco quepa incluir la clasificación sociológica de esas experiencias. Ese poco añadido tiene un extraordinario valor, claro está, pero no es algo que se aleje en exceso de lo que han hecho los propios filósofos ocupados del tema a lo largo de la historia. El mismo Provine, además, hace buen resumen de las hondas *observaciones* de los filósofos, de Platón a Bergson, y las comenta dedicándoles todo un capítulo de su ensayo⁴⁸. De Platón, por ejemplo, destaca cómo *observa* el aspecto destructivo que tiene la risa y su empleo en la censura de los vicios. Igualmente, de Aristóteles, cómo *percibe* la relación necesaria que se da entre risa y ausencia de dolor o daño. Ya hemos citado nosotros, en la primera nota de este capítulo, la observación de Agustín de Hipona sobre el carácter innato e involuntario de la risa⁴⁹. Hobbes es también un profundo *espectador* de la condición humana, sobre todo de su capacidad maliciosa y de la incidencia que esta tiene en lo cómico. Provine resume sus puntos de vista con toda corrección. Lo mismo hace con Kant y

⁴⁷ Provine, *Op. cit.* Cap. 3.

⁴⁸ Provine, *Op. cit.* Cap. 2

⁴⁹ Ver nota 33. *Confesiones* 6 (8). No obstante, podemos controlarla parcialmente en determinados contextos de nuestra vida adulta.

Schopenhauer y con el examen de la incongruencia que ambos reconocen en lo risible (como hará también Kierkegaard); igual con su aspecto liberador, que es otro *dato empírico* aportado por Freud (y ya antes por Spencer). *Empírica* es también la ligazón entre risa y sociabilidad, parte esencial del pensamiento de Bergson sobre el asunto etc. Pero es un capítulo del que Provine saca poco partido a la postre, porque casi todas las reflexiones filosóficas están referidas a aspectos complejos de la comicidad, que es algo muy difícil de disciplinar científicamente, aunque no por ello sea menos interesante de analizar, no menos que la respuesta física audible en que consiste la risa, y que el sentido del humor provoca en los seres humanos. No ha de ser menos interesante ni pertinente, por principio, la investigación descriptiva de la risa que la investigación reflexiva sobre la comicidad que la provoca.

Constata, en efecto, nuestro neuropsicólogo, que la mayor parte de la «teorización» filosófica se refiere al humor o a la comedia, material que estimula la risa, no a la risa misma. Y encuentra en esa «teorización» (el término elegido no es casual) mucha dificultad para elegir o decidir entre posiciones igualmente plausibles en ausencia de experimentos y observaciones críticas. Esta relación, sin embargo, no nos parece muy clara, no es el propio enfoque teorizador el que lleva a la ausencia de experimentos cruciales y de observaciones críticas. Estos experimentos decisivos no los hay siempre en todos los ámbitos de investigación, por distintas razones. Exigir que el pensamiento se comporte siempre y solamente de acuerdo con rigurosos principios científicos implicaría que algunos temas nunca se abordarían y que no se desarrollarían nuevas disciplinas⁵⁰. No viene mal recordar la admonición de Locke:

El que en los asuntos ordinarios de la vida no admita más que la demostración directa, de lo único que puede estar seguro sobre el mundo es de que morirá pronto⁵¹.

⁵⁰ Ver Fearn, N. (2007) *El filósofo en zapatillas. Las últimas respuestas a las grandes preguntas*. Barcelona: Destino. Prefacio

⁵¹ *He that, in the ordinary affairs of life, would admit of nothing but direct plain demonstration, would be sure of nothing in this world, but of perishing quickly*. Locke, J., *An Essay concerning human understanding*. L. IV, Ch. XI, 10 Folly to expect demonstration in everything. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding Part 2. The Works of John Locke, in nine volumes*, vol. 2 [1689] London: C. and J. Rivington, 1824. Online Library of Liberty, <http://oll.libertyfund.org/titles/locke-the-works-vol-2-an-essay-concerning-human-understanding-part-2-and-other-writings>.

De todas formas, no son estos experimentos cruciales, y observaciones críticas y definitivas, los que abundan en el estudio de Provine. No encontramos ninguno, de hecho, para corroborar su principal hipótesis: que la risa tiene su origen en el juego social y que a partir de ahí procede como herencia biológica. Este aspecto que cree que los filósofos han olvidado por su insistencia en lo intelectual, dista mucho de estar probado científicamente. Es una hipótesis interesante, no cabe duda, razonable, pero no hay experimento crítico que la pruebe. Solo algunas observaciones que permiten considerarla así: plausible. En la obra de Provine encontramos muchas observaciones incidentales y referencias a diversos estudios empíricos, que tampoco son nunca «críticos y definitivos» respecto de hipótesis en conflicto sobre el fenómeno de la risa. Simplemente son atractivos materiales con los que apoyar la reflexión racional del autor sobre un asunto que también ha despertado la interrogación filosófica, mucho antes de que hubiera interrogación científica en el sentido moderno del término.

Pensar racionalmente en filosofía, consiste en responder preguntas dando razones, analizando argumentos, exponiendo y justificando principios⁵² a partir de ciertos hechos o experiencias que todo hombre puede tener necesidad de valorar o encajar para explicarse el mundo y dar sentido a su existencia. Si los filósofos no llegan siempre a ponerse de acuerdo con su labor argumental eso no impide la existencia de amplios consensos y de logros bien asentados también en su campo⁵³. Tampoco los científicos llegan siempre a ponerse de acuerdo en todos sus asuntos, sobre todo en los más complejos.

A pesar de esto, como hemos dicho, con toda honestidad científica, Robert Provine reconoce algunos aspectos que son esenciales para la meditación antropológico-filosófica, como la estrecha relación que hay entre risa humana y

⁵² Rachels, James (2014) *Introducción a la filosofía moral*. México: FCE. Parte III, Cap. 6

⁵³ Fearn, *Op. cit.*, Prefacio, sostiene que la revolución ha pasado de moda en el mundo filosófico, que las respuestas tienden ahora a presentarse en un tamaño menor a las del pasado, hay menos gurús, menos gigantes, pero una división mayor del trabajo en un terreno cada vez más fragmentado y especializado. El resultado es un consenso a menudo mayor de lo que parece. La filosofía ha entrado en una edad postheroica. El rol del genio ha disminuido. La disciplina ha aprendido de sus equivocaciones imperialistas. No hay necesidad de revoluciones cuando se está realizando un progreso constante y estable.

discurso⁵⁴; o la inexistente entre humorología y animalidad, dada la ausencia de lenguaje hablado y el lastre que eso supone para el pensamiento abstracto, *conditio sine qua non*, necesaria, del humor. A pesar de que este científico explora la potencia estimuladora que tiene para la risa el material humorístico⁵⁵, su investigación científica, como cabría esperar, no se ocupa de él más que de forma «anecdótica». Su objetivo es la manifestación física, observable y medible del humor, es decir, la risa física, el sonido, el comportamiento. Nunca lo risible en toda su extensión, categoría menos científica que ontológica y, desde luego, filosófica.

Si bien podemos coincidir con el autor americano en que la ciencia, la buena ciencia, es simplificación y selección de variables, es obvio que esta simplificación ha de tener sus límites. Y estos, sin duda, se sobrepasan en la caracterización que hace este hombre de la filosofía. Caracterización que no es, por otra parte, científica, porque la ciencia tampoco se ocupa de la filosofía (aunque la filosofía sí se ocupa de la ciencia).

Concluimos. La aproximación naturalista al estudio de la risa tiene la misma base que la que tienen los modelos filosóficos reseñados: la observación y la reflexión sobre la gente que ríe. Negar esto era la principal e injusta crítica de Provine. Otra cosa es que los análisis filosóficos sobre la risa hayan conseguido abarcar este complejo fenómeno en su totalidad y no se hayan limitado a abordar diversos aspectos fragmentarios, a iluminar ciertas perspectivas y facetas (importantes, pero parciales) en investigaciones racionales y no necesariamente contrarias, pero que ya va siendo hora de sintetizar. Quizá este esfuerzo de síntesis sea lo más perentorio en el dominio filosófico de la actualidad. Ojalá este trabajo contribuya en alguna medida.

⁵⁴ Provine, Op. cit. Cap. 3

⁵⁵ Provine, Op. cit. Appendix

2.3 Algunas observaciones sociológicas interesantes

Como ejemplo de los resultados que alcanza Provine, con la aplicación del método científico al estudio de la risa, en el capítulo tercero de su libro nos ofrece algunos datos interesantes que permiten elaborar una cierta tipología sociológica relacionada con la risa. Su fuente son conversaciones de gente anónima que reía en sitios públicos. La muestra abarca 1.200 episodios de risa registrados y ordenados por hablante (*speaker*), oyente (*audience*) y género (*gender*) (*m, male; f, female*).

Nos cabe la duda de si esta última categoría no sería mejor cambiarla por la de «sexo», pero quizá, por la raíz probablemente cultural, que no biológica, de las diferencias que se dan a conocer (asunto en el que, por otra parte, el autor no entra), puede que sea más adecuado mantenerla, porque creemos que la construcción social de la personalidad es un factor clave para entender lo que sigue.

Dyad	Episodes	Percentage Laughing	
		Speaker	Audience
S _m A _m	275	75.6%	60.0%
S _f A _f	502	86.0%	49.8%
S _m A _f	238	66.0%	71.0%
S _f A _m	185	88.1%	38.9%
overall	1200	79.8%	54.7%

Fuente: Provine, *Laughter*

- Los hablantes, los *speakers* o protagonistas de la conversación, ríen más que sus audiencias (un 46% más en promedio).
- La diferencia entre *speakers* y audiencia es mayor cuando las mujeres conversan con hombres (126% más risa en mujeres que en sus audiencias masculinas).
- Se confirma el estereotipo de la «risita tonta» (*giggle*) femenina.

- *Speakers* femeninas ríen solo ligeramente menos ante otras mujeres que ante hombres.
- *Speakers* masculinos ríen más cuando conversan con amigos masculinos que con una audiencia femenina.
- La risa menor en *speakers* ocurre cuando los hombres conversan con mujeres.
- Las mujeres son las líderes de la risa, pero los hombres lo son de la provocación de la risa (*laugh getters*). Esta habilidad se desarrolla tempranamente.
- Las chicas ríen más a menudo con chicos que con chicas y les devuelven la risa más a menudo que ellos a ellas.

Lo que Provine parece estar poniéndonos por delante es un patrón de género (llamémosle así) en el que los hombres están más comprometidos que las mujeres en la actividad provocadora de la risa y son los principales instigadores del humor. El *payaso* de tu clase es muy probable que fuera un compañero. Los hombres son los bromistas principales y las mujeres las principales reidoras y consumidoras de humor.

Pero, en realidad, no es tan sencillo. Más evidente parece ser la dirección hacia abajo que sigue el comportamiento cómico, por razones que Provine, como científico, no analiza, pero que habremos de analizar nosotros. Filosóficamente, el humor tiene un alto coste social que, aparentemente, solo la clase o posición social más alta se pueden permitir. De ahí que, según sus datos, los hombres contribuyan con el 96% de ocurrencias o agudezas humorísticas (*witticism*). ¿Es este patrón estable más allá del tiempo y las circunstancias sociales? Es observación elemental que los subordinados masculinos cambian a un estilo de risa femenino cuando conversan con sus jefas. Un cambio en el estatus social (y no el sexo) probablemente traiga consigo la verdadera alteración del patrón de la risa. Así, en el sur de la India, los hombres de las castas inferiores esbozan risitas cuando se dirigen a otros de casta superior. Es un signo de auto-humillación, y este es un detalle de interpretación simbólica del comportamiento

que parece difícil someter a una computación científica. No cuesta pensar que con la gente más poderosa se llega a ser también más vivo y sagaz, por la cuenta que trae. Cabe decir más prudente. También en África, parece ser que la bufonería se practica en presencia de las castas superiores (Bahutu, Africa Central). A lo largo y ancho del mundo, las mujeres exhiben signos de modestia en presencia de los hombres (ojos bajos, timidez, silencio embarazoso). Y en México, hombres y mujeres usan la voz en falsete como signo de deferencia o asimetría de poder. En todas partes, la risa en exceso puede ser un signo de falta de competencia y liderazgo. Y, como todo exceso, este sería uno de sus posibles atributos de negatividad. Los datos reseñados ha sido reunidos por el científico americano.

Otra observación básica de Provine es que todos valoramos el corazón alegre frente al aura de pesimismo y depresión. Y uno de los signos de esta alegría es la risa. Como veremos, la risa es un fenómeno multiforme y complejo, que dista de agotarse y acotarse en esta sola significación. Provine destaca que las mujeres mencionan la risa más que los hombres en los anuncios de contactos, que buscan hombres que las hagan reír. Buscan dos veces más risas de las que ofrecen. Y ellos ofrecen un tercio más de la que buscan. Por tanto, más bien los hombres ofrecen sentido del humor y las mujeres lo buscan. Probablemente esto es una consecuencia indirecta de la mayor predisposición masculina a inclinarse por el aspecto físico de la atracción. De ahí que las mujeres suelen ofrecer esto en primer lugar y los hombres se centren en otras ofertas demandadas por ellas (muchos mencionan la posición y los recursos financieros). Aunque lo más seguro de todo será la función que tiene la risa mutua como indicativo de la salud y el interés de una relación.

Hasta aquí esta muestra de lo que puede dar de sí un análisis reflexivo de las observaciones estadísticas sobre el fenómeno de la risa que nos proporciona *Laughter, a scientific investigation*. Aunque muy interesantes, no dejan de ser observaciones y datos empíricos bastante elementales y sencillos de obtener por cualquiera que se ocupe de la cuestión de la risa, sea psicólogo o filósofo.

Pero, volvamos de nuevo al asunto capital y pongamos otra vez en el centro del foco nuestra pregunta inicial: ¿es la risa un *proprium* humano? ¿hay risa en los animales?

3. Risa animal y risa humana

3.1 Las ratas de Pankseep

Pankseep afirma que la risa es la mejor medida que tenemos del placer social en los animales.

Jaak Panksepp (1942-2017) fue un psicólogo, psicobiólogo y neurocientífico estadounidense nacido en Estonia. Ocupó la cátedra Baily para la ciencia del bienestar animal del Departamento de Veterinaria y Anatomía Comparada, Farmacología y Fisiología en la Facultad de Medicina Veterinaria de la Universidad Estatal de Washington y fue profesor emérito del departamento de Psicología en la Bowling Green State University de Ohio. Este científico acuñó el término «neurociencia afectiva» para identificar la rama científica que estudia los mecanismos neuronales de la emoción. En uno de sus experimentos con ratas encontró que estos roedores muestran señales de miedo cuando se coloca un pelo de gato cerca de ellos, incluso aunque jamás hubieran estado en contacto con estos animales, lo que parece indicar una programación genética muy específica contra sus predadores. Si se realiza el experimento usando pelo canino, las ratas no muestran ninguna señal de miedo. Panksepp realizó estos trabajos experimentales con la intención de que pudiesen aportar sólidas evidencias en torno a los determinantes biológicos de la conducta animal.

En un famoso estudio sobre ratas que ríen⁵⁶, Panksepp sostiene que la capacidad humana para la risa precede a su capacidad lingüística. Ofrece tres observaciones

⁵⁶ Pankseep, J. (2005) «Beyond a Joke: From Animal Laughter to Human Joy?», Presentation on June 10, 2005, at the Annual Meeting of the Rapaport-Klein Study Group, *Science*, 2005, 308: 62-63 (April 1, 2005)

como prueba de esta afirmación. En primer lugar, que los circuitos neuronales que controlan la risa se hallan en las regiones más primitivas del cerebro. En segundo lugar, que formas ancestrales de juego en conexión con la risa existen en otros animales, mucho antes de que los humanos hubieran evolucionado con sus «ja, ja, ja» y con sus réplicas verbales, es decir, con el humor de alto nivel. Panksepp se refiere a ratas, perros y chimpancés, y sostiene que los estudios sobre estos animales, que en lo que sigue analizaremos, nos ofrecen evidencia suficiente de que la risa y la alegría no son rasgos exclusivamente humanos. En tercer lugar, Panksepp acude también a la propia etología humana. Aduce que los niños pequeños, cuyo sentido semántico del humor es todavía muy marginal, ríen y chillan abundantemente en sus contiendas lúdicas, como las que se producen en los juegos de persecución, con el perseguido riendo típicamente más que el perseguidor (igual que el comediante ríe menos que el público). Se trata del mismo patrón que dice se puede hallar en chimpancés, cuando se persiguen o se hacen cosquillas los unos a los otros. Porque los sonidos de juegos, de estos y de otros mamíferos, «*se parecen a la risa humana*». Esto es lo que declara nuestro autor, aunque este “parecerse” no sea una categoría muy científica.

Las cosquillas, ciertamente, son un fenómeno al que no parecen ser ajenos los animales, a pesar de lo que dice Aristóteles en el libro sobre las partes de los animales⁵⁷. Muchas especies de mamíferos son sensibles a las molestias ligeras y cosquillosas que causa un insecto que se desliza sobre su piel, pero no es tan claro que respondan a las cosquillas igual que nosotros, con risas intensas y espasmos⁵⁸. Los primates, a pesar de su proximidad evolutiva con el hombre, no emiten vocalizaciones del estilo de las carcajadas humanas, sino más bien jadeos, como luego veremos. Aunque el jadeo nos recuerde a la risa humana, no es tan sonoro, ni tan persistente, ni tan complejo sonográficamente como nuestra respuesta antropológica. Por otra parte, no hay nunca analogía que esté libre de sospecha, pues siempre es discutible la pertinencia y el grado de semejanza, cuestiones ambas difíciles de establecer y/o

⁵⁷ Aristóteles (2010) *Obra biológica*. Madrid: Luarna Ediciones. *De Partibus Animalium*, Libro III, 10, 673a

⁵⁸ Caruso, C. (2016) «Rats Enjoy Being Tickled--When They're in the Right Mood», *Scientific American*, 10/11/2016

medir. Precisamente por ello, y volviendo al tema del antropomorfismo, siempre acecha el peligro de convertirse en víctima de ideas falsas sobre el funcionamiento interno de los demás animales al describir su comportamiento en un lenguaje que se adapta a nuestra forma de vida. Porque también el relincho del caballo nos recuerda la risa, igual que hay risas de persona que suenan al relincho, o rápidas y atolondradas conversaciones que emulan el cacareo de un gallinero.

Volviendo al caso de las ratas que ríen, el que es, para Panksepp, fundamento de su fama en este ámbito de estudio, se trata de un descubrimiento a resultas de un trabajo de búsqueda de los antecedentes neurobiológicos de la alegría humana. Las investigaciones del estonio-americano tienen, entre sus objetivos últimos, rastrear los genes de la alegría, e investigar la producción de nuevas moléculas que alivien la depresión tanto como el desorden contrario de exuberancia. Aunque este parentesco no sea, de nuevo, más que una discutible hipótesis, las ratas, relata el doctor Panksepp, en sus correrías bulliciosas, vienen a acompañarse de un cacofónico chirrido de, exactamente, 50khz, que refleja «*sentimientos emocionales positivos*» (sic)⁵⁹. Esta atribución está basada en un análisis sonográfico que «parece» indicar que algunos chirridos son más «alegres» (*joyous*) que otros. Hay en esta manera de expresarse de Panksepp una cierta *nonchalance* científica, que podemos pasar por alto ahora, aunque señalándola. Porque lo que nos interesa es considerar su principal hipótesis: que estos sonidos, emitidos durante el juego, son la forma ancestral de la risa. Lo prueba, dice, el que las ratas, ante las cosquillas, emiten un idéntico chirrido de 50 khz. Esto es, sin duda, interesante, y da que pensar, porque, además, las ratas que son sometidas a cosquilleo por el experimentador quedan vinculadas emocionalmente con él y condicionadas a buscar más cosquillas, como suelen hacer los niños pequeños. Las ratas prefieren pasar más tiempo con animales de su especie que emiten esos chirridos que con los que no lo hacen. Conjetura este autor que el chirrido podría ser provocado por el «cosquilleo» neuroquímico de la dopamina gratificante en las conexiones cerebrales, como igualmente ocurre en el regocijo humano. Descifrar en el futuro el

⁵⁹ Panksepp, *Ibid.* Sorprende un poco el uso de estos términos exactos para referirse a ratas: «positive emotional feelings».

itinerario neuronal del alegre chirrido de las ratas es una importante meta. La risa podría proveer una nueva medida para el análisis del mecanismo natural que controla estos circuitos *reward/desire* del cerebro.

Sin duda, que estas observaciones han de ser tenidas muy en cuenta. Pero hay más, los roedores adultos son menos proclives a las conductas jocosas que los jóvenes, como también ocurre en humanos. Y aunque Panksepp declara por ello, en un nuevo arranque antropomórfico, que los roedores adultos no tienen el mismo «*sentido del humor*»⁶⁰ que los jóvenes, este sería también otro rasgo de continuidad entre animales y humanos que habría que considerar muy detenidamente. Concluye que las fuentes del juego y la risa son instintivas y localizadas a nivel subcortical.

Aparte el uso poco cuidadoso de la terminología, este concienzudo investigador, como todos los que apoyan la continuidad esencial entre animales y humanos, nos remite al magisterio de Darwin. Quiere persuadirnos de que nuestra propia naturaleza emocional está en conexión con la naturaleza emocional de los animales, y sienta con su trabajo algunas importantes evidencias de esta continuidad, estableciendo paralelismos que son difíciles de desatender. Pero, una vez sentado todo esto, y sin negar la importancia de tales observaciones sobre la continuidad entre animales y humanos, hemos de deshacer algunos nudos, apresuradamente cerrados. Debemos de hacer patente que, como reconoce el propio Panksepp, el ser humano tiene una específica capacidad para la broma verbal, y que esto refleja más altas y refinadas habilidades cortico-cognitivas que las que exhiben las ratas. Aunque las palabras puedan «cosquillar» también los circuitos más primitivos de nuestro cerebro, cuando aprendemos a tomarnos el pelo con ellas, y aunque esto se pueda relacionar con otras payasadas más rudas y primitivas en ratas, lo que no puede negarse es que en el ser humano se han desarrollado nuevas conexiones sinápticas, en y desde las esferas superiores, con los circuitos que controlan la risa al nivel subcortical. De otra forma no tendría sentido que se resuelva en risa, es decir, en un comportamiento físico que

⁶⁰ *Even if adult rodents have no well-developed cognitive sense of humor, young rats have a marvelous sense of fun.* Panksepp, *Ibid.*

controlan algunas de las regiones más primitivas del cerebro, ciertas ambigüedades o equivalencias lingüísticas inesperadas que han sido solo posibles a partir del desarrollo de la corteza cerebral más evolucionada.

Panksepp conjetura mucho en su trabajo citado y no deja de recurrir al materialismo prometedor, como tantas veces pasa con ciertos naturalistas. Así, tendría que probarse más convenientemente la conexión determinante que los circuitos cerebrales subcorticales ejercen en el control de la risa avanzada en humanos, o la dependencia de sus condicionantes químicos. Sobre todo, tendría que tenerse en cuenta que hay algo más allá de la excitación que produce en animales jóvenes el comportamiento lúdico; que hay algo notoriamente distinto de la agitación e irritación nerviosa que producen las cosquillas, acompañadas de una cierta sensación de placer si están medidas. La misma sensación placentera de lo que es en parte, para estos animales, caricia física. Sensibles al fin y al cabo, como todos los mamíferos, esto es más bien lo que creemos que reflejan los chirridos de las ratas de Panksepp, cuyos lazos con la conducta lúdica humana elemental no pueden ser, por otra parte, negados. El trascender la simple agitación físico-lúdica, que es lo que tiene lugar en la risa humana, el sentido del humor intelectual, los juegos conceptuales, no constituyen el mismo tipo de actividad jocosa que las bulliciosas correrías de las ratas jóvenes. Esto es elemental. El mismo investigador estonio-estadounidense no deja también de señalar el carácter único que tiene el lado oscuro y ominoso de la risa humana, aquel que bien señala Thomas Hobbes en sus *observaciones* filosóficas sobre nuestra conducta hilarante. Según el pensador inglés, la risa acompaña siempre el descubrimiento de alguna eminencia en nosotros mismos cuando establecemos la comparación con el resto de la miseria y la deformidad humana⁶¹. Aconseja Panksepp a los expertos que compilan las pautas psiquiátricas, que consideren la contribución de la risa excesiva a ciertos trastornos mentales necesitados de una más aquilatada diagnosis. Su interés fundamental en este campo, como terapeuta, está en el fortalecimiento de la capacidad de risa silenciosa interna del ser humano, algo que

⁶¹ Hobbes, T. (1985) *Leviathan*. London: Penguin Classics. Part I. Chap. 6

curiosamente reconoce como una de las pocas capacidades mentales que pueden ser consideradas *exclusivamente* humanas.

Hemos de concluir señalando, por último, la diferente reacción física, el jadeo o chirrido, frente a la composición vocálica de nuestra risa, sobre la que volveremos. Aunque también es justo reseñar que la agitación nerviosa y la alteración respiratoria consecuente se dan también en los humanos que ríen.

3.2 Los roedores de Ishiyama y Brecht

Siguiendo a Panksepp, otros investigadores, Shimpei Ishiyama y Michael Brecht, del Bernstein Center Berlin (Humboldt-Universität), científicos que trabajan en sistemas neurobiológicos y en computación neural, hicieron también cosquillas y jugaron con ratas en diferentes circunstancias, buscando el área clave del cerebro que coordina la respuesta animal a estas estimulaciones. Lo que descubrieron es que solo en las ratas «felices» se emite ese chirrido supersónico al rango de audición humano, descubierto por Panksepp. No lo producían las ratas estresadas o ansiosas, colocadas en altas plataformas y expuestas a luces brillantes. No tenía lugar en ellas mediante el cosquilleo, aunque sí por medio de la estimulación eléctrica directa de ese área clave de control: la región del tronco de la corteza somatosensorial⁶². La conclusión que sacaron estos investigadores arroja complejidad al asunto: el estado de ánimo influye en la respuesta al tacto de esta región del cerebro, el área que se activa en relación tanto al contacto físico de las cosquillas como al estado de ánimo lúdico. En ambos casos las ratas emiten los mismos sonidos. Es decir, que el comportamiento de juego y el cosquilleo activan la misma región del cerebro, como confirman Diana Roccaro y Elise Wattendorf, neurocientíficas de la Universidad de Friburgo; Piotr Popik, neurocientífico de la Academia de Ciencias de Polonia, y Fausto Caruana, neurocientífico de la Universidad de Parma⁶³. Los investigadores de la Universidad

⁶² Caruso, *Op. cit.*

⁶³ Caruso, *Op. cit.*

Humboldt sugieren que las cosquillas son un truco del cerebro para hacer que los animales interactúen entre sí.



Fuente: Shimpei Ishiyama, Michael Brecht, Scientific American

Brecht e Ishiyama observaron también que las ratas, como los humanos, no tienen cosquillas en sus manos, pero son extremadamente cosquillosas en la planta de sus pies, lo que da pie a pensar que estamos delante del mismo fenómeno. Lo único que vamos a añadir nosotros, por ahora, es que las ratas estresadas o ansiosas, ven debilitarse o hasta desvanecerse la respuesta hilarante, a consecuencia de otros estados de más fuerte excitación nerviosa, que producen respuestas diferentes o interfieren con la respuesta lúdica. Es lo mismo, como consideraremos más tarde, que ocurre en los seres humanos. Es especulativo afirmar, como se hace en el artículo que estamos comentando, que solo ríen las ratas *felices* o las que están *de buen humor*.

3.3 Los perros de Simonet

Patricia Simonet pasa por ser la descubridora de la risa en perros. Esta investigadora fue, sobre todo, hasta su muerte temprana en 2010, una animalista, una activista pro-mundo animal. Se formó en la Universidad de Nevada como estudiosa del comportamiento zoológico, y trabajó luego para la conocida Asociación Zoológica de San Diego y para el Servicio de Protección animal del condado de Spokane, en el estado de Washington. Allí puso en práctica un programa de adopción de mascotas, basado en la unión entre la «personalidad» del animal y la de sus posibles dueños. Y fue en ese contexto donde surgió su descubrimiento de la risa canina, el año 2005.

Simonet observó que los perros vocalizan utilizando cuatro patrones distintos: ladridos, gruñidos, aullidos y una forzada actividad respiratoria que ella denomina «risa canina». Esta «risa canina» es la que utilizan los perros en el saludo amistoso, pero, fundamentalmente, en el inicio del juego con otros de su especie. Es posible también encontrarla en el contacto con humanos, que pueden, a su vez, imitarla y conseguir resultados muy parecidos a los que consiguen los canes estimulando a otros a seguirlos en sus encuentros lúdicos. Los perros que escuchan este sonido, incluso el imitado y emitido por humanos, ponen cara de juego y persiguen al emisor o se arquean en señal de recreo, sea con otro perro o con un humano⁶⁴. No en vano, señala esta autora, los perros han sido compañía para nuestra especie durante los últimos 100.000 años, y en esta historia común, tan dilatada, perros y humanos han desarrollado, de manera asociada, ciertas señales de comunicación que atañen a la mirada, al tacto, a la sonrisa y a la risa.

La investigación de Simonet comenzó grabando estas vocalizaciones lúdicas y reproduciéndolas en perreras, comprobando que mejoran el estrés canino y contribuyen a reducir el tiempo de estancia de los animales sueltos o abandonados en los depósitos (porque logran antes la adopción). En su trabajo revela cómo aumenta,

⁶⁴ Simonet, P., Versteeg, D., Storie, D. (2005) «Dog-laughter: Recorded playback reduces stress related behavior in shelter dogs», Proceedings of the 7th International Conference on Environmental Enrichment July 31 – August 5, 2005.

en general, el comportamiento pro-social de estos animales al escuchar este sonido que viene acompañado con la actividad lúdica. Porque, aunque la mayor parte de los perros utilizan las cuatro formas de vocalización referidas anteriormente, la «risa perruna» parece ser una exclusiva de los entornos de juego y saludo amistoso, no de otros entornos. Esta expresión aparece relacionada, como hemos dicho, con la «cara de juego» y la utilizan para iniciarlo, probablemente para inhibir posibles respuestas agresivas entre los posibles socios de la actividad lúdica. Es un estímulo tan poderoso que la imitación humana puede servir para comenzar también el juego con perros sin el empleo de ninguna otra señal. Por eso, este estímulo grabado puede también usarse para cambiar la conducta de estos animales en perreras, reduciendo su estrés y contribuyendo a una menor duración de su residencia obligada en estas instituciones de salud pública.

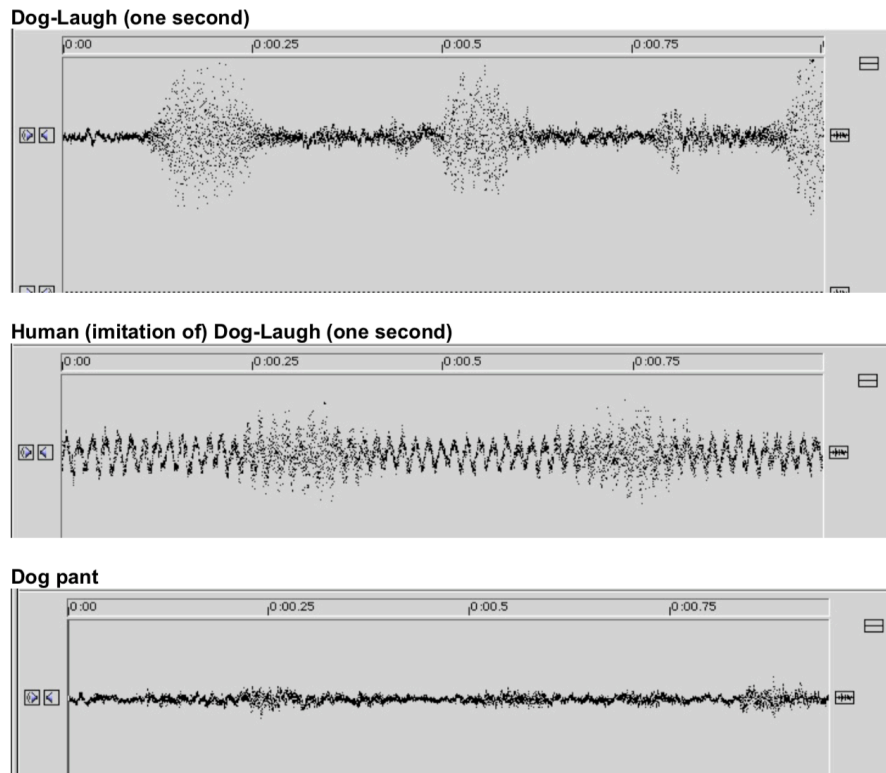


«Cara de juego» en perros. (Fuente: Border-Wars.com)

La cara de juego de los perros incluye la retracción de los labios y la apertura de boca, las orejas enhiestas y desplazadas hacia atrás. Se acompaña con las colas en alto y sobre sus espaldas, y las piernas delanteras tensas y prontas a iniciar un movimiento de salto o persecución.

El trabajo científico de Simonet incluye, por supuesto, una buena dosis de mediciones, tanto del estrés canino, con etogramas de comportamiento, cuanto del influjo sonográfico de la «risa» de estos animales en la reducción del mismo. Refiere

esta autora una disminución en la expresión audible de este estrés que va de los 120db, en las condiciones de máxima excitación, a los 96db tras ponerse en marcha la audición de la «risa» de juego perruna, que es también, como sabemos, el mismo sonido que utilizan los cánidos en los saludos de encuentro amigable.



Fuente: Simonet, Simonet, Versteeg, Storie

Hasta aquí las tesis de Simonet, tesis que reflejan el punto de vista recurrente de la comunidad científica naturalista: el de la continuidad entre los animales y el hombre. Sin negar el valor de sus observaciones, y sin contradecir la existencia de una relación muy estrecha y profunda entre el animal humano y su ancestral compañero canino, hay que dejar también constancia de ciertas diferencias, que son hechos igual de valiosos que aquellos puestos de relieve por esta investigadora. En primer lugar, que, en comparación con la conducta humana, la expresión facial de «risa» en los perros es siempre señal de no hostilidad. Es esta una importante nota distintiva con respecto a los humanos. Simonet, reporta también observaciones realizadas con elefantes asiáticos, emisores de ciertos sonidos respiratorios, más cadenciosos y suaves que los perrunos, pero característicos también de los momentos de juego, tanto

del juego solitario, como del juego social. Se trata de un comportamiento similar al que tienen los perros, mucho más próximo y semejante entre ellos que el que pueda encontrarse en la comparación con humanos. Es también una conducta parecida a aquella de las ratas, reportada por Panksepp, producto de la fogosidad e incluso del placer que acarrea la actividad lúdica, o esa actividad ambivalente del contacto físico cosquilleante. No hay nada más allá de este reflejo sonoro o respiratorio determinado por la excitación nerviosa y el agrado que produce el juego, no hay nada diferente de la excitación nerviosa y de esa ambigua mezcla de agrado y desagrado que generan las cosquillas. Sin embargo, la risa humana puede ser expresión y reflejo de estados emocionales semejantes de juego y amistad, e igualmente de otros contrapuestos, de hostilidad. Y no agotamos con ellos nuestro complejo repertorio expresivo.

En segundo lugar, la «risa» perruna puede ser descrita también como suspiro o como jadeo (pant). Aunque Simonet busca la distancia entre ambas cosas con un análisis espectrográfico, en el que se aprecian algunas diferencias, otros investigadores no dejan de señalar la cercanía. Un trabajo de Rooney, Bradshaw y Robinson (2001)⁶⁵, citado por la propia autora que estudiamos, recoge la observación de que los humanos pueden iniciar el juego con perros utilizando suspiros. Rooney recoge un porcentaje de éxito, con esta señal, de un 56%, si se emplea en solitario para dar comienzo a la actividad lúdica entre humanos y perros.

En cualquier caso, chirrido, suspiro, jadeo, o señal respiratoria específica, esto es lo único que puede encontrarse en otras especies no humanas con el mismo idéntico entorno comportamental: el de la conducta lúdica. Son muestras innegables, como decimos, de excitación nerviosa. Así fue señalado, muchos años antes de que Simonet iniciara su investigación, por el etólogo y premio Nobel Konrad Lorenz, en su obra *Cuando el hombre encontró al perro* (publicada en 1950). Lorenz ya había observado que una invitación al juego provoca en el perro una apertura de las mandíbulas, cuyo ángulo inclinado, que se extiende casi de oreja a oreja, y la lengua expuesta, recuerda

⁶⁵ Rooney, N. J.; Bradshaw, J. W. S.; Robinson, I. H. (2001). «Do dogs respond to play signals given by humans?» *Animal Behaviour*, Vol 61(4), 715- 722.

en los humanos a la risa. Si esta invitación es producida por un amo apreciado, la emoción es tanta que pronto el perro empieza a jadear. Esta es la risa de Simonet, que Lorenz describe, en efecto, como resultado de un enardecimiento. Stanley Coren, profesor de psicología en la British Columbia University, llama «*jadeo*» (panting) a esto que Lorenz identifica con la risa humana. Igualmente recoge observaciones de Darwin sobre chimpancés, de las que luego hablaremos, como «sonidos parecidos a la risa». Son los mismos sonidos que Jane Goodall describe, igualmente, como una suerte de jadeo entrecortado, que puede transformarse en un gruñido gutural si llega a ser lo suficientemente intenso. El consenso general es que esta risa de mono suena algo así como una respiración pesada, es resultado del juego vigoroso, y se convierte en señal de intenciones lúdicas. Robert Provine diferencia también entre los sonidos cortos del «ja, ja» humano y los jadeos simiescos que son más largos, y suenan con cada aliento interno y externo⁶⁶.

Todo esto está muy alejado de la complejidad etiológica, contextual, gestual y sonora de nuestra risa. Nuestra risa no es en modo alguno un jadeo y se halla muy distante también de la simplicidad de funciones que cumple en el mundo animal. Tal vez por eso, Laurent Joubert considera «bastarda o ilegítima» esta risa de perro, de la que ya se hablaba en su época. Joubert, nacido en 1529, en el Dauphiné, se formó como médico en Montpellier y llegó a ser el físico personal de Catalina de Médicis y, más tarde, uno de los que cuidaban del propio rey de Francia. Autor prolífico de obras médicas en latín y en francés, Joubert es quizá el primer ensayista científico sobre el tema de la risa, y piensa que la risa canina es mera risa gestual, en ausencia de materia risible, es una simple convulsión, como la que provocan causas externas, tal que el uso de la planta sardonía (*ranunculus sceleratus*) o las picaduras de ciertas tarántulas. No es risa verdadera, dice, como tampoco es hombre un hombre pintado⁶⁷.

⁶⁶ Coren, S. (2009) «Do Dogs Laugh? Animals make laugh-like sounds when they are tickled or playing», psychologytoday.com, 22-11-2009. *A sort of breathy panting that can escalate to a more guttural "ah-grunting" if intense... The general consensus is that this ape laughter sounds somewhat like the heavy breathing that might simply result from vigorous play is meant to be a signal of their playful intentions. According to Robert Provine, a psychologist at the University of Maryland Baltimore County, the sound of chimpanzee laughter is much breathier than that of humans which tends to chop the laugh sounds into short «ha-ha» sounds. Instead there are longer pant sounds with each inward and outward breath.*

⁶⁷ Joubert, *Op. Cit.*, L. III, Cap. I

Conviene asimismo apuntar, para terminar este análisis, que el juego canino ya iniciado viene seguido no solo de la señal respiratoria que identifica de manera especial Patricia Simonet. El juego en marcha entre los cánidos, viene acompañado también de los simples ladridos, es decir, del sonido habitual, característico y general de la especie. El mismo sonido, como nuestra investigadora reconoce, que podemos escuchar en los encuentros agonísticos, tan distantes de los otros, salvo en el incentivo de la actividad nerviosa, aunque por causas diversas. Igualmente se emiten, en el juego arrancado, los gruñidos también característicos, por lo que más bien sería el aullido de los perros el sonido que habría de despertar en nosotros una curiosidad específica.

3.4 Los loros de Schwing

¿Pueden reír las aves? Esto es lo que intenta averiguar Raoul Schwing y su equipo de colaboradores en el Instituto de Investigación Messerli, de la Universidad de Medicina Veterinaria de Viena. Schwing completó su Licenciatura de Ciencias en Holanda, en la Universidad de Utrecht, con una tesis sobre la distribución del hábitat de la langosta europea, luego marchó al Kea Lab de Viena y comenzó sus estudios sobre vocalizaciones en la kea cautiva. El kea (*Nestor notabilis*) es una especie de ave psitaciforme de la familia de los loros Strigopidae, oriunda de Nueva Zelanda. Por la resonancia literaria de su nombre científico podemos suponerle notables cualidades a este animal, que es muy inteligente y dotado de una gran curiosidad. Schwing viajó también a las montañas de Nueva Zelanda para estudiar las capacidades cognitivas de la kea silvestre, investigando su sistema de comunicación vocal.

Lo que viene a decirnos el doctor Schwing es que este loro listo e inquisitivo es capaz de hacer que otros se rían, si atendemos a la divulgación popular de sus tesis⁶⁸. Pero, más precisamente, lo que puede colegirse de su investigación es que estas aves

⁶⁸ Bates, M. (2017) «These Parrots Can Make Other Parrots 'Laugh'—a First», *National Geographic*, March, 20/2017

pueden contagiar, mediante vocalizaciones, estados emocionales «positivos» en otras aves de la misma especie⁶⁹. En realidad, lo que ha descubierto esta investigación es que los loros kea tienen una llamada específica que pone a otros loros que la escuchan en disposición de juego, lo que algunos interpretan como «buen humor». La llamada, en efecto, es un sonido que emiten en la relación de juego. Con mucha probabilidad se trata de una expresión de algo parecido al placer o agrado. Los investigadores del Instituto Messerli hicieron grabaciones de estas llamadas lúdicas y cuando se las ponían a otros kea estos mostraban un cambio de comportamiento proclive al juego. A veces se animaban de inmediato y empezaban a jugar con las aves más próximas, lo que indica que la llamada afecta a sus emociones y que las pone en un estado de ánimo «juguetón». En cierto modo esto recuerda las reacciones humanas a las «risas enlatadas» de los shows televisivos. Hay que señalar que este loro destaca ya por su conducta lúdica, que juega incansablemente con objetos en solitario, manipulándolos con el pico o con las patas, o los arrojan a otros kea, y que en el vuelo es proclive a la persecución y la acrobacia.



Un kea del zoológico de Wellington (Fuente: National Geographic)

Está claro que los kea son animales inteligentes y sociales, pero en ellos no hay más de lo que se ha observado entre los perros, en el juego canino: una expresión de

⁶⁹ Schwing, R., Nelson, X. J., Wein, A., & Parsons, S. (2017). «Positive emotional contagion in a New Zealand parrot». *Current Biology*, 27(6), R213–R214.

sus emociones en el trance de la conducta lúdica. La risa tiene entre nosotros una función parecida. Pero el sonido de estas aves, que es una especie de chillido, no se parece demasiado a nuestra propia risa.

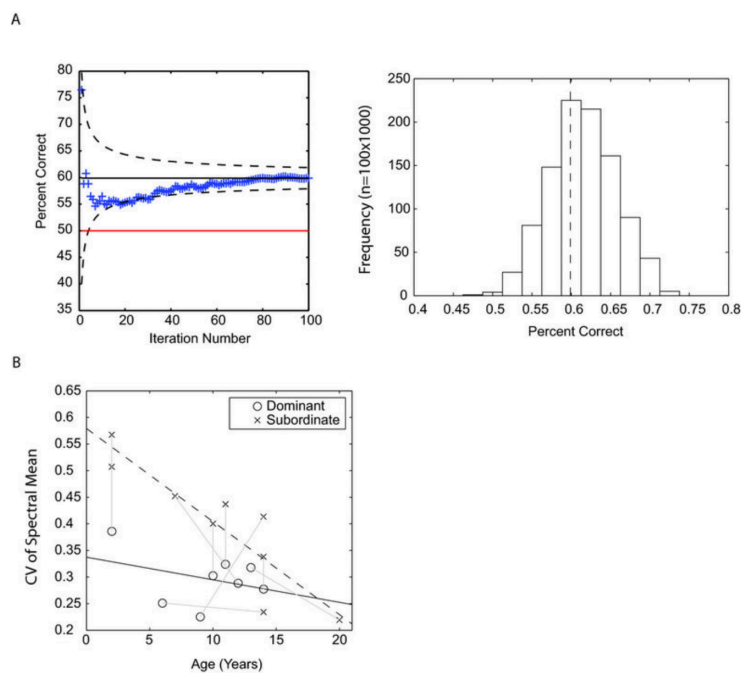
3.5 Las hienas de Mathevon y Theunissen

Nicolás Mathevon es profesor de la Universidad de Lyon/St. Etienne y senior member del Instituto Universitario de Francia. Es la cabeza de un equipo de neuroetología sensorial centrado en el estudio de la comunicación acústica entre los vertebrados, cuya meta última es la comprensión de los lazos entre complejidad social y comportamiento comunicativo desde una perspectiva evolucionista. Frederic E. Theunissen pertenece al Departamento de Psicología de la Universidad de California / Berkeley y dirige el laboratorio de ciencia acústica de dicho centro académico. Esta unidad experimental tiene como objetivo la comprensión del mecanismo cerebral que está detrás de la detección y el reconocimiento de los sonidos naturales, tanto en humanos como en animales. Juntos han dirigido una importante investigación sobre la risa de las hienas⁷⁰, que es quizá el tipo de «hilaridad» animal más conocida popularmente.

Las hienas manchadas (*Crocuta crocuta*) son carnívoros gregarios, de vida principalmente nocturna, que viven en grupos sociales de hasta 90 individuos, clanes que dominan las hembras, y dentro de los cuales una red de comunicación les informa sobre su identidad y estatus social, facilitando la interacción. No son cánidos, frente a lo que suele pensarse, sino animales feliformes. Mathevon, Theunissen y sus colaboradores, se han centrado en el estudio de la información codificada en el sonido peculiar que emiten y que es conocido como su «risa». Los investigadores analizaron la estructura acústica de esta llamada, en los dominios de tiempo y frecuencia, y encontraron en ella información sobre edad, identidad individual y estatus social.

⁷⁰ Mathevon, N.; Theunissen, F. et al., (2010) «What the hyena's laugh tells: Sex, age, dominance and individual signature in the giggling call of *Crocuta crocuta*». *BMC Ecology* 2010 10:9

En efecto, el tono de la «risa» del animal es lo que revela su edad y la variación en la frecuencia de las notas utilizadas es la que incluye información sobre el nivel que tiene como dominante o subordinado dentro del grupo. Este sonido se emplea principalmente durante la alimentación, para establecer los derechos y organizar las actividades de recolección de comida, porque es en estos momentos cuando se genera una intensa competencia y acontecen peleas por los despojos de las presas. De hecho, lo que algunos consideran sus carcajadas, pero que, en realidad, son sonidos de estructura más variada y compleja, se emiten fundamentalmente cuando un animal subordinado es atacado y marginado por un individuo dominante de su manada, en estas horas de nutrición.



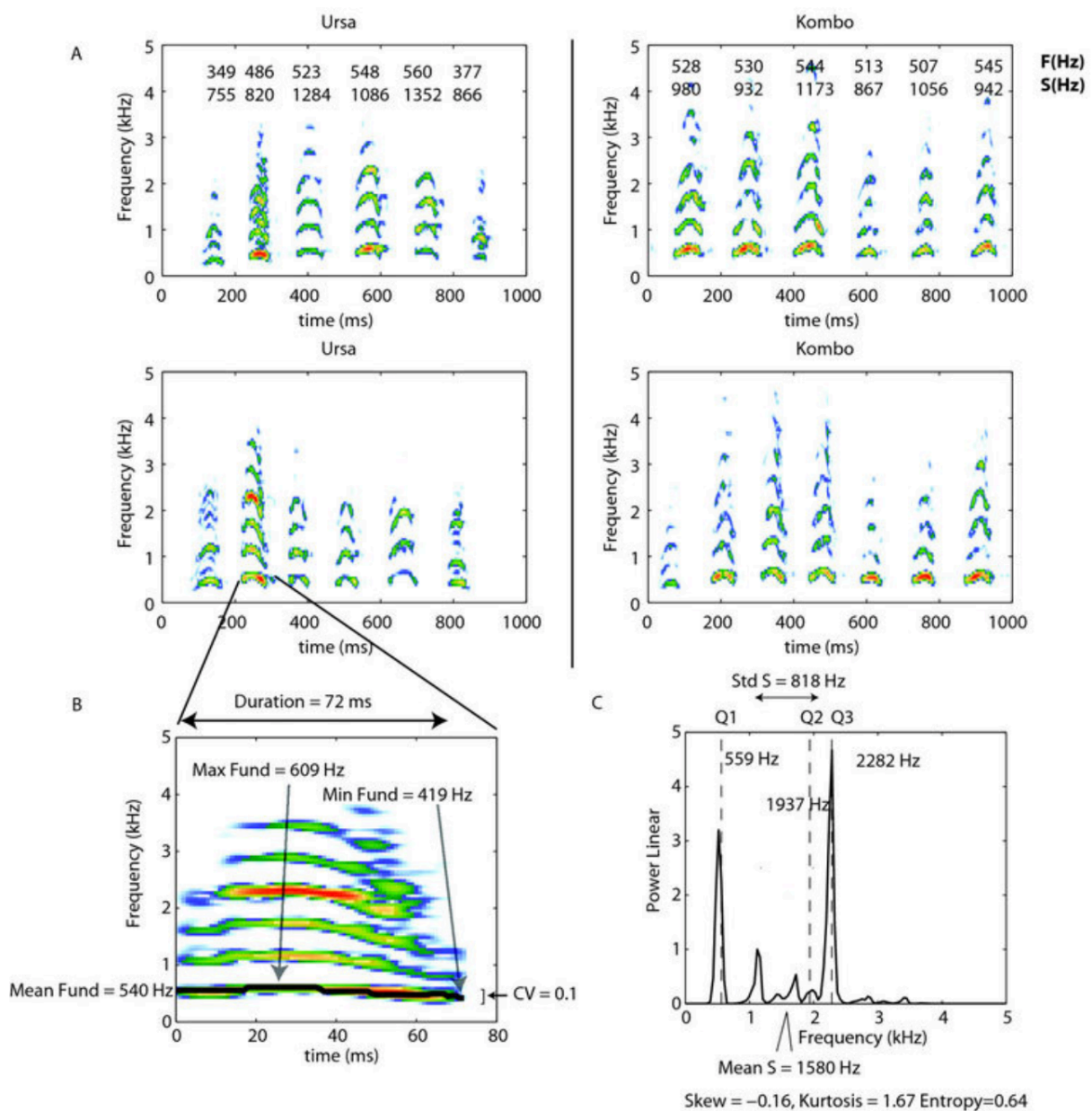
Fuente: Mathevon y Theunissen

Las hienas manchadas son tenidas por una especie carroñera, pero en realidad son cazadores cooperativos muy eficaces, incluso con respecto a mamíferos de gran tamaño como ñúes y antílopes. Es precisamente el resultado de esta eficacia cazadora lo que genera intensa competencia cuando el clan converge sobre los cuerpos abatidos. En este contexto es en el que aparece la «risa». Es el conflicto el que la provoca. En su muy jerarquizada sociedad, los ejemplares dominantes son los primeros en aparearse y comer. Y suele haber conflictos por el poder, por subir y bajar

en la escala social, por acceder a los recursos. En ese trance emiten unas vocalizaciones que recuerdan vagamente la risa humana. Tienen las hienas en conjunto más de diez diferentes vocalizaciones, unas incluidas dentro de las otras, lo que hace difícil su clasificación. El contenido de información completo que contienen no se ha desentrañado en su totalidad. Pero las que se denominan sus «risas» son en realidad sonidos agudos emitidos en las pugnas que tienen lugar cuando las hienas se alimentan juntas de una presa. Siendo la suya una jerarquía salvaje, los subordinados son atacados con frecuencia y se les niega el acceso a la comida. Típicamente, su «risa» es el sonido emitido por un animal de menor rango frente a otro dominante. Dado que se trata animales de hábitos nocturnos, las posibilidades de comunicación visual se reducen, y para interactuar, y también para que los miembros de los escalafones más bajos de la sociedad de hienas «protesten», recurren a estas señales acústicas. Se trata de sonidos que pueden ser oídos a larga distancia y, aunque el estruendo que generan estos conflictos podría parecer poco adaptativo, pues descubre su éxito en la caza a otras especies depredadoras como los leones, o incluso a otros clanes de hienas, a los que se puede atraer con la subsiguiente amenaza de incrementar la disputa por el botín alimenticio, es justamente este peligro lo único que obliga a las hienas dominantes a compartir la comida, para que las que protestan ruidosamente mantengan la boca cerrada. De manera que estos sonidos ayudan efectivamente a ajustar el comportamiento conjunto en beneficio del grupo, evitando inútiles y deletéreas disputas, y favoreciendo interacciones «políticas», pues, naturalmente, son también sonidos que pueden atraer a otros compañeros del propio clan.

Competición y cooperación forman parte de la vida cotidiana de las hienas. Como suele ocurrir también con otros animales sociales, por ejemplo los chimpancés, estos carnívoros forman coaliciones contra sus competidores para obtener y defender el rango social, que no está necesariamente relacionado con el tamaño o la habilidad en el combate. La organización social de un clan de hienas implica una jerarquía matrilineal. La mayoría de los machos adultos son inmigrantes y están «haciendo cola» para obtener estatus social, es decir, los machos recién llegados se encuentran en

la parte inferior de la jerarquía masculina y, dado que se alejan de su clan natal e intentan unirse a un nuevo clan en su etapa de madurez sexual, las coaliciones sociales son determinantes para alcanzar una posición adecuada en la nueva sociedad. Hablamos siempre de la hiena manchada, sobre la que se ha llevado a cabo el estudio, porque es muy instructivo señalar cómo esta estridente «risa» se halla ausente del repertorio vocal de la de la especie simpátrica, pero menos social, la hiena marrón (*Hyaena brunnea*).



Sonogramas. Fuente: Mathevon y Theunissen

La mayor parte de estos datos proceden de la observación de la vida salvaje, pero la investigación sonográfica de Mathevon y Theunissen se llevó a cabo con los miembros de una colonia de cría en cautividad de hienas manchadas, mantenida en la Estación de Campo para el Estudio del Comportamiento, Ecología y Reproducción (FSSBER) en la Universidad de California, Berkeley. Las «risas» grabadas para su computación se producían provocando a los animales con un hueso o un trozo de carne presentado a través de la cerca del recinto. Se trata de un sonido que se emite en series que consisten en una rápida sucesión de llamadas o notas muy cortas, pero de estructura muy rica y casi musical⁷¹, según los autores de este estudio. Son precisamente los animales subordinados, frente a los dominantes, los que emiten el repertorio más complejo de sonidos. La dominancia de estatus y la edad son las variables principales que afectan a esta diversidad, siendo el coeficiente de variación de la frecuencia media del espectro más alto en animales subordinados que en animales dominantes, pero con una tendencia a disminuir con la edad⁷². En definitiva, la «risa» de la hiena codifica información potencial sobre identidad individual, estatus de dominancia/subordinación y edad, ofreciendo pistas a los posibles receptores de estas señales para la evaluación de la posición social del emisor⁷³. Ya hemos descifrado anteriormente, en el contexto conductual, las posibles razones que explican una emisión de estas características. Los investigadores de campo han comprobado que tienen lugar en los momentos de disputa por el alimento, por parte de animales a los que se impide el acceso a las piezas abatidas. Pero, de manera más general, estas «risas» pueden ocurrir en cualquier situación, como respuesta a una amenaza agresiva, motivo por el cual se han considerado señales de sumisión⁷⁴. Sin embargo, más

⁷¹ Matheson, Theunissen et al., *Op. cit.* *The structure present in the succession of giggles notes in a bout is rich, almost musical, and potentially very informative.*

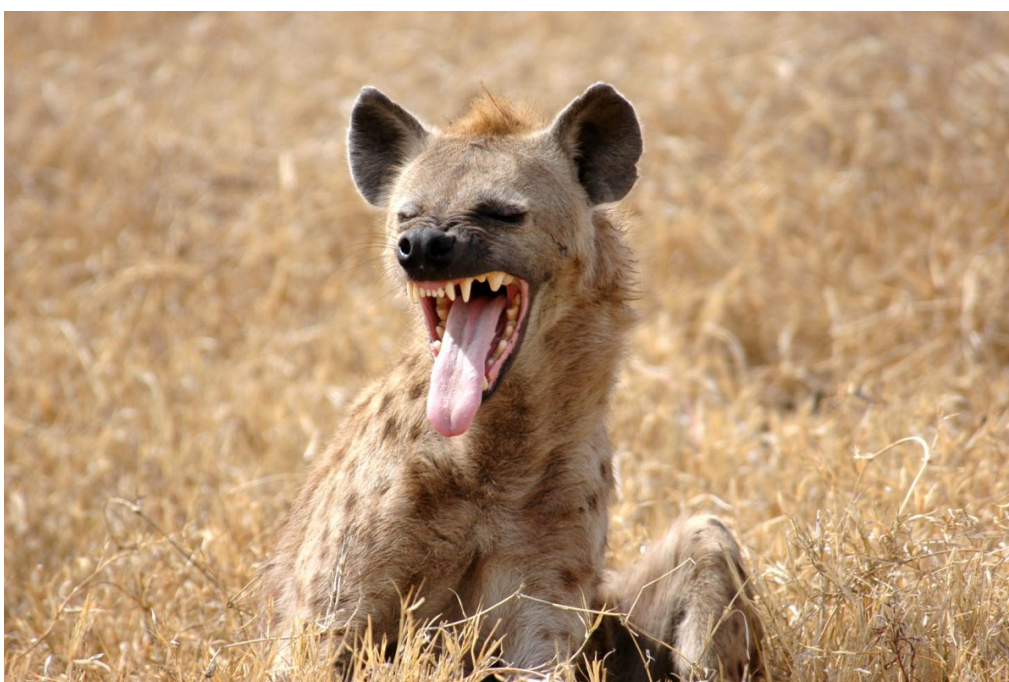
⁷² *Coefficient of variation (CV) of the spectrum mean frequency calculated from all giggle notes for each individual. The CV is higher in subordinate animals than in dominant animals and decreases with age. Ibid.*

⁷³ *The hyena's laugh potentially encodes information about individual identity, dominant/subordinate status and age, giving receivers cues to assess the social position of an emitting individual. Ibid.*

⁷⁴ *Field researchers have observed that these vocalizations are often produced during food contests, by animals that are prevented from securing access to the kill by the intervention of higher ranking individuals. More generally, giggling can occur in non-feeding situations, as the result of simple threat from another individual. Giggles have thus been considered as submissive signals. Ibid.*

decisiva, desde el punto de vista etiológico, parece ser la frustración que el hostigamiento o la persecución⁷⁵ de los individuos de menor rango por parte de los de rango superior en la jerarquía del grupo.

Después de haber leído con mucha atención el sólido trabajo de estos científicos, no hemos encontrado una sola referencia útil para establecer tesis alguna en torno al tema que nos ocupa. En lo que respecta a nuestros propios intereses cognoscitivos, solo nos queda concluir que la más conocida de las «risas» animales no tiene nada que ver con la risa.



Hiena manchada (Fuente: OK Diario, 17/08/2017 «¿Por qué se ríen las hienas?»)»

3.6 Los chimpancés de De Waal

Hay muchas noticias (aunque menos convincentes) sobre la risa en otros grupos variados de animales: búhos, suricatas, pingüinos, camellos, delfines..., que parecen reaccionar también con sonido cuando se les hace cosquillas. Los partidarios más entusiastas de la continuidad entre animalidad y humanidad apenas tienen en

⁷⁵ *We observed that hyenas were giggling rather as a result of frustration (we kept the bone or the piece of meat out of their reach) than of harassment or chase. Ibid.*

consideración que pueda haber una explicación más sencilla para entender por qué un abanico tan amplio de animales reacciona ante las cosquillas como lo hacen. Michael Owren, profesor asociado de psicología y neurociencia de la Georgia State University, apelando al sentido común, pone de relieve que tocar, acariciar o cepillar a los animales puede ser placentero para ellos⁷⁶. ¿Podría el sistema nervioso de los mamíferos ser suficiente base explicativa? Lo cierto es que parece haber algo común a nuestra clase zoológica: el placer generado por el tacto. Un placer, a consecuencia del roce físico, que depende, eso sí, de una medida muy precisa, traspasada la cual deviene en molestia o dolor. La mayoría de los animales no pueden producirlo por ellos mismos ya que no tienen manos y dedos como los nuestros. Pero eso no ocurre con nuestros parientes primates, respecto de los cuales se han hecho también observaciones muy interesantes.

Hemos hablado ya de Frans De Waal. De Waal es un reputado académico holandés en los campos de la psicología, la primatología y la etología animal. Doctor en Biología por la universidad de Utrecht, ha trabajado sobre todo con primates, tanto en el parque zoológico de Arnhem (que tiene la colonia de chimpancés cautivos más grande del mundo), como en el Wisconsin National Primate Research Center y en el Yerkes National Primate Research Center, en los Estados Unidos, dos grandes instituciones dedicadas a la investigación sanitaria. De Waal, por supuesto, considera a nuestra especie en estrecha continuidad con el resto de los miembros de la familia primate. Como dice el título de uno de sus libros, los humanos llevamos un mono dentro. No hay grandes diferencias, esa es la óptica con la que aborda el análisis del ser humano y de sus parientes evolutivos. Por ejemplo, dice, hacer cosquillas a un chimpancé joven es bastante parecido a hacer cosquillas a un niño. El simio tiene los mismos puntos sensibles: en las axilas, en el costado, en la barriga. Abre ancha la boca, relaja los labios y emite un sonoro «jadeo» (*panting audibly*) con el mismo

⁷⁶ Ver Morelle, R. (2011) «Buscan el origen de la risa... haciendo cosquillas a animales», BBC.com, 30-12-2011.

ritmo de inhalación y exhalación que la risa humana⁷⁷. Añade De Waal, que la similitud es tal que justo por ello induce también la risa en nosotros cuando la contemplamos. Y prosigue: «el simio también muestra la misma ambivalencia que el niño. Aparta los dedos que le hacen cosquillas e intenta escapar, pero, tan pronto como paras, enseguida vuelve a por más, y se coloca con el vientre directamente delante de ti. En este punto, solo es necesario señalar a un punto con el dedo, sin llegar a tocarlo, y vuelve a darle un ataque de risa». ¿Risa? ¿Es risa?, se pregunta el propio biólogo holandés y antes de responder que, en efecto, esa es la risa del chimpancé, no deja de reconocer que se trata de un jadeo (*panting*).

Meditemos un poco antes de seguir adelante. Concedamos de entrada a De Waal que negar las similitudes, sobre todo con simios, va a resultar mucho más problemático, a la larga, que aceptarlas. Por eso nosotros no vamos a negarlas. Eso sí, igual de problemático e inconveniente es pasar por alto las diferencias. No creo que esto tenga tampoco muchos contradictores. Hay aquí evidencias de similitud en cuanto a las circunstancias en que se producen ciertas reacciones instintivas en animales y humanos, y hablamos de las cosquillas y de nuestra reacción frente a ellas. Pero ni estas son todas las circunstancias que hay que considerar en la comparación, ni, incluso en estas mismas circunstancias la reacción es completamente idéntica: pues no hay en ella apenas sonidos vocálicos, sino flujos de aire, jadeos; ni hay tampoco exhalaciones e inhalaciones en la risa humana a pesar de lo que dice De Waal, que en esto se equivoca si hemos de dar crédito a otros tres competentes científicos. De uno de ellos ya hemos dado noticia en estas páginas: Robert Provine. Otro es nada menos que Charles Darwin. El tercer caso es el de la doctora Marina Davila-Ross. Todos coinciden, como vamos a ver, en un punto esencial que diferencia risa humana y animal y que emparenta la primera con el lenguaje y, por tanto, con nuestra peculiar inteligencia abstractiva.

⁷⁷ «*Tickling a juvenile chimpanzee is a lot like tickling a child. The ape has the same sensitive spots: under the armpits, on the side, in the belly. He opens his mouth wide, lips relaxed, panting audibly in the same «huh-huh-huh» rhythm of inhalation and exhalation as human laughter*». De Waal, F. (2016) «What I Learned From Tickling Apes», *Sunday Review* | OPINION *The New York Times*, APRIL 8, 2016 «Lo que aprendí haciendo cosquillas a los simios» *El País* 12/05/2016

3.7 Los animales de Darwin

Darwin, en el capítulo VIII de su afamada obra *The Expression of the Emotions in Man and Animals*⁷⁸, reporta que los simios antropoides, como él mismo ha observado, emiten un sonido repetido que se corresponde con nuestra risa, cuando se les somete a cosquilleo, especialmente en las axilas.

The anthropoid apes, as we have seen, likewise utter a reiterated sound, corresponding with our laughter, when they are tickled, especially under the armpits⁷⁹.

Los movimientos de reacción a las cosquillas, dice Darwin, son actos reflejos, iguales en los bebés recién nacidos y en los niños mayores, hecho que tuvo ocasión de comprobar con sus propios hijos. Naturalmente, en esta parte de su obra, señala también la diferencia con la risa derivada de una idea cómica, de un absurdo. Reconoce que a esto no se le puede denominar «acción refleja»:

...laughter from a ludicrous idea, though involuntary, cannot be called a strictly reflex action⁸⁰.

Volviendo al sonido al que hace referencia Darwin, suele venir acompañado de una amplia apertura de boca, con exposición de los dientes, como en los humanos. Hay una comunidad expresiva entre las especies próximas, señala Darwin. Simios y humanos mueven los mismos músculos faciales. Bajo un estado de gran alegría, de intenso placer, existe una tendencia al desarrollo de ciertos movimientos o a la emisión de ciertos sonidos. En los infantes, la percusión de palmas, la elevación del suelo con saltos y, por supuesto, sus sonoras carcajadas. La risa es una expresión emocional. En los perros, también tenemos saltos y ladridos, como ocurre cuando se les saca fuera de la casa, al campo abierto, para pasear. También sucede con otros

⁷⁸ Darwin, Ch. (1899) *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York: D. Appleton and Company

⁷⁹ *Ibid.* Cap. VIII

⁸⁰ *Ibid.* Cap. VIII

animales, como los caballos. Darwin constata que esto es consecuencia principal de la propia excitación sensible que acelera la circulación y estimula el cerebro.

“The above purposeless movements and increased heart-action may be attributed in chief part to the excited state of the sensorium”.⁸¹

A Spencer se remite Darwin cuando atribuye todo esto a la «fuerza de los nervios». Nuestro naturalista no va nunca más allá del establecimiento de relaciones entre la excitación nerviosa y el gozo o la diversión. Y, ciertamente, a este nivel tan básico, no es muy difícil hallar continuidad entre el mundo animal y el mundo humano, al menos en su estadio inicial de risa infantil. Admite que carece de una explicación para la reiteración del sonido en la risa humana (*laughter*) y en lo que denomina «risa ahogada» (*tittering*) de los simios⁸². Se refiere, obviamente, a la estructura silábica, a los golpes de aire en que consiste la risa. No obstante, en Darwin queda con ello establecida una diferencia. Este autor se demora mucho en el inventario de los gestos faciales que acompañan la risa, pero no es muy preciso en la descripción y categorización del sonido. Provine va más allá de su maestro. Los simios, escribe,

emiten un sonido que casi nadie es capaz de identificar como risa si se lo escucha en una grabación⁸³.

Es una especie de jadeo (*panting*), más similar al de los perros, que nos es a todos familiar, que a la risa humana. De compararlo con nuestra propia especie, dice, recuerda más a los escalofríos, al ejercicio de correr, o incluso al éxtasis sexual. El mismo Darwin admite que el sonido producido por los simios a duras penas coincide con lo que a veces denominamos «risa silenciosa»⁸⁴, que, ciertamente, no es un modo muy técnico y preciso de calificarla. La semejanza más notable no es vocal, no tiene que ver con la articulación del sonido, con el timbre o cualidad perceptiva del mismo, sino con su estructura rítmica, compuesta de intervalos regulares, lo que él denomina

⁸¹ *Ibid.* Cap. III

⁸² *Ibid.* Cap. IV

⁸³ «*Almost no one hearing the tapes was able to identify the chimp sound as laughter*». Provine, *Op. Cit.*, Cap. 5

⁸⁴ «*The noise produced was hardly more distinct than which we sometimes call silent laughter*». Darwin, *Op. cit.* Cap. 5

«reiteración del sonido», y a veces «repique» (*peal*)⁸⁵. En esto, relacionado evidentemente con la respiración, podríamos esperarnos encontrar, si hablamos de risa simia, una equivalente disposición con nuestros cadenciosos «ja, ja, ja». Sin embargo, en los chimpancés, este ritmo es dos veces más rápido que en los humanos. Y la razón de esa diferencia en el acompasamiento es precisamente la que da lugar a la mayor desigualdad entre nuestra conducta y la suya: los chimpancés vocalizan durante la inhalación y la exhalación, lo que contrasta con la risa humana, que es puramente exhalatoria, espiratoria, como el lenguaje. Esta importante diferencia es algo que pasa por alto Frans de Waal. En efecto, la risa humana, igual que el discurso, solo se produce durante la espiración. Y ello marca una importante disparidad en el patrón de actividad neuromuscular responsable. Los humanos hablamos y reímos modulando la espiración, los perros, los chimpancés y otros primates producen sonido por una combinación irregular de exhalación e inhalación.

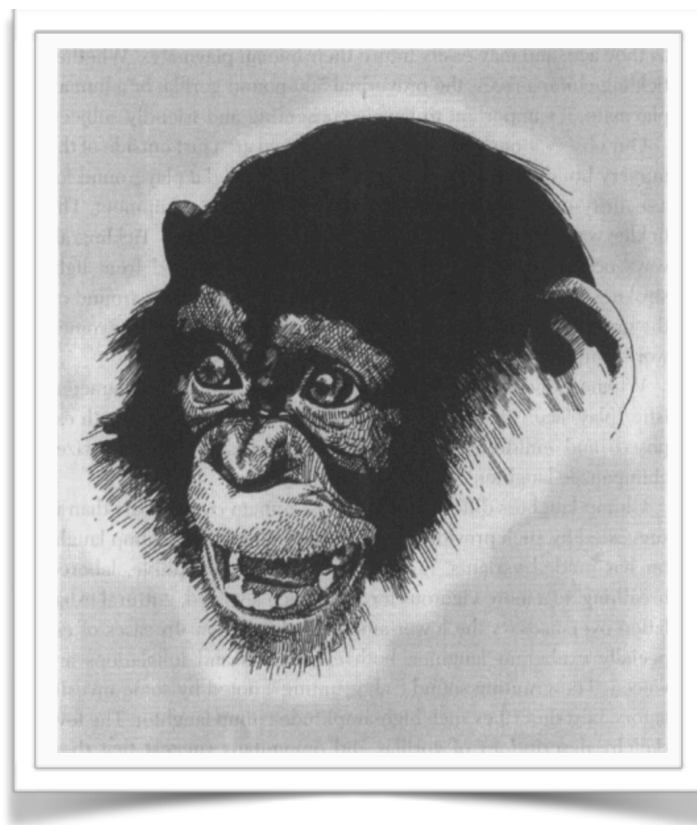
3.8 Los antropoides de Provine

Volviendo a Provine, el psicólogo norteamericano afirma que la risa descende, evolutivamente, de la ritualización del jadeo que aparece en los juegos rudos de nuestros antepasados antropoides⁸⁶. Se trata, evidentemente, de la misma hipótesis continuista que encontramos en Darwin. El carácter científico de la misma queda un poco en entredicho, pues no contamos con una prueba de corroboración adecuada. No obstante, eso ocurre también con otras hipótesis científicas que se alejan de la posibilidad de ser resueltas con un experimento de laboratorio; bien porque, como en este caso, se alejan demasiado en el tiempo para poder ser evaluadas con una observación presente; o bien porque requieran del manejo de magnitudes y controles de variables que no están a nuestro alcance, por cuestiones temporales o de otro tipo. Ello no empece su racionalidad, tampoco en el tema que nos ocupa.

⁸⁵ *Ibid.* Cap. VI

⁸⁶ «From tickling, an ancient stimulus for laughter, we learn of laughter's descent from the ritualized panting of rough-and-tumble play». Provine, Robert R. (2001) *Op. cit.* Cap. 1

Todos, en efecto, podemos observar cómo la risa aparece, de súbito y de modo incontrolado, en los juegos infantiles de persecución o de lucha, especialmente entre los que tienen cierta intensidad, que es lo que indica Provine que ocurre también entre los jóvenes chimpancés. Del mismo modo sabemos que las cosquillas, cuyo parecido con esta clase de juegos es claro, desencadenan espontáneamente la risa. Otra cosa es el proceso de «ritualización» al que este autor hace referencia. Eso ya no es tan claro, ni tan razonable. Aquí caben ciertas dudas. ¿En qué consiste dicha «ritualización»? ¿Cómo tiene lugar? ¿Cuál es el procedimiento? No se nos explica en el ensayo que contiene el análisis del psicólogo y neurocientífico norteamericano. No obstante, en su libro, pueden hallarse elementos esenciales para diferenciar, en el plano físico-descriptivo, la risa humana y la risa animal. No tardaremos en ponerlos de relieve.



Cara de juego de un chimpancé joven. (Fuente: Provine, Laughter)

En este punto, Robert Provine aprovecha para elaborar una interesante hipótesis. Considera que la restricción para la evolución del lenguaje en los simios no fue originalmente mental, lo que apenas se ha reconocido. Los simios, bípedos imperfectos, siguen cautivos de un inflexible sistema neuromuscular todavía atado a la

más antigua y esencial (desde el punto de vista evolutivo) respiración. No la controlan con la precisión que es capaz de hacerlo el ser humano y eso limita la emergencia del discurso en los antropomorfos, y explica su deplorable competencia lingüística. De todos es conocida la experiencia del matrimonio Hayes en la educación del chimpancé Viki desde su infancia. Después de seis años de exhaustivo entrenamiento vocal, solo producía las palabras «mom», «dad», «cup» y «up», monosilábicas y a duras penas reconocibles.

Según el neurocientífico americano, el obstáculo principal para la evolución del discurso de los simios depende más del dominio de la producción del sonido que de la cognición y la capacidad simbólica. También lo muestran las experiencias de Allan y Beatrix Gardner y de Roger Fouts con el chimpancé Washoe; o la de Francine Patterson con el gorila Koko, que tuvieron que utilizar, para conseguir mayores progresos, el ASL (American Sign Language). Igualmente, David Premack usaba símbolos magnéticos con la chimpancé Sarah, que podían adherirse a un tablero. O Sue Savage-Rumbaugh, que recurrió, para enseñar a la chimpancé Lana y al bonobo Kanzi, al pulsado de símbolos en la pantalla de una computadora. Solo así se consiguió que estos animales respondieran a cientos de preguntas del inglés hablado, pero sin que, en ningún caso, lograsen una verdadera competencia lingüística, con gramática y estructura proposicional. Mucho de este aprendizaje parece consistir simplemente en una memorización mecánica, no en un avance hacia la abstracción y la conceptualización.

Manejar la respiración es esencial para comer y beber, aparte del esfuerzo físico en el desplazamiento. Pero el gran logro humano ha sido controlarla para producir el discurso. El jadeo del chimpancé ante las cosquillas es un reflejo producido por la propia excitación. Si lo denominamos «risa», hablamos de algo bastante diferente de la risa humana. La risa del chimpancé está encerrada en el ciclo de la respiración. Lo que revela una fundamental incompetencia para modular la exhalación, que es una condición crítica también para la producción del discurso humano. Los humanos ríen como hablan, modulando los sonidos de la espiración. No es la estructura del tracto

vocal, dice Provine, sino la combinación de neuronas y músculos lo que produce el movimiento de vocalización. Y aquí tenemos la variación humana principal: un «flojo» emparejamiento respiración-vocalización, en lugar de la rígida conexión simiesca.

La evolución del bipedismo, la respiración y el discurso parecen estar muy relacionados. Los humanos han desarrollado una gran habilidad para caminar y correr, y esto se consiguió un tiempo después de la separación evolutiva respecto de los simios. Los simios no pueden caminar eficientemente. La evolución de la locomoción bípeda y el discurso (esta es la hipótesis de Provine) están relacionados causalmente (teoría bípeda de la evolución del discurso). El lazo común sería el control de la respiración, resultado de la liberación del tórax respecto de las demandas mecánicas de la locomoción cuadrúpeda y el «aflojamiento» del lazo entre respiración y vocalización. La sincronización entre el sistema locomotor y el respiratorio en humanos es mucho más sofisticada que en cuadrúpedos. Eso hace a nuestra respiración más plástica en su ritmo y más independiente en su relación con la locomoción. De esta forma, el bipedismo hubo de ser una condición necesaria (aunque no suficiente) de la evolución del discurso⁸⁷, porque el sistema vocal necesita más cambios. Pero fue un paso crítico. Los humanos, además, tienen más masa espinal en el segmento torácico, gobernando el cuello, los brazos y el tronco, la región implicada en el control respiratorio⁸⁸. El desarrollo de esta masa torácica espinal fue consecuencia de la otra demanda: el dominio respiratorio de los músculos para la evolución del discurso. Por tanto, el bipedismo apareció antes que el habla.

El estudio del desarrollo humano ofrece una prueba indirecta del lazo entre locomoción y vocalización. Levantarse solo y caminar se consigue al final del primer año. El siguiente gran paso es el desarrollo del lenguaje (que tiene también lugar en

⁸⁷ *Ibid.* Provine se basa en el trabajo de Dennis Bramble and David Currier: Bramble, D. M., and D. R. Currier (1983). «Running and breathing in mammals». *Science*, 219, 251–256

⁸⁸ Todavía el *Homo erectus* tenía un pequeño volumen torácico espinal característico de los primates no humanos, según Ann MacLarnon. MacLarnon, A. (1993). «The vertebrate canal». In A. Walker and R. Leakey (eds.), *The Nariokotome Homo Erectus Skeleton* (pp. 359–390). Cambridge, MA: Harvard University Press. (1995). «The distribution of spinal cord tissues and motor adaptations in primates». *Journal of Human Evolution*, 29, 463–482. Cit. en Provine, Cap. 5

niños que no andan). Los pájaros, virtuosos vocalizadores e imitadores del discurso humano, son también bípedos, aunque su estructura pectoral y sus miembros superiores se hallen transformados al servicio del vuelo. Las ballenas, liberado su aparato respiratorio de las demandas de la gravedad no por el bipedismo, sino por la suspensión en agua, son también capaces de notables habilidades respiratorias, como la contención del aliento por decenas de minutos, obvia evidencia del control respiratorio. También es notable la capacidad humana de contención de la respiración (por uno o varios minutos), pero este control, por sí mismo, no indica facilidad vocal.

Así pues, hay una peculiar intersección de respiración, locomoción, habla y risa. Y solo se da en humanos.

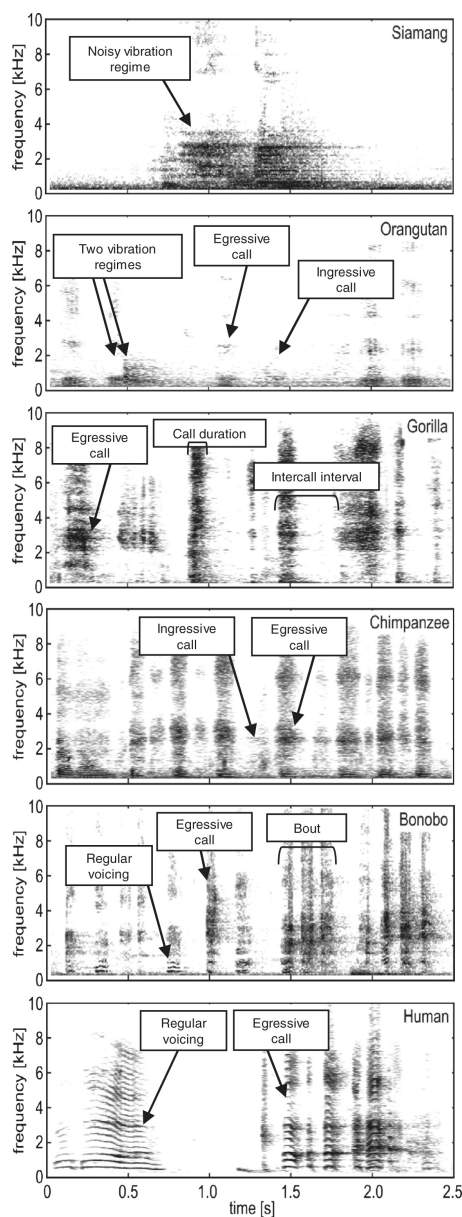
3.9 Los primates de Davila Ross

Los chimpancés producen un sonido similar a la risa. Esto, se puede considerar sensato pensarlo. Igualmente, los gorilas, los orangutanes y quizá otros primates. Pero, en principio, hay que resaltar justamente eso, que los científicos que han analizado este sonido suelen referirse a él en términos cualitativos. «Suena muy parecido», dice Marina Davila Ross de la Universidad de Portsmouth, que publicó un estudio en *Current Biology* en 2009⁸⁹. Hallamos en esta investigación un examen de sonidos y vocalizaciones producidos por infantes y jóvenes orangutanes, chimpancés, bonobos y gorilas como respuesta inducida a las cosquillas. Este es el mecanismo de prueba que, una vez más, se emplea para examinar la hipótesis de que la risa, una «expresión emocional humana», como la define Davila Ross, tiene su origen en otras expresiones ancestrales no humanas⁹⁰.

⁸⁹ Davila Ross, M., Owren, Michael J., Zimmermann, E. (2009) «Reconstructing the Evolution of Laughter in Great Apes and Humans». *Current Biology*. Published Online: June 04, 2009

⁹⁰ La expresión facial de la risa en animales sería esencialmente una señal inhibitoria del posible comportamiento agresivo. Como ya hemos visto, es la expresión que se utiliza en los momentos de juego, especialmente durante juegos intensos o ruidos, pero aparece también en el contexto de saludo entre primates. Ver también Waller, Bridget M., Micheletta, J. (2013) «Facial Expression in Nonhuman Animals», *Emotion Review*, International Society for Research on Emotion, January 2, 2013.

La doctora Marina Davila Ross es miembro del Centro de Estudios de la Emoción, del Departamento de Psicología de la Universidad de Portsmouth. Ha dirigido sus intereses al estudio comparativo de la comunicación de las emociones en los grandes simios y en los seres humanos, lo que incluye el análisis de expresiones vocales y faciales, la evolución del lenguaje, el juego social, la mímica, la empatía, la personalidad, el aprendizaje y la cultura. En este estudio comparativo de la comunicación, Davila Ross ha prestado especial atención a la risa y la sonrisa, que considera compartimos los humanos y los simios mayores.



Fuente: Davila Ross et al.

Pero, de entrada, Davila Ross, en el trabajo que citamos, se refiere a las «vocalizaciones acústicas» de orangutanes, gorilas, chimpancés y bonobos en el trance de las cosquillas, diferenciando, más precisamente, de la risa que los niños producen en las mismas circunstancias. La doctora Ross y sus colaboradores, Michael J. Owren, del Departamento de Psicología de la Georgia State University de Atlanta, y Elke Zimmermann, del Instituto de Zoología de la Universidad de Medicina Veterinaria de Hannover, después de procesar los datos acústicos y de someterlos a un análisis filogenético cuantitativo, concluyen que hay importantes similitudes, pero también diferencias indudables entre las cinco especies. Tal vez sea esa una de las razones por la que no resulta unánime la identificación del parecido. En efecto, los resultados de esta investigación aportan tanto una fuerte evidencia de las homologías existentes entre grandes simios y humanos, lo que lleva a postular una continuidad filogenética de sus expresiones emotivas, cuanto una nítida convicción sobre la singularidad que constituye la principal característica distintiva de la risa humana: la vocalización egresiva o exhalatoria. A pesar de todo, Davila piensa que esta peculiaridad puede, sin embargo, rastrearse hacia atrás, hasta los ancestros que compartimos con los grandes simios⁹¹.

Como se puede imaginar, lo que nos interesa destacar a nosotros, en este contexto de naturalismo continuista, es la puesta en relieve de esta característica distintiva, que ya aparecía en Darwin y recoge también Provine. La doctora Davila Ross acentúa el contraste entre esa particularidad exclusivamente humana, la risa egresiva, y la alternancia en el «flujo de aire» egresivo-ingresivo de los simios⁹². En el estudio se constata que los humanos producen significativamente más sonidos de voz

⁹¹ *The results provide strong evidence that tickling-induced laughter is homologous in great apes and humans and support the more general postulation of phylogenetic continuity from nonhuman displays to human emotional expressions. Findings also show that distinctively human laughter characteristics such as predominantly regular, stable voicing and consistently egressive airflow are nonetheless traceable to characteristics of shared ancestors with great apes.* Davila Ross, M., Owren, Michael J., Zimmermann, E., *Ibid.*

⁹² *Airflow results showed that all great apes produced both consecutive egressive calls (during exhalation phases) as well as alternating egressive-ingressive sounds (during exhalation-inhalation phases), with the latter being predominant in chimpanzees. In contrast, humans emitted exclusively egressive laughter.* Davila Ross et al., *Ibid.*

que los simios. De hecho, solo los bonobos y chimpancés emiten sonidos vocálicos⁹³, siendo el patrón expresivo entre los primates abrumadoramente irregular y ruidoso⁹⁴, en comparación con la cadencia rítmico-silábica que exhibe el humano. Aquí empiezan a manifestarse inconsistencias con los datos que aporta Provine, que, recordemos, afirmaba como semejanza más notable entre la risa simia y la humana, no su aspecto vocal, porque no tiene que ver con la articulación del sonido, con el timbre o cualidad perceptiva del sonido, sino con su estructura rítmica, compuesta de intervalos regulares. Esto no parece estar muy claro, según los propios datos aportados por Davila y sus colaboradores.

Por otra parte, el empleo habitual, en el ámbito científico, del mismo recurso estimulador para la risa, el mecanismo del cosquilleo, prueba también, indirectamente, que la «risa» animal no se origina en otras circunstancias más que en las de la estimulación física. Esto está haciendo patente otra importante oposición entre animales y humanos, porque, entre nosotros, la mayor parte de la risa viene generada a partir de una estimulación y de un contexto semántico-comunicativo, aunque no necesariamente cómico. En animales, ese estado de irritación nerviosa transformador del ritmo respiratorio, que es lo que les ocurre principalmente, con alguna emisión vocálica más bien ocasional en chimpancés, se produce siempre en una situación de estimulación física, con cosquillas y juegos rudos de persecución. Por el contrario, no es el contacto o la estimulación inmediatamente física, sino la mental, psicológica o social, la causa principal de la risa humana.

A pesar de todo, de su precisa terminología, de su evitación consciente del antropomorfismo y del respeto profundo a los datos, el tono general que vamos a encontrar en el trabajo de Davila Ross, la melodía principal de su composición, es una

⁹³ Davila Ross (ver siguiente nota), que utiliza en su estudio registros provenientes de 23 grandes simios, 1 simio menor (un siamang) y tres niños, reconoce que solo un bonobo emitió, en el transcurso del mismo, sonidos vocálicos, aunque cita otros precedentes trabajos que recogen el dato también en chimpancés. Pero en gorilas y orangutanes no hay evidencias de dicha vocalización.

⁹⁴ *Humans produced significantly more voiced sounds (with regular vocal-fold vibration) than any other species. All three human participants exhibited predominantly such segments, whereas vocal-fold vibration patterns were overwhelmingly irregular and noisy among the great apes, with only one ape (a bonobo) emitting voiced sounds.* Davila Ross et al., *Ibid.*

variación de la sinfonía habitual que caracteriza el naturalismo continuista, tronco teórico común que tiende siempre a hacer sobresalir semejanzas sobre diferencias entre animales no humanos y humanos. La conclusión principal del estudio que examinamos ahora es que el flujo de aire que emiten los grandes monos, como respuesta a las cosquillas, resulta ser, en realidad, una alternancia entre sonidos egresivo-ingresivos y otros egresivos. Aunque los primeros sean predominantes, esto no es congruente con el trabajo de Provine, que considera el par inhalación-exhalación de los primates, frente a la específica exhalación humana, un elemento clave para explicar el origen neuromuscular del lenguaje y su conexión con nuestra risa. Coinciden Davila y Provine en que los humanos emiten exclusivamente sonidos egresivos, pero la primera afirma la existencia de trazos de respuesta egresivo-vocálica a las cosquillas en bonobos y chimpancés, aunque no sea esta la respuesta principal. Esto distancia a la doctora Ross de la hipótesis de Provine respecto del inherente impedimento neuromuscular creado por el cuadrupedismo para el control de la emisión puramente egresiva del sonido. No habría tal. Y esta no sería la causa principal, una causa física, o, mejor, un impedimento físico explicativo, de la inexistencia de lenguaje en nuestros más cercanos parientes evolutivos. De seguir a Davila Ross sería preciso continuar la búsqueda en otro lugar.

Por tanto, existen trazos precedentes de flujo de aire egresivo en primates como respuesta a las cosquillas. Existen incluso respuestas vocales egresivas. Y ambos rasgos, desde una perspectiva continuista, serían la prueba esencial del origen evolutivo de la risa humana. Sin embargo, y para lo que nos interesa a nosotros, desde la perspectiva que hemos adoptado, aquella que quiere destacar no solo la continuidad sino también los hechos diferenciales, la risa humana, como reconoce Davila Ross, es acústica y perceptualmente disímil de los sonidos homólogos que emiten los grandes simios. No existe en nuestra risa el par inhalación-exhalación, como todos podemos observar, y en esto sí está de acuerdo con Provine (o Darwin), lo que permite establecer, con toda razonabilidad, un estimable parentesco entre la risa antropológica y nuestro lenguaje oral articulado. La risa humana sería el producto de una selección y

expansión de trazos conductuales preexistentes que convergen en una manifiesta peculiaridad exhalatoria y acústica. Sentada la semejanza, la diferencia no es menos notable, sino más. De forma que la risa puede ser considerada un dominante y específico componente de la comunicación social humana:

laughter became a pervasive and characteristic component of human social communication⁹⁵.

Puede que esto, que leemos como parte sumaria y final del trabajo que venimos comentando en este apartado, no suponga una afirmación de la risa como *proprium* humano, pero tampoco se halla tan distante. En cualquier caso, es algo muy significativo.

⁹⁵ Davila Ross et al., *Ibid.*

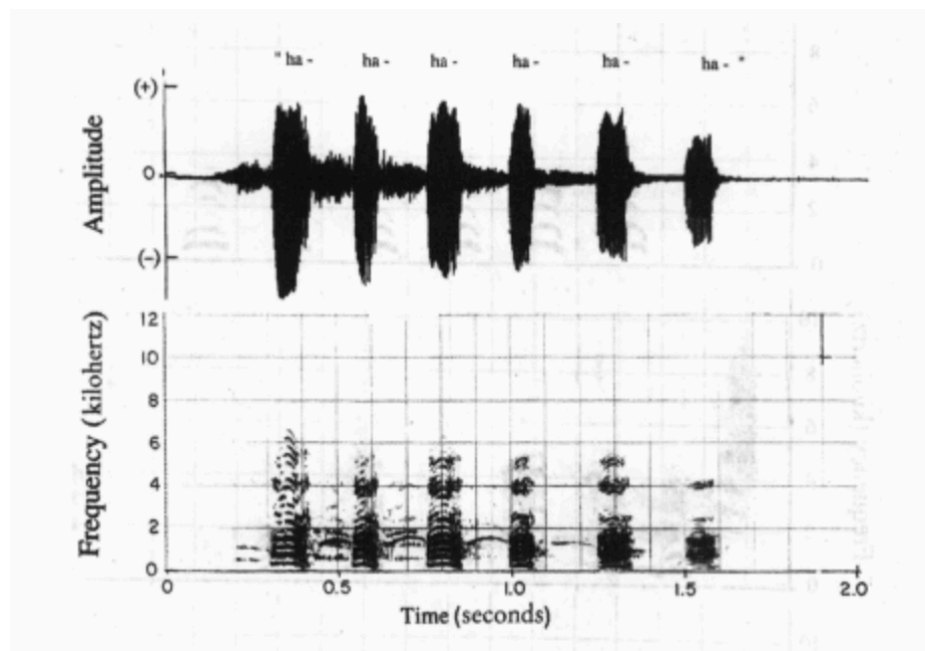
4. La especificidad de la risa humana

4.1 Risa y lenguaje

Insistamos un poco más. Cuando nos enfrentamos con la tesis que afirma que la risa es algo que podemos encontrar casi por todas partes en el mundo animal, esperaríamos hallar algo más que un señalamiento de «similitudes», de forma un tanto genérica. Querriamos algo más que la constatación de que existe una especie de «risilla» cuando se hace cosquillas a los simios. Este sonido al que todos los etólogos se refieren es, como ya sabemos, el que tiene lugar también en el momento del juego. Y pensamos que, en esos eventos, nuestros parientes antropomorfos se asemejan a los humanos sobre todo porque los sonidos que emiten ocurren en el mismo lance en que los humanos acostumbran a reír. Es decir, que es más semejante el contexto y la acción que la forma de expresar las emociones que generan.

La risa humana es un comportamiento que depende, como todos, de un proceso neurológico. En dicho comportamiento, el elemento físico principal es la parte audible que consiste en una vocalización (en la sonrisa, obviamente, sería la parte visible, lo que establece una diferencia básica). Esta vocalización no es un sonido cualquiera, un sonido arbitrario, sino que procede de un reducido conjunto de tipos vocálicos, lo que establece un prototipo de origen genético. Los hablantes de las distintas lenguas difieren más bien en la percepción que en la producción de este sonido típico de la risa (igual ocurre con las onomatopeyas que describen los sonidos que emiten los animales). La risa es «ah» en francés; «ha» o «ho» en inglés; «hi», «ha», «ho» o «ei» en alemán; «xa» en ruso; «hej» en checo. Pero la vocalización es esencialmente la

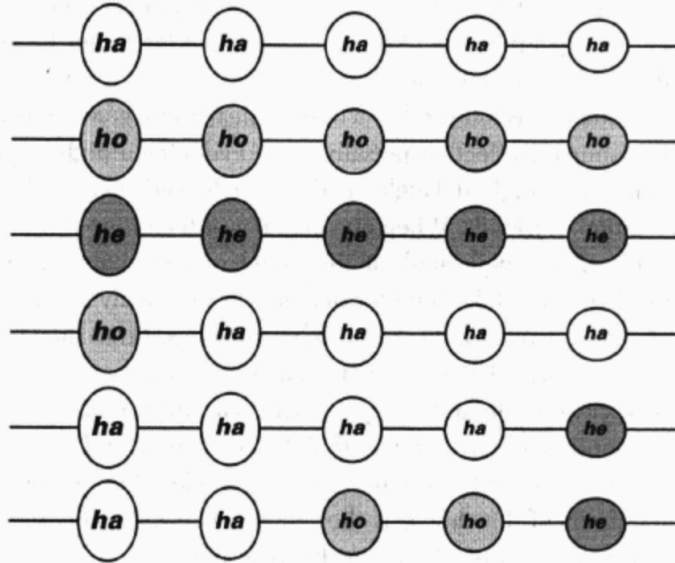
misma en todos los humanos. La risa es estereotipada y similar, aunque no idéntica, no absolutamente idéntica. No es tampoco totalmente inflexible por cuestiones expresivas: la risa revela matices sociales, gramaticales, emocionales concretos... Y hay tonos dependientes de la lengua nativa del que ríen es aprendida, más que del proceso neuromuscular. De ahí que, debido a estas variaciones (algunas de las cuales también podrían relacionarse con peculiaridades más concretas, heredables⁹⁶), la risa humana no se defina por un único sonido vocal específico (ja, jo, je...). Sin embargo, siempre coincide en su tendencia a una estructura homogénea de notas similares, no de notas mixtas. Y la explicación de esto es sencilla: economía. Nuestro aparato fonador desalienta una esforzada gimnasia vocal, aunque pueda haber alguna variación en la secuencia. Además, y esto es algo fundamental, entre cada nota suena un suspiro, que se corresponde con la aspiración del aire. La risa humana es exclusivamente exhalatoria y puede visualizarse como una serie de cuentas ensartadas en un hilo, correspondiendo cada cuenta a una vocalización o nota de risa, que dura, con precisión científica, 1/15 segundos (75 milisegundos) en intervalos de 1/5 segundos (210 milisegundos), procediendo típicamente con un *decrecendo*⁹⁷.



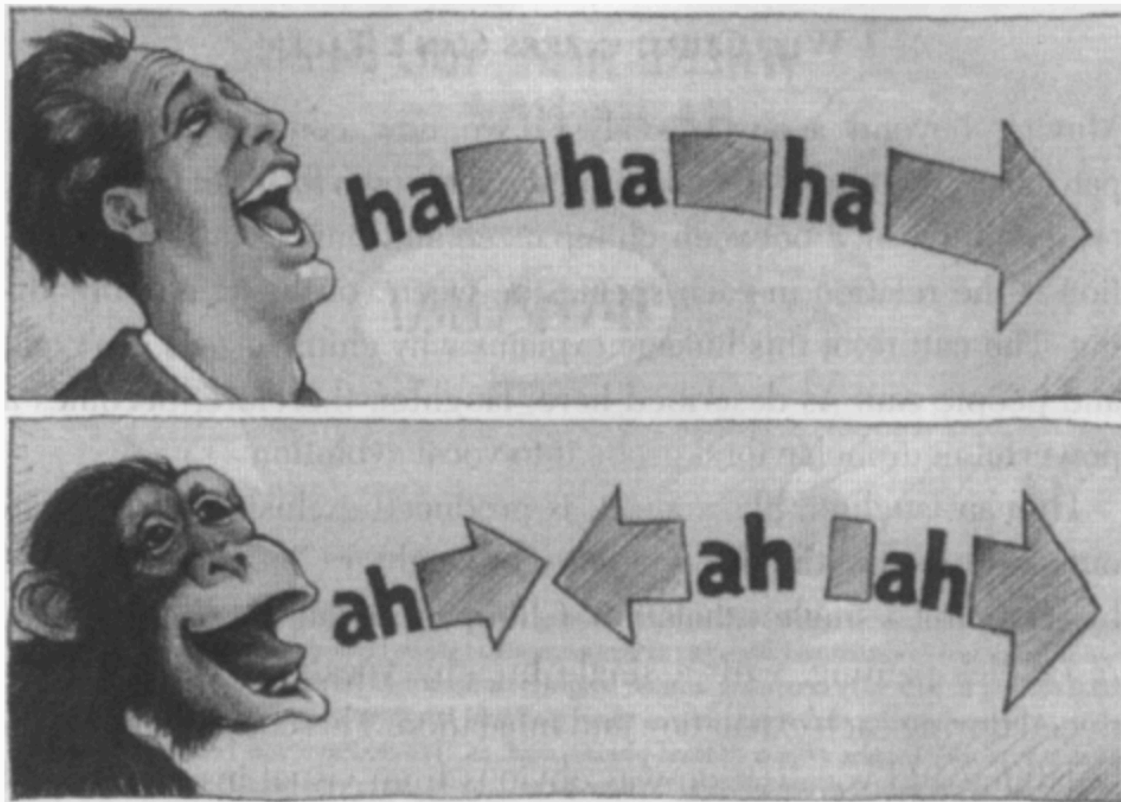
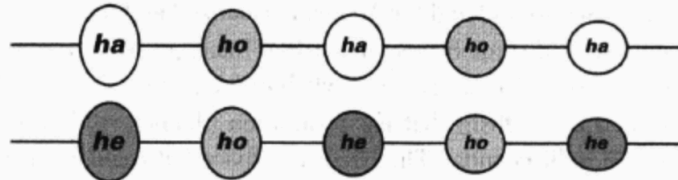
⁹⁶ Una prueba de la disposición genética para los estilos de risa sería sugerida por las risas idénticas de gemelos separados desde el nacimiento.

⁹⁷ Provine, Robert R. (2001) *Op. cit.* Cap. 4.

Common Laugh Variants



Forbidden Laugh Variants



Fuente: Provine, Laughter

Esto último tiene capital importancia porque muestra el vínculo ceñido que se establece entre risa y discurso, entre risa y lenguaje. La risa puntúa el discurso. Quiere esto decir que se esparce por él, pero no al azar, no de modo arbitrario. El discurso tiene la prioridad y el hablante es el que va dando pie a la audiencia para reír. Domina el lenguaje, la risa sigue a las afirmaciones o preguntas, a las pausas o finales de las pláticas. Podríamos pensar que esto simplemente ocurre porque se espera a esos momentos para provocarlas, pero hay más: no es solo que la risa humana siga el «timing» del discurso, y que esto sea provocado por la escalada del ritmo «semántico» o significativo del habla, es que la risa también sigue su ritmo físico, material, neurológico. La naturaleza exhalatoria del lenguaje se copia en la risa exhalatoria humana.

4.2 Risa y sociabilidad

Aunque los chistes funcionan y son una de las causas principales de la risa humana, sólo una parte muy exigua de las conversaciones previas a la risa son remotamente humorísticas. La mayor parte de la risa no responde a chistes, sino que es resultado de las exigencias de nuestra innata sociabilidad. La risa, como el discurso es una señal vocal que apenas tiene lugar sin una audiencia. La risa es una señal social que tiene que ver con nuestras relaciones. Como el habla, y en estrecha relación con ella, es una forma de comunicación auditiva, y también visual. De entrada, tiende a favorecer y a facilitar la interacción: nos hace parecer poco amenazadores, amigables, abiertos, receptivos... Como expresión facial está muy alejada de la tensión airada, de la rabia agresiva y de otras emociones similares que aconsejan prudencia e inducen miedo. Pero como señal compleja que es, tiene usos diversos y puede transformarse en signos variados, diferentes, en el curso de la vida social y de la comunicación.

Hay una risa cómica y una risa social, que es la más abundante con diferencia. Los cómicos típicamente hablan o gesticulan pero no se ríen, y su audiencia ríe pero no habla, mientras que en la risa social el hablante ríe más que nadie y periódicamente

cambia su rol con la audiencia. La risa es un comportamiento social que virtualmente desaparece en la gente aislada⁹⁸.

¿Realmente esto es así? ¿no reímos nunca solos? Sí, sí reímos en soledad, cualquiera ha podido experimentarlo. Pero, muy probablemente, a consecuencia de lo que otros han escrito, o dibujado, o fotografiado, es decir, por causa de lo que vemos a otros representar en la televisión o en un libro ilustrado; o como resultado de lo que oímos que alguien dice en la radio o en una grabación; o incluso con motivo de lo que evocamos, de lo que recordamos de nuestra vida social y que nos hizo reír. ¿Estamos entonces realmente solos? Provine denomina a esto «*estimulación social vicaria*»⁹⁹. No es una respuesta a un modelo arbitrario de sonido o imagen. La risa casi desaparece en sujetos solitarios no expuestos a la estimulación de los *media*. Para este autor, se refleja así su evolución a partir de las cosquillas y de los juegos rudos, actividades que requieren un socio. Pero esto parece olvidar el carácter innato que tiene como comportamiento que, en su germen elemental, la sonrisa, se produce entre individuos apenas expuestos a la vida social, incluso en aquellos que adolecen de una radical ausencia de estímulos visuales o auditivos: los bebés sordociegos. Hasta en los infantes que duermen aparece porque se trata de comportamiento espontáneo y reflejo. Ello, empero, no obsta para que la verdadera sonrisa y la risa verdadera sean, en efecto, respuestas a estímulos sociales. Respuestas a los encuentros cara a cara, comportamiento facial y auditivo frente al público, que no es, justo por esto, un medidor fiable del estado de ánimo, una expresión simple de la alegría interna, por ejemplo.

Provine apoya el carácter social de la risa y se remite a diversas investigaciones sociológicas, como las de Robert Kraut y Robert Johnston, llevadas a cabo en boleras. Las circunstancias sociales que más favorecen la risa y la sonrisa son las mismas que favorecen la conversación. La risa o la palabra permiten, entre otras cosas, facilitar o mantener los lazos sociales, mantener el sentido de humanidad o de camaradería.

⁹⁸ Provine, *Op. cit.* Cap. 3

⁹⁹ *Ibid.*

Cuando no hay nada especial que decir, la risa juega muchas veces un papel similar en el ámbito no lingüístico al que juega el discurso fático en el lingüístico. Es también una señal del propio lazo social. Puede definirse a los amigos y a los miembros del grupo como aquellos con los que uno ríe. Y, he aquí, el reverso, el lado oscuro y malicioso de la risa: los miembros de un grupo coordinan sus risas para excluir y mofarse de los *outsiders*. El ingenio y la risa son armas para expulsar a los inadaptados o ajenos. Y así, a través de los siglos, los tullidos, débiles mentales, los foráneos de toda laya, han sido maltratados con un *crescendo* de bromas, risas y violencia. La risa desprecia a las víctimas y enlaza y alimenta la ira de los agresores. La risa negra acompaña el saqueo, el asesinato o la violación.

En efecto, la risa es una parte de la vida social. Solo la risa patológica, la risa sin objeto, puede zafarse de esta exigencia de sociabilidad.

4.2 La risa en la sociabilidad humana y animal

Humanos y simios difieren en las situaciones sociales en las que ríen. Esto marca otra distancia esencial entre risa humana y «risa» animal. La mayor parte de la risa humana se produce durante la conversación. En los chimpancés, su «jadeo» ocurre solo con las cosquillas y los juegos rudos, los juegos de persecución. El contacto físico (o la mera amenaza de este contacto) es el común denominador de la «risa» simia. En el caso humano, la risa es solo minoritariamente un producto del contacto material. Tampoco el humor parece ser su causa principal, como muestra la reflexión más elemental sobre la experiencia cotidiana: la mayor parte de la risa, como hemos dicho, no responde a chistes, sino a una interacción visual y, sobre todo, conversacional.

Que la interacción social reflejada en la risa evidencie su evolución a partir de las cosquillas y los juegos rudos, como dice Provine, simplemente porque son actividades que requieren un socio, es una hipótesis sin contrastar de modo suficiente.

Lo único cierto, a nuestro parecer, es que la risa funciona en la inmensa mayoría de los casos como un *display* social: la risa es un contenedor de signos visibles y audibles. No obstante, en apoyo de este autor, aparece claro el hecho de que no podemos hacernos cosquillas a nosotros mismos, que se necesita un *partenaire*. Este es un hecho constatado desde tiempo inmemorial. Ya Aristóteles (y/o su escuela) era consciente de que aquello que forma parte de nuestro cuerpo no se percibe de la misma forma que aquello que resulta de procedencia ajena.

«¿Por qué temblamos más cuando nos toca otro del modo que sea que cuando lo hacemos nosotros mismos? ¿Es porque el contacto ajeno provoca más sensaciones que el nuestro propio?... en general, cada uno es o más receptivo -o únicamente- a las sensaciones producidas por otro que por sí mismo, como también pasa con las cosquillas»¹⁰⁰.

Esto parece obedecer a una razón defensiva (que no tendría sentido en el contacto propio) y que está genéticamente programada: retorcerse y ejercer presión para retirar la parte sometida a cosquillas sería en origen una reacción de defensa para escapar de ataques a zonas vulnerables, como las plantas de los pies, las axilas, la barriga y los flancos. Ocurre esta reacción en los caballos cuando una mosca se les posa en el vientre, pero el caballo no ríe, aunque le cause la misma contractura muscular que las cosquillas. El niño no siempre ríe, solo cuando percibe que es un falso ataque, una especie de caricia que viene acompañada de un disfraz agresivo, pero que se percibe como tal disfraz. Los bebés ríen 15 veces más cuando las cosquillas vienen de sus madres que de otros, porque, cuando vienen de desconocidos, lloran la mayoría de las veces: no reconocen la ficción del ataque, según un experimento en la universidad de Yale¹⁰¹. Es como si pudieran disfrutar del alivio de ser asustados solo un poco. Y es, probablemente, la primera vez en nuestra vida, con las cosquillas, en que vivimos en dos planos a la vez, que es algo que, como argumentaremos más tarde, ocurre también con el humor. Por esta razón defensiva tiene sentido esperar que las personas solo rían

¹⁰⁰ Aristóteles (2004) *Problemas*. Madrid: Gredos. Sección XXXV, 1 964b. Los *Problemas* de Aristóteles se ha considerado una obra apócrifa. Parece claro que, tal como la conocemos, es post aristotélica. Sin embargo, fue obra bien conocida desde la antigüedad, citada muchas veces por los clásicos latinos (Cicerón, Séneca, Plinio el Viejo, Plutarco, Aulo Gelio, Ateneo, Galeno...), pero también por el propio Aristóteles en otros de sus tratados. Diógenes Laercio también la recoge en sus *Vidas*. Ver la introducción a la edición citada.

¹⁰¹ Koestler, *Op. cit.*

cuando son cosquilleadas por otros, no por ellas mismas. Expresan de esta forma una emoción especial y ambivalente.

La risa socialmente estimulada se desarrolla entre los 3 y los 4 meses justamente porque las cosquillas requieren la discriminación entre el yo y lo que no es el yo. Sabemos que el miedo se produce a escondidas y súbitamente, y lo mismo ocurre con las cosquillas y el tacto ajeno frente al propio: somos más receptivos a la percepción de esas sensaciones producidas por otros, se sienten menos cosquillas si se está sobre aviso¹⁰². Aunque el determinante principal de las cosquillas no sea la sorpresa, pues quienes están advertidos también las sufren y la sola amenaza las provoca (cuando las vemos acercarse)¹⁰³. Lo cierto es que la previsión y las cosquillas tienen una relación inversa, como corrobora la ciencia moderna. Darwin, en su estudio sobre la expresión de las emociones, en el hombre y en los animales, coincidía con Aristóteles en que las cosquillas dependen de lo inesperado: «que el punto preciso que se toque no sea conocido»¹⁰⁴. Marc J. Buehner, investigador en Ciencias Cognitivas de la Universidad de Cardiff, dice que la ausencia de autocosquillas se debe a una «anticipación» del efecto de las mismas, es decir, a la previsión de las consecuencias sensoriales del movimiento, que lleva a cabo el cerebro ante la propia manipulación de las zonas sensibles del cuerpo¹⁰⁵. Buehner sostiene que los enfermos de esquizofrenia, que sienten que sus actos o sus pensamientos no son suyos, pueden sentir cosquillas. La razón que nos impide sentir las al resto es una adaptación del cerebro que conduce a distinguir si una experiencia concreta es producto de nuestros actos o de alguna fuerza externa. Esta constatación de alteridad parece ser la clave. Y esto explica que los autistas experimenten las cosquillas de modo diferente a como las sienten los demás: porque no resisten el toque de las otras personas. Siendo no tanto el contacto, sino el

¹⁰² Aristóteles, *Ibid.* Sección XXXV, 6

¹⁰³ Joubert, *Op. Cit.* L. II, Cap. VI.

¹⁰⁴ *From the fact that a child can hardly tickle itself, or in a much less degree than when tickled by another person, it seems that the precise point to be touched must not be known.* Darwin, *Op. cit.*, Capítulo 8

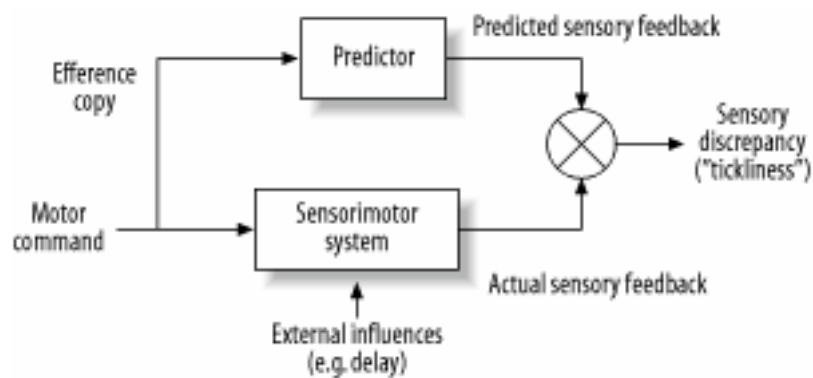
¹⁰⁵ Buehner, Marc J. «Why we can't tickle ourselves» Web theconversation.com, May 20, 2016

contacto de los otros, lo que les resulta aversivo. Y siendo su competencia social deteriorada la causa¹⁰⁶.

La máquina de cosquillas, construida por Lawrence Weiskrantz para estimular la planta de los pies, nos permite comprobar que la intensidad del estímulo varía inversamente al control subjetivo y a la predicción del estímulo¹⁰⁷. Weiskrantz es un psicólogo británico, profesor de Psicología en la Universidad de Oxford hasta los años 90 del pasado siglo, que descubrió la «visión ciega», la capacidad de respuesta a estímulos visuales de los que no somos conscientes (estímulos dentro de un escotoma). Este científico ha teorizado sobre la falta de habilidad para cosquillearnos a nosotros mismos. Según él, es debida a la cancelación neurológica de la consecuencia sensoria de los movimientos auto-producidos. Mientras menos predecible el estímulo mayor sensación de otredad. Al parecer, poseemos un «comparador» neurológico que distingue la prociocepción de la exterocepción. Sarah Jayne Blakemore, también psicóloga graduada en Oxford y profesora de Neurociencia Cognitiva en el University College de Londres, confirma los resultados de Weiskrantz con un cosquilleador robótico computerizado, que varía precisa y sistemáticamente los efectos de estimulación producida a partir de un controlador en poder de una mano distinta a aquella sobre la que se aplica el estímulo. Así, más incremento en el retraso estimular, o más perturbación de la trayectoria, implican una mayor estimulación. Parece ser, como se comprueba por resonancia, que el cerebelo es el lugar de cancelación del proceso estimular: la autoestimación táctil dispara las señales del cerebelo que bloquean la activación del córtex somatosensorio y la experiencia de las auto cosquillas u otros estímulos táctiles auto-producidos. También la estimulación contralateral genera una mayor estimulación cosquilleante que la ipsilateral. El cerebro interpreta la mayor disparidad en la llegada de información como mayor otredad.

¹⁰⁶ Provine, *Op. cit.* Capítulo 6.

¹⁰⁷ *Ibid.*

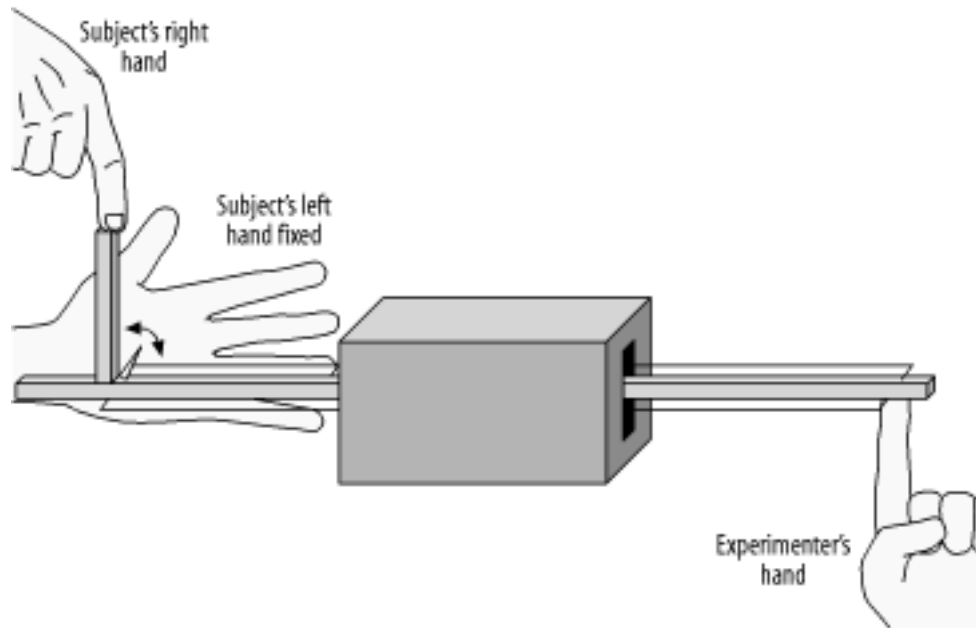


Estos brillantes experimentos vienen pues a dar la razón a la también brillante e intuitiva hipótesis aristotélica que hemos citado más arriba: las cosquillas se sienten menos, o dejan de sentirse, si se está sobre aviso¹⁰⁸ y se anticipa, por tanto, el efecto, como ocurre con las autoinfligidas, porque lo que forma parte de nuestro cuerpo no se percibe de la misma forma que aquello que resulta de procedencia ajena. Así pues, hay un mecanismo que previene las autocosquillas: el comando eferente y el sensorio aferente relacionado anulan en esta correspondencia la respuesta de cosquillas al encajarla comparativamente en el cerebro (lo que se denomina *copia* eferente). Es el mismo proceso que cancela el aparente movimiento de los objetos producido en realidad por los movimientos del ojo (aunque sean idénticos a nivel retinal). Trasladar nuestra mirada por la habitación no se parece al efecto de viajar como una abeja por la sala, no importa que la información visual recogida del exterior sea muy similar.

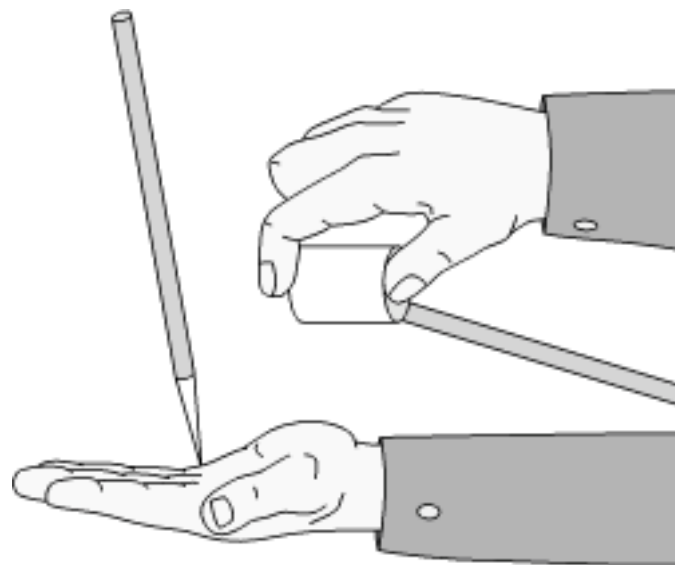
La investigación de Sarah-Jayne Blakemore, que es la base de las conclusiones que sobre este asunto extraen Buehner o Provine, utilizaba, como hemos dicho, un robot cuyo brazo mecánico podían mover adelante y atrás las personas con una mano. Este movimiento se transfería a un segundo brazo robótico que tenía un trozo de espuma suave en su extremo, con el que se acariciaba la palma de la otra mano. Cuando los participantes se hacían cosquillas de esta forma, no sentían mucho cosquilleo. Cuando prevemos con exactitud lo que vamos a sentir, en la axila por ejemplo, la experiencia subsiguiente es menos intensa que cuando otra persona nos

¹⁰⁸ Aristóteles, *que, Op. Cit.*, XXXV 6, 965a «Por qué nadie se hace cosquillas a sí mismo? ¿Es porque también en el caso de que otro haga cosquillas se sienten menos si se está sobre aviso, y se sienten más si uno no lo ve? De modo que las cosquillas se sentirán poquísimo cuando uno las sufra de forma consciente. La risa es una especie de trastorno y engaño. Por eso también las personas golpeadas en el diafragma se ríen; pues no es un lugar cualquiera con el que se ríen. Lo secreto es engañoso y Por eso se produce la risa y no es producida por uno mismo».

hace cosquillas. Sin embargo, cuando el robot transfería el movimiento causante de las cosquillas con un pequeñísimo retardo de 100 a 300 milisegundos, la sensación de cosquilleo aumentaba mucho. Esa pequeña demora bastaba para anular la capacidad del cerebro de prever las consecuencias de la acción, lo que producía una sensación



que se parecía mucho a la que se tiene cuando alguien nos hace cosquillas¹⁰⁹.



Fuente: flylib.com. *Why Can't You Tickle Yourself?*

¹⁰⁹ Buehner, *Op. Cit.*

Hay, no obstante, un grupo de personas que pueden hacerse cosquillas a sí mismas, sin necesidad de demora temporal: los enfermos de esquizofrenia que padecen delirios de control. Estos individuos sienten que sus actos (o en ocasiones sus pensamientos) no son suyos realmente, o bien que alguna fuerza extraña los crea para ellos. Según los conocimientos psiquiátricos y psicológicos actuales, estas experiencias se deben a un fallo del mecanismo que compara la copia eferente antes mencionada con las consecuencias sensoriales de la acción. De modo que, si un paciente que sufre delirios de control levanta el brazo por encima de la cabeza, su experiencia subjetiva podría ser similar a la de que alguien ajeno le hubiese levantado el brazo y se lo hubiese colocado en esa posición. Cuenta Buehner, que cuando Blakemore y sus compañeros pidieron a algunos pacientes que se hicieran cosquillas con un dispositivo similar al robot antes descrito, aquellos que presentaban síntomas de este tipo de esquizofrenia tenían la misma sensación de cosquilleo cuando no había demora temporal que cuando el investigador les hacía cosquillas.

Así pues, parece un hecho que el cerebro ha sufrido adaptaciones destinadas a optimizar el modo en que entendemos el mundo que nos rodea para mejor relacionarnos con él. Distinguir si una experiencia concreta es consecuencia de nuestros propios actos o de alguna fuerza externa es algo esencial. Y ello por una evidente razón: si todo nos pareciese ajeno a nosotros mismos, quizás no seríamos capaces de aprender de nuestros errores, porque ni siquiera seríamos conscientes de haber cometido ningún error; y si todo nos pareciese controlado por nosotros mismos, seríamos presa fácil para los depredadores. El saber que el chasquido de una ramita que se rompe a nuestras espaldas en medio del bosque no lo han causado nuestros propios pasos, sino un oso que anda al acecho, no tiene precio.

4.3 La «voz» de la risa y la palabra

A modo de resumen conclusivo, nos parece evidente, después de haber considerado estos trabajos científicos sobre la risa animal, que pueden rastrearse en

ella los orígenes de la risa humana, que es lo que fundamentalmente quieren los investigadores dejar sentado. No vamos a negar, obviamente, nuestro estrecho lazo con el mundo animal. Los humanos somos también animales, y es claro que nos parecemos a ellos. En su forma elemental, la risa, como expresión de la excitación nerviosa, o del gozo o la alegría (si se desea) ante el contacto (cosquillas) o la actividad física (juegos), está presente, al menos, en los animales de nuestra clase mamífera, igual que en el hombre, y en esas mismas circunstancias. Las ratas expresan esta excitación con la emisión de unos agudos chirridos. Los loros con una especie de chillido. Los perros y los simios con una respiración alterada, jadeante, y, en los segundos, pero solo en los más próximos evolutivamente como hemos visto, no en todos, con un atisbo de vocalización. Vocalizaciones animales más nítidas, como las que se dan en las hienas, no tienen nada que ver con la risa física tal como la conocemos, se atribuya a los propios animales o al hombre.

En esta forma de expresión emocional, por su relación con el dinamismo muscular, encontraremos siempre un incremento de la animación corporal, que trae consigo un ritmo más elevado de consumo de oxígeno, y expresiones sonoras que se acompañan con la apertura de boca y la subsiguiente presentación de los dientes. Rasgos que asimismo aparecen en humanos. Pero, incluso en este nivel básico, este nivel de mínimos, la risa humana nos ofrece también notables diferencias. Es característicamente vocálica y puramente egresiva en lo que respecta a la respiración, mientras que en los animales es fundamentalmente un resultado del par inhalación-exhalación, es decir un jadeo, o bien un sonido no vocálico y sin la estructura rítmica que distingue a la risa humana. Mientras que varios tipos animales chillan o jadean alterados, en los mismos contextos en los que se produce nuestra risa elemental (cosquillas y juegos rudos), el ser humano es el único ser vivo que vocaliza de forma cadenciosa, con un compás característico que estructura el entrecorte de la respiración. Nuestra risa, como nuestro discurso, se produce a golpes egresivos de aliento. La risa se esparce en el discurso y por el discurso, lo puntúa, lo sigue y lo completa, y es el

resultado, en su manifestación máxima, de la misma inteligencia abstractiva que da lugar a la palabra.

Recordando, casi parodiando, a Aristóteles, podríamos decir que los animales tienen la «voz» de la risa, pero no la «palabra»¹¹⁰. Y la usan como ellos usan la voz, como un signo que refleja sus propias sensaciones. Como tal está también presente en humanos y, en este nivel de mínimos, las semejanzas son notables, sin que en esta expresión elemental dejen de destacarse importantes diferencias. Justo las diferencias que, en el plano físico, emparentan la risa humana y las donaciones lingüísticas: egresividad y una articulación rítmico-vocálica de la que apenas hay rastro en los animales de la clase superior primate. Esta es la base física de una risa más propia y específica, que no consiste en la expresión de nuestras sensaciones y estados físicos, sino, sobre todo, en el testimonio de una capacidad de representación del mundo que no existe en la naturaleza.

En definitiva, resulta evidente que los animales manifiestan estados de euforia y excitación con expresiones no idénticas, pero que pueden emparentarse con la risa humana. Establecemos el lazo fundamentalmente porque nosotros la empleamos en parecidos contextos con el mismo contenido y función. Es más bien desde nosotros hacia ellos como se establece la semejanza, en el plano del comportamiento y de su objeto, más que en el del parecido físico exacto de estas expresiones. Pero la risa humana, la auténtica risa humana, resulta, sobre todo, de la percepción de lo gracioso. Y los animales no conocen ni el humorismo ni el ridículo.

¹¹⁰ Escribe Aristóteles: «La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales...» *Política*, I, 1253a

Parte Segunda: El humor

*El humorista comprende la profundidad,
pero, llegado el momento se le ocurre
que muy probablemente no merece la
pena ponerse a explicarlo.*

Søren Kierkegaard

5. Historia, definición y ontología del humor

5.1 Una extraña historia semántica

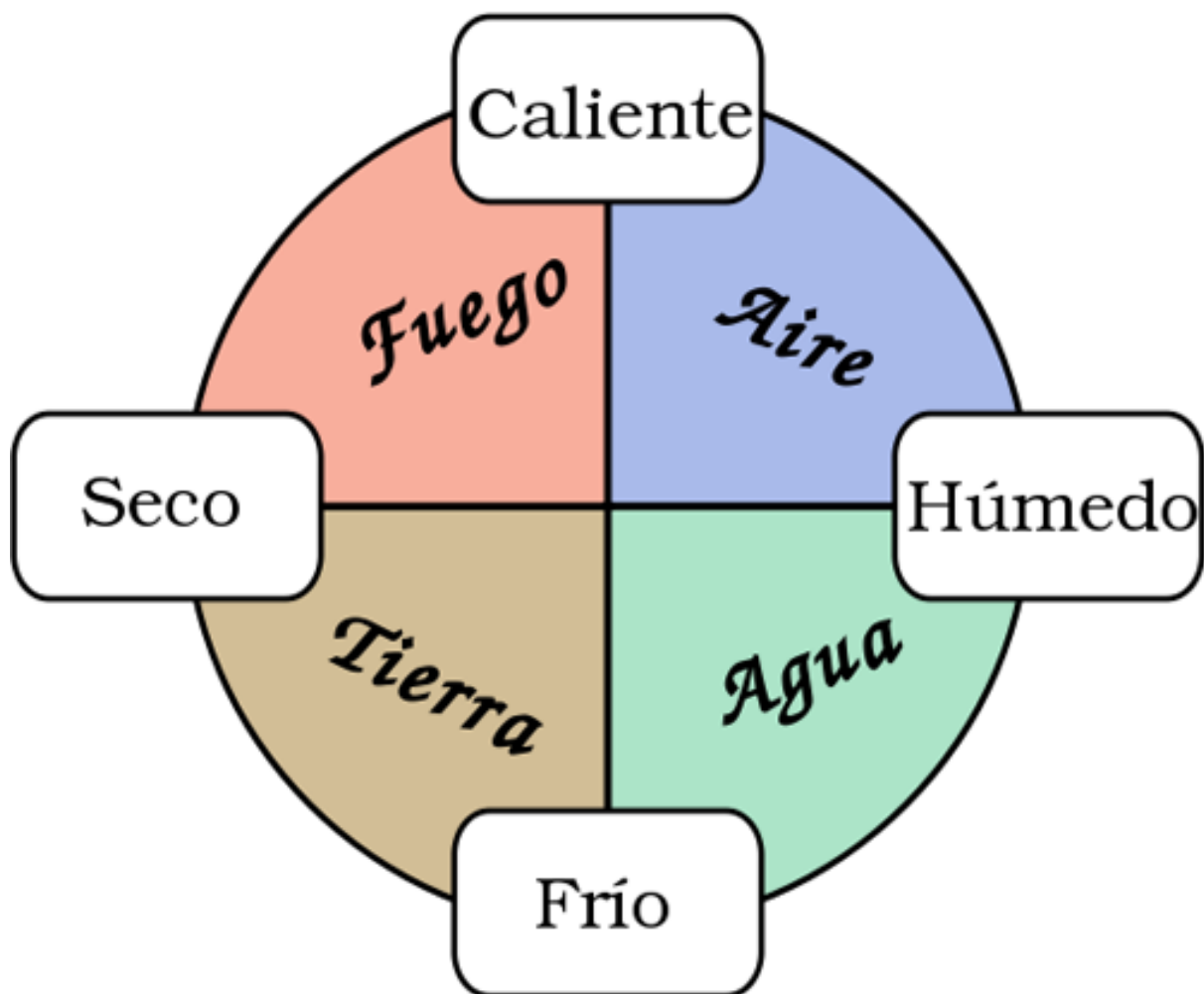
5.1.1 Humorología física

El término «humor» tiene una extraña historia semántica. En su forma arcaica «*umor*», este vocablo latino y otros derivados (*umidus*, *umidificare*), proceden de un verbo «*umeo*», que se escribe sin hache y significa «estar bañado o empapado». En latín «*umor, umoris*» designa la humedad, el líquido. Probablemente el que rezuma la tierra (*humus*), que es agua, y luego el fluido corporal, las sustancias líquidas o semilíquidas que entran en la composición del cuerpo humano. Todavía subsiste esta acepción en el uso médico-biológico del término, como cuando hablamos del «humor vítreo», un líquido gelatinoso y transparente que rellena el espacio comprendido entre la superficie interna de la retina y la cara posterior del cristalino.

Hipócrates y, posteriormente, Galeno sentaron las bases de la doctrina clásica de los cuatro humores, a saber: sangre, flema, bilis (amarilla) y *atrabilis* (o bilis negra, calco del griego μελαγχολία). Según la medicina hipocrática, el cuerpo humano contenía cuatro líquidos que actuaban como reguladores básicos de un sistema homeostático, basado, claro está, en su equilibrio. En griego se usaba el término χυμοί, plural de χυμός, que se refería, en primer lugar, al jugo que puede extraerse de las plantas, y, por extensión, a los *jugos*, en sentido amplio, de los animales, es decir, a los humores. La medicina romana tradujo el vocablo griego por *umores* o *humores*, tras asumir las tesis hipocráticas, sobre todo por la influencia del prestigioso médico

Galeno de Pérgamo, que vivió en tiempos imperiales¹¹¹. A la Edad Media cristiana llegó posteriormente con el *Canon de medicina* de Avicena.

Esta teoría, que sirvió de fundamento para la práctica clínica durante largos siglos, tenía a su vez por base aquella de Empédocles, propuesta para explicar el universo a partir de las cuatro materias primas o raíces de las cosas, las más fácilmente identificables partiendo de la experiencia elemental: la tierra, el agua, el aire y el fuego. Así, los humores del cuerpo quedaban vinculados con los elementos básicos del



cosmos; el hombre-microcosmos con el macrocosmos universal; la realidad a escala antropológica con la realidad general, a escala global. La bilis negra era la sustancia vinculada al elemento tierra, y sus propiedades el frío y la sequedad. La bilis amarilla se correspondía con el elemento fuego y sus cualidades eran la calidez y la sequedad.

¹¹¹ Galeno nació en el 129 d.C. Este, incluso añadió un quinto humor que, en realidad, era más soplo o *spiritus* que líquido, y le llamó «*pneuma*».

La sangre quedaba relacionada con el elemento aire, cuya naturaleza era cálida y húmeda, y la flema con el agua, de esencia fría y también húmeda. Tenemos aquí las parejas de opuestos esenciales (seco / húmedo, frío / cálido) que identificó igualmente el pensamiento presocrático, con Anaximandro, con los pitagóricos y sus sucesores. La medicina antigua llegó a ampliar estas correspondencias en un esquema muy elaborado aunque especulativo, uniendo, además de humores y órganos, humores y estaciones: sangre / corazón / primavera; bilis amarilla / hígado / verano; bilis negra / bazo / otoño; flema / cerebro-pulmón / invierno.



La teoría de los humores, por especulativa y precaria que fuese, ofrecía un cimiento conceptual para el trabajo de los físicos. Alcmeón de Crotona, famoso médico pitagórico del siglo VI a.C., sostenía que el mantenimiento de la salud dependía de la *isonomía* de las fuerzas de lo seco, de lo frío, de lo caliente, de lo amargo, de lo dulce y de las demás, y que la *monarquía* de una de estas fuerzas era causa de enfermedad. La enfermedad aparece pues como una consecuencia directa del exceso o predominio de algún factor, y la salud como resultado del equilibrio o de la mezcla proporcionada de cualidades. Durante muchos siglos, reducidas estas oposiciones a la de los humores básicos con Hipócrates de Cos (siglo V a.C.), del que ya hemos hablado, la medicina procuraba combatir la *dyscrasia*, o mala mezcla de componentes del cuerpo humano, a través de la aplicación del calor y el frío; o a través de la dieta, moderando o prohibiendo (o recomendando) la ingesta de ciertos alimentos. Esto era en el mejor de los casos, porque en los casos más graves se

operaba a través de sangrías, haciendo perder líquido con el mismo propósito homeostático.

Esta doctrina se divulgó en el occidente medieval a través del *Canon de medicina* de Avicena, que fue usado por los médicos europeos hasta el siglo XVII¹¹².



Fuente: Blog Gomeres

5.1.2 Humorología caracteriológica

La hipótesis físico-humorística hipocrática no tardó mucho en ser ampliada ya en el mundo griego, estableciendo otra correspondencia con un sistema caracteriológico del temperamento, basado también en el predominio de unos humores

¹¹² Kenny, A. (2018) *Breve historia de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós. p. 173

sobre otros. De aquí deriva una tipología psicológica que tiene su primer antecedente en Tirtamo (Teofrasto) de Ereso (siglo IV-III a.C.), el sucesor de Aristóteles en el Liceo. Teofrasto había escrito un breve boceto de los tipos morales, *Los Caracteres*, que sirvió de inspiración para que otros tratadistas, entre los que destaca el citado Galeno de Pérgamo (siglo II d.C.), intentasen explicar, con los cuatro humores, no solo la salud de las personas, sino también las tendencias de su conducta y su vida mental, o su personalidad.

Puesto que, de modo natural, cada individuo tiene una mezcla idiosincrásica peculiar de humores, eso determina su carácter psicológico y, en un plano más abstracto, los tipos caracteriológicos primordiales, que son los de aquellos en los que predomina la sangre, y se hallan inclinados a la alegría y al optimismo, a la confianza y a la afectividad; los que sobreabundan en bilis negra, que los hace melancólicos, tristes, fáciles de conmovir, con sensibilidad artística; los que exceden en flema, que propenden a la racionalidad y a la frialdad; y, por último, el tipo de los que poseen una dosis mayor de bilis amarilla y son coléricos y enérgicos.

Esta caracteriología *humorística* que no tiene mucho fundamento fue hegemónica, hasta casi nuestros días, inspirando el intento de comprensión de las bases biológicas de nuestra personalidad, cuya cualidades más destacadas dependerían del predominio diferencial de uno u otro de estos humores: sanguíneo, melancólico, flemático y colérico.

5.1.3 Humorología cómica

Aunque ya la comedia clásica de Menandro o Plauto explotó el enfrentamiento escénico de los arquetipos de carácter, fue en los tiempos modernos cuando el teatro elaboró una teoría tipológica aplicada, que está en el origen del concepto de humor que manejamos en la actualidad. Benjamin Jonson (1572-1637), el comediógrafo y poeta inglés, confeccionó una dramaturgia característica sobre premisas clásicas, utilizando estereotipos fácilmente reconocibles por el público. Precisamente su primer éxito en los escenarios se tituló *Every man in his humour* (1598), y fue puesto en

escena, la primera vez, nada menos que por la compañía de William Shakespeare. Jonson sigue en esta obra el concepto clásico caracteriológico de humor, entendido como sesgo conductual o cualidad peculiar de la que surgen sus afectos y poderes, y que lleva a la ejecución de un tipo muy concreto de comportamiento. En esta comedia pone en escena personajes concebidos sobre la base de un rasgo o pasión dominante y eso es lo que explica su título. Es la yuxtaposición y el contraste de estos rasgos característicos lo que enciende la chispa de la comedia, que resulta de haber abstraído en la propia vida la variedad de las costumbres representadas¹¹³. Un autor anterior, amigo del propio Jonson, aunque menos conocido, George Chapman (1559-1634), parece haber empleado incluso antes que él este sentido tradicional del término «humor» en su dramaturgia, siguiendo también la escuela latina de Plauto y de Terencio, con la herencia de la *Commedia dell'Arte*. Su obra *An Humorous Day's Mirth* data del año 1597. Pero fue Jonson, con su éxito mencionado, al que siguió al año siguiente *Every man out of his humour* (1599), quien marcó el curso definido en el que la comedia continuó funcionando durante mucho tiempo. Incluso retornó a un título similar para cerrar el ciclo de sus obras cómicas con «*The Magnetic Lady or Humours Reconciled*», licenciada para la representación en 1632, y publicada en 1641. Otros, además de Chapman, lo acompañaron en el uso y popularización del término en la escena teatral, como John Day, con su «*Humour Out of Breath*», publicada en 1608. O el anónimo autor de «*Every Woman in Her Humour*», impresa en 1609. O John Fletcher, cuya mejor comedia (o tragicomedia) se llamaba «*The Humourous Lieutenant*», publicada en 1647.

Es en esta época, por tanto, cuando tiene lugar el cambio semántico que desembocará en el moderno sentido cómico del término «humor», pero Jonson, en la citada obra lo emplea fundamentalmente en el antiguo sentido caracteriológico, como se puede observar en este pasaje

...what a drowsy humour is this now? why dost

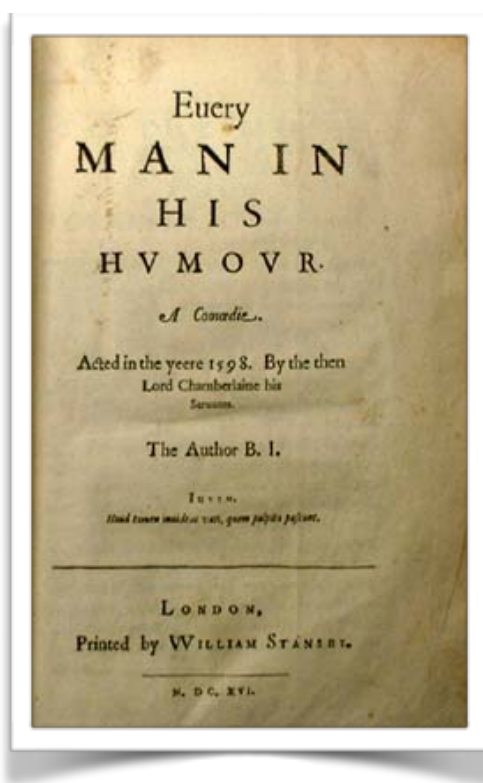
¹¹³ *Jonson's comedy of humours, in a word, conceived of stage personages on the basis of a ruling trait or passion (a notable simplification of actual life be it observed in passing); and, placing these typified traits in juxtaposition in their conflict and contrast, struck the spark of comedy.* Jonson, B. (2013) *Every man in his humour*. The Project Gutenberg EBook of Every Man In His Humour, by Ben Jonson. Introduction

thou not speak?

O Lord, sir, it's your only best humour, sir,
your true melancholy breeds your perfect fine wit, sir:
I am melancholy myself divers times...¹¹⁴

O en este

...election is now governed altogether by
the influence of humour,¹¹⁵

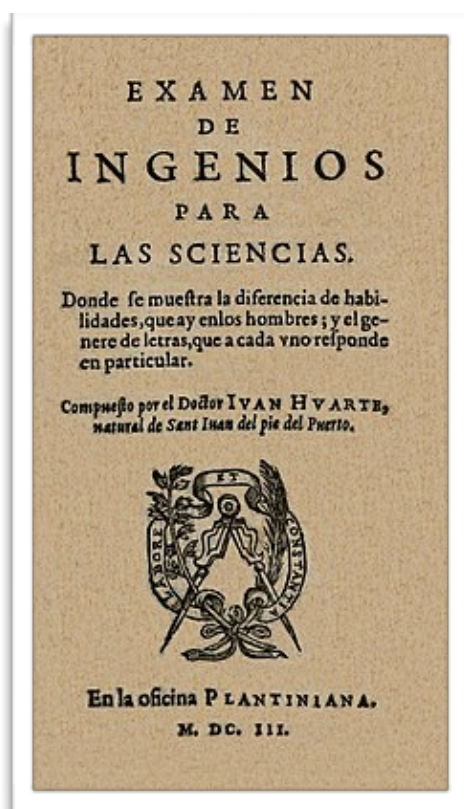


Pronto, con el término bien conocido en la escena, y con el uso que se dio de la tipología físico-psicológica de los humores, un uso que fue esencialmente cómico sobre las tablas, llegaría la asimilación de lo humorístico caracteriológico a lo cómico, y de lo cómico a lo humorístico sin más, que es el sentido contemporáneo en que empleamos principalmente el término, porque la comedia hace más uso de los caracteres-tipo que la tragedia o el drama. Así *El Misántropo* de Moliere, obra posterior de 1699, se titulaba «*El atrabiliario enamorado*».

¹¹⁴ Jonson, *Op. cit.*, Act II. Scene III.

¹¹⁵ *Ibid.*, Act V. Scene I.

La excentricidad de los tipos y caracteres de la que se abusa en este clase de comedias tiene efectos cómicos inmediatos porque nunca se llega a tomar en serio, sino, en efecto, *humorísticamente*. Puede también señalarse que, poco después del éxito teatral de Jonson, Giovan Battista Marino, que había nacido en 1569 en Nápoles, se convirtió en *leader* de la así llamada *Accademia degli Umoristi*¹¹⁶. Según el dramaturgo Fernando Arrabal, esta institución «fue fundada en Roma en 1602 para dar lustre a la extravagancia, brillo a la exageración y esplendor a la fantasía, tan hilarante como el gas»¹¹⁷. Además de *Umoristi*, surgieron otros conjuntos parecidos de escritores y artistas: *Lunatici, Estravaganti, Fantastici...* «redes de cultura, innovación y disenso», como las denomina una obra reciente¹¹⁸. Precisamente es de la lengua italiana de donde llega el término «humorismo» a nuestra lengua.



¹¹⁶ Marrone, G.; Puppa, P. (eds) (2007) *Encyclopedia of Italian Literary Studies*, Routledge, Vol. 1, p. 1163.

¹¹⁷ Arrabal, F. (2005) «Inocentadas, chistes, humoradas y jitanjáforas», *ABC*, 28/12/2005. Ver también el artículo «Humor y literatura» en *Gran Larousse Universal* (1998), Barcelona: Plaza y Janés.

¹¹⁸ Ver Everson, J.; Reidy, D.; Sampson, L. (eds.) (2016) *The Italian Academies 1525-1700. Networks of Culture, Innovation and Dissent*. Routledge.

Pero volviendo a nuestro tema, parece que tanto Chapman como Jonson se habrían limitado a seguir una corriente revitalizada por el médico y filósofo español Juan Huarte de San Juan (1529-1588), que publicó en Baeza, en 1575, un famoso *Examen de Ingenios para las Ciencias*, libro de enorme e inmediato éxito, que alcanzó otras cuatro ediciones antes de acabar el siglo XVI, y muchas más en el siglo siguiente, en el que fue traducido tres veces al latín, la lengua científica de la época, con cinco ediciones; y también al francés, con nueve; y al italiano, con otras cinco; y, por fin, al inglés, con otras tantas a partir de 1594. En total fueron más de cincuenta, y Gotthold Ephraim Lessing, ya en el Siglo de la Ilustración, sería su traductor al alemán.

Huarte de San Juan, que había nacido en la baja Navarra, estudió humanidades en Huesca y medicina en Alcalá de Henares, entre 1553 y 1559. Residió en varias ciudades españolas, hasta asentarse como médico titular de Baeza, donde publicó por primera vez su obra. Era un hombre animado por intereses prácticos cuando se puso a redactar el libro. Su máximo interés era de idéntica clase al que orientó la vida de Platón y su filosofía: mejorar la sociedad a través de la selección del talento. Estaba convencido el doctor Huarte de que el ingenio humano es bien corto y limitado, y de que sirve en cada caso para una sola cosa. Esto es lo que hay que descubrir cuanto antes: qué tipo de aptitudes son las que se dan en el individuo, para juntar la naturaleza con el arte que pueda y merezca desarrollarse a partir de ella. No era muy partidario este erudito de dejar a la elección personal los estudios convenientes y, por ello, se puso a estudiar los distintos tipos psicológicos, para ver los oficios que cuadraban más con cada uno. La teoría de los cuatro humores volvió de nuevo a la palestra gracias a él, revitalizada con esta intención político-económica, pues de lo que se trataba en último término era de hacer progresar la *república* seleccionando científicamente la instrucción adecuada a cada persona, según aconsejase su constitución física e intelectual. Hipócrates y Galeno, y muchos filósofos y escritores clásicos, y algunos medievales, apoyaban en *Examen de ingenios* las ideas del médico y filósofo español, que tuvo inesperado pero muy extenso influjo literario en el diseño

de los caracteres de los personajes de ficción, desde el citado Ben Jonson hasta Miguel de Cervantes. Ciertamente en *El Quijote*, en la historia del *ingenioso* hidalgo, se utiliza cómicamente una excentricidad de tipo atrabiliario, aunque pretender con ello resumir la riqueza del personaje es simplificar en exceso, porque la novela de Cervantes va mucho más allá de las comedias tipológicas que entretenían al gran público. Luego, los novelistas ingleses del siglo XVIII fueron herederos del escritor español, a quien conocían y admiraban, y fue William Tackeray, en el siglo siguiente, quien les aplicó el término «humoristas», entrando en esa calificación nombres como los de Fielding, Sterne, Smollett, Goldsmith y, por supuesto, Jonathan Swift, el maestro de la ironía¹¹⁹. Es muy probable también que, en nuestra lengua, el término «humorismo» fuese empleado por vez primera en la crítica literaria. Lo usan Juan Valera y Armando Palacio Valdés, con referencia a Ramón de Campoamor, quien, a su vez, había dado el nombre de *Humoradas* a algunas de sus composiciones poéticas publicadas entre 1886 y 1888. En 1899, el diccionario de la RAE registra “humorismo” (del it. *umorismo*).

Concluyendo, es así como se pasa del *humorismo* médico al *humorismo* cómico, que es la acepción principal que se da al término en nuestros días.

5.2 Definición y ontología del humor

...se cuenta de Tales,... (que) 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.¹²⁰

Esta anécdota tiene 2600 años. En realidad, Platón la adaptó, tomándola de las Fábulas de Esopo, que la atribuye a un astrónomo anónimo¹²¹. Importa poco esta

¹¹⁹ «Humor y literatura» en *Gran Larousse Universal* (1998), Barcelona: Plaza y Janés.

¹²⁰ Platón, *Teeteto* 174a. Platón (2011) *Platón II. República, Parménides, Teeteto*. Madrid: Gredos

¹²¹ Berger, P. (1998) *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Barcelona: Kairós. p. 44

adaptación, y poco también el tiempo transcurrido. Importa lo que seguimos percibiendo a través de la historia del absorto filósofo y de su caída: un hecho cómico, una situación hilarante, un objeto risible. Algo que muchas generaciones de filósofos han percibido de forma similar. Se trata de un acontecimiento supuesto que ocurre bien al inicio de la historia de la filosofía y que parece darle comienzo. Se trata de un hecho humorístico.

Vamos a hablar de humor y de hechos humorísticos o cómicos, y hablaremos de la comicidad desde una perspectiva realista y fenomenológica. Algunos podrán plantear reservas razonables a este respecto, pero nuestra posición no las tiene y trataremos de argumentarla.

5.2.1 La facultad o sentido del humor

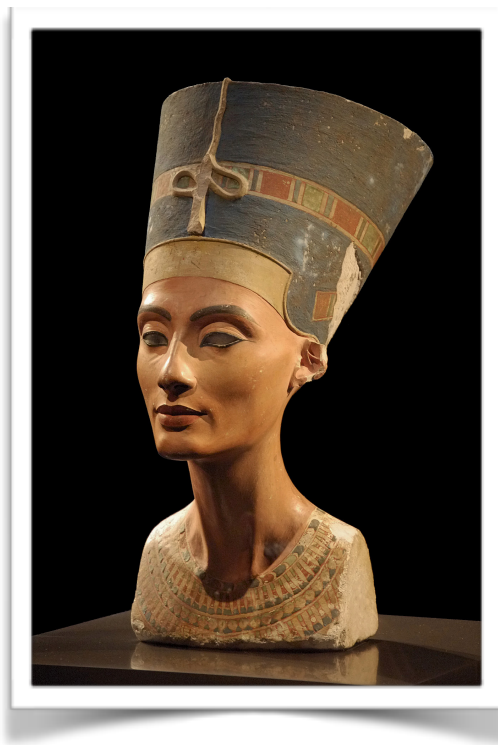
El humor es una capacidad humana, la capacidad de percibir algo como gracioso o cómico. Es una facultad o un sentido, pues así también se le describe, aunque más figuradamente. Kant lo denomina «talento» en la *Crítica del Juicio*¹²², y un talento es una competencia específica. Pero, competencia específica, facultad, capacidad o talento ¿para qué? Sencillamente, para la captación del elemento cómico de la realidad. También para la producción a propósito de ese elemento, como hacen Platón y Esopo con la historia del sabio despistado. El humor es un fenómeno cognitivo, aunque no solo. Es una aptitud, una posibilidad física, emotiva e intelectual que todos los grupos humanos manifiestan. Es una constante antropológica, aunque se dé acompañada, como ocurre con otras tantas cosas nuestras, de un cierto relativismo cultural, de un cierto cambio o modulación en su intensidad, o en sus desencadenantes, de individuo en individuo, de época en época, de civilización en civilización.

El humor cambia, en efecto, pero también subsiste y permanece. Lo vemos en la anécdota de Tales, tan antigua como nuestra propia cultura occidental. Lo vemos en

¹²² Kant, I. (2010) *Crítica del juicio. ¿Qué es la Ilustración. El conflicto de las facultades*. Madrid: Gredos. Libro segundo, Analítica de lo sublime. Parágrafo 54 Ak. v, 336, p. 170

las comedias de Menandro y luego de Plauto, que tienen más de dos mil años. Hay en ellas algo que provoca la risa aún en el hombre actual. Nos divierten sus personajes sin que importen los siglos transcurridos. Igualmente disfrutamos con la belleza inmarcesible del busto de Nefertiti, elaborado por el escultor real Tutmose treinta y tres centenas de años atrás. También nos sigue produciendo un sublime efecto estético, por encima del tiempo, como parece estarlo el humor de los comediógrafos clásicos.

Esto pone de manifiesto la existencia, en nuestra humana capacidad estética o humorística, de factores atemporales, universales, no dependientes de circunstancias concretas. Esto lleva a pensar que ni la belleza ni la comicidad pueden ser reducidas a un sentimiento o estado de ánimo subjetivo. Cuando esto ocurre, en otros ámbitos de conocimiento, cuando esos aspectos o factores no parecen depender de una manera concreta de pensar o sentir, sino que traspasan o atraviesan muchas de estas formas específicas de pensamiento o sentimiento, como es el caso, solemos calificarlos con el término «objetivo», y se considera que existen fuera del sujeto que conoce. Por eso hablamos del humor como captación o producción de algo, de un objeto existente. Porque la realidad del mundo se extiende más allá de nuestra conciencia.



Neues Museum, Berlín (circa 1345 a.C.) Fuente: Wikipedia

5.2.2 El humor y los modos de ser propios

Dicho esto, señaladas las coincidencias, las semejanzas evidentes en el acto de reír entre hombres de distintas épocas y culturas; la analogía en nuestra apreciación común de lo humorístico, que es aquello que permite que comedias y chistes se destinen al gran público, al hombre en general, incluso más allá de los esperables límites culturales y temporales; reconocido esto, es también una realidad que ciertas situaciones causan risa a algunos hombres y a otros no. Y esto necesita ser explicado.

El profesor Gustavo Bueno, abordando esta circunstancia particular o idiosincrásica de lo cómico, distingue entre dos tipos de doctrinas humorológicas. Llama al primer tipo «doctrina noemática» de la risa y al segundo «doctrina noética»¹²³. La primera se centra en el objeto (*noema*) que el entendimiento capta como cómico, al que se atribuye la verdadera causalidad humorística. La segunda, se asienta en la reacción interior del propio entendimiento cuando se produce la relación o el contacto con ese *noema*, a la que se atribuye el peso principal. Este tipo de doctrina *noética*, centrada en el intelecto (*nous*) es lo que puede dar respuesta al problema planteado más arriba. La risa humorística, dice Bueno, «es la reacción del entendimiento ante un objeto ridículo en sí mismo». Esto, que tiene aspecto tautológico, precisaría, para dejar de serlo, de una explicación detallada de los rasgos principales de las situaciones ridículas, algo que pretendemos abordar en el siguiente capítulo (aunque en este adelantaremos algunos elementos básicos). Pero lo que importa ahora señalar es que el objeto ridículo no es el único desencadenante de la hilaridad. La risa es una reacción emocional ante un objeto ridículo, sí, pero esto es solo una parte y no el evento principal. La risa es la expresión emotiva, corporal, de un acontecimiento de naturaleza mental. Y, para Bueno, la clave está en la «fricción» (lo dice así) del entendimiento humano no con los objetos (cómicos), sino en la «fricción» del entendimiento consigo mismo.

¹²³ Bueno, G. (1953) «Ética de la risa», *El Gallo*, Salamanca, marzo 1953, Año I, número 1

El autor de la teoría del «cierre categorial» se da cuenta del peligro que entraña una afirmación de esta índole, pero no se vuelve atrás. Sobreviene el peligro de arrostrar una acusación de idealismo o subjetivismo, que no está bien justificado ni parece coherente, porque, por otra parte, no cesan sus referencias realistas al objeto ridículo en el análisis de la risa humorística. Tal vez esta tesis no sea necesariamente idealista, pero nosotros no entendemos bien esa solitaria «fricción» del entendimiento consigo mismo. Nosotros queremos seguir contando con el objeto cómico en todo nuestro análisis, aunque seamos conscientes, por supuesto, de que lo ridículo es una estructura dual en la que nunca se puede dejar de contar con el intelecto. Creemos que es más adecuado hablar de la reacción del propio entendimiento ante el objeto ridículo como la causa provocadora de la risa. Reímos de lo que consideramos cómico, pero no necesariamente a la inversa. Aunque desde el punto de vista cultural pongamos el acento en el intelecto humorístico, no debemos olvidar su constitutiva intencionalidad, su objeto. Un texto escrito es un hecho del mundo, por más que necesite de un intelecto humano para ser captado como tal. Pero la desaparición de los hombres no implica la de los libros, aunque la iguanas o las orcas no puedan leerlos. Tal vez, otra especie evolucionada pudiera llegar a descifrarlos. Pero para que se actualice esa posibilidad primero ha de existir el objeto libro y su codificación.

La risa, tal como nosotros la entendemos, brota como el efecto emocional-expresivo de una relación del intelecto humano con determinados objetos cómicos o situaciones ridículas o risibles. En esa relación el intelecto, la psique humana, interactúa con lo risible a través de una masa orgánica cerebral, que sirve de soporte físico a una educación característica y a una cultura particular. Es una relación circunstanciada y específica, y en ella el individuo, que contiene e integra toda esa circunstancia en una estructura subjetiva concreta, ríe. Ríe nuestro intelecto y lo expresa a través del cuerpo, después de procesar lo ridículo con sus sentidos y con su entendimiento. Y en el individuo, siempre concreto, el objeto cómico pasaría desapercibido si faltase el canal adecuado para su percepción, como ocurre en los animales, o como ocurriría en humanos que manejan distintas lenguas tratándose del

humor verbal. También sería el caso si el entendimiento dejase de colaborar, por motivos variados e idiosincrásicos, en la recepción y comprensión de lo ridículo. Podemos considerar, por ejemplo, el fanatismo, y su secuela de rigidez mental; podemos pensar en una insensibilidad temporal a consecuencia de experiencias traumáticas; podemos imaginar, por el contrario, el obstáculo que supone una ultrasensibilidad ante determinados contenidos, como consecuencia de una historia de vida. Podemos figurarnos, como decimos, la nulidad del efecto hilarante ante la ausencia de un fondo o *background* cultural preciso: no conocer la lengua en que se construye un juego de palabras es uno, pero también lo es no conocer una costumbre que se satiriza. Podemos tener en cuenta muchos elementos particulares más, que son los que podrían diferenciar una reacción. Pero la activación de una hilaridad general o casi general, persistente en el tiempo, resulta de lo que nos iguala como seres humanos, como especie que se asienta en una naturaleza y en una razón común frente a los hechos del mundo. Podemos aceptar una relatividad epocal y cultural de la risa en relación con las costumbres y los usos sociales de los que se hace mofa, que se censuran y corrigen, por ejemplo, sin que ello implique que desaparezcan los rasgos generales del humano comportamiento. Porque el hombre es animal social, en toda y época y lugar, aunque lo sea de acuerdo con costumbres y culturas que viven y cambian en el tiempo.

Como de los motivos variados e idiosincrásicos no podemos hacer ciencia o reflexión lógica, en lo que sigue, nosotros vamos a seguir centrados en esta común naturaleza y racionalidad, y en el propio hecho cómico captable y explicable, en busca de las claves y de los componentes universales que trascienden tiempos y culturas.

5.2.3 El ámbito objetual del hecho humorístico

Un objeto es aquello que podemos pensar y un hecho es algo cierto acerca de ese objeto¹²⁴. Un hecho humorístico alude a un existente frente al que reaccionamos con

¹²⁴ En el razonamiento que vamos a exponer seguimos de cerca la doctrina del nuevo realismo, tal como la elabora el filósofo alemán Markus Gabriel en su obra *Por qué el mundo no existe*. Barcelona, Pasado & Presente, 2016.

risa o con sonrisa quienes podemos percibirlo. Es verdad que se precisa un ámbito específico, un ámbito objetual concreto para contener el objeto humorístico. Pero eso ocurre con todo objeto cognoscitivo y el humor es uno de ellos. No hay objetos de conocimiento exteriores a la esfera de nuestro entendimiento, como enseñaba Kant. No podríamos comprender lo que una cosa así quiere decir¹²⁵. Pero, eso no implica que los objetos del conocimiento sean un mero constructo humano, o una ficción frente al *ser real*. Lo que de verdad plantea problemas epistemológicos y ontológicos es la simple identificación del ser real con una parte de la realidad, normalmente con la realidad física material, que es solo una de sus provincias ontológicas.

Para cualquier existente necesitamos de su aparición en un determinado ámbito objetual. Para el objeto electrónico necesitamos el ámbito específico de la física cuántica, ámbito en el que existe conjuntamente con los quarks, pero no con los unicornios o las brujas, que no existen en el mundo físico pero sí en otros ámbitos de objeto diferentes. Del mismo modo que estas brujas y unicornios no emergen o se dan en el mundo físico material, los cien táleros que imaginaba Kant en su *Crítica de la razón pura*¹²⁶, son también objetos pero en un ámbito objetual distinto: el de la posibilidad. He ahí la razón de que no mejorasen su situación financiera, que pertenece a otro ámbito.

«Existencia» es todo poner en un ámbito objetual. Hablamos en términos de una ontología plural, porque no todo lo que existe lo hace en el mismo ámbito o dominio. La existencia es un aparecer plural, y, en cada nivel fenoménico tiene su modo de darse. No todos los niveles fenoménicos están relacionados con el mismo tipo de entidad, ni en esa relación concreta tienen el mismo vínculo con nuestra conciencia¹²⁷. Podemos ejemplificarlo: existen mis estados cerebrales en el ámbito objetivo biológico-natural, pero que mis pensamientos sean solo estados del cerebro implica

¹²⁵ Kant, I. (2010) *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos. A 593 B 621

¹²⁶ *Ibid.* A 599 B 627

¹²⁷ Ver San Martín, J. (2017) «Fenomenología y ciencias cognitivas» en Rodríguez Suárez, Luisa P.; García Landa, José A. (eds.) (2017) *Corporalidad, temporalidad, afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas*. Berlín: Logos Verlag.

una reducción ontológica muy difícil de justificar, porque los haría objetos materiales cuando lo que recordamos o imaginamos no siempre es material. Veámoslo de otro modo. Consideremos el propio materialismo, que no es material, que es una teoría, y en ella se afirma que solo existen los estados de la materia, de manera que la propia doctrina materialista sería uno de ellos. Un enorme problema aparece cuando hemos de juzgarla por su veracidad: si somos materialistas y damos por verdadera esta teoría ¿cómo podríamos distinguirla de otros estados *teóricos* no veraces de la materia?

Como dice Popper¹²⁸, el materialismo ha sido una fuente de inspiración para la ciencia, pero el de empuje e impacto ya se vio superado por la gravitación newtoniana, y el materialismo *materialista* por la física cuántica actual. La teoría física de la materia ya ni siquiera es materialista¹²⁹. El universo no es una colección de objetos materiales, sino un conjunto interactuante de sucesos o procesos. No podríamos pretender describirlo todo a partir de una estructura de átomos que difícilmente se puede describir como material¹³⁰. Aunque nuestro paradigma de realidad sigan siendo los cuerpos materiales sólidos, pretender explicarlo todo a partir de ellos está fuera de nuestro alcance. Por ejemplo, apelar al cerebro y a sus procesos químico-orgánicos no hace justicia al contenido de las teorías y a sus relaciones lógicas objetivas. La contradicción descubierta por Russell en los *Grundgesetze* de Frege había estado allí durante años, pero no en el cerebro de Frege. Y Russell no inventó con el suyo dicha inconsistencia sino que la descubrió en la propia teoría. Tampoco el lenguaje humano es solo una expresión de nuestros estados internos, eso tampoco hace justicia a sus funciones superiores. El lenguaje humano produce enunciados que pueden ser verdaderos o falsos. Pero si el materialismo, como doctrina sobre la realidad, es verdadero, no podríamos saberlo. Si nuestras conjeturas fueran simple resultado de procesos químicos que tienen lugar en el cerebro, entonces la verdad estaría

¹²⁸ Popper, K; Eccles, J. (1980) *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor, ver capítulo P1

¹²⁹ *Ibid.*, p. 9

¹³⁰ *Ibid.*, p. 8

determinada por las leyes de la química y no de la lógica. El materialismo se refuta a sí mismo porque no puede apoyarse en argumentos racionales¹³¹.

Existe pues lo que existe, pero no en el mismo ámbito o dominio. La pregunta no es si existe una cosa, sino dónde existe. Porque todo lo que existe existe en alguna parte. Un ámbito objetual, por tanto, es un área ontológica que contiene un determinado tipo de objetos. Todos los objetos pertenecen a algún ámbito objetual, y hay muchos. La física y la química no los estudian todos, como a veces suele pensarse por parte del público poco versado en ontología. El universo, el mundo físico material, es el ámbito de estas dos disciplinas científicas, pero este es menor que el todo, del que es solo una parte. No se puede localizar cualquier cosa en el universo físico. No hay solo cosas, objetos y hechos, sino también ámbitos objetuales. Pretender reducir todos estos ámbitos de objeto diferentes al ámbito específico de lo material va en contra de la complejidad de lo real y en contra de la diversidad de las formas de experiencia y de conocimiento humanas. La ciencia natural tiene su propio ámbito objetual, y lo mismo acontece con la experiencia cotidiana. Ninguno puede pasarse por alto, pero hay que saber identificarlos y discriminarlos y situarse correctamente ante ellos.

No hay ningún algoritmo para llevar esto a cabo. Necesitamos aplicar nuestro buen juicio y la razón en el análisis fenomenológico de toda experiencia. No es falso que una mano sea un conjunto orgánico, ni un ente formado de elementos atómicos, pero tampoco que sea el «instrumento de los instrumentos», como decía Aristóteles¹³². La experiencia antropológica que contempla el de Estagira es tan real como la experiencia física, y no son exactamente la misma cosa. Don Quijote es un arquetipo literario o un modelo ético, o cómico, pero no un conjunto de átomos. La comprensión de una decisión ética tampoco es un proceso biológico. La admiración y el gusto que nos produce una obra de arte no resultan del metabolismo o del cumplimiento del deber. La risa que origina un ingenioso juego de palabras no viene causada por una

¹³¹ *Ibid.*, Capítulo P3 Crítica del materialismo, sobre todo pp. 85-88

¹³² Aristóteles (2011) *Acerca del alma*. Madrid: Gredos. 432a.

diferencia de potencial en el canal nervioso que configura un conjunto de neuronas. Aunque requiera su concurso.

5.2.4 Lo humorístico como cualidad

Sentado esto, podríamos suponer que la partición del mundo en zonas o regiones ontológicas es consecuencia de la acción del hombre. De una acción humana exclusiva y convencional, interesada. De una interpretación puramente constructiva, en dependencia no del ser sino de nuestras características como sujetos epistemológicos, no siendo la menor de esas características nuestra voluntad o deseo de simplificar y de entender el mundo dividiéndolo con las herramientas de las que disponemos, conceptos y palabras, y no con sus zonas propias o regiones, inalcanzables al margen de dichas herramientas. Pues ¿cómo acceder a ellas? Este problema es clásico en la historia del pensamiento.

Los teóricos modernos del conocimiento distinguieron entre cualidades primarias y secundarias de los objetos. Solo las cualidades primarias son inseparables de dichos objetos, decía John Locke. Estas serían cualidades objetivas, porque pertenecen intrínsecamente al objeto. No puede haber cuerpo sin forma o figura, ni tamaño, extensión, solidez, movilidad y número, en cualquier estado en que se encuentre, y en todas las alteraciones y cambios¹³³. Pero luego está la potencialidad que tienen los cuerpos de producir sensaciones en el sujeto de conocimiento, como olores, sonidos, colores y sabores. Estas son cualidades secundarias, cualidades subjetivas, que no son nada, dice Locke, en los objetos considerados en sí mismos¹³⁴.

Podríamos pensar también, añadiendo esto a lo anterior, que la dependencia entre la facultad humorística del sujeto y los hechos humorísticos (o las cualidades cómicas de los hechos humorísticos) es tal, que resulta inconveniente hablar en términos realistas de la cuestión del humor.

¹³³ Locke, *Op. cit.*, Book I, Chap. VIII.: Some farther Considerations concerning our Simple Ideas. § 9

¹³⁴ Locke, *Op. cit.*, Book I, Chap. VIII.: Some farther Considerations concerning our Simple Ideas. § 10

Es evidente, por un lado, que no hay recurso fácil a una algoritmia mecánica que separe de manera indiscutible lo que es real en sí mismo de aquello que el sujeto de conocimiento, con sus características y sus formas sensibles e intelectuales considera real. Pero también está claro que el conocimiento humano aspira, al menos desde los tiempos de Platón, a cortar la *carne* del ser siguiendo sus *naturales articulaciones*, como dice en el *Fedro*¹³⁵, no extendiendo a las categorías reales nuestros subjetivos condicionantes epistemológicos y/o antropológico-culturales. En caso contrario, seríamos malos *carniceros*, erraríamos, no produciríamos conocimiento, dividiríamos como diferente a lo mismo y como lo mismo a lo diferente. Esto es lo que afirma también Platón en *El Sofista*¹³⁶. Ciertamente que tal riesgo de confusión existe siempre, pero no por ello estamos fatalmente abocados a él. El mundo está dividido en zonas o regiones, igual que una biblioteca en libros¹³⁷. Suponer otra cosa sería absurdo. Pero hallar las partes reales y no ficticias, descartar las agrupaciones arbitrarias, solo es posible después de un arduo trabajo aplicando la razón y la experiencia. No hay fórmula automática, pero tenemos la posibilidad de falsación y de corroboración teórica a que nos conducen el trabajo y la práctica científica en un sentido amplio. En el mundo hay vertebrados e invertebrados, y existen el plomo y el manganeso, y la guerra justa e injusta, la agresión y la legítima defensa. Son estructuras y categorías reales, no meros nombres o ficciones conceptuales. Puede determinarse cómo se alcanzan, según criterios objetivos que no están necesariamente al margen de la discusión, como tampoco forzosamente destinados a generar disenso eterno. Es falso queelijamos siempre qué pensamientos queremos pensar, muchos nos son «arrancados» por la experiencia y por la realidad de las cosas.

Por otro lado, cuando Locke se ve obligado a explicar la existencia de las cualidades secundarias en los sujetos del conocimiento, recurre al fundamento primario de las cosas, pues son las cualidades primarias, el volumen, la textura y el movimiento de las partes insensibles de los cuerpos, los que producen en nosotros las

¹³⁵ Platón (2010) *Diálogos. Fedro*. Madrid: Gredos. 265e

¹³⁶ Platón (2011) *Diálogos. Sofista*. Madrid: Gredos. 253d

¹³⁷ Gabriel, *Op. cit.*, Cap. 1, p. 54

sensaciones subjetivas. El calor y el frío, las cualidades relativas por antonomasia, dependientes del *homo-mensura* según Protágoras, dependen en realidad de una escala objetiva de temperatura, y esta escala del estado cinético de las moléculas de un cuerpo. Es decir, las cualidades secundarias no son meras cualidades subjetivas, como suele pensarse, porque también son producidas en nosotros por los cuerpos, que nos aparecen poseyéndolas desde la perspectiva fenomenológica. Esto, obviamente, no quita que las cualidades se definan por su relación con el perceptor de las mismas, en este caso humano. Pero una cosa es hablar del carácter relacional de ciertas propiedades y otra es negarles todo fundamento objetivo¹³⁸. Esto es lo que queremos dejar claro.

Lo humorístico, como cualidad de ciertos hechos u objetos, ha de ser enmarcado, ciertamente, en un contexto relacional, en el que el sujeto humano, y solo el sujeto humano, tiene que estar incluido. Pero, siendo lo humorístico una cualidad relacional, está claro que no es una simple cualidad subjetiva. Lo prueba la persistencia temporal de sus efectos y el que estos escapen del marco más o menos delimitado y transitorio de una cultura concreta. También el que podamos esforzarnos en reflexionar sobre lo cómico para encontrar explicación a esta realidad cotidiana, transcultural y universal. No tendría sentido imaginar una reflexión así de tratarse de un asunto meramente circunscrito a la esfera relativa y subjetiva. Igualmente una propiedad relacional como la altura ha de enmarcarse en un contexto comparativo entre unidades de longitud que han sido creadas por el hombre, sin ser por ello subjetivas, como pudieran serlo la mayor o menor simpatía de una pareja de personas o el menor o mayor placer que proporcionan dos manjares exquisitos. No es que tampoco, en este caso, podamos dejar de referirnos a la producción de sensaciones por parte de hechos u objetos del mundo, la subjetividad deriva más bien de la ausencia de una escala objetiva o intersubjetiva que aplicar y de una explicación racional que pueda dar cuenta de ella. Nosotros, por nuestra parte, estamos trabajando en este ensayo para lograr poner de relieve si no la escala objetiva de lo humorístico, al menos sus elementos

¹³⁸ Ver Kenny, *Op. cit.*, La filosofía inglesa del siglo XVII, p. 296

intersubjetivos generales. Los elementos que, aunque relacionados con un sujeto cultural e histórico concreto, pueden también afectar a cualquier otro

5.2.5 El sentido del humor y su correlato

Un objeto, hemos dicho, es lo que podemos pensar, con pensamientos capaces de verdad. Y esa verdad depende de un campo de sentido. El sentido es la forma en que aparece un objeto y esos campos son áreas ontológicas en que los objetos aparecen de forma determinada. Por eso D. Quijote no es un conjunto de átomos pero sí un objeto posible del pensamiento humano, un objeto existente, en torno del cual se pueden formular proposiciones verdaderas, como que estaba enamorado de Dulcinea del Toboso y no de la princesa de Éboli. Este es un hecho del mundo, pero no se localiza en la España de Felipe II, sino en otro campo de sentido.

Volvamos de nuevo a la relación entre arte y humor. Decíamos que la admiración que nos produce una obra de arte, como el busto de Tutmose que retrata a la esposa de Akenatón, no es el resultado de un proceso biológico. Esto no quiere decir naturalmente que nuestra biología no intervenga en el proceso de fabricarlo o de admirarlo. La causa del incendio de las torres gemelas de Manhattan no fue tampoco el keroseno de los aviones que se estrellaron contra ellas, lo que no implica que no interviniera en ese desgraciado suceso. Tampoco el que tengamos pulmones y músculos cigomáticos es causa de la risa. Ni el que tengamos ojos, la razón de que capturemos un hecho humorístico, como la caída de un hombre absorto y despistado. La ciencia natural no es la medida de todas las cosas, porque no todas pueden analizarse y comprenderse a partir de sus elementos físicos. La ciencia natural no es el estándar de la objetividad, ni el ámbito objetual humorístico una ilusión. Ya hemos visto lo que la ciencia es capaz de alcanzar: la descripción material del proceso reactivo ante un hecho humorístico (o ante las simples cosquillas); la descripción de una expresión emotiva del cuerpo que llamamos risa; la relación con sus concomitantes estructuras orgánicas. Desde luego no es esta la capa fundamental de realidad cuando hablamos de humor. Si este fuera reductible a la acción de las enzimas y de otras biomoléculas,

de nervios y de músculos, de zonas cerebrales y neuronas, escribiríamos ahora de otra cosa. Pero nadie ha sido capaz de efectuar dicha reducción. Darla por hecho, faltando a la verdad, o solo pretenderla a nuestro alcance apelando al materialismo prometedor, puede hacernos perder de vista una experiencia humana esencial.

Lo cómico y lo artístico son productos ambos de alguna facultad del sujeto humano enfrentada con un objeto específico: el objeto artístico o la obra de arte, el objeto humorístico o el elemento risible y cómico de la experiencia humana. Hay un cierto paralelismo entre ambos objetos. No olvidemos que el filósofo de Königsberg, se ocupó del humor en la misma obra que dedicó a la estética. También Baudelaire escribió un ensayo sobre la esencia de la risa ocupándose del tratamiento de lo cómico en las artes plásticas¹³⁹. Tanto en un caso como en otro, arte y humor, hay un talento o aptitud respectiva del sujeto que queda impresionado por un objeto, es decir, por una representación o por una experiencia. Y es una afectación emotiva, no solo intelectual, subjetiva pero no particular. Una afectación que depende de una capacidad subjetiva, porque es, sin duda, una capacidad del sujeto humano. Pero no solo de un sujeto, ya que concierne o puede concernir potencialmente a todos. No depende de ninguna condición privada, y por eso propendemos a trazar la analogía, atribuirla a otros en el mismo sentido en que nos vemos afectados. Y, de facto, comprobamos, muchas veces, como la misma afectación realmente se produce. Reímos con otros del mismo objeto humorístico, o nos dejamos complacer por la misma sensibilidad artística. Hablamos de la sensibilidad artística y humorística del hombre en general, de estructuras humanas generales y, por tanto, objetivas, como disposiciones del género al que pertenecemos, en toda época o cultura. Forman parte de los hechos antropológicos que podemos observar y analizar. Frente al humor, que es lo que nos interesa, el ser humano, y no solo un sujeto, sino muchos, todos o casi todos, reaccionamos de forma similar: con la risa. Nos reímos delante de lo cómico, de aquello que captamos con nuestra facultad humorística como un correlato, como el ser o elemento del mundo capaz de despertar en nosotros la reacción hilarante. Esto es lo que observamos con

¹³⁹ Baudelaire, Ch. *De l'essence du rire* (1855), en *Oeuvres Complètes*, La Bibliothèque Digitale, 2012. Hay traducción en español *Lo cómico y la caricatura* (1988) Madrid: Visor

nuestra conciencia fenomenológica. Ante ella aparece un correlato objetivo, lo humorístico, al que el tiempo, la época, la moda o la cultura afectarían solo en alguna medida, no siendo la determinante. De otra forma, serían inexplicables lo imperecedero de ciertas experiencias cómicas o artísticas.

Así pues, el humor es un talento humano y lo cómico su correlato objetivo. El talento o la capacidad humana de percibir este correlato, este elemento cómico del mundo, o bien de darle origen o de producirlo voluntariamente tras un proceso de búsqueda y creación¹⁴⁰. Habría, pues, un elemento cómico apareciendo y desapareciendo, entretejiéndose con la experiencia común. Un segmento de la realidad, separable de los demás, frente al cual nuestra respuesta es la risa. Pero no es un segmento de su constitución material, de su estructura física. El suyo es otro ámbito objetual, otra parte de experiencia, distinta de la experiencia física, distinta también de la experiencia cotidiana. Es un segmento de significación, una parcela del significado o del conocimiento de la realidad. Kant dice de la facultad humorística que es el talento para poder ponerse voluntariamente en una cierta disposición de espíritu en la cual las cosas son juzgadas de una manera totalmente distinta de la ordinaria¹⁴¹. Se trataría de una disposición de espíritu diferente sí, pero capaz de producir o de dar origen a una experiencia intensamente real, tal como pueden serlo las experiencias sensuales o lúdicas¹⁴².

5.2.6 El humor y el juego

El juego es también una parcela finita de significado a la que pueden emigrar los individuos, al menos momentáneamente, abandonando la realidad de la vida cotidiana. Lo mismo ocurre con lo cómico, que es también un interludio en la realidad de la vida diaria. Pero lo cómico es más exclusivamente humano que el juego, ya que los

¹⁴⁰ Peter Berger insiste mucho en la percepción de lo cómico, pero olvida su producción consciente. Ver *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Barcelona: Kairós. 1998 Observaciones introductorias, p. 11.

¹⁴¹ Kant, *Crítica del juicio*, *Op. cit.* Parágrafo 54, Nota. Ak. v, 336, p. 170

¹⁴² Berger, *Ibid.* p. 38

animales juegan. El juego es una forma de *acción* y ellos pueden actuar de una manera lúdica. En esta actividad se da lugar a ciertas manifestaciones neurológicas que invitan a la comparación con la risa humana, ya lo hemos visto. Sin embargo, lo cómico es una forma de *percepción* (o producción perceptiva) específicamente humana. Una forma de percepción de un elemento de la realidad que los animales no conocen, y no porque no exista, sino porque son incapaces de verlo o generarlo. No tienen conciencia de él ni para él, porque depende de una clase de pericia específica para la cual se necesitan formas propias de sensibilidad y un aparato categorial que nos pertenece a los humanos de modo intransferible y privativo. Incluso requiere de la exclusiva y humana libertad, frente a la estereotipada conducta instintiva. Ya hemos visto que Kant dice que una disposición de juicio extraordinaria, está relacionada con el humor. Una disposición a ver las cosas de modo diferente, incluso del revés. Y no es una disposición caprichosa, porque este cambio de lo caprichoso es un cambio involuntario, un cambio al que se está involuntariamente sometido, mientras que la realización voluntaria y con finalidad de la muda de perspectiva, que está detrás de la experiencia cómica, es la que cae dentro del talento humorístico. Talento que es también, según Kant, conforme a ciertos principios de la razón¹⁴³.

El humor sería una capacidad subjetiva no porque no contenga pretensiones de universalidad, sino porque atañe a la concordancia de unas facultades humanas de conocimiento, de experiencia y significación, con un objeto o un contexto objetivo del mundo real. Sería un talento subjetivo no porque carezca de correlato identificable por la pluralidad de sujetos humanos en el mundo de los hechos empíricos, sino porque tiene a su base una conciencia o sentimiento subjetivo de comicidad, causado por la representación que el sujeto se hace de ese correlato. Pero, en tanto que relacionadas dicha facultad y dicha representación con objetos o contextos objetivos, como hemos dicho, con correlatos reales de experiencia, el humor puede convertirse en una constante humana universal y en una praxis compartida o compartible. Y es en esa pretensión de universalidad donde se funda nuestra presuposición de una estructura y

¹⁴³ Kant, *Ibid.*

de un funcionamiento análogo de nuestras facultades, y, por ende, de la existencia de un objeto del que afirmamos su naturaleza cómica. De otra manera, resultaría inexplicable reír como reímos con la vieja colección de chistes que nos ha conservado, para nuestro solaz, Marco Tulio Cicerón.

5.2.7 La teoría estética y la teoría humorística

¿Sucede lo mismo con el arte? ¿Las propiedades que hacen valiosa una obra de arte están en la obra? Hemos venido comparando arte y humor a lo largo de este ensayo de definición de lo humorístico. Tenemos ahora dos opciones de respuesta a las preguntas planteadas y ambas pueden leerse en esa misma clave comparativa. Por un lado, si la obra de arte tiene propiedades que la hacen valiosa estéticamente entonces la valoración del arte es una cuestión objetiva. Pero por el otro, si depende por completo de nuestro gusto, el arte sería un asunto subjetivo y la belleza de una obra artística solo expresaría nuestra propia experiencia ante la pieza concreta que nos hayamos propuesto, inútilmente, analizar. En nuestro campo de investigación: o el humor depende de un gusto o sensibilidad humorística particular y subjetiva, o hay en él elementos objetivos, universales, que permitirían elaborar una teoría racional explicativa.

Hemos de tener presente que si la experiencia estética fuera un asunto puramente subjetivo, será imposible ponernos de acuerdo sobre qué es arte y qué no lo es. Cabría decir lo mismo de la experiencia cómica. Aunque, dada la evolución de las vanguardias artísticas en el siglo XX, no hay pocos argumentos para concluir de esta forma, al volver la vista atrás, a la historia del arte ya consagrado, del arte aquilatado por la historia y ponderado por una selección desapasionada y general, nos encontramos, sin embargo, con ensayos muy certeros de explicación, de crítica y de teoría estética racional. Si la valoración del arte clásico, no de los últimos desarrollos y fronteras de lo artístico, fuese completamente subjetiva, no tendríamos o no nos esforzaríamos por alcanzar teorías estéticas, teorías sobre el arte en general, sino, como mucho, hipótesis sociológicas sobre tales o cuales gustos artísticos

coyunturales. Es un hecho, sin embargo, que tenemos estas teorías, aunque no estén al margen de toda discusión, y que se pueden aplicar también al análisis de la vanguardia, para consagrarla en unos casos o para ponerla en cuestión en otros. Son teorías que quieren generar consenso sobre la obra de arte y los objetos artísticos de todas las épocas, que pretenden descubrir qué tiene una obra de arte que la hace valiosa. Eso no impide que haya obras de arte mejores y peores, sino que más bien nos lo hace comprensible. Tampoco implica que a todo el mundo le guste por igual el arte «bueno», pero sí que la valoración de lo artístico no depende de un sujeto particular, lo que la haría puramente subjetiva. Hay personas más sensibles que otras para lo artístico o lo humorístico, y hay preferencias personales, porque las personas tienen preferencias subjetivas. Ambas cosas son un hecho. Pero también que entre las producciones de Buonarrotti hay un buen número de piezas maestras para un conjunto universal o cuasi universal de sujetos de todas las épocas, desde la suya a la nuestra (y esperamos que en otras futuras). Lo prueba la devoción con que se han conservado. Esto solo puede explicarse si adoptamos más bien la primera perspectiva: que la obra de arte tiene propiedades que la hacen valiosa desde el punto de vista estético, no crematístico, para la generalidad de los sujetos humanos. Los teóricos de lo artístico hablan de *metron* y *synmetron*, de medida y proporción, de orden y unidad, y de variación en la unidad. Hablan de intención y propósito, de maestría, de fuerza emotiva, de libertad creadora, originalidad y de otros elementos. Y de la misma manera queremos nosotros enfrentarnos ahora con la obra humorística para encontrar la clave de que sigamos riendo con las comedias clásicas de hoy y de siempre. Porque lo mismo que pensamos de Michelangelo lo pensamos también de Charlie Chaplin o de Jacques Tati: que son clásicos del humor. Y así, en efecto, se habla de ellos.

Dice el profesor Sixto Castro que la belleza y la risa son índices de «un mundo en el que queremos habitar»¹⁴⁴. No afectan solo a nuestra dimensión cognitiva. Son determinaciones de una «preferencia básica», en la que intervienen deseo y voluntad. Pero esa preferencia viene a ser objeto de una «potencia atractiva», la de la perfección

¹⁴⁴ Castro, Sixto J. (2014) *Sobre la belleza y la risa. Ensayo de ontología estética*. Salamanca: Editorial San Esteban. p. 82

y el ideal en el ámbito estético, la de la perplejidad-límite e inadvertida en el ámbito humorístico. La de la apertura específicamente humana a otros mundos posibles. Creemos con el profesor Castro que «a pesar de los elementos culturales, de las construcciones sociales y de los diversos criterios imperantes», belleza y risa no pueden ser reducidas a una simple «construcción ideológica, variable e impuesta en las diversas sociedades». Hay en ellas un cierto «carácter natural»¹⁴⁵. Por eso, los expertos en bellas artes llevan al menos quinientos años rescatando y recopilando objetos bellos. Por eso seguimos produciendo, siglo tras siglo, variaciones sobre las tramas cómicas clásicas y con el mismo efecto hilarante. Con el mismo y poderoso impacto estético o humorístico en la misma humanidad que viene a distribuirse en tiempos y culturas diferentes.

La belleza, como felicidad en el dominio de la forma¹⁴⁶, da la mano a la risa, como felicidad en el divertimento. Ambas expresan deleite en el hecho de existir, aunque belleza y risa, existiendo en múltiples planos, no se reduzcan tampoco al del placer, que es un estado del sujeto. Porque ni la belleza ni la risa están en el sujeto ni exclusivamente en el objeto, sino entre ambos, como instancias ontológicas relacionales que nunca se separan. La experiencia estética depende de la belleza de las cosas y el mundo. La experiencia humorística de la comicidad de seres, contextos y situaciones. Desde el punto de vista fenomenológico dependen de la forma, la estructura y las relaciones internas de las cosas mismas, que un sujeto humano es capaz de apreciar porque posee un talento estético y humorístico habilitado para reconocer cualidades. Por eso hay acuerdos transculturales sobre la belleza del rostro o sobre lo hilarante de un sinsentido.

Naturalmente sin sentido del humor no hay captación cómica del sinsentido¹⁴⁷, y sin educación y desarrollo del gusto tampoco hay gozo en la belleza. Pero ¿qué ser propiamente humano carece de ellos por completo?

¹⁴⁵ *Ibid.* p 93

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 100 y ss.

¹⁴⁷ El profesor Castro escribe: «para quien no tiene sentido del humor, todo humor es, en efecto, un sinsentido». *Ibid.*, p 196

6. Fenomenología del humor

¿Cómo experimentamos lo cómico? La relación entre lo cómico y lo artístico, entre ambas experiencias y ambos objetos de experiencia, puede también ilustrarnos al respecto.

6.1 Afectación emotiva e intelectual

Hemos hablado de una facultad humana, una facultad compleja para el arte o el humor, a partir de la cual el sujeto puede ser impresionado por un objeto o por una representación de objeto. Esta facultad no es solo una facultad perceptiva, por dos razones: porque está también detrás de la producción de lo humorístico o lo artístico, y porque es también emotiva. Una facultad a un tiempo emotiva e intelectual.

En el arte, en primer lugar, nos encontramos con una afectación emotiva que denominamos «sentimiento de lo bello». Esta afectación viene acompañada de un gusto o placer «desinteresado», como sostenía Kant, porque no viene a recompensar la satisfacción de ninguna necesidad natural, como ocurre con el resto de las funciones que la naturaleza se encarga de sostener mediante refuerzo. Así, señala el maestro de Königsberg, «la consecución de todo propósito va enlazada con el sentimiento de placer»¹⁴⁸. En el caso de las necesidades naturales, hay una dependencia del sujeto con relación a la existencia del objeto¹⁴⁹. Esto trae consigo que la determinación del sentimiento de placer (o dolor) provenga simplemente de la sensación del sujeto, sin que en ello se mezcle representación alguna del objeto. Lo que quiere decir Kant es

¹⁴⁸ Kant, I. (2014) *Crítica del Juicio*. Madrid: Gredos. Ak. v, 187, p. 30

¹⁴⁹ Kant, *Ibid.*, Ak. v, 205, p. 44

que no se precisa aquí de una actividad del intelecto. Es la sensación la que mantiene vivo el deseo del objeto y es la satisfacción la que presupone la relación de su existencia con el estado del sujeto (afectado por el objeto). Kant, con mucha exactitud, la denomina «deleite»¹⁵⁰.

En el deleite, frente al placer, no hay solo aplauso, sino inclinación. Para ilustrarlo, Kant establece una comparación: habla de lo bueno, sea tanto en un sentido práctico como moral. Lo bueno place como medio (utilidad, praxis), pero también en sí mismo, como verdadero y último fin (felicidad, ética). Para ambos se necesita una representación conceptual del objeto, porque en ambos está encerrado siempre el concepto de un fin: el de la herramienta, el del paso previo o intermedio, el de la acción en sí misma. Para encontrar que algo es bueno tengo siempre que saber qué cosa deba ser el objeto, es decir, tener un concepto del mismo que permita entender o bien su encaje mecánico con otra cosa, o bien con la mejor vida posible. Pero de esto, dice Kant, no hay necesidad en el caso de lo bello. Lo que no nos parece del todo claro.

¿Quiere esto decir que lo bello se reduce a la sensación, a la afectación agradable de nuestros órganos sensibles, como la vista o el oído? No, tampoco. Lo bello no descansa solo sobre la sensación, como ocurre con lo agradable, con un manjar que excita el gusto mediante las especias y otros ingredientes. La satisfacción en lo bello tiene también un componente intelectual, implica una cierta actividad de reflexión sobre el objeto, pues no olvidemos que depende de un juicio, de un juicio de gusto. ¿Y no conduce toda reflexión humana al hallazgo de alguna clase de concepto? En efecto, pero la diferencia es que, en este caso, no hay determinación, que la reflexión que alienta detrás de la experiencia estética es libre y puede conducirnos a cualquier concepto, sin determinar cuál. Es por este componente intelectual por el que la belleza vale solo para el hombre, mientras que en el agrado nos hallamos junto a los otros animales. Solo el hombre juzga sobre lo bello, y juzga completamente libre con

¹⁵⁰ Kant, *Ibid.*, Ak. v, 207, p. 46

relación a la satisfacción que dedica al objeto¹⁵¹. Libre quiere decir en este caso, independiente o no obstaculizado por determinaciones lógicas o cognoscitivas.

Anotemos estas características porque son también aplicables a la experiencia cómica: tenemos una afectación emotiva e intelectual a un tiempo, que no es simple agrado, o placer sensible; no deleita, es decir, no place meramente en la sensación, sino que place en un juicio, hay una reflexión involucrada¹⁵². Al mismo tiempo, en ese juicio no tenemos una determinación conceptual, porque, para decidir si algo es gracioso, no referimos su representación al objeto (para el conocimiento) solo por medio del entendimiento, sino que le añadimos la imaginación (que es esencial para el sujeto y su sentimiento de placer). El juicio que juzga lo cómico no es un juicio cognoscitivo, no es un mero juicio lógico, pero no se reduce a ser una mera relación de la representación imaginativa del objeto con el sujeto particular, y no solo por su pretensión de universalidad, sino por su efectiva universalidad o cuasi universalidad, si hablamos de la comedia clásica como antes hablamos de la cuasi universalidad de afecto por el arte clásico. Decimos indiscutida belleza (o cuasi indiscutida), en muchos juicios estéticos, sobre todo para hacer patente que no es solo un sujeto el que juzga, sino generaciones de sujetos, de hombres expertos, con cerrado consenso fenomenológico. Acuerdo revelador, pensamos, de hechos estéticos del mundo, tanto como el consenso de los físicos, o químicos, o biólogos revela de hechos científicos y de estructuras del mundo físico o biológico. Igualmente, cuando la ovación al caricato, al bufón o al parodista es universal o cuasiuniversal, vamos mucho más allá de la inclinación subjetiva y es razonable pensar que tocamos o nos aproximamos a la realidad de las cosas.

En la experiencia humorística, igual que en la artística, encontramos un mundo de afectos y emociones intenso. Como la belleza que place y hasta duele, el humor nos complace, divierte y excita hasta la risa y hasta casi la indignación. Pero ello no es producto de simple sensación. Aunque la risa pueda provocarse a través del contacto

¹⁵¹ Kant, *Ibid.*, Ak. v, 211, p. 50. Ver también Gabás, R. «El libre juego de las facultades: belleza y conocimiento en Kant». Enrahonar 16, 1990, 41-56.

¹⁵² Kant, *Ibid.*, Ak. v, 331, p. 165. Parágrafo 54, Nota.

sensible, mediante las cosquillas o con el intermedio de alguna agitación lúdica, en el humor, resulta de una confrontación con el sentido. Y entonces la risa tiene lugar porque la emoción que la provoca tiene más persistencia que la lógica.

6.2 Posibilidad y búsqueda de sentido

Es cierto que nos hemos alejado del mundo de la lógica, del mundo de los hechos científicos, pero este no es el único mundo posible y esto es lo que nos descubren arte y humor. Ninguno de los dos son mero entretenimiento, aunque ambos complazcan. Lo que hacen es confrontarnos con el sentido y provocar la reflexión sobre el sentido del mundo y de la vida. De ahí su importancia y su presencia constante en la historia humana, en todas las culturas.

El arte o el humor sitúan a los hechos y a los objetos en un campo de sentido especialmente creado para ellos¹⁵³. El libre juego de la imaginación está presente tanto en lo artístico como en lo cómico, ofreciéndonos una mirada a otros mundos posibles, a otras interpretaciones de la realidad (aunque no a cualquier clase de interpretación). Arte y humor sitúan bajo otra luz lo que nos es habitualmente evidente y muestran sobre todo que no hay un solo orden conceptual, una sola determinación conceptual (científica diría Kant) a la que deba someterse todo lo que existe. La comprensión de la experiencia artística o cómica no es nunca el resultado de un proceso lógico-científico, digámoslo de esta forma, aunque tampoco es una cuestión arbitraria o subjetiva. De ser así, podemos preguntarnos, una vez más, ¿cómo explicar las coincidencias? ¿cómo explicar emociones estéticas universales o cuasiuniversales? ¿cómo entender la risa general que suscita, a través de los siglos, una figura cómica clásica, como la de aquel Sancho Panza, que nunca escapa del suelo pedregoso de la tierra? Solo es posible si entendemos lo que este personaje refleja del hombre universal, no de los labriegos semianalfabetos, pero muy avisados, que habitaban la tierra manchega en el siglo XVII.

¹⁵³ Gabriel, M. *Op. cit.*, Capítulo 6.

El humor afecta a nuestra actividad intelectual, no en el plano científico, del lado de una determinación conceptual, como escribiría Kant, sino más bien del lado de su desplazamiento. En el humor, nos complace el pensamiento libre, el pensamiento que nos libera de las limitaciones del pensamiento, muchas de las cuales nos las imponemos a nosotros mismos, hasta que la comicidad, llegado el caso, pone en cuestión su sentido. El arte y el humor son un espejo en el que el hombre se mira hasta entender que hay otros sentidos y otros significados. Arte y humor nos distancian de las cosas y de nosotros mismos, como la propia razón filosófica, como la propia autoconciencia humana, de la que son una parte. Por eso son reveladores de aspectos nuevos de la realidad, y por eso dan que pensar al tiempo que complacen y emocionan al animal cognoscitivo que somos. El humor distancia la realidad y nuestra representación de la realidad, aparta el esfuerzo y el resultado, la capacidad humana y la ambición, nuestras nobles decisiones y los accidentes minúsculos que hallamos por el camino, pero también acerca nuestros poéticos ideales (D. Quijote) y nuestra vida en prosa (Sancho Panza); une nuestra perfección y nuestra imperfección; nuestra dignidad o la de nuestro rol social y nuestro común asiento carnal; nuestra mente y nuestro cuerpo.

Distancia y cercanía de las cosas y de otros modos de comprensión, desfamiliarización y elucidación filosófica (cuasi wittgensteniana) de nuestros propios supuestos culturales, intelección de que nuestras verdades se componen de fragmentos (de información), el modo cómico de enfrentamiento con el mundo, provoca no un éxtasis estético, no la emoción del atractivo artístico, sino la perpleja y sorprendida hilaridad ante la similitud de las diferencias (o ante las diferencias de la similitud). Ante la existencia de relaciones coherentes e incoherentes que pugnan entre sí. Este modo de mirar las cosas hace transparente que todo puede conjugarse de otra forma, usando otra combinación de elementos que suscita emoción y que se expresa en risa.

Llegué a casa y sonó el teléfono. Lo cogí y dije: «¿Quién habla?» Y una voz dijo: «Usted».

Arthur Koestler¹⁵⁴ cuenta la historia de un marqués, de la corte de Luis XV, que encuentra a su mujer en brazos de un obispo y a continuación se pone a bendecir por el balcón de la alcoba a la gente que pasa por la calle. He aquí su explicación:

«Monseñor se ocupa de mis funciones, yo me ocupo de las suyas».

Lo cómico se experimenta como incongruencia y como absurdo, como contrariedad, como contradicción, pero también como revelación de relaciones paralelas, como lógica extraña y como mundo posible, como nuevo sentido y nuevo significado, como una percepción diferente de lo real, como unión de lo que la convención y el hábito corriente quieren mantener separado.

-«Pido la mano de su hija», dice el solícito pretendiente.

-«Por qué no, si ya ha disfrutado del resto», responde el avisado progenitor.

Ahora el marco metafórico de referencia se convierte en marco literal. La realidad se deconstruye. Como contraste, como resultado, aparece lo que nunca debe aparecer, como la mente en la materia y la materia en la mente, como lo vivo en lo mecánico y lo mecánico en lo vivo. No es una emergencia lógica, pero tampoco ilógica o absolutamente incoherente. En el humor hay algo inesperado pero esperable, y, por ello, un choque entre dos códigos exclusivos y dos contextos asociados que producen un efecto hilarante. La situación se percibe en dos autoconsistentes pero incompatibles marcos de referencia, como pueden ser las buenas maneras y su inutilidad. Y aparece dissociada de los dos u operando en ambos al mismo tiempo, como compleja radiación que llega, simultáneamente, en varias longitudes de onda. Hay un salto y una discontinuidad, y hay un lazo y una equivalencia entre distintos contextos asociativos. Eso es el humor.

Una compungida viuda, imagina el alma de su marido, recién fallecido, disfrutando ya de la gloria eterna. Pero cambia de tema, dice, porque no quiere hablar de asuntos desagradables...

Aquí la división se da entre las dos casas que habita el hombre común, la de la fe y la de la razón; la de la vida eterna y la muerte y la de la vida cotidiana en la que

¹⁵⁴ Koestler, A. (1995) «Humour and wit», en *Encyclopaedia Britannica*, 15th Edition, 1993.

pretendemos siempre el mejor pasar. En el humor se unen y se resuelven en nada nuestros afanes más arduos y livianos. Y a veces, estos emergen de la nada. En el humor experimentamos el reverso de la lógica normal. De ahí lo inesperado, la disyunción entre las expectativas y la realidad.

El masoquista se ducha por las mañanas con agua caliente.

Un sádico habría de ser una persona amable con un masoquista.

¿Qué diríamos si supusiéramos que el masoquista está fingiendo en realidad? En la ironía, el satírico finge adoptar el modo de razonamiento de su oponente para mostrar su absurdo. El patrón común es percibir una situación en dos autoconsistentes pero mutuamente incompatibles marcos de referencia. Este es el humor en su estructura intelectual.

Pero hay otra estructura que es emocional, en la que tiene lugar su consecuencia y su expresión: la diversión y la risa. Estas dos estructuras forman un nudo. Un nudo acústico en que se enlazan dos cuerdas separadas de modo conveniente para producir la disonancia. Como dos significados distintos de la misma palabra, o dos sentidos (metafórico y literal, profesional y común), dos razonamientos en direcciones opuestas, dos tipos de pelotas en el juego inapropiado. Incompatibilidad y contrariedad. Pero solo hasta cierto punto. En el humor se produce una melodiosa (en el fondo) yuxtaposición de incongruencias, cambios de situación, de lo ordinario a lo extraordinario y viceversa, de lo real a lo irreal y vuelta. Y eso nos causa sorpresa, perplejidad, y una emoción que resolvemos en risa.

Una digna autoridad, (porque la autoridad siempre debe ser digna), calcula mal el sitio de su asiento (o le apartan la silla): la gravedad se impone sobre la autoridad y la dignidad, cae estrepitosamente con sus entorchados, sus grandes bigotes, incluso su monóculo. Hilaridad general.

Hilaridad general dentro de ciertos límites, como luego veremos: la sangre o el dolor agudo eliminan al instante el efecto humorístico y lo sustituyen por la compasión. En el humor se experimenta un empeño moral en la corrección de los vicios y de la torpeza, de la pompa superflua, de la injusticia... siempre que se

anestesia el corazón, como dice el autor de *Le rire*¹⁵⁵, siempre que se inunde de asepsia suficiente este sector de percepción.

6.3 Alivio y desorden cómico

Pero hay más, mucho más. Una gran nariz, un sombrero pequeño, unos pantalones exigüos, unos grandes zapatos... y una catarsis cómica. Entonces encontramos el alivio, la relajación. Nos liberamos parcialmente de los rigores sociales por la risa, no solo experimentamos un súbito cambio de nuestro estado mental, un desplazamiento cognitivo¹⁵⁶, como ya hemos dicho. Esto lo encontraríamos molesto en condiciones normales si lo tomásemos precisamente en serio, pero la desconexión que produce de nuestras preocupaciones ordinarias es lo que conduce al alivio momentáneo de estas. La risa produce un fugaz desenlace con el desvelo cotidiano. Se trata del mismo papel que Schopenhauer otorga al arte como liberador igualmente pasajero de las angustiosas exigencias de la voluntad¹⁵⁷. Pero, precisamente por esta desconexión de lo ordinario, y por la quiebra de las reglas sociales y el peligro de pérdida de autocontrol subsiguiente, se explica gran parte del rechazo que la risa y lo humorístico pueden llegar también a suscitar. Pues lo cómico también se experimenta como anarquía.

Es usual que riamos con las exageraciones hiperbólicas, con las mentiras más crudamente inverosímiles, con el juego de decir lo que supuestamente pensamos, sabiendo que es contrario a la evidencia más clara. En el humor, las pautas de acuerdo racionalmente motivadas para los actos de habla (corrección gramatical, verdad, adecuación a las normas de valor y sinceridad) se ven subvertidas por la insinceridad,

¹⁵⁵ Ver Bergson, H. (2016) *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid: Alianza Editorial. p. 38

¹⁵⁶ A cognitive shift. La teoría es de Robert Latta. Ver Morreall, John (2009), *Comic Relief. A Comprehensive Philosophy of Humor*. Wiley-Blackwell

¹⁵⁷ En el libro III de *El mundo como voluntad y representación*, el filósofo pesimista argumenta sobre la contemplación estética y la liberación temporal del ansia perpetua que produce el olvido de la propia persona. El arte alivia la dolorosa existencia cuando consigue representar lo esencial y permanente, el arquetipo, frente a lo particular y cambiante del mundo de la representación. Schopenhauer, A. (2009) *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta.

la alteración del valor, el error empírico, la mentira manifiesta, la incorrección gramatical o la deficiente articulación de fonemas¹⁵⁸. Las reglas de la comunicación adecuada de Grice¹⁵⁹ no se cumplen: el humor vive más de la reiteración que de la proporción, los cambios injustificados de tema o contexto son su salsa, cultiva la confusión y la ambigüedad, se afirma lo que sin duda es falso... y, sin embargo, funciona: la comunicación se produce y es de lo más elocuente, eficaz y persuasiva.

Relacionado con esto, es común a muchas culturas el juego de inversión de roles en medio del jolgorio y la fiesta. Existen conmemoraciones y ceremonias jocosas destinadas a llevarlo a cabo, como las Saturnalia romanas, la fiesta medieval de los locos, la fiesta del asno, o nuestro antiguo y moderno Carnaval. El humor cambia, varía, modifica y trastorna las formas simbólicas o las jerarquías de una sociedad o cultura. Esta es la clave de su función crítica, pero también de su papel como refuerzo del *statu quo*, por la corrección o censura de las desviaciones o por el alivio temporal de las tensiones sociales mediante su transmutación solo ocasional, ordenada.

En las Saturnalia, celebradas por los antiguos romanos en diciembre, coincidiendo quizá con el fin de los trabajos agrícolas de invierno, el dios Saturno era honrado por los agricultores, y el pueblo en general, con fiestas y banquetes públicos en los que la gente se intercambiaba regalos... y cometidos y posiciones sociales. De esta forma, los esclavos eran liberados y los amos les servían en medio de una bulliciosa diversión.

La fiesta de los locos tenía lugar en las iglesias, tras la Natividad, y puede ser documentada entre los siglos XII y XV. Los propios clérigos, o algunos de ellos, sobre todo los clérigos menores como diáconos o subdiáconos, se prestaban a nombrar un obispo o papa de los locos y entraban en las iglesias disfrazados de mujer o en traje bufonesco. Luego danzaban y cantaban canciones impías, o jugaban a los dados sobre el altar, en medio del regocijo.

¹⁵⁸ Critchley, *Op. cit.*, cap. 6. El planteamiento de estas reglas es de Habermas.

¹⁵⁹ Weems, S. (2015) *Ja. La ciencia de cuándo nos reímos y por qué*. Barcelona: Paidós. cap. 7

Durante la fiesta del asno, entre los siglos XI y XV, también en las iglesias, se celebraba la huida a Egipto de la Sagrada Familia, en la persecución de Herodes. El asno que conducía San José, es decir, su *alter ego* en el ritual burlesco, era introducido en el templo llevando encima una muchacha y un niño, y permanecía junto al altar mientras que pronunciaba el sermón un falso sacerdote. La congregación, ese día, rebuznaba sus respuestas en el falso oficio, en medio de la hilaridad general, y todo terminaba en una divertida procesión por las calles.

El Carnaval, predecesor de la cuaresma cristiana, aliviaba, con su alegre desenfreno de disfraces y desfiles y fiestas callejeras, el tiempo próximo de ayuno y penitencia.

También el hinduismo tiene *Holi*, un festival de primavera en el que la gente se gasta bromas y se empapa con agua y pintura y, en general, hace payasadas. El cristianismo ortodoxo festeja la semana después de Pascua de manera similar, con la gente embromándose como Dios embromó a Satán con la resurrección de Jesús. En Baviera se celebraba el *Risus Paschalis* entre los siglos XV y XVIII, que implicaba sermones basados en historias divertidas para provocar la risa con la que regocijarse en la resurrección de Cristo. Hubo excesos en el empeño con que ciertos presbíteros se esforzaron en conseguirla hasta la procacidad, por lo que los austeros protestantes fueron los primeros en tomar medidas. Y parece que en el siglo XVI, con el Concilio de Trento, también Roma empezó a verlo con malos ojos y a la prohibición decretada por el papa Clemente siguió la de Maximiliano III, príncipe elector del Sacro Imperio Romano Germánico.

Se trata en todos estos casos de la ritualización religiosa de una cierta anarquía cómica. Todas estas fiestas fueron primero consentidas por las autoridades y la opinión pública, bien está que no sin resistencia, como realista y prudente y, sobre todo, temporal, liberación de los rigores de las reglas sociales y religiosas, así como de las tensiones que estas provocan. Se supone que la risa y el buen humor, generado en su transcurso, contribuyen a temperar la severidad y la disciplina de la vida común y así lo experimentamos. Se trata de un humor ligado a la ruptura del orden establecido,

potencialmente peligroso. Una ruptura que ha de ser contemplada en ese plano general de posibilidad, de los mundos posibles y alternativos a los que antes nos hemos referido.

La misma comedia tiene también este origen. Significaba el “sonido del *komos*”, el banquete de honor a Dionisos, dios del vino, las mujeres y la canción, que animaba una banda de adoradores parranderos¹⁶⁰. Era un término también aparecido en el contexto de estos anárquicos festivos que encontramos por doquier. En la Grecia clásica, en primavera, se celebraba, en efecto, un festival por la fertilidad, y grandes falos se acarreaban en procesión. De estos festivos procede el teatro, y las viejas comedias están llenas de alusiones al sexo, a la comida y la bebida. Se burlaba en ellas a los políticos, a los ricos y a otras figuras típicas de la vida urbana, incluidos filósofos populares, como Sócrates. Los enredos de Aristófanes son una expresión de esta experiencia transgresora, e influyen en la literatura posterior de Rabelais, Cervantes, Swift, y en la sátira política contemporánea.

6.4 Humor como arma y como juguete

Además de la burla transgresora, de la burla contra el orden y el poder que lo sostiene, sobre todo en sociedades muy jerarquizadas, como la sociedad medieval, existe la burla social que cumple una función principal: cohesionar. El grupo que ríe unido permanece unido. En este caso el humor es un signo de identidad, de superioridad (grupal o individual) si se quiere. El humor nos pone en nuestro sitio, en nuestro *ethos* específico, en nuestra localidad y en nuestra estructura compartida. La actuación burlesca se experimenta en este caso como un curso de ahondamiento exclusivo en la autoconciencia. El humor refuerza el consenso y el reconocimiento.

¹⁶⁰ Aristóteles dice que *komai*, en Sicilia, eran los suburbios. Los atenienses les llaman *demoi*. Los comediantes (*kómoidoi*) andaban errantes por las lomas, excluidos de la ciudad con deshonor. Y sugiere que de ahí viene el término (*Poética* 1448a). En realidad, parece provenir de *komázein*, a pesar de lo que dice el filósofo. *Komázo* era el celebrar las fiestas de Dionisos con cantos y danzas, significaba “estar de fiesta”. *Komoidía* deriva de *komoidós*, el que cantaba en el *kômos*, banquete en honor a Dionisos. No tiene ninguna relación etimológica con *kome*, aldea o suburbio.

Esta es una de las razones (al margen de las neuronas-espejo) por las que se experimenta el contagio de la risa, porque revela una comunidad implícita de vida social. Pero también, y de esta forma, es un arma, un proceso a la contra, una amenaza frente a lo otro, el adversario o enemigo, el no yo general. El uso deliberado de lo cómico para fines agresivos es una constante. La risa es castigo social contra el que declina acomodarse o adaptarse a las expectativas del grupo. La distorsión, la caricatura de persona, institución o sociedad son sus firmes pilares. Es risa de exclusión (y, por tanto, de unión). Bufones enanos y jorobados deformes, producen risa porque nos regocijan en contraste. Se imita la mala pronunciación, la mala dicción en la que no nos reconocemos. Se parodia cualquier pretensión, sobre todo si es inflada, para castigar el intento vanidoso de separación respecto de nuestra posición y lugar. Se fustiga el vicio del que queremos vernos libres y se goza con su terapéutica cómica.

Al lado de todo esto, sorprendentemente, experimentamos el humor benévolo, la parodia blanca, el puro ingenio. Porque el humor no solo ni básicamente se experimenta como burla transgresora o agresora. El humor es, habitualmente, mucho más benigno. El humor es también un juguete. Y es en esta faceta, más retórica o mímica que concepto. Los juegos pueden ser divertidos simplemente como imitación del comportamiento adulto. La niña vestida de mujer; las risas, bromas y burlas que surgen de un ingenio blanco y fantasioso, aquel que hace más agradable y larga nuestra vida. Demócrito reía con frecuencia y abandonó la existencia, sin pesar, a los 103 años. Heráclito, siempre irritado y mohíno, murió misántropo y apartado en el monte. Eso cuenta el historiador de la filosofía más divertido de cuantos han escrito¹⁶¹. El humor puede ser producido solo por el ingenio, y para el ingenio, como fin en sí mismo, sin ordenarse a nada, ni al castigo de otros ni al provecho propio. El humor puede experimentarse como virtud. El humor y lo jocoso pueden aparecer como elementos de la correcta higiene anímica, siempre que se administren en adecuada proporción, y forma parte entonces del relax vital, mediando el tacto

¹⁶¹ Diógenes Laercio (2007) *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial. L. IX, 3 y 43.

adecuado, sin excederse como en el bufón o quedarse corto como en el adusto y aburrido. Existe la experiencia de la propiedad y la impropiedad del humor, igual que existen la insinuación y la obscenidad. Puede haber excelencia en las acciones jocosas porque hay que descansar ocasionalmente de las actividades serias, y el humor y el juego proveen este descanso. Volvemos de nuevo al alivio, remediando ahora la fatiga de la actividad, aflojando la tensión mental que provoca y obteniendo algo de placer. Un arco siempre tirante puede romperse, necesitamos, circunstancialmente, un giro alegre de palabras y acciones. Una persona de humor desbocado actúa contra la razón. Pero, con las precauciones necesarias, el humor es una parte valiosa de la vida y un consuelo para la adversidad que en ella padecemos. Incluso se experimenta a veces la risa a través de las lágrimas, de lo oscuro. Nos defendemos de lo trágico subsumiéndolo en el absurdo o en un mundo alternativo más liviano....

Un criminal, en la mañana de su ejecución, es sacado de su celda para ser colgado y observa, mirando al cielo: «Vaya, la semana empieza bien».

De repente, este peligroso mundo se convierte en un juego de niños, digno de un chiste, y una sensación emancipada de sedación aparece. Es el humor negro, *gallows humor*, el humor de la horca o el patíbulo, la burla de la muerte que siempre acecha, la magia de la risa que nos aleja de ella por un instante, que nos alivia y nos serena. Es otra de las formas del humor benigno, que tantas veces es vecino de la agresividad, de la transgresión y de la crueldad. Del uso bélico de la risa.

¿Cómo meterías a cinco millones de judíos en un 600? En un cenicero.

El odio, el mal gusto, son tan parte de la condición humana, como la compasión y la piedad. Y todo lo que somos se refleja en el humor: odio y afecto, miedo y valor, torpeza, deformidad, belleza e inteligencia.

Parte Tercera: Risa, humor y filosofía

*El sabio solo ríe temblando.
El sabio se detiene al borde de la
risa como al borde de la
tentación.*

Charles Baudelaire

7. Filosofía de la risa y el humor

7.1 Introducción

William James escribió que la filosofía «comenzando por el asombro... mira lo familiar como extraño y lo extraño como si fuera familiar»¹⁶². Según el filósofo norteamericano John Morreall, la frase describe a la perfección el humor. El humor y la filosofía contribuyen a la liberación de nuestra mente, nos ayudan a encontrar alternativas a las formas habituales de enfrentarnos con la realidad, llenas de rigideces y endurecimientos. Aunque haya también un humor rígido, hecho de insulsas repeticiones, y también una filosofía tensa y almidonada, el buen humor y la buena filosofía coinciden en no dar nada por supuesto.

Desde sus orígenes, la filosofía ha hecho de la risa y del humor un tema de reflexión. No podemos decir que haya sido uno de sus centros especulativos, pero nunca ha estado ausente de muchos grandes clásicos, y de otros menos conocidos pero consistentes pensadores. Muchos han escrito sobre este asunto páginas memorables, y algunos, no muchos, incluso completas y elucidadoras monografías. Nos proponemos en este capítulo pasar revista y analizar la interesante aportación a la comprensión de la risa y el humor que han realizado de un cierto número de figuras significativas de la historia del pensamiento occidental. Partiendo, con Hegel, de la confianza en que «el elemento de la filosofía es esencialmente la universalidad que encierra dentro de sí lo particular»¹⁶³, vamos a intentar desgranar lo más valioso de estas heterogéneas y personales reflexiones, porque creemos que de ellas es posible extraer un conjunto de

¹⁶² Cit. en Morreall, J. (1987) (Ed.), *The philosophy of laughter and humor*, Albany: State University of New York Press, 1987. Introduction, 2

¹⁶³ Hegel, G.F.W. (2014) *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Gredos. Prólogo, 3.

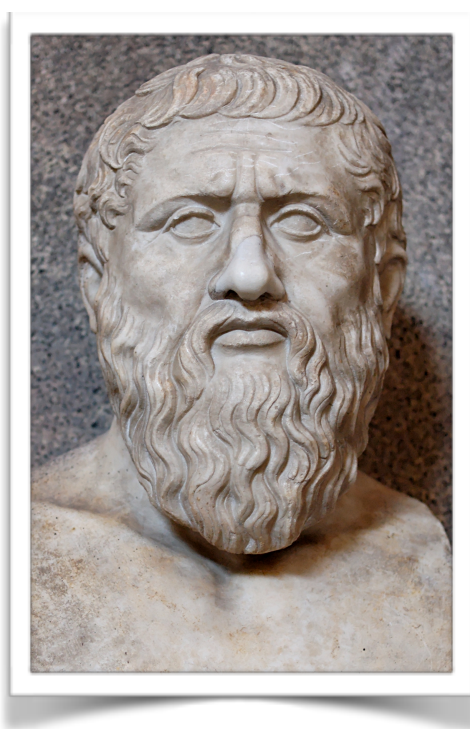
elementos, diferenciados pero compatibles, en el que al fin quedará expresada «la cosa misma», como diría el filósofo de Stuttgart.

Risa y humor son dos caras de una misma moneda, pero no son la misma cara. La risa, como hemos visto, es un evento corporal en el que se combinan una espasmódica expulsión de aire, la emisión de una serie cadenciosa de sonidos, y un conjunto gestual de distorsiones faciales y estremecimientos corporales. Excepto en casos patológicos, se trata de una respuesta involuntaria o semivoluntaria a un estímulo. Vimos que hay varios adecuados para provocarla, el más elemental es meramente sensorial, como las cosquillas, el ser lanzado al aire en los bebés, el juego rudo... No siempre hay en la risa un estímulo humorístico. La risa aparece en nuestra vida social para «engrasar» el trato, para facilitar la interacción. Es un signo de buena disposición o un recurso para suavizar cierto inicial desconcierto. El humor es algo diferente. Como veremos, en él hay cambios súbitos del campo perceptivo, emotivo y/o conceptual, que nos abocan a ciertos desplazamientos psicológicos. Esto es lo que más ha llamado la atención de los filósofos. Pero, aunque la risa como fenómeno del cuerpo haya podido captar primero la atención de médicos y fisiólogos, y, aunque el humor apunte a una operación mental, a un estado mental, no deja de haber un asombroso lazo entre las dos dimensiones. Un lazo que requiere explicación. Y, dada esa doble dimensionalidad implicada en el fenómeno, ¿quiénes mejor que los filósofos para intentarlo?

Por eso nos ponemos ahora en marcha para buscar los rasgos fundamentales que la filosofía, al menos de nuestra tradición occidental, ha descubierto en el complejo fenómeno que estamos investigando.

7.2 Platón y el vicio como divertimento

De lo que nos reímos es del vicio, especialmente de la ignorancia sobre sí misma que tiene la gente sin cualidades. El divertimento es una clase de malicia, y una emoción en la que tendemos a perder el control racional de nosotros mismos. Por eso los guardianes de la república no han de ser propensos a la risa y la literatura debe ser censurada, entre otras cosas, para eliminar toda mención cómica de los dioses o los héroes. Este es el punto de partida de Platón (427-347 a.C.).



Museo Pio-Clementino (Vaticano). S. IV d.C. (copia romana)

Para comprender al filósofo ateniense hemos de tener presente lo que los griegos contemporáneos entendían por «cómico». «Cómico», «κωμικός», en tiempos de Platón, era solo lo concerniente a la poesía cómica. Muy tardíamente, en Ateneo de Naucratis, retórico y gramático griego de principios del siglo III d.C., se encuentra un adverbio, «κωμωδικῶς», con un sentido similar al moderno, «de una manera cómica». Platón o Aristóteles, sin embargo, usan un adjetivo «γέλοιος» que nunca perdió su doble sentido: «divertido», «gracioso», «cómico» en el sentido moderno, pero también «ridículo». Existía un verbo, «κωμωδῆν», con el sentido propio de componer o

representar una comedia, que pronto adquirió, precisamente por influencia de la comedia antigua, el sentido metafórico de «burlarse o hacer escarnio de alguien»¹⁶⁴. La línea divisoria entre la mofa grosera, el sarcasmo cruel y la fina ironía no estaban muy claras, porque no estaba clara la diferencia entre lo risible y lo ridículo.

En el *Banquete*, Erixímaco advierte a Aristófanes

Mi buen Aristófanes, mira qué haces. Bromeas cuando estás a punto de hablar y me obligas a convertirme en guardián de tu discurso para ver si dices algo risible, a pesar de que te es posible hablar en paz.¹⁶⁵

Vemos como Erixímaco se apresura a ejercer de censor de las palabras de Aristófanes, previendo la pugna. El término «risible», que para nosotros es más bien un calificador amable, encierra para los griegos una amenaza desvelada contra la paz. Esto ayuda a entender la relación que Platón establece entre la risa y el vicio. Vicio para el discípulo de Sócrates es presentar a los dioses (o semidioses) como seres dolientes, suplicantes y en desgracia, desdichados y afligidos. En el libro III de su obra principal cita varias veces a Homero¹⁶⁶, para reprobado un retrato de los bienaventurados que considera indigno y, por tanto, ridículo.

En efecto, mi querido Adimanto, si nuestros jóvenes escucharan seriamente tales cosas y no se echasen a reír por tratarse de palabras indignas...¹⁶⁷

Y añade, previendo de nuevo el conflicto,

...no conviene que los guardianes sean gente pronta para reírse, ya que, por lo común, cuando alguien se abandona a una risa violenta, esto provoca a su vez una reacción violenta.¹⁶⁸

Risa unida a indignidad, a descontrol, a cierto nivel de violencia, y, por tanto,

¹⁶⁴ Gil Fernández, L. (1997) «La risa y lo cómico en el pensamiento antiguo», *Revistas Científicas Complutenses · Cuadernos de Filología Clásica*, CFC:egi 7 (1997), 29. Parece que los antiguos hebreos también distinguían entre «sakhaq», la risa feliz, e «iaag», la risa burlona.

¹⁶⁵ Platón (2010) *Banquete*. Madrid: Gredos. 189a

¹⁶⁶ Platón (2014) *República*. Madrid: Gredos. 388a y ss.

¹⁶⁷ Platón, *Op. cit.*, 388d.

¹⁶⁸ Platón, *Op. cit.*, 388e

...es inaceptable que se presente a hombres de valía dominados por la risa, y mucho menos si se trata de dioses.¹⁶⁹

Platón deplora, pues, la risa y, sin embargo, Homero escribe que los dioses ríen

...una risa interminable brotó entre los dioses bienaventurados, cuando vieron a Hefesto moverse presurosamente por toda la casa.¹⁷⁰

Esta cita de Homero, recogida en Platón, es el ejemplo perfecto de su doctrina humorística. No olvidemos que Hefesto era feo, feo de nacimiento. Tan feo que la reina de los dioses lo arrojó del Olimpo cuando vino al mundo y esto le provocó una cojera. Hefesto estaba lisiado, caminaba con ayuda de un palo y a veces se le representaba con los pies del revés (además de sudoroso y desaliñado por el trabajo en la forja). Parece ser que el envenenamiento crónico por arsénico (arsenicosis), que los herreros antiguos (como el propio Hefesto) añadían al bronce para endurecerlo, provocaba cojera y cáncer de piel. Este ejemplo de Hefesto y el de sus hermanos los dioses, que se burlan de él, está bien seleccionado por Platón para hacernos entender la risa como un fenómeno reactivo, que resulta de la relación que se establece entre la deformidad y la malicia humana (divina, en este caso, y por ello censurable, antropomórfica, falsa).

El hombre malicioso es aquel que se siente complacido por el infortunio de sus vecinos. Y todos lo somos en cierta medida, piensa Platón, si consideramos nuestro gusto por la comedia. Vemos en la comedia una mezcla de dolor y placer. Igual que en los espectáculos trágicos, donde los espectadores lloran a la par que gozan. De una humanidad dividida en dos clases, los fuertes y poderosos, y sus contrarios, estos últimos son los objetos de risa. Ridículos son los débiles e incapaces de vengarse cuando son burlados, dice Platón. Los fuertes, que pueden defenderse, deben más verdaderamente ser llamados «formidables» u «odiosos», y así lo sostiene en el *Filebo*¹⁷¹, un diálogo del último período en el que se debate sobre la vida buena y sus ingredientes.

¹⁶⁹ Platón, *Ibid.*

¹⁷⁰ Cit. en Platón, *Ibid.* 389a

¹⁷¹ Platón (2011), *Filebo*, Madrid: Gredos. 49b-c

Filebo, el personaje que da nombre al diálogo, es un desconocido para nosotros. Afirma en el texto que es bueno para todos los seres vivos el disfrutar, el placer y el gozo¹⁷². Y Sócrates le contrapone la prudencia y el intelecto, discutiéndose a continuación sobre su primacía. El diálogo prosigue estableciendo distinciones sobre los tipos de placer y de hombre, algo muy propio de Platón. No es lo mismo el placer de un disoluto que el de un hombre temperado, el del insensato que el del prudente. Y, aunque el placer no puede ser distinto de sí mismo, la unidad de género no implica que se pierda de vista la distinción de los elementos que en él se comprenden. Porque el placer es variado¹⁷³, y hay placeres distintos unos de otros, y hasta opuestos. Al lado de la vida de placer está la vida del intelecto, sin el cual ignoraríamos incluso que estamos gozando. Por eso, todo el mundo preferirá participar de ambos y vivir una vida mixta. Y, aunque una afirmación así parece una conclusión, Platón no detiene todavía el diálogo, sino que se empeña en dilucidar el segundo premio entre intelecto o placer.

No vamos a resumir todo el contenido de la obra, que es bastante prolijo y profundo, pero en un determinado punto de la discusión aparece la cuestión de la broma, de la que Sócrates afirma que

es a veces un descanso en las cuestiones serias¹⁷⁴.

Ya hemos hablado nosotros de esta experiencia del alivio cómico. Y es lo primero que viene a aparecer en el diálogo. Pero no es este el pensamiento esencial de Platón. Este notable aspecto del humor no es más que una cuestión incidental en el pensador ateniense. Mucho más destacada es la doctrina en que nos habla de la mezcla que hay siempre de placer y de dolor en lo burlesco, porque la naturaleza de lo ridículo es vecina de la ignorancia y de la estupidez. Y, básicamente, es un vicio¹⁷⁵, un pecado cometido contra el mandato délfico-socrático. Mezcla de placer y de dolor hay en la

¹⁷² Platón, *Filebo*, 11b

¹⁷³ Platón, *Filebo*, 12c

¹⁷⁴ Platón, *Filebo*, 30e

¹⁷⁵ Platón, *Filebo*, 48c

burla¹⁷⁶, porque son objeto de burla los ignorantes débiles, ya que los ignorantes fuertes pueden tomar venganza y son más bien odiosos. La ignorancia débil es la que alcanza para nosotros la categoría y naturaleza de lo ridículo¹⁷⁷. Esta parece ser su idea principal: la mezcla de dolores y placeres en que consiste toda la tragedia y comedia de la vida¹⁷⁸. La relación entre humor y malicia, el gozo cómico-burlesco en el vicio y la deformidad, el humor como arma y como herramienta de corrección, lo ridículo como penalidad, que son, sin duda, algunos de los rasgos principales y universales de la comicidad. A este respecto, hay en el libro VII de *Las Leyes* un pasaje interesante¹⁷⁹. Habla en él Platón, con el mismo sentido anterior, de los cuerpos y almas deformes que se dedican a las parodias provocadoras de risa, bien sea por medio de la palabra, por medio del canto o la danza, o de cualquier otra facultad mímica. Y añade, sorprendentemente,

...si quiere uno ser una persona inteligente, no es posible conocer lo serio sin lo cómico...¹⁸⁰

¿Quiere esto decir que Platón ha hallado finalmente un lugar en su República para las artes cómicas? No, no es tan explícito el filósofo, aunque puede que algún resquicio quede a la postre para la redención de la comicidad. Dice Platón que no es posible, en general, conocer cosa alguna sin su contraria, y esta es la única perspectiva o vía de acceso al humor que admite: una vía teórica y no práctica, un camino de conocimiento que nos sirva de advertencia para no hacer ni decir nada ridículo. Porque la virtud no permite la participación en las dos cosas a la vez, en lo serio y en lo ridículo. De manera que el discípulo de Sócrates tampoco viene a apartarse de su idea fundamental en esta gran obra, que es el colofón y la consumación de todo su esfuerzo filosófico. Se afianza Platón en la censura y vuelve a criticar y a anatematizar la risa. No se

¹⁷⁶ Platón, *Filebo*, 49a

¹⁷⁷ Platón, *Filebo*, 49c

¹⁷⁸ Platón, *Filebo*, 50b

¹⁷⁹ Platón (1984) *Las Leyes*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. VII, 816 d-e

¹⁸⁰ Platón, *Op. cit.*, 816e

olvida que la comedia es un género de imitación en el que se precisa la constante aparición de novedades¹⁸¹, y nada más ajeno a los ideales congelados del ateniense.

La risa es desorden, la risa es algarada y es perturbación, la risa genera una emoción a veces poderosa y violenta. Lo ridículo es una cierta clase de mal. Se relaciona con la ignorancia culposa y la debilidad. No hay paliativo.

Para Platón, que era un filósofo pagano, no es malicioso ni incorrecto deleitarnos con el infortunio de nuestros enemigos, pero reírnos con el de nuestros amigos y socios, revela envidia (que es dolor) al lado de la risa (que es placer). La malicia, ese extraño dolor del alma que expresamos con feroz carcajada, y la propia risa, su signo preclaro, están unidas en estrecha y desalentadora relación constante con la indignidad. Como unidas están también con ella la deformidad, el descontrol, y el vicio.

7.3 Aristóteles y el descanso cómico

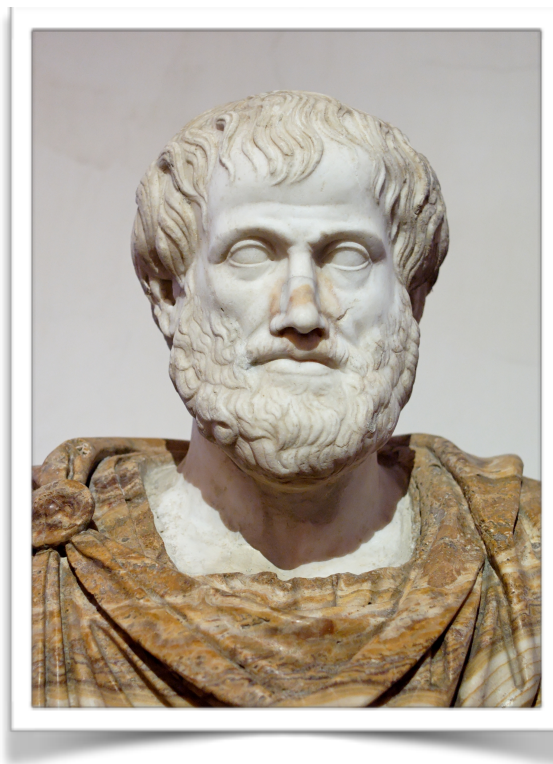
Aristóteles (384-322 a.C.) se ocupa de la risa de dos formas diferentes. Por un lado afronta, sobre la base del *Corpus Hippocraticum*, una explicación puramente material, fisiológica, del fenómeno. Por el otro, analiza su desencadenante psicofísico, en que se aúnan percepción sensible y juicio intelectual, pero no voluntad.

El hecho de que cuando se calienta [el diazoma o diafragma] provoca rápida y claramente una sensación, lo demuestra lo que ocurre con las risas. Cuando nos hacen cosquillas en seguida nos reímos, porque el movimiento llega rápidamente a esta región, pero si ésta se calienta ligeramente, está claro que la provoca igualmente y que altera el pensamiento contra la voluntad. La razón de que sólo el hombre tenga cosquillas es la finura de su piel y que el hombre es el único animal que ríe. Las cosquillas producen risa debido a cierto movimiento de la parte cercana a la axila. Dicen que también provocan risa las heridas de guerra en la región cercana al diafragma, debido al calor que resulta de ellas. Esto es más creíble que las afirmaciones que se escuchan acerca de la cabeza humana, de que habla después de haber sido cortada... La afirmación de la risa cuando ha sido herido el diafragma es verosímil, ya que ningún otro animal se ríe.¹⁸²

¹⁸¹ Platón, *Ibid.*

¹⁸² Aristóteles (2010) *Obra biológica*. Madrid: Luarna Ediciones. *De Partibus Animalium*, Libro III, 10, 673a

Sigue a Hipócrates el estagirita cuando busca en el pecho el mecanismo fisiológico desencadenante de la risa. La razón está en las alteraciones del ritmo respiratorio que provoca. Hipócrates había hecho referencia a la risa convulsiva provocada por heridas de guerra en el pecho. Plinio, en su *Historia Natural*, cuenta que las grandes heridas en el diafragma causan la muerte *cum risu*, y se remite a lo que se puede observar a veces en los combates de gladiadores. El naturalista romano sigue a Aristóteles en esta descripción, haciendo sede de la risa a este músculo tendinoso que separa el corazón y los pulmones del abdomen, lo que ayudaría a comprender igualmente que las cosquillas en la axila, de piel fina, se transmitan inmediatamente al órgano próximo que provoca la hilaridad¹⁸³.



Aristóteles (ca. 330 a.C.). Roma, Palacio Altemps

Aristóteles señala esta importante condición: no estar sobre aviso. Las cosquillas no deben esperarse, se sienten más, incluso, cuando uno no las ve; se aprecian poquísimo cuando se sufren de forma consciente y muchísimo si nos sorprenden en todas las zonas sensitivas. El estagirita ensaya algunas explicaciones al respecto, pero

¹⁸³ *Nat. hist.* VII 2 y XI 197-98. Cit. en Gil Fernández, *Op. Cit.*, 32

no llega al final a una clara conclusión si atendemos a los *Problemas*, donde se apela a la presencia de pequeños vasos sanguíneos, en las zonas más excitables que, o bien se enfrían al contacto, o se humedecen, o lo contrario¹⁸⁴. Asimismo, en este texto ya citado anteriormente, se define a la risa como una especie de trastorno y engaño¹⁸⁵, probablemente porque Aristóteles conoce, de igual forma por Hipócrates, que la risa es un síntoma de ciertos desarreglos psíquicos originados por el delirio febril o, directamente, por la dolencia mental, que tiene fases eufóricas y otras depresivas¹⁸⁶. No obstante, también le viene por influencia del médico de Cos, que la risa está unida al desarrollo de las percepciones sensoriales y la inteligencia. Los griegos ya se habían percatado de que es preciso que transcurra un cierto tiempo de vida antes que los recién nacidos empiecen a reír.

En el texto que hemos transcrito, Aristóteles afirma la risa como *propium* humano. La razón última es que el hombre es también el único animal racional. Al analizar los determinantes intelectuales de la risa desde una perspectiva más filosófica, Aristóteles coincide con su maestro en que encontrar defectos en alguien es divertido, porque divertido es encontrar inferior a otro en algún sentido. Pero no lo sigue en la recomendación de suprimir la risa en general, porque su ideal moral es, simplemente, evitar los extremos. Ciertamente, hay quienes se exceden en provocar la risa, quienes procuran generarla por todos los medios y son considerados bufones y vulgares. Contra ellos hay continuas admoniciones en el pensamiento griego. Aparecen ya en Protágoras, en cuyo código moral existía la advertencia contra los que se dejan poseer por una alegría desbordada¹⁸⁷, y continúan hasta los estoicos, que aconsejan (como harán luego los cristianos) pocas palabras, siempre convenientes, mucho silencio y «la risa, que no sea mucha, ni por muchas cosas, ni sin control»¹⁸⁸. Pero, para Aristóteles, están también fuera del medio justo quienes no dicen nada que pueda excitar nuestro

¹⁸⁴ *Problemas*, *Op. cit.*, XXXV, 965a. Ver nota 103 de este trabajo doctoral.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Gil Fernández, *Op. cit.*, 30-31

¹⁸⁷ Morreall, J. (2009), *Comic Relief. A Comprehensive Philosophy of Humor*. Wiley-Blackwell. Chap. 1

¹⁸⁸ Epicteto (1995) *Manual*. Madrid: Gredos. Cap. 33, p. 203

sentido del humor e incluso se molestan con quienes lo consiguen, y estos son rudos y ásperos, muy alejados de los ingeniosos, los ágiles de mente, los que divierten a todos los demás, siempre con el amparo del decoro. Los ingeniosos se alejan también de los bufones, que se complacen en bromas y burlas más de lo debido, son víctimas de su bromear, no se respetan a sí mismos ni respetan a nadie y no contribuyen a unas buenas relaciones sociales. Para la interacción amable, el chufletero de risa ruidosa e irrestricta es inútil, la lleva a mal. El modo de ser intermedio, el modo del virtuoso, viene determinado, como siempre, por el tacto y la prudencia. Tacto tiene quien dice y oye lo que conviene a un hombre distinguido y libre, porque hay bromas en el decir y el escuchar que convienen al hombre educado, y son distintas y difieren de las del hombre servil y sin cultura. Puede verse esta diferencia al comparar las comedias antiguas con las nuevas. En las primeras lo cómico es el lenguaje obsceno y transgresor, en las segundas, la suposición, la insinuación¹⁸⁹. Aristófanes frente a Menandro.

En la risa encuentra Aristóteles muchas más cosas positivas de las que halla Platón. Aristóteles, no ignora que el descanso y la diversión son también indispensables para la vida. Tenemos en él, más desarrollada que en su maestro, en quien apenas figura como alusión fugaz, una doctrina de lo cómico como relajación y descanso, que es su doctrina primordial

...la diversión es un relajamiento, ya que es un descanso...¹⁹⁰

Es un alivio virtuoso si se mantiene el debido equilibrio. Apunta también Aristóteles el carácter transgresor de lo humorístico, pero igualmente su naturaleza conceptual e intelectual, que permite al ingenioso descubrir novedades, perspectivas diferentes, solo con la indicación y no con la desnuda y soez referencia. En el libro de la *Retórica*, señala la existencia de algo común en parodias, en chistes, en los juegos de palabras y en los versos cómicos: la sorpresa, el cambio respecto de la expectativa, el

¹⁸⁹ Aristóteles (2011) *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos. Libro IV, 8, 1128a-b.

¹⁹⁰ Aristóteles (2011) *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos. Libro VII, 7, 1150b

decir cosas inesperadas, que aquello que aguardamos oír no sea, finalmente, como el oyente lo suponía,

...causan placer tanto los enigmas bien hechos (pues en ellos hay una enseñanza y una metáfora), como lo que Teodoro llamaba decir cosas inesperadas. Esto último se produce cuando se trata de algo contrario a la opinión común y no conforme -como lo dice este autor- con el parecer que se tenía antes, al modo de las parodias que se hacen en los chistes (cosa que igualmente tienen capacidad de lograr los juegos de palabras, puesto que nos engañan) y también los versos {cómicos}. La cosa no es, en efecto, como el oyente la suponía:

«caminaba él, teniendo en sus pies... sabañones»
cuando se esperaba que iba a decir «sandalias»¹⁹¹.

Aristóteles nos advierte de un tipo de incongruencia, que puede despertar en nosotros el sentido del humor. Esta es otra nota característica que va a ser analizada con mucho más detenimiento por otros filósofos posteriores.

Sin embargo, Aristóteles sigue también a su maestro en muchas consideraciones y entonces reaparece en él un parecido énfasis censor

...son mejores las cosas serias que las que provocan risa y son divertidas, y más seria la actividad de la parte mejor del hombre y del mejor hombre...¹⁹²

La vida feliz es la vida conforme a la virtud, y esta vida tiene lugar en el esfuerzo, no en la diversión. La felicidad no está en los pasatiempos, sino en las actividades. En el libro de la *Retórica*, la broma (*eutrapelia*) no aparece siempre como un término medio, como la gracia entre el exceso de la chabacanería y el defecto del carácter desabrido. La broma, dice Aristóteles en términos generales,

...es una desmesura en los límites de la educación.¹⁹³

Bien es verdad, que este «platonismo» le adviene cuando está pensando en las acciones propias de la juventud, que tiende a pecar por demasía y por vehemencia.

¹⁹¹ Aristóteles (2011) *Retórica*. Madrid: Gredos. Libro III, 11, 1412a. Este Teodoro, rétor *subtilior* y maestro distinguido, fue autor de un *Arte* retórica, y, ante su éxito, el propio Lisias se apartó de la enseñanza oratoria. Sin embargo no figura en el canon de los diez oradores áticos, el de los mayores oradores y logógrafos de la antigüedad clásica, siglos V y IV a.C., entre los que sí figura Lisias. Pero la compilación parece haber sido hecha en Alejandría, en época helenística. Aristóteles habla también en la *Política* (1336b, 13) de Teodoro, al que identifica como actor trágico.

¹⁹² Aristóteles (2011) *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos. Libro X, 6, 1177a

¹⁹³ Aristóteles (2011) *Retórica*. Madrid: Gredos. Libro II, 12, 1389b

También en la *Poética*, en la misma línea de censura platónica, define lo ridículo como una especie de lo feo

La comedia es, como hemos dicho, imitación de hombres inferiores, pero no en toda la extensión del vicio, sino que lo risible es parte de lo feo.¹⁹⁴

Sin embargo, incluso aquí, Aristóteles, modula este espíritu reprobador y vuelve a descubrirnos de nuevo la medida y el provecho, pues aunque lo risible es un defecto y una fealdad, por un lado ha de conformarse a una moderación que introduce en forma de regla: *no causar dolor ni ruina*¹⁹⁵, lo que nos recuerda vagamente a la «anestesia del corazón» que pone también Bergson como condición de lo cómico¹⁹⁶. Por el otro lado, el vicio, despierta en nosotros un afán corrector que es placentero, como lo es todo aprendizaje

...por la misma razón que es placentero lo que sirve para hacer un bien, es igualmente placentero a los hombres corregir a sus semejantes...¹⁹⁷

...la risa causa placer, es forzoso que igualmente lo cause lo risible, ya se trate de hombres, discursos u obras.¹⁹⁸

De todos es conocido que el libro de la *Poética* de Aristóteles es obra incompleta. Lo que tenemos fundamentalmente trata de la tragedia y se supone que al texto que conservamos seguiría un libro segundo que se ocuparía de la comedia y de la poesía yámbica. Lo indica el traductor latino Guillermo de Moerbeke, en el código de Eton, y antes Diógenes Laercio¹⁹⁹, en su catálogo de las obras de Aristóteles, que recoge una *Pragmateía téchnes poietikês a, ' b'*. Aristóteles mismo indica en la *Retórica* que, sobre lo risible había tratado por separado en los libros sobre la *Poética*²⁰⁰. Luego hubo más de uno, que es lo que conservamos. En esta primera parte de la obra, ocupada sobre todo de la tragedia, Aristóteles explica su famosa doctrina de la

¹⁹⁴ Aristóteles (2014) *Poética*. Madrid: Gredos. 5, 1449a

¹⁹⁵ Aristóteles, *Ibid.*

¹⁹⁶ Ver parte 7.24 de este trabajo.

¹⁹⁷ Aristóteles, *Retórica*, I, 11, 1371b

¹⁹⁸ Aristóteles, *Retórica*, I, 11, 1371b-1372a

¹⁹⁹ Diógenes Laercio, *Op. Cit.* V, 24 (83)

²⁰⁰ Aristóteles, *Retórica*, I, 11, 1372a

catarsis. La tragedia es representación de una acción esforzada, y en ella se nos *purga* mediante la compasión y el temor²⁰¹ por la simpatía emocional que sacia en nosotros un oscuro deseo de lágrimas y de desolación ligado a la desgracia ajena. La tragedia limpia, purifica, corrige y modera nuestras pasiones, terribles pasiones a veces, cuando las contemplamos sobre las tablas y entendemos sus consecuencias. La tragedia imita nuestra vida, no nuestros caracteres, que siempre se supeditan a la acción. Por contra la comedia seduce menos con la peripecia que con la imitación o representación del temperamento. Pero hay una cierta igualdad o paralelismo. No es difícil imaginar que en un segundo libro de *Poética* Aristóteles sumara una catarsis cómica a la trágica, y que esta consistiera en otra parecida purgación y corrección de aquello más indigno y feo de nuestra personalidad y nuestra índole. La condición del hombre común, confrontada con los personajes de la fábula, tendría la oportunidad de verse limpia o impulsada a limpiarse de la parte peor de nuestros caracteres.

7.4 Tulio Cicerón y la expectativa desengañada

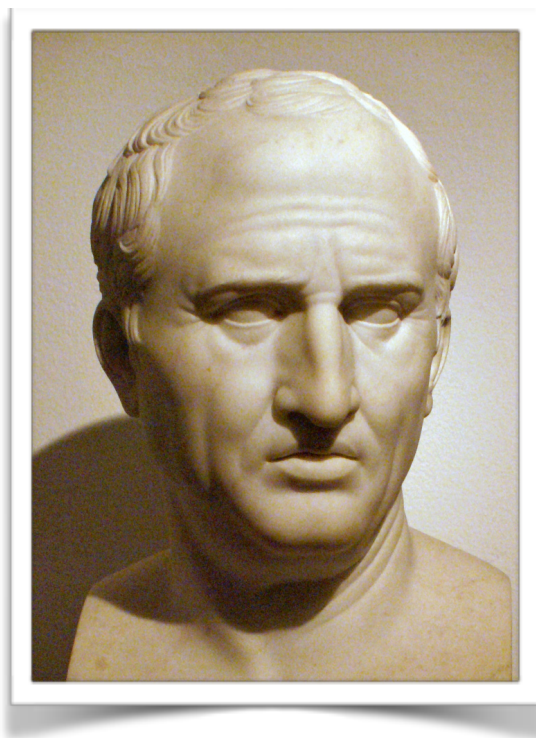
Perdido el tratado aristotélico sobre la comedia, perdido el *Περὶ γελοίων* y el *Περὶ κωμῳδίας* de Teofrasto, la mayor parte de las reflexiones antiguas sobre la risa se han conservado en tratados de retórica. Uno de los más interesantes, y uno de los más profundos a la hora de abordar el análisis del hecho humorístico, es *De Oratore*, de Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.).

Tulio Cicerón fue uno de los más ilustres autores romanos y también un actor político principal en la etapa final de la República. Originario de Arpino, a una centuria de kilómetros de Roma, de familia plebeya elevada al *ordo equester*, era su padre un caballero culto, imposibilitado para el desarrollo de las ambiciones políticas por su delicada salud. Pero su madre contaba entre su *gens* con algunos magistrados pretores, por lo que no era tan *homo novus* como suele pensarse²⁰². Cicerón se formó

²⁰¹ Aristóteles (2014) *Poética*. Madrid: Gredos. 6, 1449b

²⁰² Ver José Javier Iso, Introducción a Cicerón (2002) *Sobre el orador*. Madrid: Gredos.

primero como jurista en Roma, al lado de Quinto Mucio Escévola, para luego recibir una sólida educación filosófica con académicos y estoicos griegos. Fue, no obstante, Apolonio Molón de Rodas, rétor, su gran maestro. Este mismo Molón que también modelaría las dotes discursivas del gran Julio César.



Cicerón. Thorvaldsens Museum de Copenhagen

Como orador, Cicerón fue un talento extraordinario, a esto debió la mayor parte de su brillo público. Cuestor, edil, pretor, en el tortuoso final de la República romana encontró para sí una tercera vía entre el conservadurismo *optimatus* y el radicalismo populista, y con este programa alcanzó el consulado del año 63 a.C., imponiéndose en las elecciones a Lucio Sergio Catilina. Catilina, oscuro senador populista, fue ejecutado sin juicio por Cicerón, después de destruir su conjura contra el estado y de sortear en la cámara senatorial la defensa de César. Terminado el ejercicio de la máxima magistratura, el arpinate se opuso al pacto de triunviros que Julio constituyó con Pompeyo y Craso. Otros adversarios, como Pisón y Clodio, le obligaron a exiliarse durante un año o algo más, entre el 58-57 a.C. A su regreso, ayudado por Milón, jefe de las bandas pompeyanas y enemigo mortal de Clodio, ocupado como encontró el espacio público por estas violentas luchas, se retiró parcialmente de su

carrera política, se volvió al *otium* intelectual y emprendió, entre otros trabajos, la redacción del diálogo *De Oratore*, en el que se reconstruye una conversación supuesta, que tuvo lugar cuarenta años atrás entre un grupo selecto y eminente de personalidades de la vida política y cultural romana²⁰³.

Esta dialogo ciceroniano es un tratado sobre elocuencia escrito desde una amplia perspectiva. No es solo un texto sobre oradores y oratoria. Cicerón pretende bosquejar una semblanza ideal de la cultura romana, teorizar de modo amplio sobre la educación y la praxis social, tal como la entendía la tradición republicana. Desde el punto de vista de la puesta en escena sigue al *Fedro* platónico, pero el arpinate es más sistemático, menos inquisitivo que Platón, y expone, más que indaga, las que estima son técnicas, medios y conocimientos del orador ideal, encarnación, por otro lado, de un arquetipo, el del *vir romanus*, distinguido como portador característico de la *sapientia* o *prudencia* de la raza. En el espacio conjunto de estas digresiones, Cicerón dedica una parte importante del segundo libro de este diálogo al humor, a lo *ridiculum*, concretamente la intervención de César Estrabón Vopisco, hombre público del partido silano, orador y abogado muerto por orden de Mario el año 86 a.C., a quien Cicerón consideraba especialmente aventajado no tanto por su vigor retórico, sino, precisamente, por su gracia y sentido del humor, por su dominio de las «agudezas» y de los medios para hacer reír y sonreír con el objetivo de persuadir a un auditorio. El propio Tulio tenía fama de afición incontinente por los chistes y dichos ingeniosos. «*Scurra consularis*» le llamaban alguno de sus enemigos²⁰⁴. Aunque esto, como vamos a ver, no le hace justicia, porque hay pocos tratadistas más pendientes del equilibrio y el límite del humor, del buen humor²⁰⁵.

El enfoque del tema humorístico en *De Oratore* es deudor de los clásicos griegos, aunque contiene un acento típicamente romano, práctico: interesa su análisis

²⁰³ Cicerón redactó entre el año 56 y el 43 a.C., en que muere asesinado por orden de Marco Antonio, varias obras de retórica y filosofía, que se suman a la anterior, como *El orador* y *Bruto*.

²⁰⁴ «Bufón que había alcanzado el consulado». Ver la introducción que hemos mencionado a esta obra.

²⁰⁵ A pesar de todo, su continuador Quintiliano, incide en esta censura y se esfuerza por traspasar menos los límites que el propio Cicerón.

porque permite poner una herramienta poderosa al servicio de la eficacia retórica. Aristóteles, en el libro tercero de la Retórica²⁰⁶, había señalado ya la utilidad que el empleo de lo ridículo parece tener en los debates. La autoría de esta posición se le atribuye allí a Gorgias, del que aprueba esta tesis: que la risa permite echar a perder la seriedad de los adversarios (aunque también nuestra seriedad puede echar a perder su risa). En la dialéctica, está claro que corresponde al orador y a su prudencia decidir lo que se ajusta, y Aristóteles recomienda la ironía, más que la chocarrería. Esto lo tiene muy presente Cicerón, quien comienza la parte del diálogo dedicada a lo ridículo (siempre por boca de César Estrabón), relacionando placer y humor, lo que también hemos visto en el estagirita, pues jugar con las palabras y las agudezas resulta con frecuencia agradable²⁰⁷. No hay para estos juegos una sola regla, ni técnica alguna puesto que la gracia nace con cada persona. Pero sí que es posible encontrar algún orden en el espacio humorístico, de cuya comprensión sacar partido siempre en beneficio del arte oratorio. No hay técnica precisa, pero sí hechos de experiencia. En este sentido, dos tipos de humor fundamentales pueden distinguirse, según el consular. Uno utiliza los dichos agudos (*dicacitas*), la punta mordaz del lenguaje que brilla como carbón encendido. El otro usa el ingenio (*cavillatio*) en medio de una situación. Uno tiene fundamento en las palabras y el otro en las cosas, con el concurso de la inteligencia. Con el primero se puede conmovir al auditorio, actuando sobre lo deforme del adversario para ridiculizarlo. Con el segundo, presentar al orador como persona de mérito. Aquel depende de la viva presteza circunstancial, este de la gracia general, del saber contar, del saber imitar, con la ayuda del rostro y de la voz. Con el dicho agudo asestamos golpes que van directos al *pathos* de la audiencia. Con el ingenio, jocundia sostenida, afectamos también la lucidez del público, del auditorio inteligente capaz de comprender nuestra propia aptitud. Y así lo ponemos del lado de nuestro partido.

²⁰⁶ Aristóteles, *Retórica*, III, 1419b

²⁰⁷ Cicerón, *Op. cit.*, II, 216 (54); 248 (61)

Estrabón profundiza en el surco de Aristóteles y reclama una justa medida. El humor no permite el abuso. Tanto más pertinente es en la esfera pública si se nos hostiga. El humor es un arma y tenemos que emplearla siempre en defensa propia. No para provocar, sino para corresponder a la provocación. Piensa sin duda Cicerón, en términos platónicos, que la malicia no puede utilizarse en vano, porque delata el vicio. Entre las cuestiones que tiene por sistema que plantearse el orador está la de si puede pretender el provocar la risa y luego hasta qué punto. Porque la risa rompe de forma repentina, y somos incapaces de ponerle coto. Se apodera de los pulmones, de las venas, de los ojos y del rostro. Cuál sea su causa no tiene que ver con el asunto que trata en el diálogo. Con ironía, Cicerón remite esta cuestión a Demócrito, el filósofo risueño, para que este lo vea si fuera menester²⁰⁸. Y vuelve a Platón y a Aristóteles, a establecer con ellos la conexión entre la risa, lo feo y lo deforme. La risa, dice con perspicacia, es aquello que

señala y designa algo desagradable de un modo no desagradable²⁰⁹.

La risa propicia la buena disposición del auditorio hacia quien la provoca, de quien se admira su agudeza, ya porque debilite al adversario, ya porque revele la inteligencia y la cultura del orador. No olvidemos, como decía Aristóteles, que la risa causa placer. La risa «mitiga y relaja lo sombrío», «disuelve una situación desagradable que no es fácil diluir con argumentos». Pero siempre contando con medida y con límite. El público, escribe,

quiere que a los malvados se les hiera con una violencia mayor que la del ridículo; y no quiere que se haga mofa de los desgraciados, a no ser que, en algún caso, se jacten²¹⁰.

Hay que ser particularmente cuidadosos con los sentimientos del público, para no ofender por inadvertencia a quienes aprecia. No hacer burla de situaciones que no merecen ni un claro rechazo, ni una mayor compasión. Porque lo risible es un arsenal, un depósito de efectos de guerra, como pensaba Platón, volcado en los defectos de

²⁰⁸ Cicerón, *Op. cit.*, II, 235 (58)

²⁰⁹ Cicerón, *Op. cit.*, II, 236 (58)

²¹⁰ Cicerón, *Op. cit.*, II, 237 (58)

quienes no nos son queridos, ni están llenos de desgracias, ni por sus crímenes merecen el suplicio. Las deformidades corporales (y de carácter) son cantera de la chanza, pero ¿hasta dónde? Hasta donde se impida quedar al orador como bufón o payaso, falsamente gracioso. El orador narra, relata los hechos, pone de manifiesto una manera de ser, imitando el lenguaje y los gestos a fin de dar realismo a dicha narración. La exageración de la caricatura «es cosa de mimos y actores de sainete, como todo lo indecoroso»²¹¹.

Vemos pues en el romano una combinación de perspectivas: al lado de la búsqueda aristotélica del equilibrio y el uso de lo agradable humorístico, el prejuicio y el desprecio platonizante por lo cómico, que vienen del lado violento y deforme de nuestra condición. El oyente de un episodio cómico (de buen gusto) ha de imaginar vivamente, sin que se ponga de relieve su pudor: hay una frontera en lo soez de la expresión y en lo indecoroso de la situación. El humor, el buen humor, desaparece si se la traspasa y venimos a dar en el chiste facilón de los bufones sin gracia. Hay que contar con lo adecuado del momento, con la moderación y la templanza en la mordacidad misma (aunque exista), con un cierto espacio entre las chanzas, si se quiere sacar provecho. «La carcajada es la recompensa más desvaída del talento»²¹², pierde con ella su color y su densidad. «No todo lo risible es gracioso»²¹³. Se necesita prudencia, sensatez, porque no hay técnica para esto: «la naturaleza es dueña y señora», dice Cicerón.

Termina nuestro autor, entrando a fondo en la enumeración de aquellos elementos capaces de engendrar la risa. Tulio es sorprendentemente exhaustivo. Es graciosa la imitación, si no se cae en la mueca ni en la procacidad. Es más humorística la ambigüedad, se base en el parecido de las palabras o de las situaciones. Sobre todo de lo primero. Las palabras tienen un encanto especial, el juego con sus sentidos es

²¹¹ Cicerón, *Op. cit.*, II, 242 (59)

²¹² Cicerón, *Op. cit.*, II, 247 (60)

²¹³ Cicerón, *Op. cit.*, II, 251 (61)

propio de la persona aguda, y provoca admiración. Es cómico, sobre todo, que se nos ponga en el lance de esperar una cosa y que se diga otra²¹⁴.

¿Cómo consideras a quien lo sorprenden en adulterio? Lento²¹⁵.

Usamos también de la paronomasia. Cicerón pone muchos ejemplos, que precisan de un dominio fluido del latín para ser entendidos. Con este desengaño de la expectativa criticamos, de manera ingeniosa, la simple estupidez. También se nos sorprende con el entendimiento literal, cuando lo que esperamos es más bien el del espíritu. O con la alegoría, con la metáfora, o con la ironía. El disimulo irónico, el aparentar no entender lo que se debería entender es muy propicio a provocar la risa

Enio llama a voces a Nasica, a las puertas de su casa. Nasica dice a gritos que no está. Y Enio: ¿qué pasa, es que no conozco tu voz? Nasica: Eres un individuo sin vergüenza. Al preguntar por ti, yo creí a tu sirvienta cuando me dijo que no estabas en casa. ¿No me vas a creer tú a mí mismo?²¹⁶

Son humorísticas las imágenes plásticas llevadas al extremo inverosímil, y es cómico el sutil sobreentendido, lo que oculto se sugiere, aunque sea oscuro

El siciliano, como se le lamentase un conocido porque su mujer se había colgado de una higuera, le dijo: por favor, dame unos esquejes de ese árbol para plantarlos.²¹⁷

El humor, como vemos, está poniendo a prueba nuestra inteligencia y, cuando esta facultad encuentra la salida al encierro de palabras, situaciones o sentidos, con el que se pretende hacerla prisionera, ella misma se alivia con la risa. Esa salida implica comprensión, advenida de súbito, de modo inesperado, con el relax y el desahogo cómico. También produce risa la incoherencia, dice Cicerón, adelantando (solo de pasada) futuras reflexiones al respecto. Pero, sobre todo, su pensamiento más genuino es que «nada hay que mueva más a la risa que lo que se dice contra lo que se espera»²¹⁸

²¹⁴ Cicerón, *Op. cit.*, II, 255 (63)

²¹⁵ Cicerón, *Op. cit.*, II, 275 (68)

²¹⁶ Cicerón, *Op. cit.*, II, 276-77 (68)

²¹⁷ Cicerón, *Op. cit.*, II, 278 (69)

²¹⁸ Cicerón, *Op. cit.*, II, 284 (70)

Por sabio que seas, si tienes frío... temblarás.²¹⁹

La risa se provoca burlando las expectativas, burlando los rasgos de los demás, resaltando el parecido con lo deforme, con la ironía, diciendo cosas extravagantes, criticando las tonterías²²⁰.

7.5 Fabio Quintiliano y la anfibología



Biblioteca Nacional De España. (Fuente: Wikipedia)

Hispano de Calahorra (c. AD 35), Marco Fabio Quintiliano fue un retórico y pedagogo del siglo I. Su vida no tiene muchas peripecias. Instalado en Roma, donde su padre ejercía de abogado, se convirtió en discípulo del líder forense de la época, Domicio Afer. Durante un tiempo, actuó como letrado en la ciudad eterna. Volvió luego a su tierra durante una década (entre el 57 y el 68). Retornado a la capital, combinándolo con la actividad ante los tribunales, Quintiliano alcanzó su verdadera vocación: devino maestro de oradores bajo los principados de Vespasiano, Tito y

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Cicerón, *Op. cit.*, II, 289 (71)

Domiciano. El *ludus litterarius*, el sistema de educación en tres grados, estaba en su nivel superior a cargo del *ludi rhetor*, que enseñaba elocuencia, derecho y filosofía. Tal prestigio alcanzó Quintiliano que, siendo esta clase de instructor, pudo figurar durante veinte años en los cuadros de la enseñanza oficial, beneficiándose el primero de pública retribución. Educó, de hecho, a los herederos de Domiciano, ganó una fortuna y se le autorizó a portar *ornamenta consularia*, como cónsul honorífico. Plinio el joven y quizá Tácito fueron también pupilos suyos. Al final de su vida, amargada por la muerte de su joven esposa y sus dos hijos, retirado de la cátedra, escribió una obra mayor, *De Institutione Oratoria* (c. 95 d.C.), en doce libros, un tratado pedagógico enciclopédico basado en el modelo ciceroniano. En este ensayo, siguiendo al arpinate, se entiende la retórica como culminación de la didáctica en que debe ser experto el dirigente, el hombre público, la cúspide de la escala social.

En el volumen sexto de las *Institutiones* hay un capítulo tercero consagrado al análisis de la risa. Quintiliano elabora un compendio de toda la doctrina antigua. Es más sintético que original. Sigue muy de cerca la impronta ciceroniana, aunque, más comedido en su oratoria, culpa a Tulio de haber afectado en demasía el hacer reír, fuera y dentro de las causas forenses. De entrada, Quintiliano no es enemigo de los recursos cómicos y relaciona la risa con el recreo y el alivio del pesar, al modo aristotélico, porque la risa

contribuye para recrear y quitar el fastidio de los ánimos ya cansados de oír²²¹.

Raudo aparece, sin embargo, el clásico dictamen platónico: hay algo de vicio en lo humorístico,

las chanzas son ordinariamente una chocarrería y bajeza... nunca son decorosas en boca del orador. ²²²

La dualidad, vicio y relajó, malicia y virtud, que ya hemos visto, la seguiremos encontrando mucho más adelante. Por otro lado, hay algo también de misterioso,

²²¹ Quintiliano (1887) *Institutiones Oratorias*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Edición digital a partir de Madrid, Librería de la Viuda de Hernando y Cia., 2 vol. Libro VI, Cap. III, I, 328

²²² Quintiliano, *Op. cit.*, Libro VI, Cap. III, I, 329

porque la risa depende de ademanes y no solo se excita con palabras y acciones, sino con cierto aire del cuerpo que no es fácil de explicar. No se ha dado con la causa de la risa, señala, pero su origen es «alguna deformidad y fealdad»²²³, algo que viene de Platón y del estagirita, a través de Tulio. No obstante, la risa contiene también un elemento virtuoso, porque contribuye a que en ella se desvanezcan el odio y la ira. La risa es una pasión, afirma, que no depende de nuestra voluntad y que aun nos obliga a manifestarla con el exterior, con el semblante, con la voz, con todo el cuerpo. Pero la risa pende del intelecto, de cierta habilidad intelectual, requiere observación, bien que en algunos actúe de forma natural, vinculada al carácter o a un semblante propicio para su excitación. En esto Quintiliano se subordina a Cicerón, poco partidario de explorar reglas inexistentes.

La risa se somete a las palabras, ya sea por la pronunciación, o por la erudición y la belleza de la conversación. En la conversación actúa como la sal de la comida, que le añade deleite, y despierta el deseo de escuchar. Burlamos los defectos ajenos, burlamos el absurdo, torcemos expresiones con otros sentidos y salimos con cosas no esperadas, como lo destacaba su maestro. Inesperada es la propia chanza que enuncia un rostro severo (lo que más mueve a risa, según establece).

Quintiliano no aporta muchas novedades y más bien se limita a resumir, como decimos, las reflexiones antiguas. Hacemos reír con acciones o palabras, y las palabras son alegres y libres, o picantes, o groseras. Esto depende del lugar en que se dicen y de la situación. Es tolerable zaherir y ofender al contrario al ridiculizarlo, pero no insultarlo en su abatimiento. Ya el propio Cicerón había señalado que la falta de compasión nos conduce a caer a nosotros en la miseria²²⁴. Marco Tulio había elogiado la moderación, y Marco Fabio nos advierte para que la tengamos siempre en cuenta, observando quién habla, de qué asunto, en presencia de quién, contra quién y qué es lo que se dice. Como su predecesor aparta la retórica de las mañas y gestos de los cómicos, y de su lascivia. Y como Platón advierte contra la inconveniencia de zaherir

²²³ Quintiliano, *Op. cit.*, Libro VI, Cap. III, I, 330

²²⁴ Quintiliano, *Op. cit.*, Libro VI, Cap. III, V, 333

a personas a quienes es peligroso ofender, consciente del peligro violento que se afronta al ridiculizar los defectos del cuerpo o del ánimo de otros. Son más adecuadas las gracias que consisten en contar ciertos lances, apólogos e historias, sobre todo si son breves.

De todas las maneras de ridiculizar, Quintiliano se inclina por la anfibología, entendida como aquella manera de hablar a que puede darse más de una interpretación. No consiste lo cómico anfibológico en hacer que se oscurezcan los relatos o en cultivar la ambigüedad de la expresión, sino más bien en labrar el juego de las perspectivas, explorando agudezas por la correspondencia de significados que no son fáciles de hallar. A Quintiliano, esta riqueza de sentido, no la equivocidad, le parecía especialmente brillante. Cita la anécdota, referida por Tulio, de aquel esclavo malo para el que no había en la mansión de su amo «cosa oculta ni cerrada»²²⁵. Ciertamente es espléndida, pues no cambiamos la expresión para poder significar tanto lo bueno (la confianza), como lo malo (la habilidad trapacera). Esto sorprende y deleita, sin esperarlo. Las artes del truhán, siendo malas, requieren buen ingenio, y todo se recoge en la agudeza, sin forzar las palabras, sin hacer ni actuar. Otras guasas, en las que interviene la ficción, le resultaban a Quintiliano menos gratas. Lo que tiene más gracia para el retórico calagurritano debe siempre tomarse de la entraña de la cosa

Conduciéndose en el triunfo de César las imágenes de los pueblos sujetados, hechas de marfil, y pocos días después las de Fabio Máximo, que eran de madera, dijo Crisipo que las de Máximo podían servir de cajas para guardar las de César.²²⁶

Igual que Tulio Cicerón, Marco Fabio Quintiliano subraya como rasgo humorístico, y de los más graciosos, provocar desengaños en nuestra expectativa. Pero, más que su precedente, quiere él distinguirse por la moderación y la delicadeza anfibológica del estilo ateniense,

un estilo gracioso y cortesano, en el que no se nota ninguna cosa malsonante, ninguna rusticidad ni cosa que ofenda al oído; finalmente, ninguna cosa extraña, ni en el sentido, ni en las palabras, ni en el gesto y ademán. De modo que este estilo agraciado no tanto

²²⁵ Quintiliano, *Op. cit.*, Libro VI, Cap. III, VII, 338 Cicerón refiere la anécdota en *De Oratore*, II, 248 (61) y era ya en sus tiempos un dicho clásico atribuido a Cayo Claudio Nerón, vencedor de Metauro en la Segunda Guerra Púnica.

²²⁶ Quintiliano, *Op. cit.*, Libro VI, Cap. III, VIII, 339

depende de cada palabra de por sí, cuanto de todo el contexto de la oración, semejante a aquel aticismo de los griegos que sabía a la delicadeza propia de Atenas.²²⁷

7.6 Los Padres cristianos y el desvelo del temor

El pensamiento cristiano vino a desarrollarse como un sistema ortodoxo a partir de la filosofía griega. Los seguidores intelectuales de Jesús se esforzaron para hacer que todo el orbe culto comprendiera su doctrina. Y para extenderla emplearon conceptos y doctrinas familiares en el mundo antiguo. Con esta asistencia, construyeron una apologética y una estructura teológica.



Filón de Alejandría, por André Thevet (1502-1509)

El primer modelo en el que se miraron fue el del alejandrino Filón, un judío contemporáneo del nazareno, comentarista de la Biblia en griego, siguiendo el método alegórico. Filón inauguró el recurso a la filosofía clásica para explicar la creación. Se sirvió de la teoría de las ideas e identificó el Dios de Moisés con el Bien platónico y con el Logos del mundo. Su obra fue recibida de manera entusiasta por los primeros cristianos. Una muestra la tenemos en Eusebio Panfilio (263-339), obispo de Cesarea,

²²⁷ Quintiliano, *Op. cit.*, Libro VI, Cap. III, VIII, 340

que incluyó en su *Historia Eclesiástica* el listado de todas las obras del judío, una cincuentena de tratados de los que conservamos solo la mitad. La familiaridad doctrinal entre platonismo y cristianismo (los dos mundos, las dos sustancias, la trascendencia del bien, el demiurgo, la inmortalidad del alma, el juicio final...) marcará la primera etapa patrística, confirmando el interés de los cristianos por el autor de los diálogos. Platón será también un punto de partida en el tema que nos ocupa. Un Platón multiplicado en su cautela y en su reticencia con respecto a la risa.

No obstante, para los adeptos de Jesús, el ateniense era ya la prolongación de un acento más viejo. Anterior a Platón, los padres encontraron ya preestablecida una pareja opuesta: el alegre Demócrito y el triste Heráclito. El primero era un risueño materialista, el segundo un agorero atrabiliario y sombrío. Aquel explicaba el universo como combinación de azar y de necesidad. Este, partiendo de una divina inteligencia ordenadora de las cosas y oculta en la naturaleza, detrás del devenir. El severo Platón viene a ser continuación de Heráclito. Como el efesio, el ateniense se comprometió en disfavor de toda manifestación jocosa: dijo que atentan contra la verdad, contra la rectitud, que son peligrosas para el mundo ideal que expone en su República. Ni el reino platónico, ni el cristiano, son de este mundo. Ni probablemente el de Heráclito, pues, como escribió, «aquí nada es, jamás»²²⁸, y «el fuego periódico, que siempre es, es Dios eterno»²²⁹. Platón no tiene *in mente*, cuando destierra la risa de su República, un estado feliz, sino un estado justo y fijo. Y, aunque entiende lo cómico como un alivio a veces placentero, lo relaciona, como vimos, con lo feo y lo obscuro, con lo que transgrede la armonía y la verdad. Es política y socialmente reprobable, no habrá equilibrio, ni paz, ni autocontrol, ni dignidad a salvo, si la deformidad y la debilidad, si la malicia y la ignorancia se unen al desorden. Este es el mismo tono austero y agrio que vamos a encontrar en los padres cristianos. Basilio (330-379), obispo de Cesarea, fundador del modelo conventual cristiano, prohibió de modo terminante reír a carcajadas: no forma parte la risa de nuestra redención sino de la condena que aguarda

²²⁸ Eggers Lan, C. y Juliá, V. M. (1978) *Los filósofos presocráticos*, I. Madrid: Gredos. 582.

²²⁹ Eggers Lan, C. y Juliá, V. M. (1978) *Los filósofos presocráticos*, I. Madrid: Gredos. 595

a los que ríen en esta vida²³⁰. Ambrosio (333-397), obispo de Milán, contempla en los que ríen a los que luego indefectiblemente llorarán. Debemos prescindir del juego, advierte. Del juego honesto y del inmoderado, de ambos, de todos. Juan de Antioquía (349-407), «boca de oro» (*crisóstomo*), patriarca en la Roma de Oriente, fue también enemigo del juego y del humor en general. No vienen ambas cosas de Dios, sino del diablo: el pueblo que se sienta para comer y beber y se levanta para jugar no puede desplegar ninguna virtud²³¹. A este Crisóstomo se debe una tesis radical, muy influyente en los cristianos medievales: «Cristo nunca rió»²³². Se supone que la fuente última del obispo constantinopolitano, era una carta enviada al senado por Publio Léntulo, gobernador de Jerusalén antes de Poncio Pilato. En esa carta se construye una prolija y animada semblanza de Jesús como profeta y hombre virtuoso todavía vivo, de estatura promedio, largo cabello en dos partido y ondulado de color avellana; barba abundante de igual tonalidad, dividida también al mentón; rostro sonrosado, sin manchas ni arrugas; aspecto venerable, imponente carisma. Léntulo escribe que «nunca se le ha



Icono de Juan Crisóstomo

²³⁰ Todavía hablamos de «reír como un condenado». Ver Rodríguez Pequeño, J. (2009) «El nombre de la risa». *TONOS, Revista electrónica de estudios filológicos* N° 16, Diciembre 2008 (Universidad Autónoma de Madrid)

²³¹ Cit. en Tomás de Aquino (2001) *Suma de Teología*. Madrid: BAC. IV Parte II-II (b) C.168 a.2

²³² Rodríguez Pequeño, J. *Op. cit.* También *El nombre de la rosa*, la obra maestra de Umberto Eco, cita a Juan Crisóstomo como el defensor de la tesis de un Cristo adusto, en el tenso intercambio de mandobles intelectuales que mantienen Jorge de Burgos y Guillermo de Baskerville durante la cena, el primer día de su llegada a la abadía. Lo que vamos a decir del pensamiento cristiano en general en torno a la cuestión de la risa, está maravillosamente explicado en esta novela del filósofo y semiólogo italiano. Ver Eco, U. (2010) *El nombre de la rosa*. Barcelona: Random House Mondadori. Primer Día, Completas. Ver también Séptimo día.

visto reír, pero sí llorar a menudo»²³³. Al parecer, Crisóstomo, que reprochaba a los arrianos haber introducido en el oficio religioso elementos del mimo (canto, gesticulación y risa), sigue al prefecto romano con fidelidad. Lo cierto es que este Publius Lentulus es un personaje ficticio. No existió el título con que se le presenta: «gobernador de Jerusalén»; no hay registro de un procurador de Judea con ese nombre; el texto no corresponde con los usos del latín contemporáneo, sino que emplea modismos hebreos, arameos y neotestamentarios. La carta apareció por primera vez en 1474, en una *Vida de Cristo* de Ludolfo el Cartujano (Ludolf von Sachsen, Ludolfo de Sajonia), y también en la introducción a las *Obras de San Anselmo*, publicada en Nuremberg, en 1491, no siendo ni Ludolfo ni San Anselmo sus autores, sino que un tal Giacomo Colonna la encontró en 1421 en un antiguo documento enviado a Roma desde Constantinopla. Su origen sería griego, traducido al latín por el siglo XIII o XIV, pero bien reformado por pluma de humanista en el siglo XV o XVI. Evidentemente, la detallada descripción de los rasgos físicos y morales de Jesús corresponde al dedillo con la iconografía y con la tradición eclesiástica: es claramente un apócrifo. Sin embargo, parece probado que no hay mención a la risa de Jesús en los textos canónicos, lo que no es el caso del Jesucristo gnóstico del Evangelio de Judas o del espúreo de Juan²³⁴. Tampoco Cristo, que sepamos, contó nunca comedias ni fábulas, tan solo alegorías y parábolas²³⁵.

²³³ La *Catholic Encyclopedia* (1913) recoge la carta: «Lentulus, the Governor of the Jerusalemites to the Roman Senate and People, greetings. There has appeared in our times, and there still lives, a man of great power (virtue), called Jesus Christ. The people call him prophet of truth; his disciples, son of God. He raises the dead, and heals infirmities. He is a man of medium size (statura procerus, mediocris et spectabilis); he has a venerable aspect, and his beholders can both fear and love him. His hair is of the colour of the ripe hazel-nut, straight down to the ears, but below the ears wavy and curled, with a bluish and bright reflection, flowing over his shoulders. It is parted in two on the top of the head, after the pattern of the Nazarenes. His brow is smooth and vary cheerful with a face without wrinkle or spot, embellished by a slightly reddish complexion. His nose and mouth are faultless. His beard is abundant, of the colour of his hair, not long, but divided at the chin. His aspect is simple and mature, his eyes are changeable and bright. He is terrible in his reprimands, sweet and amiable in his admonitions, cheerful without loss of gravity. He was never known to laugh, but often to weep. His stature is straight, his hands and arms beautiful to behold. His conversation is grave, infrequent, and modest. He is the most beautiful among the children of men.» Ver [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Publius_Lentulus](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Publius_Lentulus). Ver también Bizarri, H. Sainz de la Maza, C. (1994) *La Carta de Léntulo al Senado de Roma: fortuna de un retrato de Cristo en la baja Edad Media castellana*. Publicaciones de la Universidad de Navarra.

²³⁴ Di Filippo Elies, P. «Cristo nunca se rió: las manifestaciones de la comicidad en la Edad Media». En http://www.academia.edu/25750616/Cristo_nunca_se_rió_la_comicidad_en_la_Edad_Media

²³⁵ Usamos las palabras de Jorge de Burgos, representante de la ortodoxia benedictina, en el texto de Eco ya citado. Segundo día, Tercia.



*El primer retrato de San Agustín
en un fresco del siglo VI, en el Palacio de Letrán, Roma.*

En Agustín de Hipona (354-430) el tema de la risa se aborda de modo ocasional. En el libro primero de sus *Confesiones*, recuerda cómo invocaba a Dios rogando no lo azotasen en la escuela, y cómo se reían los mayores, y aun sus padres, de que a veces no fuera escuchado y recibiese, por tanto, «contundente» instrucción. No olvida cómo se deleitaba en jugar de niño y cómo sus padres reían de los tormentos con los que los infantes eran afligidos por sus maestros a causa de esta misma afición, reconociendo que por amor del juego, era desobediente²³⁶. Más adelante, rememora otro deleite, el del pecado en compañía, el hurto de unas peras, que «era como una risa que nos retozaba en el cuerpo, nacida de ver que engañábamos a quienes no sospechaban de nosotros...»²³⁷. «Nadie se ríe fácilmente cuando está solo», escribe, aunque es consciente también de que «a veces tienta y vence la risa a los que están solos, sin que nadie los vea, cuando se ofrece a los sentidos o al alma alguna cosa extraordinariamente ridícula»²³⁸. La risa, pues, está vecina del placer, pero no es un

²³⁶ Agustín de Hipona (2012) *Confesiones*. Madrid: Gredos. L. I, Caps. IX-X

²³⁷ Agustín, *Op. cit.*, L. II, Caps. VIII-IX

²³⁸ *Ibid.*

placer sano. Tiene que ver con la alegría, pero nace del engaño. Es el tema platónico de nuevo. En otro texto, advierte:

«Dico: abstinete vos ab ebrietate, a concupiscentia, a furto, et maliloquio, ab immoderato risu, a verbo otioso, unde reddituri sunt homines rationem in die iudicii. Ecce quam levia dixi. Omnia tamen gravia et pestifera»²³⁹.

No se debe reír, ni usar palabras vanas y ligeras, aunque en la calificación del acto el obispo de Hipona parece oscilar entre lo leve y lo grave.

Sin embargo, hallamos también en el santo un raro *sensus communis*. Raro en el seno de la filosofía en que Agustín se mueve, y que aporta matices importantes, produciendo una casi inflexión en el núcleo de su hondo platonismo. Pues la risa es un bien, en cierto modo. Hay algo de nuestra voluntad que nos inclina a ella. La risa es una recompensa, un «premio a la sabiduría». Nada menos que esto consigna el obispo de Hipona.

Periculosius aegrotant, qui mentem febris perdiderunt. Illi rident, et sani plorant. Ridet enim phreneticus; sed non est sanus. Porro autem qui mentis est sanae, plorat phreneticum ridentem. Primum, si duo ista proponas: Quid est melius, ridere, an plorare? quis non sibi eligat ridere? Denique propter dolorem salubrem paenitentiae, in fletu Dominus posuit officium, in risu beneficium. Quomodo? Quando ait in Evangelio: Beati qui plorant, quoniam ridebunt. Ergo in ploratu officium est, in risu est praemium sapientiae. Risum enim pro gaudio posuit, non cachinnationem, sed exultationem. Ergo si duo ista proponas, et quaeras quid horum sit melius, ridere, an plorare, omnis homo plorare non vult, et ridere vult. Porro si addas personas ad istos affectus, et ita proponas cum personis: Quid est melius, ridere phreneticum, an plorare sanum? eligit sibi homo fletum cum sanitate, quam risum cum amentia. Tantum valet mentis sanitas, ut etiam cum planctu eligatur.²⁴⁰

²³⁹ Absteneos de la embriaguez, de la concupiscencia, del hurto, del mal hablar, de la risa inmoderada, de la palabra inútil, de todo lo cual han de dar cuenta los hombres en el día del juicio. Ved que he mencionado cosas leves. Pero todas son graves y pestíferas. Agustín de Hipona, *Sermones*. 393. <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>

²⁴⁰ Más peligrosa es la enfermedad de aquellos que por la fiebre perdieron la mente. Ellos ríen mientras que los sanos lloran. Ríe, en efecto, el loco, pero no por eso está sano. Más aún: el que está sano de mente llora por el loco que ríe. En primer lugar, si propones esta cuestión: «¿Qué es mejor: reír o llorar?», ¿quién hay que no elija para sí el reír? Por otra parte, pensando en el dolor saludable del arrepentimiento, el Señor puso en el llanto el deber y en la risa la recompensa. ¿Cómo? Cuando dice en el Evangelio: Dichosos los que lloran, porque reirán. Por tanto, el llorar es un deber y la risa es el premio de la sabiduría. Puso la risa en lugar de la alegría; pero no se trata de reírse a carcajadas, sino de exultar. Así, pues, si propones estas dos cosas y preguntas cuál es mejor, reír o llorar, ningún hombre quiere llorar y todos quieren reír. Más aún, si asocias estos afectos con las personas y propones la cuestión de esta manera: «¿Qué es mejor: que ría un loco o que llorase un sano?», todo hombre elige para sí llorar estando sano antes que la risa, fruto de la locura. Es de tan gran valor la salud mental, que se la elige aun cuando va acompañada del llanto. Agustín de Hipona, *Sermones*. 175. <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>

Pero Agustín nunca defiende la risa a carcajadas, está pensando en la alegría, con un mismo juicio de nuevo oscilante. La risa inmoderada y sin control es la risa del loco, y siempre preferimos el llanto del consciente al gozo del enajenado. No obstante, expone el santo, la correcta inclinación es el deseo voluntario de risa entre los cuerdos. Aunque construye más bien una metáfora que apunta a la alegría de la fe. Para el loco risueño, hubo un médico que fue azotado, aunque curaba; que sufrió sin dejar al enfermo; al que se abofeteó, sujetó y fue objeto de burlas e insultos, condenado y colgado del madero. La risa verdadera, el gozo de la fe, no es para ese loco que despreció y maltrató al que pudo sanarlo. Es el bien del creyente, el símbolo de su entusiasmo.



Benedicto de Nursia, sacristía de Santa Maria Gloriosa dei Frari. (Wikipedia)

Hay otros autores cristianos más influyentes en este asunto que el influyente obispo de Hipona, al menos hasta la llegada de Tomás de Aquino. Tenemos a San Benedicto. Benito o Benedicto de Nursia (480-547), patriarca del monacato occidental, quien escribió una regla para sus monjes, la «Santa Regla», que fue la inspiración de todas las comunidades religiosas posteriores. La regla monástica de

Benedicto de Nursia fue redactada a comienzos del siglo VI. Cuando la hubo concebido, destinado al norte de Italia como abad de un grupo de monjes, estos no la aceptaron y hubo un conato grave de rebelión en el que incluso intentaron envenenarle. Benedicto se trasladó al monte Cassino, donde fundó, con un grupo de fieles discípulos, un monasterio emplazado sobre un viejo templo de Apolo, el año 529. Allí dio forma definitiva a su regla, que fue el cimiento de la práctica monástica en Europa.

Como es sabido, el principal mandato de la regla es «ora et labora», con una especial atención a la regulación del horario. Con sus preceptos, Benito, conforma una especie de escala o gradación hasta alcanzar la cumbre de la humildad: una escala que se sube bajando. Pues bien, en el capítulo VII, «Sobre la Humildad» precisamente, el abad de Montecassino prohíbe la risa a sus monjes: la risa es propia del necio, «solo el necio eleva su voz con la risa»

Decimus humilitatis gradus est, si non sit facilis, ac promptus in risu, quia scriptum est: stultus in risu exaltat vocem suam²⁴¹.

No hay que ser de risa pronta y fácil pues solo el estulto ríe a carcajadas. El abad se remite a la escritura, en concreto al libro del *Eclesiastés*, donde puede leerse que el interior del necio es como un vaso roto, su relato un fardo en el camino y su ciencia una casa en ruinas

El necio, cuando ríe, lo hace a carcajadas, mas el hombre sensato apenas si sonríe.²⁴²

De lejos se reconoce al charlatán, dice el Antiguo Testamento. El que guarda la ley controla sus ideas, cuánto más habrá de controlar la risa. Benedicto prosigue

²⁴¹ *Regula Sanctissimi Patris Nostri Benedicti Abbatis. Monachorum in Occidente Patriarchae.* Matrivi MDCCIC. Apud Blasium Roman. Puede consultarse traducida en la página de la Biblioteca de Silos <http://www.bibliotecadesilos.es/es/contenido/?iddoc=25> El décimo grado de humildad consiste en no ser de risa fácil y pronta, pues está escrito que *El necio ríe a carcajadas*.

²⁴² *Biblia de Jerusalén*, Tomo II. Madrid: Club Internacional Del Libro. 1988 Eclesiástico 21.

Undecimus humilitatis gradus est, si com loquitur Monachus, leniter, & sine risu, humiliter cum gravitate, vel pauca verba, & rationabilia loquatur: & non sis clamossus in voce; sicut scriptum est: Sapiens verbis innotescit paucis.²⁴³

El monje, al hablar, ha de ser suave y sin risas, humilde, serio, de pocas palabras, nunca a voces. De nuevo nos remite a la escritura, ahora es el libro de los *Proverbios* (17, 27), que nos amonesta a guardar las palabras y tener sangre fría.

El capítulo VI de la Regla, se dedica expresamente al silencio de los monjes, y aquí nos encontramos también una clara condena de la jocosidad y el humorismo

Faciamus quod ait propheta: Dixi: Custodiam vias meas, ut non delinquam in lingua mea. Posui ori meo custodiam. Obmutui et humiliatus sum et silui a bonis. Hic ostendit propheta, si a bonis eloquiis interdum propter taciturnitatem debet taceri, quanto magis a malis verbis propter poenam peccati debet cessari. Ergo, quamvis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis, perfectis discipulis propter taciturnitatis gravitatem rara loquendi concedatur licentia, quia scriptum est: In multiloquio non effugies peccatum, et alibi: Mors et vita in manibus linguae. Nam loqui et docere magistrum condecet, tacere et audire discipulum convenit. Et ideo, si qua requirenda sunt a priore, cum omni humilitate et subiectione reverentiae requirantur. Scurrilitates vero vel verba otiosa et risum moventia aeterna clausura in omnibus locis damnamus et ad talia eloquia discipulum aperire os non permittimus.²⁴⁴

Es lo propio del monje amordazar la boca, vigilar no se vaya de la lengua, observar un silencio resignado, no hablar con ligereza, amar el silencio y por su amor ahorrarse incluso las conversaciones buenas. Hablando no se evita el pecado. La muerte y la vida están en poder de la palabra. Hablar y enseñar corresponde al maestro y callar y escuchar le toca al discípulo. Que todo, si hay que pedir algo al superior, se pida con humildad, respeto y sumisión. Y, en cuanto a la bufonada, la burla soez, la cháchara inútil y que mueve a risa, quedan prohibidas siempre y en todo lugar: no ha de permitirse que se abra la boca para tales expresiones.

²⁴³ El undécimo grado de humildad consiste en que el monje, al hablar, lo haga suavemente y sin risas, con humildad, seriedad y pocas palabras. No hable a voces, como está escrito: *Al sabio se le conoce por sus pocas palabras*. Biblioteca de Silos, página web citada.

²⁴⁴ Hagamos lo que dice el profeta: Yo me dije: vigilaré mi proceder para que no se me vaya la lengua, pondré una mordaza a mi boca. Guardé silencio resignado, no hablé con ligereza. Aquí nos enseña el profeta que, si por amor al silencio se deben evitar incluso conversaciones buenas, con cuánta más razón debemos abstenernos de hablar mal por el castigo que merece el pecado. Por tanto, dada la importancia del silencio, rara vez se dé permiso para hablar a los discípulos perfectos, aun cuando se trate de cosas buenas, santas y edificantes, porque está escrito: Hablando mucho no evitarás el pecado. Y en otro lugar: Muerte y vida están en poder de la lengua. Pues hablar y enseñar corresponde al maestro y callar y escuchar le toca al discípulo. Por eso, si hay que pedir algo al superior, pídate con toda humildad y respetuosa sumisión. En cuanto a la burla soez, la cháchara inútil y la bufonada las prohibimos siempre y en todo lugar, y no permitimos que el discípulo abra la boca para tales expresiones.

El cristianismo altomedieval deplora la risa, lo lúdico y la fiesta en general, y su razón es tener siempre delante de nosotros el temor de Dios. Este es el grado primero de humildad en la regla de los benedictinos

Primus itaque humilitatis gradus est, si timorem Dei sibi ante oculos semper ponens, oblivionem omnino fugiat et semper sit memor omnia quæ præcepit Deus, ut qualiter et contemnentem Deum gehenna de peccatis incendat et vita æterna quæ timentibus Deum præparata est, animo suo semper revolvat.²⁴⁵

El temor de Dios es esencial para el monje y el creyente y se halla indisolublemente atado a nuestras aflicciones. La risa es expresión emocional, expresión de un variado complejo afectivo, pero en él no se encuentra el temor. El desconcierto, el alivio, la alegría, la sorpresa, la simpatía, la excitación hedónica, y otros tantos estados emotivos, pero no este temor. La risa distrae, por algunos instantes, al creyente del miedo. La ley divina se impone a través del miedo, cuyo verdadero nombre es temor de Dios²⁴⁶. Cuando llega a producirse, por un momento, la risa lo inunda todo y hace callar o pone entre paréntesis nuestra emoción amarga por vivir, el miedo y el temor, afectos insustituibles que nos impulsan a creer. Nuestra inquietud ha de ser retenida con celo, para la salvación. Y hay un mal celo de amargura que separa de Dios y nos lleva al infierno

Sicut est zelus amaritudinis malus qui separat a Deo et ducit ad infernum, ita est zelus bonus qui separat a vitia et ducit ad Deum et ad vitam æternam.²⁴⁷

La risa contribuye a ese mal celo. Debe ser censurada.

²⁴⁵ El primer grado de humildad consiste en tener siempre presente el temor de Dios sin dejarlo en el olvido. Recuerde siempre los mandatos divinos; y considere una y otra vez cómo, por sus pecados se abrasan en el infierno los que despreciaron a Dios; en tanto que hay una vida eterna preparada para los que le temen. Cap. VII

²⁴⁶ Estas son las palabras que, en *El nombre de la rosa*, pone en boca de Jorge de Burgos el filósofo Eco. *Op. Cit.* Séptimo día. Noche.

²⁴⁷ Así como hay un mal celo de amargura que separa de Dios y lleva al infierno, hay también un celo bueno que separa de los vicios y conduce a Dios y a la vida eterna. Cap. 72

7.7 Tomás de Aquino y el cansancio del alma

La orientación platónica del pensamiento cristiano dominará ampliamente el panorama intelectual de Occidente hasta el siglo XIII. Tomás de Aquino es el máximo representante del pensamiento escolástico y el principal responsable del cambio de orientación que el cristiano posterior emprenderá hacia el aristotelismo. Ello supone también, un importante giro en el aprecio de lo risible y lo jocoso. Pero, hasta entonces, el tenor de condena y desaprobación es aquel que destaca en el coro de voces bautizadas.

No tiene lugar esto sin alguna excepción. En el alba medieval ya existían varios textos paródicos cristianos. La *Cena de Cipriano* (*Coena Cypriani*) es el más conocido. Se trataba, en origen, de un antiguo relato, a medias satírico y a medias alegórico. Rábano Mauro (776-856), el primer maestro de Alemania, monje benedictino que recibió enseñanza en Tours de Alcuino de York y que acabó de abad en Fulda (Hesse), lo tradujo al latín a petición del rey Lotario II y consta que fue leído en público el año 875, durante la ceremonia de coronación de Carlos el Calvo como sacro romano emperador. Esto prueba que entonces gozaba de gran aceptación. *La Cena de Cipriano* cuenta, con un acento cómico-festivo, la historia de Joel, un rey de Oriente que ofrece un gran banquete de bodas. ¿Dónde? En Caná, naturalmente. Media Biblia comparece a la fiesta, empezando por Adán, Eva y sus hijos, siguiendo por Noé, Abraham y Moisés, hasta María la virgen y Jesús. La obra original se atribuyó a Thascius Caecilius Cyprianus, obispo de Cartago antes del nacimiento de Agustín. Sorprendentemente, lo que este cuento satiriza es la escritura bíblica, que es lo mismo que luego ocurrirá con los cantos goliárdicos, en tiempos de Tomás. Ciertamente que la Edad Media no deja nunca de causarnos desconcierto, pero, no hay que dejarse arrastrar por la sorpresa, porque *La cena* tiene una clara intención didáctica y mnemotécnica. Con su lectura, todos aprenden una cultura bíblica más que elemental. Cada personaje se identifica con su historia, asociado a algún elemento: Eva se sienta en la hoja de parra, Noé encima de un arca, Judas sobre una caja que contiene monedas. En la versión que ofrece Eco en su novela *El nombre de la rosa*, Adso sueña

un banquete parecido. Los sirvientes traen agua; Noé, vino; Agar, un odre; Abraham, un ternero que Raab ató a un poste mientras Jesús sostenía la cuerda y Elías le ataba las patas. Después, Absalón lo colgó del pelo, Pedro tendió la espada, Caín lo mató, Herodes derramó su sangre, Sem arrojó sus vísceras y excrementos, Jacob puso el aceite, Molesadón puso la sal, Antíoco lo puso al fuego, Rebeca lo cocinó y Eva fue la primera en probarlo, y buen chasco se llevó. El refectorio se va llenando de gente que come a dos carrillos. Jonás trae calabazas; Isaías, legumbres; Ezequiel, moras; Zaqueo, flores de sicómoro; Adán, limones; Daniel, altramuces; Faraón, pimientos; Caín, cardos; Eva, higos; Raquel, manzanas; Ananías, ciruelas grandes como diamantes; Lía, cebollas; Aarón, aceitunas; José, un huevo; Noé, uva; Simeón, huesos de melocotón, mientras Jesús cantaba el *Dies irae* y derramaba alegremente sobre todos los alimentos el vinagre que exprimía de una pequeña esponja, antes ensartada en la lanza de uno de los arqueros del rey de Francia²⁴⁸. A Jesús se le da vino con pasas (pasión) y a Sansón un trozo de quijada (pues con una mandíbula de burro derrotó un ejército). Mientras los invitados banquetean, y hablan y discuten, Poncio Pilatos (cómo no) se enjuaga las manos. Tras la comida, Pedro, cansado, no consigue dormir por culpa de un gallo que canta sin parar etc. Percatado el rey Joel, al día siguiente, de que algunos regalos han desaparecido, se efectúan las pesquisas pertinentes, es culpada del robo una sirvienta de Abraham, Agar, también su concubina, y se la condena a muerte, ejecuta y entierra.

Coena Cypriani es una comedia, un texto cómico teatral, además de un resumen del libro sagrado. Un intento de sustitución de las formas cómicas paganas por una clase distinta de espectáculo. Creatividad mimética y especular, es el comienzo de una nueva prospección del humor y la risa por parte de los miembros de la Iglesia, que seguirá su propio curso. Es una fábula, género del que habla ya en sus *Etimologías* San Isidoro, obispo de Sevilla (560-636). «Imagen de la vida han de ser las fábulas», dice el hispalense, «que fueron imaginadas por causa de deleite y recreación, para mostrar la esencia de las cosas y para interpretar y descubrir las costumbres humanas.

²⁴⁸ Eco, *Op. cit.* Sexto día. Tercia

No son los hechos mismos, claro, sino ficciones de palabra, porque de hablar viene su nombre. Pero ficciones útiles por eso que descubren, que revelan y enseñan».

Fabulas poetae a fando nominaverunt quia non sunt res factae, sed tantum loquendo fictae... ut imago quaedam vitae hominum nosceretur... Fabulas poetae quasdam delectandi causa finxerunt, quasdam ad naturam rerum, nonnullas ad mores hominum interpretati sunt.²⁴⁹

Tomás De Aquino (1225-1274), filósofo profundo, hombre de pocos prejuicios con respecto al tema que estamos debatiendo, bien puede unirse en este punto exacto al recorrido histórico-filosófico que estamos llevando a cabo. Como San Isidoro, Tomás piensa en la función de aquello que nos deleita y recrea. Por encima de todo, tiene *in mente* lo lúdico, y procede examinando su utilidad en la vida del hombre. En su obra magna, Aquino comienza, siguiendo a Agustín, por hablar de la risa como un efecto de la alegría. Cita también a Gregorio de Nisa, otro padre de la Iglesia, que afirma su procedencia del gozo²⁵⁰, añadiendo Tomás, al modo agustiniano, que la devoción causa, de suyo y principalmente, júbilo espiritual, y que, si todo lo semejante produce aumento en su semejante, la risa, y otros efectos de la alegría, aumentan la propia alegría²⁵¹. El interés del filósofo es enfocar el asunto en términos éticos, reconduciendo el análisis al ámbito de la virtud. Las cosas que pertenecen al entorno de la excelencia, escribe, hacen a los hombres especialmente afables y esperanzados, y en ese espacio en que se culminan las obras, el de la prosperidad, el del placer (honesto) y el de la esperanza bien fundada, el ámbito en que los hombres no se irritan, allí encontramos la triada lúdica: el juego, la risa y la fiesta²⁵². El aquinate se remite en este punto al libro segundo de la Retórica de Aristóteles. No obstante, consciente de la adusta tradición cristiana que tiene a sus espaldas, ha de considerar hasta qué punto la risa puede ser condenable. Señala que hay pecados mortales por su propio género, como el homicidio, y otros veniales como la palabra ociosa y la risa.

²⁴⁹ Etim., Lib. I, cap. 40, cit. En Menéndez y Pelayo, M. (2018) *Obras Completas* (Tomo I): *Historia de las ideas estéticas en España*. Santander: Ed. Universidad de Cantabria. 212-214

²⁵⁰ Tomás de Aquino (2001) *Suma de Teología*. Madrid: BAC. IV Parte II-II C.82 a.4 «...risus procedit ex gaudio...»

²⁵¹ Tomás de Aquino, *Op. cit.* II Parte I-II C.38 a.2. «...per risum et alios effectus laetitiae augetur laetitia...».

²⁵² Tomás de Aquino, *Op. Cit.* II Parte I-II C.47 a.3 «...in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima, homines non irascuntur».

Pero la risa *superflua*²⁵³, la que excede medida y proporción, precisa Tomás, no la risa a secas. En términos generales, piensa, la voluntad del que peca tiende hacia aquello que contiene en sí cierto desorden (*inordinationem*). Y el desorden relacionado con la risa ha de ser contemplado en un contexto de injurias o pecados de injusticia contra la persona del prójimo, pues, aunque no necesariamente para contristar y deshonorar, sino por diversión y chanza, proferimos desdeñosas increpaciones o censuras contra otros²⁵⁴. De modo inverso, se entiende, no hay vicio si se provoca la risa en las condiciones debidas: sin afligir ni difamar. Además de la injuria directa de palabra (*contumelia*), Santo Tomás se ocupa, en esta parte de su obra, de la mofa o burla (*derisio*) que se hace a las personas. Esto nos remite a la tradición clásica platónica, que relaciona el objeto de burla con la torpeza, con aquello que nos hace ruborizar porque nos avergüenza²⁵⁵. Pero la burla, hecha a manera de juego, difiere de los pecados que se cometen con seriedad, y no comporta tampoco una oposición necesaria a la caridad²⁵⁶. Sabe el aquinate que en las escrituras hay tonos severos contra la irrisión. Dios se burla de los burladores en el *Libro de los Proverbios* (3,34) y Pablo, en la *Carta a los Efesios*, intenta alejar a los suyos de «la grosería, las necedades o las chocarrerías»²⁵⁷. Curiosamente emplea un vocablo esencial luego en Tomás, «*eutrapelia*», y en un sentido peyorativo que no tiene ni en el dominico ni en Aristóteles, autor del que lo toma para incluirlo en la Suma Teológica. Es término que la Vulgata traduce por «*scurrilitas*»²⁵⁸, «bufonería», y Tomás por «*iucunditas*», «agrado o placer». Esto señala ya una importante diferencia de acento.

²⁵³ Tomás de Aquino, *Op. Cit.* II Parte I-II C.72 a.5, «...quaedam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum et risus superfluus.» C.88. a.2 «...Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia huiusmodi».

²⁵⁴ Tomás de Aquino, *Op. Cit.* III Parte II-II C.72 «ad eutrapelum pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem vel ad contristationem eius in quem dicitur, sed magis causa delectationis et ioci».

²⁵⁵ Tomás de Aquino, *Op. Cit.* III Parte II-II C.75 a.1 «nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit».

²⁵⁶ Tomás de Aquino, *Op. Cit.* III Parte II-II C.75 a.2 «Sed derisio non videtur contrariari caritati, agitur enim ludo quandoque inter amicos...»

²⁵⁷ *Carta a los Efesios* 5, *Biblia de Jerusalén*, Tomo III. *Op. Cit.*

²⁵⁸ Ver <http://es.catholic.net/op/articulos/20485/cat/130/la-eutrapelia-una-virtud-olvidada.html>



Tomás de Aquino (Fuente: EcuRed)

Volviendo a la irrisión, advierte el dominico, en términos platónicos, contra la risa que se hace en torno a males y defectos del prójimo. Porque implica menosprecio y ni siquiera toma en serio los defectos humanos. Obviamente, el peor de los menosprecios es la burla de Dios y de las cosas divinas. Sin embargo, la broma en sí misma no implica cosa alguna contraria a la caridad respecto de la persona con quien se juega. Esta es la clave: que puede encerrar algo contrario a la caridad solo si hay desprecio al prójimo, no si es mero producto del comportamiento lúdico entre amigos. El no implicar desprecio, sino juego, le resta gravedad. Pero Santo Tomás va un paso más allá. Tristes son, dice, quienes no gozan de Dios. La devoción causa alegría espiritual. De la consideración de la bondad divina surge delectación²⁵⁹. Solo se debe condenar la bufonería, hija del exceso, de la falta de templanza, una forma de jocosidad que provoca risa, pero que es signo neto de alegría necia (*inepta laetitia*)²⁶⁰.

²⁵⁹ Tomás de Aquino, *Op. Cit.* IV Parte II-II (b) C.82 a.4 «...devotio per se quidem et principaliter spiritualem laetitiam mentis causat...ex consideratione divinae bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo. Et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio».

²⁶⁰ Tomás de Aquino, *Op. Cit.* IV Parte II-II (b) C. 148 a.6 «Videtur quod inconvenienter assignentur gulae quinque filiae, scilicet inepta laetitia, scurrilitas,...»

Así es como él entiende que debe interpretarse lo escrito por Benito en su regla: como censura contra esta clase de exceso²⁶¹. Y es necia esta alegría puesto que constituye inmoderada propensión, y choca contra nuestra virtud moral en general, que consiste en ordenar, mediante la razón, las cosas propias del hombre²⁶².

El vestido del hombre, su cara, su aspecto, su modo de caminar, su risa, son una parte de la personalidad. Es lo que indica el *Eclesiástico* (19, 29). Y también San Ambrosio, citado por Tomás cuando, en su *De officiis ministrorum*, habla, con nervio aristotélico, del movimiento del cuerpo como una voz del alma, que ha de ser moderada en su dinamismo externo para ser virtuosa, y también temperada en cuanto a las pasiones internas de que depende. Nunca palabras o gestos afectados, pero tampoco lánguidos, y nunca agrestes o rústicos²⁶³. Lo mismo respecto de la distensión lúdica. No se debe aplicar una condena general, sino que hay que escoger el término virtuoso. Enfrenta Tomás a un Juan Crisóstomo, para quien el juego no lo da Dios sino el diablo, y le opone la autoridad de Agustín

Quiero que seas indulgente contigo mismo, porque conviene que el sabio relaje de vez en vez el rigor de su aplicación a las cosas que debe hacer.²⁶⁴

Y de Aristóteles:

El filósofo, por su parte, pone una virtud que se ocupa de los juegos, que él llama *eutrapelia* y que nosotros podemos llamar *iucunditatem*.²⁶⁵

Aristóteles, en efecto, frente a San Pablo, habla de la *eutrapelia* como virtud. Virtud que nos ubica en el justo medio, como espíritu de relajación lúdica entre la bufonería y

²⁶¹ Tomás de Aquino, *Op. Cit.* IV Parte II-II (b) C. 161 a.6 «...et in cohibendo exterius risum et alia ineptae laetitiae signa...». Ver también C.162 a.5

²⁶² Tomás de Aquino, *Op. Cit.* IV Parte II-II (b) C.168 a.1 «...virtus moralis consistit in hoc quod ea quae sunt hominis per rationem ordinantur».

²⁶³ *Ibid.* «Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis, dicit enim Ambrosius, in I de Offic., sicut molliculum et infractum aut vocis sonum aut gestum corporis non probo, ita neque agrestem aut rusticum».

²⁶⁴ Tomás de Aquino, *Op. Cit.* IV Parte II-II (b) C.168 a.2 «...volo tandem tibi parcas, nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam».

²⁶⁵ *Ibid.* Los traductores de la Suma (BAC) escriben «alegría» en castellano. Discutible. Corregimos nosotros y dejamos el término original latino. «Philosophus etiam ponit virtutem eutrapeliae circa ludos, quam nos possumus dicere iucunditatem».

el exceso de seriedad. Virtud que modera la comunicación por medio de palabras y acciones, no de cara a la verdad sino a lo agradable, mencionándose en la *Ética nicomáquea* el juego «y otras circunstancias de la vida» sin mucha precisión. Aristóteles escribe

Respecto del que se complace en divertir a los otros, el término medio es *eutrapélico* (gracioso), y la disposición, *eutrapelia* (gracia); el exceso, bufonería, y el que la tiene, bufón; y el deficiente, rústico, y su disposición, rusticidad.²⁶⁶

Esta relajación del ánimo a que se refieren Aristóteles, Agustín y Tomás, se realiza mediante palabras y acciones de recreo. Luego conviene que el sabio y el virtuoso recurran a ellas alguna vez. La *eutrapelia* es la virtud moderadora de la diversión y la risa. Porque el juego es necesario para la convivencia humana, pero siempre con una medida de razón. Hubo autores cristianos, como Crisóstomo, que condenaron todo juego por inmoral, o, al menos, impropio de la adustez religiosa. Santo Tomás tiene otro pensamiento: el hombre, por su condición carnal y social, necesita de la jovialidad y del disfrute corporal.

De igual modo que el hombre necesita del descanso corporal para reconfortar el cuerpo, que no puede trabajar incesantemente, porque su capacidad es finita y limitada a ciertos trabajos, eso pasa también en el alma, cuya capacidad es también limitada y determinada a ciertas operaciones. Por eso, cuando ejerce algunas operaciones por encima de su capacidad, se fatiga, sobre todo porque en las operaciones del alma trabaja también el cuerpo, ya que el alma, incluso la intelectual, hace uso de las fuerzas que operan por medio de órganos del cuerpo.²⁶⁷

El alma también se fatiga. No es un fantasma cartesiano dentro de una máquina. En la unidad sustancial que constituye al ser humano, no se haya separada del cuerpo. El hombre es parte del mundo sensible y sus bienes le son connaturales

Los bienes sensibles son connaturales al hombre. Por ello, cuando el alma se eleva sobre lo sensible mediante obras de la razón, aparece un cansancio en el alma, bien sea porque el hombre practica obras de la razón práctica o bien de la especulativa. En ambos casos

²⁶⁶ Aristóteles (2014) *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos. L. II, 7, 1108a «περὶ δὲ τὸ ἡδὺ τὸ μὲν ἐν παιδιᾷ ὁ μὲν μέσος εὐτράπελος καὶ ἡ διάθεσις εὐτραπελία, ἡ δ' ὑπερβολὴ βωμολοχία καὶ ὁ ἔχων αὐτὴν βωμολόχος, ὁ δ' ἐλλείπων ἄγροικός τις καὶ ἡ ἕξις ἄγροικία»

²⁶⁷ Tomás de Aquino, *Op. Cit.* IV Parte II-II (b) C.168 a.2 Las citas que siguen proceden del mismo lugar, hasta que indiquemos lo contrario. «...sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quod non potest continue laborare, propter hoc quod habet finitam virtutem, quae determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animae, cuius etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata, et ideo, quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur, praesertim quia in operationibus animae simul etiam laborat corpus, in quantum scilicet anima, etiam intellectiva, utitur viribus per organa corporea operantibus.

sufre un cansancio del alma, tanto mayor cuanto mayor es el esfuerzo con el que se aplica a las obras de la razón. Y del mismo modo que el cansancio corporal desaparece por medio del descanso corporal, también la agilidad espiritual se restaura mediante el reposo espiritual. Ahora bien: el descanso del alma es deleite, como ya dijimos. Por eso es conveniente proporcionar un remedio contra el cansancio del alma mediante algún deleite, procurando un relajamiento en la tensión del espíritu.²⁶⁸

Porque el hombre es parte del mundo sensible, Aquino habla de un «cansancio animal», que no se refleja en esta traducción. Un cansancio que solo puede aliviarse por medio de un placer sensible, como el reposo, en el caso del cuerpo cansado, o de un placer del ánimo, en el caso del cansancio espiritual. Necesitamos alivio para el alma porque, en su ausencia, se rompería, como un arco mantenido siempre en tensión. Y este relajo espiritual no conoce otra vía que la humorística y lúdica, aquella de los dichos o hechos de diversión y juego

Estos dichos o hechos, en los que no se busca sino el deleite del alma, se llaman diversiones o juegos. Por eso es necesario hacer uso de ellos de cuando en cuando para dar algo de descanso al alma.²⁶⁹

Como escribió Aristóteles en su *Ética*

...en la vida hay momentos de descanso, en los que es posible la distracción con bromas...²⁷⁰

Necesitamos en esta vida, para su conservación, descansar con su ayuda. Hay que hacer uso de ellas. Aunque hay que evitar los juegos en que se busca el gozo con obras y palabras torpes o nocivas, no hay que perder la armonía al aligerar el peso del espíritu, pero

...procuremos también que en nuestro juego haya una chispa de ingenio...²⁷¹

²⁶⁸ *Ibid.* Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini. Et ideo, quando anima supra sensibilia elevatur operibus rationis intenta, nascitur exinde quaedam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicae, sive speculativae. Magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis a sensibilibus elevatur, quamvis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicae maior labor corporis consistat. In utrisque tamen tanto aliquis magis animaliter fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendat. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animae quietem. Quies autem animae est delectatio, ut supra habitum est, cum de passionibus ageretur. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhibere per aliquam delectationem, intermissa intentione ad insistendum studio rationis

²⁶⁹ *Ibid.* Huiusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quaeritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel iocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quandam animae quietem.

²⁷⁰ Aristóteles, *Op. Cit.*, IV, 8, 1127b

²⁷¹ Tomás de Aquino, *Ibid.* «sic in ipso ioco aliquod probi ingenii lumen eluceat».

La broma debe tener ingenio, que sea digno del tiempo y del hombre, y se ordene con reglas de razón. El hábito que obra según la razón es la virtud moral. Aristóteles, lo hemos visto, llama *eutrapelia* a esta moderación del placer lúdico, que transforma, de manera adecuada, dichos y hechos en causa de recreo y diversión ordenada²⁷². *Eutrapelia* deriva de «buen cambio», dice Tomás, y es hábito virtuoso que pertenece a la modestia. Igualmente pensaba Tulio Cicerón que los dichos jocosos deben ser moderados en el oficio de orador. Es opuesto a la eutrapelia el jugador empedernido. Pide por ello Tomás que se interpreten las palabras de Juan Crisóstomo como referidas a los que usan el juego de un modo desordenado. Porque en sí mismo el juego es lícito.

Los actos del juego, en sí mismo, no se ordenan a un fin. Pero la expansión que en ellos se da se ordena a una expansión y descanso del alma. Conforme a esto, es lícito hacer uso del juego siempre que se haga con moderación.²⁷³

Después de haber cumplido con nuestras obligaciones graves y serias, después del duro esfuerzo espiritual, necesitamos un interludio cómico-festivo. En el exceso extemporáneo de juego es donde hay risa y gozo desordenados. Pero hay cosas que son pecado no en sí mismas, sino por la intención con que se hacen.

La posición de Aquino, con respecto a la risa y al universo lúdico, termina y se completa con una contundente afirmación:

«la falta de juego constituye un vicio»²⁷⁴.

Cita Tomás a Aristóteles en su apoyo, pero en realidad es inferencia. Lo que dice *el Filósofo* es que

el descanso y la diversión parecen ser indispensables para la vida.²⁷⁵

²⁷² *Ibid.* «Et dicitur aliquis eutrapelus a bona versione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta vel facta in solatium»

²⁷³ *Ibid.* «...ipsae operationes ludi, secundum suam speciem, non ordinantur ad aliquem finem. Sed delectatio quae in talibus actibus habetur, ordinatur ad quandam animae recreationem et quietem. Et secundum hoc, si moderate fiat, licet uti ludo».

²⁷⁴ Tomás de Aquino, *Op. Cit.* IV Parte II-II (b) C.168 a.4 «...defectum in ludo esse vitiosum».

²⁷⁵ Aristóteles, *Op. cit.*, IV, 8, 1128b

Por tanto, hemos de divertirnos y descansar en la justa medida. La vida sin elementos lúdicos se halla fuera del medio virtuoso. Por consiguiente es vicio, concluye Tomás. Un vicio de defecto. Y pecar por defecto en el juego es no proferir ni un chiste ni conseguir que los demás bromeen por el hecho de no aceptar ni siquiera los juegos moderados. Los que así se comportan son duros y rústicos, pecan por carencia como sabemos por el estagirita, y de nuevo por el sabio dominico. El juego y las risas, y la diversión que generan, son útiles a causa del deleite y relajo que proporcionan al alma que se agota. La austeridad, como virtud, no descarta todos los deleites, sino solo los excesivos y desordenados.

Este es el giro tomasiano que supone la inflexión del áspero cristianismo anticómico de siglos anteriores. La condena general, la *extirpación* de la risa y lo lúdico de una cierta tradición eclesiástica, se ven ahora superadas por una suave templanza de raíz aristotélica en la que no hay espacio para una exclusión universal.

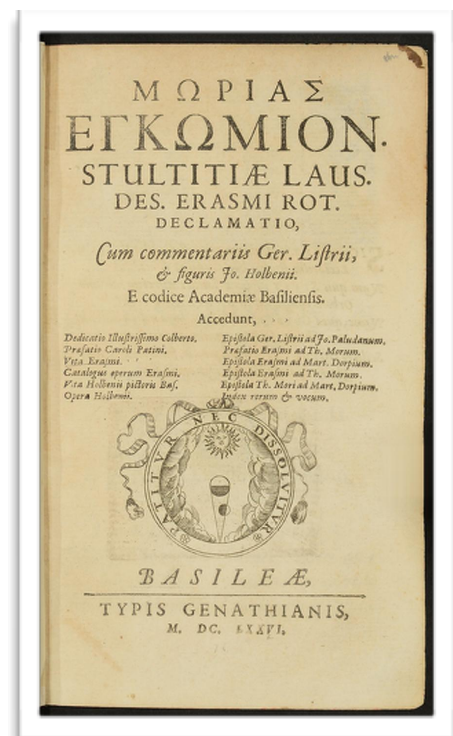
7.8 Erasmo y la necesidad

Hijo bastardo de un sacerdote y su sirvienta, Desiderio Erasmo nació en Rotterdam, en 1466, y es uno de los grandes protagonistas de otro giro de alcance universal, que es el que nos conduce desde el mundo medieval al mundo moderno. Precisamente comenzó su formación en la denominada *devotio moderna*, corriente espiritual que puso en marcha Geert Grote en Deventer, provincia de Overijssel, en los Países Bajos. Fue allí enviado para estudiar en la escuela de los «Hermanos de la Vida en Común», una congregación ligada a la obra de Grote y fundada por Florens Radewijns como monasterio de canónigos agustinos dedicados a la copia amanuense. En sus escuelas de la *devotio moderna* aprendieron, además del erudito de Rotterdam, Thomas Hemerken (Tomás de Kempis), Nicolás de Cusa y Jean Calvin.

Erasmo era un hombre ingenioso, dotado de un gran sentido del humor. Excelso humanista, escritor elegante (sobre todo en lengua latina), ávido de una reforma

religiosa moderada dentro del seno de la Iglesia, poco dado al extremo pero siempre a disgusto con el escolasticismo y la piedad formal tradicional, en el año de 1509 concibió su *Elogio de la Necedad* (*Μωρίας Εγκώμιον, Stultitiae Laus*), que escribió en Londres y publicó en 1511, con gran éxito y una dedicatoria a su íntimo Tomás Moro, en la que juega, cómicamente, con este apellido (More, Moro *moria -necedad; moros -necio*). La obra es una burla, mitad sátira, mitad invectiva, contra la cultura de la época y contra la condición humana en general; un ensayo crítico-humorístico, en que se cede la palabra a la estulticia para que pueda elaborar, a sus propias expensas, un peculiar panegírico, un autoelogio en donde encomia sus méritos y su necesidad en todos los aspectos de la vida del hombre.

Para entender su redacción hay que contar con la influencia de John Colet. A Colet y a Moro los trató Erasmo en Inglaterra, tras haber sido preceptor de dos jóvenes nobles británicos, Robert Fisher, que alcanzaría el obispado y acompañaría a Moro en el cadalso, y William Blount, Lord Mountjoy, en cuya casa se hospedó y conoció a los eruditos mencionados. Colet (1467-1519), humanista inglés, pionero en abordar la exégesis bíblica sin mediación de las *Sentencias* de Lombardo, fue un ascendiente clave en los estudios de griego que hizo Erasmo para configurar su programa teológico, que consistía en restaurar la pureza del cristianismo por la vía filológica, con la vuelta a la Escritura misma, dejando al margen a los comentaristas medievales, que desviaban más que aclaraban su sentido, según el sabio de Rotterdam. Por Colet se adentró en el estudio directo de los textos de San Pablo, que fueron fundamentales para la escritura del *Elogio*.



En efecto, el apóstol de los gentiles había escrito en sus cartas que fue enviado por Cristo a predicar el Evangelio

no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo. Pues la predicación de la cruz es una necesidad para los que se pierden...²⁷⁶

Pablo apelaba a Isaías

Idiotizaos y quedad idiotas, cegaos y quedad ciegos..., ...perderé la sabiduría de sus sabios, y eclipsaré el entendimiento de sus entendidos...²⁷⁷

y se preguntaba en un famoso texto

¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necesidad de la predicación. Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necesidad para los gentiles...²⁷⁸

Como es sabido, el apóstol afronta en esta epístola a los griegos corintios, el supuesto fracaso de Cristo, crucificado como un criminal. Originario de Tarso, en la Cilicia romana, ciudadano imperial, Saulo Paulus era un judío helenizado. Enérgico primer expansor del cristianismo, encara el racionalismo filosófico presente en el mundo griego durante siglos. Como es de suponer, entre los helenos doctos de la época surgirían muchas reservas al mensaje que tiene fundamento en la crucifixión de un Dios. Pablo se enfrenta sin rodeos a esa reticencia. En ningún caso niega el *choque* lógico-categorial que todos pueden contemplar, sino que anima a superarlo en una dimensión más amplia, en un nivel lógico y sapiencial diferente. Desiderio Erasmo, para quien Pablo era una fuente pura del cristianismo primitivo, que él mismo se imponía recuperar, recibe inspiración en esta autoridad para su propio atrevimiento literario. No hay fe cristiana sin la asunción de esta divina necesidad, tampoco hay vida humana sin la estulticia a secas. El texto del *Elogio* solo a su fin nos remite a la oposición paulina entre sabiduría y necesidad, y en ese punto se abandona por completo el sarcasmo. Pero todo lo que precede es un tratado cómico-satírico de la naturaleza humana. Sus ideas esenciales son las siguientes. La vida del hombre es imposible y se halla condenada a extinción de no contar con la estulticia. Pues, ¿quién podría

²⁷⁶ Biblia, Op. Cit., Carta a los Corintios, 1, 17

²⁷⁷ Biblia, Op. Cit., Isaías, 29, 9 y 14

²⁷⁸ Biblia, Op. Cit., Carta a los Corintios, 1, 19

matrimoniar sin estar tonto? ¿qué hombre ofrecería su cabeza a este yugo si meditase los inconvenientes que traerá a su existencia? ¿qué mujer permitiría el acceso de un varón si conociese o considerase los peligrosos trabajos del parto o la molestia en la crianza de los hijos? ¿Cómo no contemplar con una sonrisa nuestro origen en aquellas partes ridículas del cuerpo que ocultamos? Por tanto, debemos la vida al matrimonio y el matrimonio a una estúpida demencia²⁷⁹. De igual modo, nuestra felicidad en general se halla ligada a la locura, pues depende de la credulidad y del amor ridículo al halago. No habría ni sociedad, ni relaciones agradables y sólidas, ni el pueblo soportaría largo tiempo al príncipe, ni el amo al criado, ni la doncella a su señora, ni el maestro al discípulo, ni el amigo al amigo, ni la esposa al marido, ni el arrendador al arrendatario, ni el camarada al camarada, ni los comensales entre ellos, de no estar entre sí engañándose unas veces, adulándose otras, condescendiendo siempre o untándose recíprocamente en la miel de la estulticia²⁸⁰. Los mismos dioses hacen cosas estúpidas igual que los hombres, si hemos de creer a los poetas. Baco no consiente que se le honre sino con farsas, Vulcano es el bufón de los convivios olímpicos: sus ocurrencias y sus dichos desternillan a sus hermanos de pura ridiculez, y, sobre todo, su cojera. Pan canta cancioncillas absurdas y todos sus hermanos lo celebran con risa cuando el vino comienza a empaparles. Se mofan los dioses de los hombres, por añadidura, regocijándose en nuestra miseria, pues somos una turbamulta de necios²⁸¹. Y para necedad, nada hay tan tonto como satisfacerse y admirarse a uno mismo. Y eso lo hace cada quien, porque, estando descontentos, ¿qué de gentil, gracioso y digno puede hacerse? No hay condición más clara de la felicidad que ser aquello que se quiere ser. Pero si se aparta de la vida este bobo condimento de amor propio, hermano de la adulación²⁸², en vez de elocuentes, pareceremos mudos y en vez de cultivados, rústicos²⁸³. Y de estos sinsabores de la vida, de las preocupaciones que

²⁷⁹ Erasmo (2014) *Enquiridion, Elogio de la locura, Coloquios*. Madrid: Gredos. XI

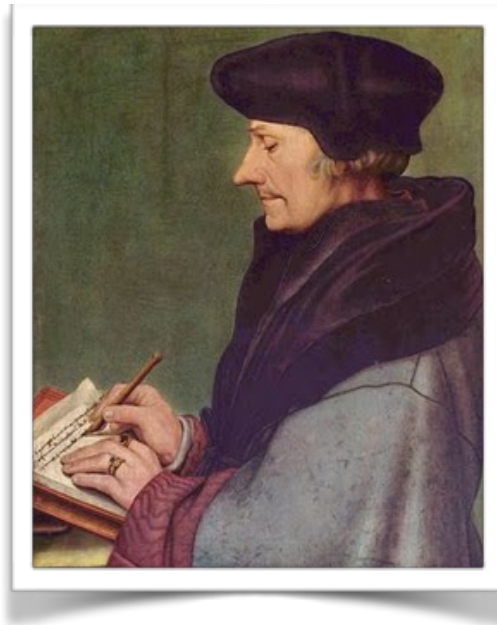
²⁸⁰ Erasmo, *Op. cit.*, XXI

²⁸¹ Erasmo, *Op. Cit.*, XV

²⁸² Erasmo, *Op. Cit.* XLIV

²⁸³ Erasmo, *Op. Cit.*, XXII

torturan por doquier el ánimo, de noche y de día, nos libra la locura. El vulgo y la plebe pertenecen a ella por completo, de pura abundancia de estulticia, y cada día inventan formas nuevas, tal que no fueran suficiente mil Demócritos para reírse de todas ellas²⁸⁴ etc.



Erasmus de Rotterdam
(Fuente: blogs.ua.es)

Este es el tono general de la sátira de Erasmo. Como en toda composición de este carácter, se censura y se ridiculiza a algo o a alguien. En este caso, a las costumbres y oficios humanos sin excepción, y a toda nuestra especie, y hasta la de los inmortales, hechos a nuestra imagen y semejanza por los viejos poetas. Erasmo es agudo y mordaz, pero utiliza el humor para que su mordiente tenga un aspecto amable o menos agresivo. Pone de relieve la cómica torpeza pero no revestida del vicio platónico: al fin y al cabo de lo que trata su obra no es de atacar al género humano, sino de alabar la locura. Es este un ardid cómico, una táctica crítica, todo el mundo lo entiende, y por eso leemos su obra sin ninguna inquietud, con una sonrisa, sin la amargura que suscita agrias censuras en el discípulo de Sócrates. Y esta táctica humorística funciona. Ya el que tenga oídos que oiga y el que tenga ojos que vea, y razone, y enmiende o mantenga su conducta, como le plazca. La estulticia de Erasmo,

²⁸⁴ Erasmo, *Op. Cit.* XLVIII

con ingenio incisivo, hace una exacta exposición de la hipocresía y el disparate mundanos, una panorámica cruda de nuestras miserias en el teatro del mundo. Un mundo en que los sabios, los filósofos, con barba y manto venerables, que piensan ser los únicos que tienen la verdad, que dicen de los otros que viven confundidos por sombras errabundas, simplemente deliran por su falta de duda y, a veces, viendo ideas o universales, quedan ciegos para evitar las piedras o las fosas²⁸⁵.

Hay en la obra de Erasmo un énfasis clásico pirrónico. Si nada sabemos, según el escéptico griego, estamos más cercanos, en lugar que alejados de la felicidad. El conocimiento abre muchas puertas a nuestro pesar. El lechón en el barco, a punto del naufragio, desconoce el terror que nuestras sabias anticipaciones nos procuran: hoza y come, despreocupado, del saco de bellotas. Igualmente, parece decirnos el humanista holandés, más nos apartamos de la razón, más felices; más prisioneros de la ilusión, más satisfechos. Obtenemos regocijo de nuestros falsos presupuestos, del engreimiento que no tiene otra base que la plana ignorancia. Cita a Sófloces:

«en no reflexionar nada, radica la vida más placentera»²⁸⁶.

El anciano que chochea queda al margen de sus preocupaciones aflictivas, que atormentan al sabio. Mientras más viejo más infantil, menos aburrimiento y menos percepción de la muerte²⁸⁷. Los estudios filosóficos son una compleja ocupación que agota pronto el espíritu, mientras que el necio está siempre regordete como cerdo de Acarnania, reluciente y con la piel saludable. Los estultos ven prolongada la juventud y la alegría.

Todo este argumento es ridículo por absurdo y paradójico, a pesar de la aparente consistencia del discurso. Porque nunca sabremos si se nos dice la verdad. Porque es siempre la estulticia la que habla. Erasmo nos sitúa frente un dilema: si creer o no a la necedad que perora y se elogia a sí misma diciendo tonterías, que es justo aquello que hemos de esperar. Es el mismo dilema de Epiménides, el cretense que declaraba

²⁸⁵ Erasmo, *Op. Cit.* LII

²⁸⁶ Erasmo, *Op. Cit.* XII. *Áyax*, v. 554

²⁸⁷ Erasmo, *Op. Cit.* XIII

mentirosos a todos los cretenses. Ahora es la locura quien establece verdades que deben ser locuras, necedades, en un mundo de tontos infinitos. Es lo que dice San Jerónimo en la *Vulgata* antigua

Perversi difficile corriguntur et stultorum infinitus est numerus²⁸⁸.

Tal vez, por el carácter universal de la tontería, el encomio cómico de Erasmo, mira con cierta templada displicencia, sin llegar al desprecio, la futilidad de nuestro género. En esto hay diferencia con la más agria censura de los clásicos. Pero hay ciertos pasajes de invectiva y ataque, que se hallan muy distantes de esta escéptica moderación. Se refieren a teólogos enfurruñados e irritables, que se protegen en un ejército de magistrales definiciones, conclusiones, corolarios y proposiciones explícitas e implícitas; que están siempre sobrados de escapatorias; que, desde esa altura, miran al resto de los hombres como si fueran bestias, y sin compasión²⁸⁹. Se refieren también a falsos religiosos y monjes, muy lejos del verdadero espíritu de la fe verdadera y de la verdadera religión, que, sin embargo, tienen la más alta opinión de sí mismos y estiman la piedad como unida a la falta de estudios. Cantan los salmos sin entenderlos, dice Erasmo, con voces de jumentos que imaginan deleitan a la divinidad; trafican con su mugre y su mendicidad, berreando de puerta en puerta, ordinarios, desvergonzados, pretendiendo ofrecer una imagen de apóstoles, sin esforzarse en parecerse a Cristo, sino en no parecerse entre ellos (las órdenes), ni en llamarse cristianos, sino con muchos sobrenombres: franciscanos recoletos, menores, mínimos o bulistas, benedictinos o bernardos, brigidenses, agustinos, guillermistas, jacobistas, dominicos etc. Sus ceremonias y tradicioncillas claustrales no parecen poderse recompensar con un cielo. Cumplir con la caridad es para esta clerigalla presentar la panza llena de pescados, contar millares de ayunos, celebrar un montón de

²⁸⁸ «Los malvados difícilmente se corrigen, y es infinito el número de los necios». *Eclesiastés* 1.15. Este es el texto que leyó Erasmo, pero fue corregido en 1965, durante el Concilio Vaticano II. El Papa Pablo VI designó una comisión para revisar la *Vulgata* a partir de consideraciones filológicas sobre los textos originales, de la que surgió la *Nueva Vulgata*, la versión oficial católica desde 1979. Algunos pasajes fueron rectificadas, entre ellos Ec. 1.15. En la Nueva Vulgata se lee: Quod est curvum, rectum fieri non potest; et, quod deficiens est, numerari non potest (Lo torcido no puede enderezarse y lo que falta no se puede contar). Universidad de Valencia, Documentos. <https://www.uv.es/ivorra/documentos/Stultorum.html>

²⁸⁹ Erasmo, *Op. Cit.*, LIII

ceremonias, mostrar su capuchón grasiento. Es esta la piedad vacía y convencional, ritual y mecánica, que el autor del *Elogio* deplora, pues Jesús prometió el reino no a las cogullas, preces y abstinencias, sino a las obras de caridad²⁹⁰. El sabio de Rotterdam no ahorra vehemencia en destacarlo, ansioso como está de producir un cambio en este cristianismo decadente.

Volviendo al humorismo erasmiano, podemos observar el cambio producido, pasada la Edad Media. No hay en la obra que estamos comentando una interrogación sobre la pertinencia o la medida, la corrección o incorrección, sobre el lugar y el orden del humor. Todo aquello, que constituye el grueso del análisis tomista, se halla ausente del *Elogio*. Erasmo no analiza lo cómico, simplemente lo usa. No parece por ello que, en el Renacimiento, precise de justificación. El erudito holandés construye una declamación, un discurso imaginario en que el humor es una herramienta, un instrumento para el ejercicio del ingenio, una táctica para la mejor presentación y digestión de la crítica, y para el desarrollo táctico de una pedagogía. Que ríen, está pensando Erasmo, pero que luego piensen. Es este un cometido trascendente del humor. El humor destaca la división de los planos de apariencia y realidad. La locura, la necedad son ilusiones presentes en la vida, y, para el holandés, parte de una estrategia humorística que apunta al centro de su blanco principal: la investigación, la meditación del hombre sobre sí, *conditio sine qua non* del cambio y el progreso. Porque ese punto de partida ilusorio, aunque bien fundamentado en el discurso, no puede aceptarse más allá del espacio cómico. Su presencia en el mismo supone que hay otra dimensión, con la que se establece una correspondencia crítica. La ironía, el elemento retórico fundamental del que se vale el escritor, es el que hace posible jugar con el sentido: el sentido de nuestros usos y costumbres, de nuestras prácticas sociales, el sentido de nuestra vida en los planos aparente y real, recto y paródico. Pues siempre cabe preguntarse: ¿hemos de creer en lo que dice la estulticia? ¿hay que tomarla en serio o en broma? ¿dice en algún momento la verdad? La trascendencia pedagógica del ensayo hacen posible pensarlo, pero siempre *additio salis grano*.

²⁹⁰ Erasmo, *Op. Cit.* LIV

Hay un límite, eso sí. La ironía erasmiana se aplica al encomio paradójico de la locura social y antropológica, no al de la locura religiosa paulina con la que termina el texto en tono verdaderamente serio, lejos ya de la sátira. Esta es ya otra locura en verdad, plena de un hondo sentimiento de fe, propia de un corazón sencillo y de un amor auténtico, nunca de aquella cabeza complicada de teólogo que hace brotar la risa. Y en esta locura escandalosa de la fe trábese un lazo con el pensamiento de otro escritor religioso, Søren Kierkegaard, que examinaremos después.

7.9 Luis Vives y la alegría

“Está entre nosotros Luis Vives, el valenciano, que no pasa de veintiséis años, pero muy versado ya en todas las ramas de la filosofía, y que ha progresado tanto en las bellas letras, en la elocuencia, en la facilidad de hablar y de escribir, que apenas encuentro a nadie con quien poder compararlo”²⁹¹.

Erasmus describe así a Juan Luis Vives, nacido en 1492, con el que coincidió en el Flandes renacentista, en donde el valenciano terminó sus estudios después de pasar por las universidades de su ciudad natal y de la Sorbona. Vives admiró la maestría del humanista holandés, con el que entabló una cierta relación de amistad, no demasiado íntima, aunque compartieran la que unió a ambos con el malogrado Tomás Moro, además de su amor por las humanidades. Vives era de origen judío español, de familia acomodada de comerciantes, que procesó la Inquisición por practicar la liturgia prohibida en una sinagoga cobijada en el propio domicilio. Sus estudios en el extranjero, propiciados por su avisado y prudente padre, lo libraron a él de un doloroso castigo.

Dos años antes morir, el humanista Vives publicó en Basilea *De anima et vita* (1538), una obra de madurez en la que se ocupa de los conceptos básicos de la psicología racional, tal como era entendida en su época²⁹². Es una investigación sobre

²⁹¹ Erasmo de Rotterdam, Carta a Juan de la Parra, cit. en Francisco Calero y Marco Antonio Coronel Ramos (2014) «La grandeza de Juan Luis Vives». eHumanista 26 (2014): 429-453.

²⁹² Vives, J. L. (1992) *De anima et vita / El alma y la vida*. Introducción, traducción y notas: Ismael Roca. Valencia: Ajuntament de València. Puede consultarse el texto, en el original latino y en su traducción castellana, en la Biblioteca Valenciana Digital (<http://bivaldi.gva.es>).

la naturaleza del alma, un intrincado asunto al que intenta acceder a través del análisis de sus operaciones y de la reflexión sobre la observación empírica. Aristóteles y Tomás de Aquino, sobre todo, le sirven de fundamento. Pero Vives insufla a su texto un aliento moderno, con el foco puesto en la elucidación de nuestra vida emocional. Por supuesto, la teoría humorológica antigua de Hipócrates y Galeno, también está presente.

Aunque Vives no aporta mucha originalidad en esta obra, adelanta el tono experimental en que van a buscar apoyo otros teóricos posteriores, como el filósofo Descartes. En el libro tercero de la obra citada se ocupa de nuestro tema. Relaciona el buen humor con la emoción de la alegría, de la que el placer (*delectatio*) y la risa (*risus*) son una manifestación exterior. En el capítulo VIII, *Laetitia et Gaudium*, puede leerse lo siguiente

La alegría es una emoción que surge de la consideración de un bien ya presente o que se avecina con toda seguridad...la alegría provoca una excitación vehemente, generada casi siempre por aquello que hemos deseado mucho, o por lo que nos hemos esforzado y fatigado, o que ha sucedido de repente superando nuestras creencias y nuestras esperanzas. A causa de tal excitación el corazón se dilata con tanta amplitud que a veces incluso se produce la muerte...De la misma dilatación del corazón provienen la risa y el júbilo; cuando ya el pecho no puede contener el corazón; entonces se insinúa la gesticulación y en ocasiones la demencia... La alegría moderada o hilaridad (como también el gozo) con su calor purifica la sangre, vigoriza la salud, genera un colorido brillante, hermoso, agradable; en expresión del Sabio: «El corazón alegre sirve de medicina, el espíritu triste seca los huesos».²⁹³

Para entender el ámbito de investigación que abre Luis Vives, aguardemos un poco a que llegue el apartado que dedicamos a Descartes, de quien en este asunto puede considerarse un antecedente próximo. El padre del racionalismo leyó la obra del humanista español, al que cita en *Las pasiones del alma*. Por ahora subrayemos la dependencia entre el gozo y la risa, del que resulta como consecuencia física expresiva que sucede a una excitación mental generada a medias por el deseo



Juan Luis Vives (Fuente: Wikipedia)

²⁹³ Vives, Op. cit., L. III, Cap. VIII, 1-3

vehemente y la sorpresa repentina, que resulta de la superación de nuestras propias creencias y expectativas (a lo que también denomina «esperanza»). Son temas que ya han aparecido previamente, en Aristóteles y Aquino, e igualmente en Cicerón. Y que vuelven de nuevo a aparecer posteriormente, como vamos a ver en autores modernos.

7.10 Thomas Hobbes y la superioridad

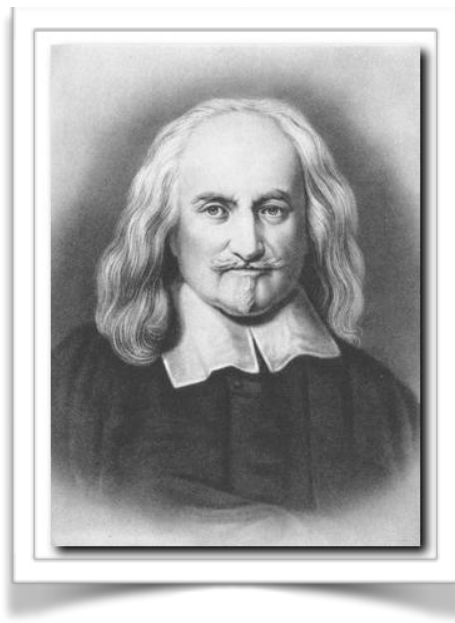
Thomas Hobbes de Malmesbury nació en 1588, cuando la Armada española se acercaba a las costas inglesas. Hijo de un sacerdote, como Erasmo, no sin humorismo escribió que su madre dio a luz, al mismo tiempo que a él, a su hermano gemelo: el miedo²⁹⁴. Sin esta pasión, en efecto, cuesta mucho entender las teorías de este preceptor de nobles, estudioso de Bacon, crítico de la escolástica y abogado del absolutismo.

Comenzó Hobbes su vida intelectual traduciendo del griego. Lo hizo con Tucídides, censurando, en el prólogo a su *Historia*, la Atenas clásica desintegrada en múltiples facciones y en el caos. También tradujo a Aristóteles, siendo el autor de la versión inglesa príncipe de la *Retórica*, en los años 30 del siglo XVII. Tal vez entonces, meditando en el texto del estagirita, adquirió sus peculiares opiniones sobre el fenómeno de la risa. Porque Hobbes es autor de una doctrina que comienza en Platón y en su discípulo, pero que en él alcanza una forma más fuerte: la doctrina de la superioridad.

Parte de un hecho Hobbes que estima no es controvertible: que los hombres están en continua disputa los unos con los otros por llegar al poder. Nadie que presenciara las tensiones políticas y religiosas de su tiempo podía ser muy ajeno a un pensamiento semejante. Vivió Hobbes, en 1605, la conspiración de la pólvora, inspirada por los jesuitas (según dijeron) para volar el Parlamento cuando lo presidiera el rey Jacobo, acompañado de la nobleza protestante. La ejecución de aquellos

²⁹⁴ Los datos de esta introducción pueden comprobarse en el estudio previo que José Rafael Hernández Arias escribe para su edición de *Leviatán* (2015). Madrid: Gredos.

conjurados en la trama devino un cruel y masivo espectáculo, con adquisición previa de entradas por parte del público. Estando en París, como acompañante del barón de Hardwick, compartió la conmoción que suscitó el asesinato de Enrique IV por François de Ravailiac, fanático católico que procedía de Angulema, enclave profanado por los hugonotes. Su tortura y desmembramiento público, en 1610, hizo también época y no anduvo a la zaga de la de Guy Fawkes y los suyos. La defenestración de Praga, que comenzó la guerra de los 30 años poco después, en 1618, asoló la Europa central. Francia se desangraba al mismo tiempo por causa de las rebeliones de la Fronda y la patria de Hobbes por la lucha entre la monarquía y el parlamento, principiada en 1625 con la oposición parlamentaria al matrimonio de Carlos I y la princesa católica Enriqueta María de Francia. Carlos I subió luego al cadalso de Whitehall, mediada la centuria, y Cromwell conquistó Irlanda masacrando a la población civil, en la misma época. También fue ejecutado el dictador, después de muerto, en 1661. Todos hechos violentos, ocurridos en vida de Hobbes, que los contemplaría entre atónito y aterrorizado.



Thomas Hobbes (the-philosophy.com)

De la guerra civil inglesa fue el primero en huir, previendo su persecución a causa de los *Elementos de derecho natural y político*, obra que, manuscrita, circuló hacia 1640, y en la que defendía un poder absoluto soberano, partiendo de una muy

pesimista antropología racional y de una muy moderna (entonces) física mecanicista, no del arcaico derecho divino. Según aquellos presupuestos, en el poder, y en lo que este pueda conllevar, cifran los hombres sus aspiraciones y su seguridad. Y en la guerra general por obtenerlas, el fracaso de los competidores equivale a nuestro éxito. En esta misma obra afirma Hobbes que estamos rastreando, de manera constante, los signos de que somos mejores que otros con los que disputamos. O indagando si aquellos se encuentran debajo de nosotros, porque es razón idéntica e inversa. Es en este contexto en que brota la risa, como un repentina manifestación de gloria cuando somos conscientes de nuestra superioridad.

Hay una pasión sin nombre, dice Hobbes, pero la risa es su signo²⁹⁵. La risa, un gesto del semblante que indica alegría. El filósofo inglés se propone explicarnos en qué consiste esta alegría, qué pensamos, por qué nos alegramos al reír. Que pueda consistir en el ingenio o en la broma, afirma, no nos lo corrobora la experiencia, pues los hombres se ríen de miserias, de indecencias que adolecen de gracia y de ingenio. Este es, sin duda, un hecho reseñable. Muchas veces tendemos a pensar que el humor es directa consecuencia de un logro intelectual, de un hallazgo ingenioso, de un imaginativo aserto. Pero no es siempre así. No. Aunque sea en ocasión del ingenio o la broma, los hombres desembocan en risa a causa de sus actos, cuando los efectúan mucho mejor de aquello que esperaban. La causa verdadera de la risa es una repentina apreciación de nuestra habilidad. También gozan los hombres y se ríen de las debilidades de los otros, pues en comparación descuellan, sobresalen y ponen de relieve las propias cualidades. Las bromas y el ingenio son solo el instrumento, solo el intermediario por el que nuestra mente encuentra lo ridículo en los otros, esto es, un defecto, una disformidad, frente a lo bien formado y adecuado de nuestras propias facultades. Reímos de una constatación que llega de repente, de nuestra superioridad que transparece, de la eminencia que levanta nuestra particular imagen. Y nada nos eleva más que el absurdo ajeno, su debilidad y su torpeza. Esta fragilidad y necesidad

²⁹⁵ Hobbes, T. (1979) *Elementos de derecho natural y político*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. IX, 13

de otros es lo que celebramos muchas veces con chistes, con historias jocosas, con ocurrencias cómicas. Sin embargo,

cuando el chiste alude a nosotros mismos o a alguno de nuestros amigos por el que sentimos aprecio no tenemos ganas de reír. En conclusión, la pasión de la risa no consiste sino en una glorificación repentina, procedente de una súbita concepción de corta superioridad nuestra en comparación con las flaquezas de los demás o con nuestro propio pasado: pues los hombres se ríen de sus propias locuras pasadas cuando las recuerdan de repente, siempre que no signifiquen un deshonor...²⁹⁶

La atención de Hobbes está centrada en subrayar cómo molesta a otros su desdén o lo que consideran humillante. *A contrario*, aquello que alimenta el halago personal, el orgullo y la gloria, viene a iniciar un júbilo y una felicidad que libera en el rostro una expresión distorsionada y un conjunto de gestos que se conocen como risa. Cabe también reír sin ofender o desdeñar a nadie, cierto, por defectos o absurdos de personas abstractas, personajes de fábula o comedia. Esto no obsta para que entonces todos se examinen también. El parangón no cesa. Insiste el pensador absolutista en la comparativa belicosa de los hombres y en lo espontáneo y súbito de nuestra hilaridad, que enlaza con la vana gloria. Muchas veces subraya este carácter rápido o inopinado, pues tiene en cuenta que la misma cosa no resulta ridícula si se repite en forma semejante hasta hacerse habitual. También insiste en el absurdo de la conducta ajena, no solo en el defecto o en la minusvalía, como motivo cómico. Ambas cosas, la primera presente en la meditación sobre la risa de Marco Cicerón; la segunda, mucho más novedosa, van a seguir desarrollándose en la humorología filosófica moderna y contemporánea.

Los hombres, pues, se ríen del infortunio y la indecencia, pero aquello que mueva a la risa debe ser inesperado y novedoso. Estamos ansiosos de aplauso por cada cosa que hacemos bien. Pero también estamos llenos de malicia, como dijo Platón, y nuestra mente se solaza con el absurdo de los otros. Sobre nosotros mismos y sobre los amigos, o sobre el deshonor en que participamos, no reímos. O lo hacemos tan solo en contada ocasión. En cualquier caso, reírse de uno mismo pone a otros en celo y autoexamen. Siempre en Hobbes el cotejo y la confrontación: esa es la condición

²⁹⁶ *Ibid.*

humana. Siempre la desventaja o incongruencia en la compulsión y el balance que provoca nuestra reacción jocosa.

En *Leviatán* da nombre a la pasión anónima citada, que se resuelve en risa. La llama gloria súbita (*sudden glory*) y de nuevo remite al parangón. Conscientes de nuestra escasa habilidad y perfecciones propias, nos forzamos a ver nuestro propio favor al observar imperfecciones de los otros. Pero ahora hay un cambio de matiz. Hobbes no es tan proclive en *Leviatán*, ni tan indiferente, a tolerar la risa tal como suele darse. Apunta a censurar cierto desequilibrio o desmesura, y cierto exceso, como en otros autores del pasado. Indica que la risa excesiva por encontrar defectos en los otros es signo de hombres pusilánimes, y que ayudar y liberarlos del escarnio es propio de las grandes mentes, así como tender a compararse solo con los capaces.

La gloria repentina es la pasión que produce esos gestos llamados RISA, y es causada por un acto propio que agrada a quienes lo hacen, o por la percepción de alguna deformidad en los demás que, por comparación, hace que los que rien experimenten una repentina autocomplacencia. Esta pasión es muy común en quienes son conscientes de poseer muy pocas facultades, y se ven forzados a mantener su propia autoestima fijándose en las imperfecciones de otros hombres. Por lo tanto, reírse mucho de los defectos de los demás es señal de pusilanimidad. Pues es característico de las mentes insignes ayudar a otros a librarse del ridículo y compararse a sí mismas solo con las mejor dotadas.²⁹⁷

Declara que los hombres, como toda materia, son una consecuencia del movimiento físico. Movimiento vital, circulación y pulso, respiración y digestión etc. Movimiento animal, es decir, voluntario, como el andar y hablar. La sensación es movimiento, cambio de partes internas en los órganos. La fantasía, reliquia de este movimiento. Deseo y apetito, igual de su contrario la aversión, son movimiento. Cabe decir amor y odio, y son la misma cosa. Pero el desdén es inmovilidad y contumacia, resistencia a la acción, por falta de experiencia o por otra experiencia de objeto más fuerte. En el cuerpo humano, la mutación es continua, pero lo deleitoso y placentero es siempre objeto de apetito, siempre confirmación del movimiento. Placeres del sentido tenemos junto a la sensación. Placeres de la mente, como una expectación o previsión de consecuencias. Se llaman alegría, en general, y enfrente hallamos su contrario: el dolor. La alegría puede también denominarse «admiración», y es

²⁹⁷ Hobbes, T. (2015) *Leviatán*. Madrid: Gredos. Primera parte, Cap. VI.

aprehensión de novedad, pasión propia del hombre, porque excita nuestro ansia de saber. Y puede nombrarse «gloria» cuando deriva de la exultación, del pensamiento en el poder y la destreza personal. Si se basa en la experiencia propia es confianza en uno mismo. Pero si viene de la adulación es vanagloria. Y es vana por supuesta, por fingir en nosotros aquellas facultades que no existen. Con la edad y el trabajo se corrige, pero, entre los propensos a la risa, la vanagloria reina, pues es común entre los mal dotados y entre los que se fuerzan a estimarse a partir de un defecto del prójimo.

Más insigne es la mente, más lejos del ridículo, más propensa a librar del ridículo a nuestros semejantes. Este es el eco clásico, que viene de los griegos y está más pronunciado que nunca en esta obra, *Leviatán*.

7.11 René Descartes y las rarefacciones de la sangre

La risa consiste en que la sangre que llega a la cavidad derecha del corazón a través de la vena arterial, inflando los pulmones súbita y repentinamente, hace que el aire que estos contienen tenga que salir impetuosamente por el gaznate, donde produce una voz inarticulada y estallante; y los pulmones al hincharse, lo mismo que este aire al salir, hacen presión sobre todos los músculos del diafragma, del pecho y de la garganta, con lo cual obligan a mover los músculos del rostro que tienen cierta conexión con ellos. Pues bien, lo que denominamos risa no es más que este gesto de la cara con esa voz inarticulada y detonante.²⁹⁸

El año antes de morir (1649), previa partida a Suecia, entregó Descartes *Las pasiones del alma* para su publicación. Se la tiene por una síntesis de sus ideas tal como eran cerca del final de su vida. Sirvió de inspiración para esta obra la correspondencia que mantuvo con el jesuita Mesland, algo más joven que el filósofo, también formado en el Colegio de La Flèche. Denis Mesland, que acabó misionero en la América española²⁹⁹, se había entusiasmado con las *Meditaciones Metafísicas*, y se puso en contacto con su autor en 1644. El filósofo discutió varios temas con él. De

²⁹⁸ Descartes, R. (2014) *Las pasiones del alma*. Madrid: Gredos. Segunda parte. Art. 124 De la risa

²⁹⁹ Ver Marquinez Argote, G. «Denis Mesland (1615-1672): el amigo de Descartes que enseñó en Santa Fe de Bogotá». Universidad Pontificia de Salamanca. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, N° 29, 2002, págs. 39-67 <http://summa.upsa.es/high.raw?id=0000001148&name=00000001.original.pdf>

carácter teológico los unos (la existencia de Dios y sus pruebas, si Dios está obligado a hacer lo mejor, si puede hacer lo imposible o lo contradictorio); psicológicos otros (diferencia entre ideas y voliciones, raíz de las dificultades para el aprendizaje de las ciencias, diferencia entre memoria sensitiva e intelectual); éticos y antropológicos los más interesantes (esencia del libre albedrío y, sobre todo, de las pasiones). Estos temas igualmente se encuentran en la correspondencia con la abadesa y noble, y notable filósofa también, princesa Isabel de Bohemia, iniciada en Holanda y terminada en su postrera estancia en Estocolmo. A Isabel le dedica, en 1644, sus *Principios de Filosofía*.

Las pasiones del alma o *Tratado de las pasiones* viene a ocuparse de una cuestión difícil en el racionalismo. En las *Meditaciones metafísicas*, Descartes ha dejado sentada la existencia de la naturaleza corporal, delimitada por alguna figura, comprendida en el seno del espacio, llenando algún lugar de manera exclusiva, sentida o movida de muchas maneras, pero no por sí misma. Al mismo tiempo, no ha querido admitir que seamos un cuerpo, pues no se puede hablar de eso sin dudar. Si queremos hablar con precisión, dice, somos una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón³⁰⁰. Como cosa verdadera, somos una cosa pensante y no el montón de miembros al que se llama cuerpo humano. Los mismos cuerpos, de modo general, no nos son conocidos por la imaginación o los sentidos, sino, como le ocurre a la cera flexible y cambiante, primero sólida y luego puesta al fuego y líquida, es solo por el pensamiento o facultad de conocer por lo que conseguimos reducirlos a extensión. Este pensamiento o facultad de conocer es la misma cosa que se autodescubre como ser verdadero.

Descartes, pues, establece un dualismo, que, unas veces parece idealismo y espiritualismo, y otras materialismo. Porque hay oscilación y hay alternancia. Pero, al igual que en Platón, el hombre verdadero es la cosa pensante, no extensa. No obstante en *Las pasiones* intenta dar razón de aquella dualidad descubierta en el mundo y también en el hombre, y, sobre todo, se propone mostrarnos su relación. Las pasiones

³⁰⁰ Descartes, R. (2014) *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Gredos. Segunda meditación.

de que se ocupa son las acciones venidas del cuerpo, que el alma padece o en las que participa. Descartes se enfrenta a las pasiones como físico, desde una perspectiva material, desde el materialismo. Comprender las pasiones es entenderlas desde la fisiología, desde el *soma*. Las pasiones no tienen otra causa que un fenómeno puramente material, que nuestra alma no puede impedir aunque sí modificar en la interacción con el pensamiento. Aunque, por el tono del filósofo francés, parece más una cuestión «higiénica» que moral.



Descartes (Fuente: filosofia.org)

La antropología cartesiana, ligada a la revolución científica, como en Hobbes, parte del movimiento. Todo es producto del movimiento: del corazón, de la sangre, de los espíritus animales que entran en las concavidades de los órganos. De modo no coherente, el alma forma parte de un unidad ceñida y de aspecto mecánico. La relación de la conciencia interior con esta máquina a la que está ajustada no queda bien esclarecida. No es el hombre una simple y funcional disposición, como la de un autómatas, o un animal, pero el conocimiento consciente no encuentra una limpia ubicación en este esquema maquinal. Su *Tratado del hombre*, texto que ve la luz póstumamente, en 1664, avanza más aún en el mecanicismo, y el alma racional apenas llega a distinguirse del cerebro, que es una pieza del ingenio corpóreo. Los hombres son un alma y son un cuerpo, pero esas dos substancias que separaba antes en el

terreno metafísico, constituyen ahora una naturaleza junta, con partes necesarias como elementos técnicos, igual que en un reloj, un mecanismo hidráulico, un molino³⁰¹. Por eso, la risa de que habla en *Las pasiones* no es más que una hinchazón de los pulmones causada por la sangre.

La risa puede parecer una inmediata consecuencia del gozo o la alegría. Sin embargo, dice Descartes enigmáticamente, no puede originarla sino un júbilo mediocre, mezclado con admiración y odio³⁰². Según este filósofo, esto lo muestra la experiencia, pues el contento extraordinario nunca provoca risa. Y ello se debe a que en las grandes alegrías el pulmón está pleno de sangre. La causa de que se infle es la sorpresa, y es la admiración, como ya sentase Vives. Ambas, unidas a la alegría, abren el corazón de súbito en sus puertas, lo que hace que la sangre, que penetra de golpe por la vena cava, se rarifique, y salga por la vena arterial hinchando el pulmón. También, si algún licor aumenta por su efecto esta rarefacción reímos, porque la parte más fluida de la sangre, procedente del bazo, es de naturaleza semejante al vinagre. La enfermedad del bazo nos hace más propensos a la melancolía, pero también, a ratos, puede hacernos propensos a la risa. Porque del bazo salen dos fluidos de sangre, uno más denso y otro más ligero³⁰³. También la novedad, el encuentro inopinado, como en la indignación, nos empuja a la risa, por el mismo motivo de llevar esa sangre sutil al pulmón.

...por lo general, todo lo que puede hinchar súbitamente el pulmón de este modo causa la manifestación externa de la risa...³⁰⁴

Cita Descartes en esta obra al humanista valenciano, que afirmaba reír de manera espontánea con el primer bocado, después de haber estado un tiempo sin comer³⁰⁵. Y

³⁰¹ Descartes, R. (2014) *Tratado del hombre*. Madrid: Gredos. Primera parte. La máquina que constituye el cuerpo.

³⁰² Descartes, R. (2014) *Las pasiones del alma*. Madrid: Gredos. Segunda parte. Art. 125

³⁰³ Descartes, R., *Op. cit.* Segunda parte. Art. 126

³⁰⁴ Descartes, R., *Op. cit.* Segunda parte. Art. 127

³⁰⁵ *Ibid.*

es también consecuencia del vacío del pulmón por falta de alimentos, que corre a inflarse pronto con los primeros flujos que pasan del estómago a la bomba cardíaca.

En la tercera parte del *Tratado de las pasiones*, hay nueva oscilación. Descartes se ocupa de la burla, una especie de alegría mezclada con odio. Es evidente en esta descripción la huella clásica. Sentimos odio por el mal, escribe, pero alegría de verlo en quien es digno de él. Y, cuando esto ocurre, provoca el estallido de la risa, siempre que llegue en forma repentina y por sorpresa. Y siempre que juzguemos que no es muy grande el mal, o será muy difícil creer en su merecimiento, sin la confirmación de mala índole o de odio personal³⁰⁶. En la comedia clásica tenemos buena prueba de este punto de vista y ya ha sido analizado aquí. Lo que nos desconcierta, en esta parte de su obra, es que no comparezcan la sangre rarefacta y los pulmones, con sus venas y arterias. Medita ahora el filósofo sobre los defectuosos, cojos, tuertos, jorobados. Sobre los que reciben las afrentas de la burla, y explica esta cuestión en clave psicológica y moral, hurgando en la alegría maliciosa de los que quieren ver a otros siendo tan desgraciados como ellos³⁰⁷. Suelen los imperfectos ser burlones y es también habitual reprender por el vicio utilizando bromas³⁰⁸. Esto ya está en Platón y en Aristóteles, y luego vuelve en Hobbes. Lo que extraña en Descartes es cómo se desliga de todo lo anterior: no hay referencia al cuerpo ni a los órganos, al flujo de la sangre o a su semejanza en densidad.

Parece, lo que es en parte obvio en una posición dualista, que nunca se completa, en su articulación, un mundo dividido con un golpe de hacha. Es también llamativo, que en la tercera parte del *Tratado* se considere solo el escarnecimiento como causa de risa. Lo que indica Descartes, de forma repetida en la parte segunda, sobre lo novedoso y repentino, sobre la admiración y la sorpresa, ha desaparecido ahora. Es

³⁰⁶ Descartes, R., *Op. cit.* Tercera parte. Art. 178

³⁰⁷ Descartes, R., *Op. cit.* Tercera parte. Art. 179

³⁰⁸ Descartes, R., *Op. cit.* Tercera parte. Art. 180

chocante porque, para Descartes, la causa primera de todas las pasiones es esta admiración³⁰⁹, es decir,

la súbita sorpresa del alma que le hace considerar con atención los objetos que le parecen raros o extraordinarios.³¹⁰

He aquí un elemento claro del humorismo intelectual que a Descartes le pasa por alto mientras que lo describe con toda precisión, tal vez sumido en la alternancia y en la duda del cuerpo o el espíritu como razón explicativa del fenómeno humano. Esta pasión admirativa no viene acompañada por modificación alguna de los órganos, del corazón o de la sangre, como en otras pasiones, y ello porque el conocimiento es su único objeto. Si toca algo el cerebro, eso es lo máximo que un pensador dualista puede llegar a hacer. Pero ese titubeo, esa alternancia, es una falta firme de intención, de clara orientación, más que estrategia justa de análisis.

Del materialismo mecanicista de Descartes solo puede decirse lo que debe decirse sobre el materialismo en general: no tiene fundamento. Es muy raro explicar, a partir de un estado material, lo que no es material, como las representaciones ideales. En la comicidad tenemos buena prueba de ello. Muchas figuras cómicas, muchas formas de humor, son ideales, porque no se refieren a este mundo real, sino a otro alternativo; no a estados de los cuerpos, sino a muchos extraños y curiosos hallazgos del ingenio. ¿Cómo explicar entonces la causa de la risa si partimos tan solo de un simple flujo hemático? No es posible. El propio materialismo es una representación ideal. Porque no es material, es una doctrina filosófica, una teoría del conocimiento que debe reconocer la existencia de representaciones ideales para negarlas a continuación. Si fuera cierta, su verdad sería algo así como una configuración de partículas elementales manifestada en forma de estado cerebral. Pero un pensamiento no es cierto por ser un estado cerebral³¹¹, ya lo hemos visto. Ni el monismo materialista, ni tampoco el dualismo parecen buen camino para entender el mundo.

³⁰⁹ Descartes, R., *Op. cit.* Segunda parte. Art. 53

³¹⁰ Descartes, R., *Op. cit.* Segunda parte. Art. 70

³¹¹ Ver Gabriel, *Op. cit.*, Cap. 1. El Materialismo

La teoría cartesiana de la risa como rarefacción del flujo de la sangre podría, a lo sumo, dar cuenta del gesto corporal, de la expresión física de otro fenómeno distinto, que es el hallazgo de un elemento cómico en el mundo. Pero para ello tendría que ser cierta.

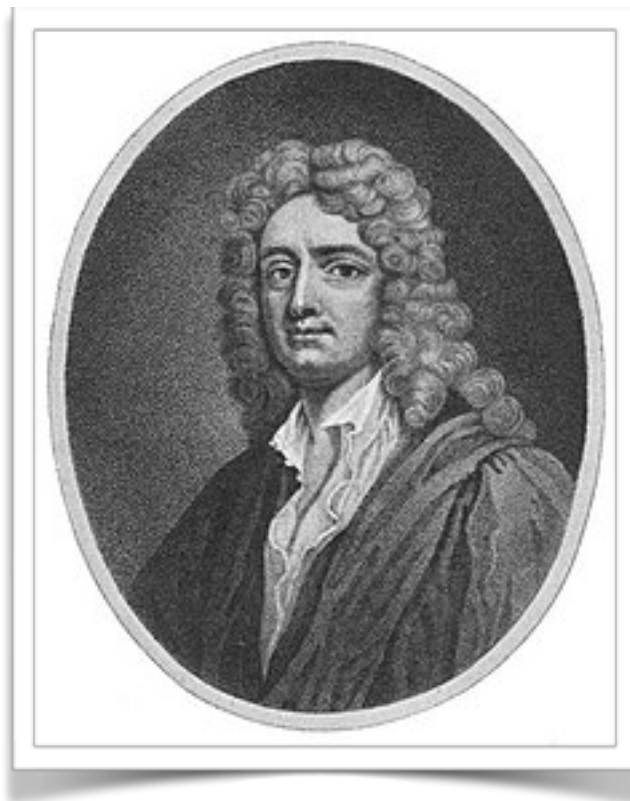
7.12 Lord Shaftesbury y la luz del humor

Si el hombre cartesiano era un ser disyuntivo, el hombre hobbesiano tendía, por el contrario, a una férrea unidad. Puramente egoísta, solo lo autoritario podía acomodarse a esta naturaleza. En consecuencia, Hobbes defendió una concepción absolutista de la ética y la política, que dependen de leyes establecidas por la voluntad de Dios o el Soberano. Más bien de este último, porque es a él a quien toca ejercer como intérprete de la voluntad del primero.

En el siglo XVIII, un grupo de ilustrados, herederos de Locke, puso en cuestión esta antropología pesimista. Parten de otra noción de la naturaleza humana, más pacífica y compasiva, con una amplia capacidad para el sentimiento. A este grupo pertenecen Shaftesbury y Hutcheson, pero en su consideración, Locke, que no encontraba verdaderas las opiniones pesimistas de Hobbes, no llegó a desprenderse lo suficiente del autoritarismo ético con fundamento teológico. Estos moralistas británicos de la Ilustración volvieron a Aristóteles, sostuvieron que el ser humano posee un carácter social (la moralidad tiene una finalidad social) y dieron el paso que faltaba para liberar la obligación ética del soporte heterónimo: el hombre posee naturalmente un sentido moral que le permite discernir por sí mismo los valores.

Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury, nació en Londres en 1671. Nieto del primer Earl of Shaftesbury (el protector y amigo de Locke), estuvo en su juventud bajo la tutela educativa del insigne empirista. Viajero por el continente, Ashley Cooper conoció en Amsterdam, en torno a 1698, al refugiado hugonote y pensador escéptico francés Pierre Bayle, que fue uno de los primeros en argüir en

defensa de la moralidad de los no creyentes, pues siempre que estos posean conciencia reflexiva de los propios sentimientos cuentan con guía suficiente para alcanzar la virtud. Esta será la base de la teoría ética del inglés, quien, siguiendo la tradición familiar, ocupó un sitio en el Parlamento desde 1695, y luego fue elevado a la Cámara de los Lores. Su mala salud le obligó, sin embargo, a dejar Londres y a mudarse a Italia con la esperanza de sobrevivir en un clima más cálido. Se estableció en Nápoles, donde murió en 1713.



Anthony Ashley Cooper, the third Earl of Shaftesbury (Fuente: Wikipedia)

La obra principal de Shaftesbury es una colección de ensayos agrupados bajo el título *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, publicada originalmente en 1711 y revisada en 1713. Son tres volúmenes que contienen escritos sobre temas éticos, estéticos, religiosos, literarios, políticos, y sobre costumbres y maneras de vivir. Fue la obra inglesa más reimpresa en el siglo XVIII, muy influyente no solo en Inglaterra, sino en toda Europa, lo que le convirtió en el padre de la teoría del sentido moral a causa sobre todo de *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*, que constituye

el primero de los ensayos del volumen segundo de esta obra, y que había sido publicado por Toland en 1699. *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour —a letter to a friend*, de 1709, es el segundo de los tratados agrupados en el volumen primero, y es la obra que vamos a comentar, porque es la que el moralista inglés dedica al análisis de la broma y lo humorístico³¹².

Para Shaftesbury, el humor es una de las luces o medios naturales más importantes bajo los que deben observarse las cosas. Lo ridículo o lo paródico son una especie de prueba de la verdad.

Se supone que la verdad resiste cualquier luz, y una de las luces o medios naturales más importantes bajo las que deben observarse las cosas para comprenderlas cabalmente es la ridiculez, esa especie de prueba que nos permite comprobar cuánta parodia resiste cualquier asunto.³¹³

Ciertamente, es a veces perjudicial para la verdad mostrarla a plena luz, porque no a todos los ojos conviene esa magnitud y conformación. De ahí que los sabios hablen en parábolas y con doble sentido, para que solo oigan quienes tengan oídos para oír. No obstante, es evidente que el mayor peligro para la vida pública es la restricción o censura del conocimiento, como lo es la imposición y restricción del comercio, que lo reducen al mínimo y acaban con el bienestar social. Igualmente, no deben ocultarse las verdades crudas, aunque es más cívico mostrarlas mediante distracciones agradables, haciendo uso del ingenio. He aquí su primera utilidad. Porque se lo precisa para el pulimento mutuo, la reducción de asperezas y el roce amigable³¹⁴.

No se puede ocultar que hay también un ingenio grosero, una bufonería insultante y mezquina, que abusa del equívoco y el retruécano. Por ello es necesario definir la

³¹² Shaftesbury (2001) *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Douglas den Uyl. Indianapolis: Liberty Fund. 3 vols. A partir de la edición de 1732. Puede consultarse on-line. *Sensus communis, Ensayo sobre la libertad de ingenio y el humor*, junto con *Carta sobre el entusiasmo*, están traducidas en la editorial Acantilado, Barcelona, 2017. Sobre Shaftesbury, y alguno de los datos que hemos consignado, puede consultarse Schneewind, J. B. (2003) *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.

³¹³ Citamos en español por la versión de Eduardo Gil Bera en la Editorial Acantilado, *Op. Cit.* Primera Parte, I. El texto en la versión inglesa (edición de Liberty Fund, *Op. Cit.*) dice: Truth, 'tis suppos'd, may bear all Lights: and one of those principal Lights or natural Mediums, by which Things are to be view'd, in order to a thorow Recognition, is Ridicule it-self, or that Manner of Proof by which we discern whatever is liable to just Raillery in any Subject.

³¹⁴ Shaftesbury, *Op. cit.*, Primera Parte, II.

broma genuina, y su primera característica es la oportunidad³¹⁵. La razón es quien debe juzgarla, y solo la costumbre de razonar puede volvernos razonables, en esto no hay recetas fáciles. Hablar en el tiempo debido y en la debida forma, sin llegar a prohibir tampoco la expresión, porque no hay cosa que promueva más el espíritu burlón que la persecución. Rústico es el bufón, ridícula la solemnidad, pero adecuado es siempre encontrar el límite, que es lo que llamamos urbanidad³¹⁶. Estas son viejas ideas aparecidas ya en Aristóteles, Cicerón o Quintiliano. Shaftesbury acaba por ofrecernos su criterio: se debe refutar la seriedad de los oponentes con la risa y su risa con la seriedad³¹⁷, porque

un tema que no tolera la broma es sospechoso, y una broma que no soporta el examen serio es sin duda una muestra de falso ingenio.³¹⁸

Las bromas y el sentido del humor son la sal misma de las conversaciones. Tenemos que favorecer el humor y la jovialidad para hacer más accesible el tratamiento de los temas, más agradables y familiares. Porque el humor es algo agradable, siempre que no dejemos que lo pudra el veneno de la pasión, pues este es el único veneno también de la razón³¹⁹. Hay que defender la broma, pero también hay que defenderse de su uso apasionado: hay que moderar su uso. Hay que aprender a dosificar el humor que la naturaleza nos ha dado como el mejor remedio lenitivo contra el vicio. El humor es una suerte de fármaco contra la superstición y los espejismos de la melancolía.

³¹⁵ Shaftesbury, *Op. cit.*, Primera Parte, III.

³¹⁶ Shaftesbury, *Op. cit.*, Primera Parte, IV.

³¹⁷ Esta idea le es atribuida a Gorgias de Leontini por Aristóteles, en *Retórica*, *Op. cit.*, III, 18

³¹⁸ Shaftesbury, *Op. cit.*, Primera Parte, V. For a Subject which wou'd not bear Raillery, was suspicious; and a Jest which wou'd not bear a serious Examination, was certainly false Wit.

³¹⁹ Todo razonamiento erróneo se corrige, dice Shaftesbury, en cuanto se suprime la pasión. *Op. cit.* Segunda Parte, I. Un ejemplo de razonamiento erróneo, por apasionado, es el de Hobbes, quien pretende haber descubierto que somos lobos, siendo absurdo que un lobo se tome tantas molestias en comunicar este descubrimiento a sus semejantes.

Hay una gran diferencia entre buscar la manera de reírse de cualquier cosa y saber hallar en cada cosa lo que puede ser justamente risible. Porque nada es ridículo salvo lo deforme, y no hay nada a prueba de broma excepto lo que es bello y razonable.³²⁰

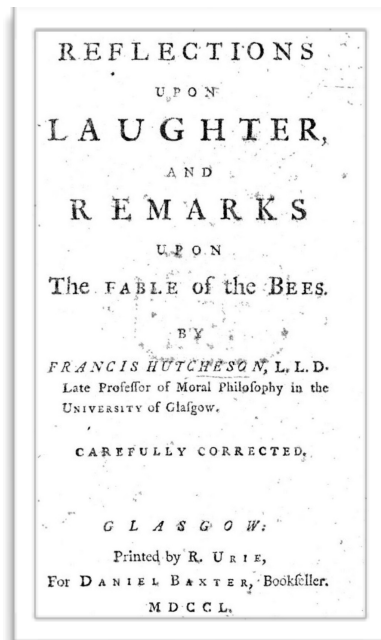
La deformidad de la que habla Shaftesbury hay que entenderla en sentido amplio. Y hay que referirla sobre todo a la escena moral. El humor es un arma, dirigida sobre todo contra las pasiones de la cobardía y la avaricia. Porque se puede desafiar al mundo entero a ridiculizar la valentía auténtica o la generosidad. No lo conseguirán. No es posible tampoco convertir en objeto de desprecio la verdadera templanza (salvo para los seres más groseros y viles). No puede ridiculizarse la honradez. No nos reímos de la virtud, sino del vicio. Es ridículo quien pretende reírse de la verdadera sabiduría. En esto Ashley Cooper, se halla también muy cerca de Aristóteles.

El humor, por tanto, el auténtico humor, permite distinguir la verdadera mercancía de la falsa o averiada en el ámbito ético. Funciona como un criterio de autenticidad. Podemos utilizarlo como un arma contra el vicio, que es para lo que naturalmente nos ha sido entregado. Porque naturalmente tendemos a ridiculizar nuestra deformidad moral. Pero, por eso mismo, el humor es la luz indirecta que señala el camino virtuoso, pues marca justamente, con su ausencia, la dirección contraria. Y en esa dirección, que enfila la virtud, solo los más groseros y viles, los deformes, se atreven a circular entre bufonerías y carcajadas.

7.13 Francis Hutcheson y las asociaciones del ingenio

Francis Hutcheson (1694-1746), que sistematiza y desarrolla las ideas de Shaftesbury, nació en el Ulster, en el seno de una familia de origen escocés. Fue profesor de filosofía en Glasgow, y defendió, como el anterior, una teoría del sentido moral, ampliando este concepto para explicar la mente influida por objetos que no son

³²⁰ Shaftesbury, Op. cit., Cuarta Parte, I. There is a great difference between seeking how to raise a Laugh from every thing; and seeking, in every thing, what justly may be laugh'd at. For nothing is ridiculous except what is deform'd: Nor is any thing proof against Raillery, except what is handsom and just.



los sensibles del sentido ordinario. Su *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* se publicó por vez primera en 1725. Ese mismo año aparecieron tres breves ensayos en «The Dublin Journal» que tienen para nosotros un gran interés. Son tres artículos de reflexión sobre la risa, luego editados en Glasgow junto a unas observaciones sobre la *Fábula de las abejas* de Bernard de Mandeville. Si la *Fábula* es una dura crítica a la teoría ética de Shaftesbury, las *Reflexiones sobre la risa* de Hutcheson son fundamentalmente una respuesta a Hobbes y a su doctrina de la superioridad³²¹. Pero los tres ensayos tienen en su conjunto, y para el tema que abordamos, una gran importancia filosófica. Van mucho más allá de una contradicción teórica, inaugurando nuevas tramas de ideas y nuevos contenidos de análisis.

El primer ensayo de estas *Reflexiones* es la refutación de la teoría hobbesiana de la superioridad. El filósofo escocés parte de Aristóteles y de su exploración, en la *Poética*, de la especie de risa que se obtiene al ridiculizar a las personas. Es risa construida en el error, escribe, en la torpeza ni muy perniciosa ni muy destructiva, y añade que no puede aspirar a convertirse en el modelo general de risa. Es una observación muy pertinente, pues muchas veces los filósofos descubren un aspecto o

³²¹ *Reflections Upon Laughter, and Remarks Upon the Fable of the Bees* puede consultarse en la edición original facsimil de R. Urie (Glasgow, 1750) en Google books y en Morreall, J. (1987) *The Philosophy of Laughter and Humor*. Albany: State University of New York Press. Chap. 6. Ver también Telfer, E. (1995) «Hutcheson's Reflections Upon Laughter», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 53, No. 4, pp. 359-369

alumbran un hallazgo que es tan solo parcial, aunque sea verdadero, pero lo toman por único y crucial. Es un reduccionismo. Muchas doctrinas humorísticas no son contradictorias, sino complementarias. Son verdad fragmentaria y no global. Y este es el objetivo sobre el que apunta Hutcheson. En el caso de Hobbes, se restringe la risa, lo hemos visto, a ese estado de gloria repentino que emana de la propia eminencia frente a otros con quienes nos medimos. Con rigor se podría deducir, si creemos a Hobbes, que sin comparación meliorativa (a veces con las propias locuras pasadas) no habría risa. Pero esto no es un hecho. La risa surge igual sin parangón y sin la imaginada superioridad: hay risa en la parodia, en la alusión burlesca, pero también hay una diversión cortés en el ingenio, como cuando el poeta socarrón compara la salida del sol con la langosta hervida, que muda su color del negro al rojo, lo que exacto acontece con la aurora³²². He aquí una imagen cómica, basada en una extraña e imprevista simetría que capta el intelecto bufo. No contamos con más que la imaginación poética, sin consideración alguna de superioridad. Y hay también eminencias que no mueven a broma en la confrontación, como la referida a la impiedad de otros.

Es un hecho que solemos gozar con el ingenio. Queremos imitarlo hasta donde podemos, puesto que lo admiramos, pero ¿qué placer y qué gozo de superioridad tenemos observando la cualidad de otro? Si aquella imaginada ventaja fuera una causa cómica, entonces el efecto sería tanto mayor cuanto más grande y menos semejante con nosotros. Y es justo lo contrario, pues cierta ingenuidad en los perros y monos, que se nos aproximan, la encontramos jocosa, mientras que sus torpezas, que están muy por debajo de lo humano, no nos resultan cómicas. Los actos de las bestias que nos mueven a risa guardan más semejanza con la sabiduría, que no con la torpeza o la limitación. En general, observando el dolor en nuestros semejantes, estamos más cercanos al llanto que a la risa. Un caballero bien vestido, con su impermeable en medio de la lluvia, o paseando en su coche, si observa pordioseros harapientos o cargadores del muelle sudando su trabajo, experimenta gran piedad en lugar de reírse

³²² Volveremos más adelante sobre esta imagen cómica de Samuel Butler, pues James Beattie cita también en su ensayo sobre la risa los versos del poeta. Ver página 218 de esta tesis.

de aquellos *inferiores*. El orgullo o una elevada opinión de nosotros no puede combinarse con la responsabilidad moral. Si Hobbes está en lo cierto, el pensador ortodoxo debiera solazarse con el hereje o desviado. Y los hombres de sentido común, capacidad de reflexión e integridad, tendrían de chancearse solo de aquellos individuos desprovistos de dotes. Pero esto no es forzosamente así.

Hutcheson, con perspicacia, llama a establecer la diferencia entre la risa y lo ridículo, que es tan solo una especie entre una cantidad innumerable de instancias risibles, muchas de las cuales no atañen a comparación alguna con nadie, ni a la ridiculización de nadie. Incluso en este caso, no es tampoco la regla que riamos con la desnuda narración de la simplicidad o la debilidad de otros. Ciertamente que hay un placer secreto en sabernos a salvo de los males, pero también hay un lazo secreto entre nosotros y nuestros semejantes. Nadie decente se da por no incumbido si le ponen delante la cruel desgracia humana.

Después de haber sentado, en el primer ensayo, que no es muy justa la posición de Hobbes, diserta en el segundo sobre su propia concepción de la naturaleza de la risa. Alude a Joseph Addison y a su tratado sobre los placeres de la imaginación. Addison, ensayista, poeta, dramaturgo y político, muerto en 1719, había publicado un ensayo estético, en 1712³²³, en el que señalaba que nuestras sensaciones de placer están relacionadas con los objetos grandes, nuevos o bellos, y que, por el contrario, los objetos deformes, de aspecto irregular, estrecho y confinado, nos entregan a ideas desagradables. Hutcheson, decidido, se opone a que nociones como las de grandeza y dignidad, decencia, belleza y armonía, y, en el otro lado, las de insignificancia, bajeza, indecencia y deformidad, puedan ser reducidas a los cinco sentidos. Estas son las ideas que aplicamos no solo a los objetos materiales, sino a los caracteres, aptitudes y acciones. Los poetas las simbolizan, con metáforas y figuras sensibles, como cuando el asno se convierte en emblema común de necia estupidez y la hormiga o la abeja de industria y prudente economía. Pero a esto no lo denominamos usualmente ingenio. El ingenio consiste en reunir junto lo que apenas podría haber sido imaginado:

³²³ *Essays on the pleasures of the imagination*.

...wit consists in bringing such resembling ideas together, as one could scarce have imagined had so exact a relation to each other; or when the resemblance is carried on through many more particulars than we could have at first expected...³²⁴

En el ingenio encontramos la relación inesperada, la analogía que se establece por detalles que no podríamos esperar en un principio. Y el resultado de esta habilidad, que produce emoción, es el placer de la sorpresa... y la risa:

...the cause of laughter is the bringing together of images which have contrary additional ideas, as well as some resemblance in the principal idea...³²⁵

La risa proviene de la unión ingeniosa de elementos contrarios, como el contraste entre ideas de grandeza, dignidad, santidad, perfección... y la idea de lo mezquino, lo vil y blasfemo... he aquí el verdadero espíritu de lo burlesco, afirma Hutcheson, y la mayor parte de nuestras burlas y bromas se cimentan en esto³²⁶. Pero lo principal, lo que nos mueve a risa es que a pesar de todo, de toda diferencia y contraste, la semejanza con una idea central subsiste. Y eso es precisamente lo que encuentra el ingenio: a *forced straining of a likeness*, una tensión forzada de similitud, una secreta afinidad entre temas o aspectos de una naturaleza diferente. Eso es lo que en verdad compara nuestra risa humorística. Y esa similitud no está a veces siquiera en la idea o el concepto. Puede ser el sonido de un término que se parece a otro mientras que las ideas se oponen, como se oponen dignidad y ruindad, gravedad de un sujeto y torpe contorsión en su caída, suciedad en un traje de gala, funciones naturales y personas de las que nos hacemos un elevado juicio.

Generalmente todos imaginamos en la humanidad algún grado de sabiduría, por encima de otros animales. Y siempre en la noción de esta sabiduría acaba por mezclarse algún detalle de gruesa inadvertencia o de torpeza, y ello es causa de grandes carcajadas y de risa, que no puede afirmarse venga de sentimiento alguno de superioridad: es simplemente una alegría serena, más bien gozo sedante en nuestra

³²⁴ Hutcheson, *Op. cit.*, Art. II

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ ...this contrast between ideas of grandeur, dignity, sanctity, perfection, and ideas of meanness, baseness, profanity, seems to be the very spirit of burlesque; and the greatest part of our raillery and jest is founded upon it. *Ibid.*

decepción. Las diferencias de reacción, por los distintos temas cómicos, dependen de asociaciones diferentes en los diversos hombres, entre temas variados y dispares ideas que provienen de aprendizajes múltiples. *Customary associations* las denomina Hutcheson.

En el tercero y último ensayo, discurre sobre la moralidad del humor, su uso y abuso, algo que ya vimos hacer a su maestro Shaftesbury, que se inspira en los clásicos. Hutcheson relaciona, primero, la risa con otras varias disposiciones placenteras:

a state of laughter is an easy and agreeable state, that the recurring or suggestion of ludicrous images tends to dispel fretfulness, anxiety, or sorrow...³²⁷

Disipar la inquietud, la ansiedad y la tristeza. Todo lo placentero, dice Hutcheson, nos pone en disposición para la risa. La risa es un remedio de nuestro descontento y de la pena. Como otras asociaciones, es muy contagiosa, sobre todo por el marco de sociabilidad en que se desarrolla. La risa nos dispone a la buena opinión sobre aquella persona que consigue engendrarla y provocarla en otros, y no es el lazo más débil que guía a la amistad. Pero, tras este uso, puede esconderse abuso. Un juego de palabras, escribe Hutcheson, no va a disminuir nuestra idea elevada de un gran sentimiento. No obstante, si dejamos que nuestros chistes mengüen la opinión sobre la mente buena y sabia que gobierna el conjunto del universo; si consentimos la chanza sobre la integridad, la honestidad, la gratitud, la generosidad o el amor a la patria; si mezclamos lo que es realmente grande con lo bajo, débil e insignificante, el ridículo puede aproximarnos a su desestimación. El eco de Shaftesbury es aquí también evidente. Al mismo tiempo, la ridiculización de nuestras faltas puede hacernos sensibles y conscientes de las mismas, mucho más que una grave admonición. La repreensión humorística puede ser menos ofensiva y más efectiva que una corrección contundente, y puede llevarnos a la reconciliación con la persona que nos daña (siempre que no persista el daño). Por todo esto hay también un sentido del ridículo implantado en la naturaleza humana. Con nada somos más comunicativos que con una

³²⁷ Hutcheson, *Op. cit.*, Art. III

buena broma y nada se aplica más propiamente a la falsa grandeza que el sarcasmo. Nada conseguirá prevenir mejor nuestra desmesurada admiración. El único peligro está en los individuos que tienen poco juicio y bromean sobre la cara débil de una naturaleza mixta (en parte grande y en parte mezquina), se trate de un carácter, de una institución o de un oficio, porque puede conducirlos al desprecio.

El humor es una versátil herramienta, un utensilio afilado que puede hacer el bien en manos sabias, pero que puede cortar dedos si lo maneja un loco. La regla, para evitar abusos, es esquivar la burla de lo que es verdaderamente grande (ser, carácter o sentimiento). Pero, para eso, se precisa primero discernimiento. En cambio, no hay mejor correctivo de los pequeños vicios que la caricatura o la parodia. Aunque si nace del desprecio conduce inevitablemente hacia la ofensa, como ocurre con las imperfecciones que no admiten enmienda y remedamos.

7.14 David Hartley y la conmoción suspendida

David Hartley (1705-1757) tuvo intención de convertirse en clérigo anglicano, pero lo abandonó por el estudio de la medicina y su ejercicio. En 1749 publicó un ensayo filosófico, *Observations on Man*, que en su primera parte se ocupa de cuestiones morales y de psicología. También, como Shaftesbury o Hutcheson, se encuentra bajo el influjo de Locke. Así, la sensación es la base del conocimiento y antes de ella la mente está vacía. Todas nuestras ideas se forman, en su diversidad y complejidad, a partir de los sentidos, y la clave está en la asociación. A Locke, y a su psicología asociacionista, se añade en Hartley la física newtoniana como base especulativa en la que sostener la explicación de la correspondencia entre el cuerpo y la mente: la sensación es una vibración en las partículas de los nervios transmitida a través del éter; las vibraciones moderadas producen placer y las violentas dolor; la memoria está formada por otro conjunto de vibraciones sobrepuesto y más débil en el cerebro; siempre existen vibraciones en el cerebro, muchas inducidas y contiguas a otras, etc. Hartley solo es original, frente a Locke, por su insistencia en que el

producto de la asociación puede dar origen a nuevas ideas, que no son mera suma de elementos previos. Lo más elevado es siempre producto de lo más básico y sencillo, pero a través de la operación asociativa surgen características humanas que no estaban originalmente en nuestra naturaleza, como el sentido moral y los afectos altruistas.

La parte primera, capítulo 4, sección I de *Observations on Man* se ocupa de los placeres y dolores de la imaginación, y, en ella, hay un párrafo que se titula *On Wit and humour*³²⁸. En él Hartley, antes de examinar los placeres de la alegría, el ingenio y el humor, considera necesario analizar las causas de la risa, principalmente las mentales. No da lugar con este examen a una nueva teoría, ni siquiera hay presente en él mucho contenido teórico, sino que nos ofrece más bien un conjunto de observaciones relacionadas de modo general con el empirismo asociacionista. Como médico, bien sabe Hartley que los niños no ríen hasta pasado un tiempo de su nacimiento. Establece que la primera ocasión de risa es producto de una amable sorpresa: de aquella que levanta un temor esperado sin tener consecuencia. El niño se asusta, pero pronto descubre que no tiene motivos. Reímos cuando dicho temor se desvanece, igual que huye el dolor generando placer. Pasa con las cosquillas, un dolor momentáneo que se revela inocuo. Por tanto:

This may appear probable, inasmuch as Laughter is a nascent Cry, stopped of a sudden.³²⁹

La risa es en origen un grito o un llanto que se ahoga de forma repentina, que queda detenido en el instante de nacer. Es este el comienzo de la risa en los niños, y, por tanto, en el hombre. Y, en tanto perspectiva evolucionista, este enfoque de Hartley es también original. Precisamente los niños, las personas nerviosas, incluso el bello sexo, dice, tienen la risa pronta en una mano y la lágrima fácil en la otra. Pero luego aprendemos a reír, como aprendemos a hablar y a caminar, y entonces nos hacemos capaces de una risa profusa, cuando llegamos a asociarla con la risa de otros. Esta es

³²⁸ La edición original es Hartley, D. (1749) *Observations on Man, his frame, his duty and his expectations*. London: Richardson. Puede leerse en edición facsimile en [archive.org](https://archive.org/details/observationsonma00hart) (<https://archive.org/details/observationsonma00hart>). Igualmente en Morreall, J. (1987) *The Philosophy of Laughter and Humor*. Albany: State University of New York Press. Chap. 7

³²⁹ Hartley, *Op. cit.*, Part. I, Ch. 4, Sect. 1 On wit and humour.

otra causa común, incluso en adultos, porque la risa es afección simpática y tiene a su base una disposición imitativa esencial.

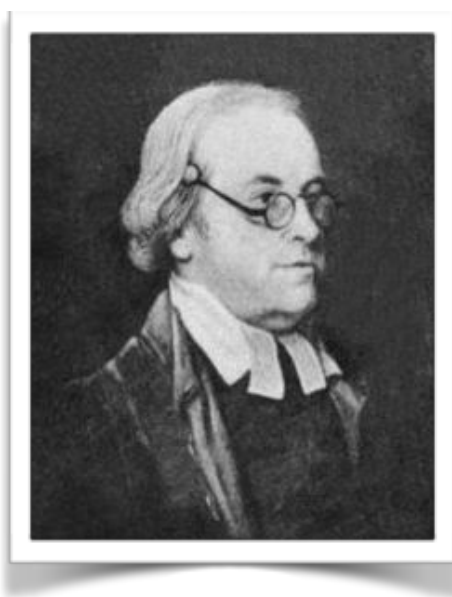
Al movimiento alternativo del pecho sigue en el mismo grado una emoción mental, que aprendemos a asociar con una variedad de ideas (decencia, respeto, temor, vergüenza). Pues, por transmutación de asociaciones, muchos incidentes y objetos pueden ocasionar la tensión suficiente que origina la risa. Con el aprendizaje del lenguaje, reímos de los dichos e historias, porque levantan emociones de modo repentino, que pronto se disipan también³³⁰. Ciertos fenómenos, como súbitos e inesperados ruidos, movimientos, en los que no llegamos luego a distinguir una causa de miedo, nos colocan en un trance jocoso. En las propias palabras, el tintineo, el retruécano, el contraste o la sintonía, dependiendo de la inconsistencia, nos excitan a la diversión y al humor. En este caso es también la sorpresa extraordinaria por el grado de contraste o de coincidencia lo que induce la risa. En la conexión de placer y dolor, y de otras varias asociaciones, aptitud y decencia, inconsistencia y absurdo, honor, vergüenza, vicio y virtud, en un lado tenemos algo que nos deslumbra y en el otro lo que nos abate. Mientras más ligera la mente de las personas más pequeñas similitudes, alusiones, contrastes y diferencias desencadenan risa. La levedad de la mente la hace más propicia, igual que la hace el vino y la fiesta en compañía, que pone nuestro cuerpo en estado placentero, más dispuesto a la risa a la menor ocasión, cuanto más alejada de mirar las cosas como realmente son, y más próxima a conjunciones indirectas, accidentales, no naturales, de circunstancias realmente alejadas unas de otras o de oposiciones que están realmente unidas.

En los adultos, las ocasiones más propicias para la risa parecen ser los pequeños errores o las locuras infantiles, las pequeñas inconsistencias e impropiedades que ocurren en la conversación. Siempre que no pasen de un cierto límite y produzcan preocupación, confusión e incomodidad. Esto tiene muy buenos efectos sobre el cuerpo y contribuye también a la relajación de la mente y a eliminar muchos prejuicios de la costumbre y la educación. Por eso a menudo reímos de los niños, los

³³⁰ ...sudden alarming emotions and expectations are raised... and again dissipated instantaneously. *Ibid.*

rústicos y los extranjeros, que solo son culpables de la usurpación de la costumbre sobre la naturaleza, y por ellos tendemos a corregirnos a nosotros mismos en consecuencia de haber sido divertidos por ellos.

Como vemos, en Hartley hay un conjunto poco articulado de elementos, producto de perspicaz observación, pero nada más. No hay entramado teórico, salvo su inclinación evolutiva y el foco puesto siempre en la sorpresa y en una conmoción de la mente sin objeto real. Lo más interesante es que viene a poner en conjunto un grupo de elementos que aparecen separados en varias de las reflexiones previas: lo inopinado, la sorpresa, la tensión y el relax, la vocación imitativa humana, la torpeza, el error, la impropiedad, la congruencia asociativa indirecta o alejada de los usos comunes..., lo que podría haber constituido fundamento de una doctrina sintética humorística que no llega a aparecer. En el párrafo siguiente al que venimos comentando de su obra, dedicado a la *Inconsistencia, la deformidad y el absurdo* consigna tan solo que son la raíz y la fuente de los placeres del ingenio y el humor; que la perplejidad, la confusión y la incomodidad que también nos producen, en realidad suscitan en nosotros un grado limitado de dolor que tiene, al mismo tiempo, buenos efectos³³¹.



David Hartley (Fuente: Wikipedia)

³³¹ Hartley, Op. cit., *Of Inconsistency, Deformity and Absurdity*.

7.15 James Beattie y la incongruencia

James Beattie nació en 1735, en Kincardine, Escocia, de familia humilde y campesina, pero consiguió estudiar con una beca en Aberdeen, donde, en 1760, fue nombrado profesor de filosofía moral y lógica del Marischal College. Fue protagonista de una áspera polémica con su compatriota Hume, de quien se consideraba enemigo declarado, lo que lo hizo bastante popular en su época. Queda recogida en la tercera parte de su *Essay on Truth* (1770), al que el autor del *Tratado de la Naturaleza Humana* (1739) llamaba «un embuste en octavo horriblemente largo»³³². Beattie desdeñaba los sistemas escépticos, como el de Hume, que tilda de «producciones antinaturales» y de «viles efusiones de un corazón endurecido»³³³. Por el contrario, profesaba gran respeto por Aristóteles y Thomas Reid.

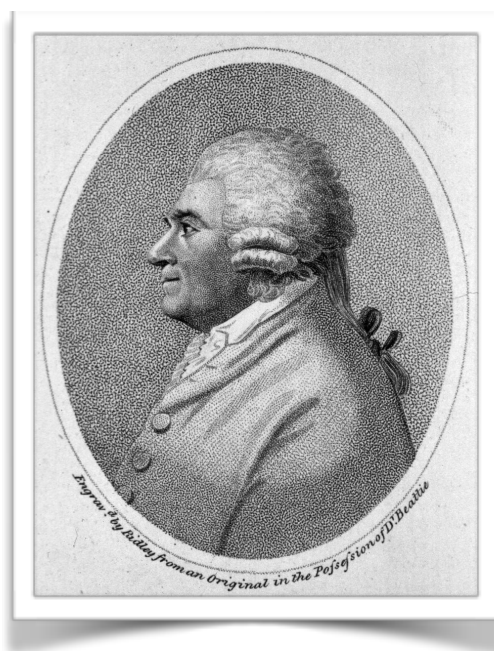
Doctor en leyes por la universidad de Oxford, James Beattie no limitó su producción literaria a la filosofía y al ensayo, sino que fue asimismo notable poeta. En 1779 publicó, precisamente en un volumen sobre poesía y música, un tratado sobre la risa y las composiciones cómicas (*An Essay On laughter, and ludicrous compositions*), que tuvo bastante éxito, como atestiguan las tres ediciones de ese mismo año³³⁴. En esta obra, siguiendo a Homero, declara plausible su aserto de que el hombre es el ser más desdichado de la creación. Pero también, con el respaldo de Addison, considera que es el más alegre de todos los animales. El hombre, dados sus poderes perceptivos y su capacidad de remembranza del pasado, puede ser expuesto a muchos males, imaginarios o reales, de los que los brutos están exentos. Pero también es capaz de una extraordinaria preeminencia en el reino del placer, porque de las mismas fuentes derivan innumerables delicias y facultades para recibir deleite de casi cualquier parte del universo visible. El ejercicio del arte abre para nosotros, dice Beattie, inagotables

³³² Ver Copleston, F. (2011) *Historia de la filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores. Vol. V, 296-297

³³³ Copleston, *Ibid.*

³³⁴ No es fácil traducir el término «*ludicrous*», que para el diccionario de Cambridge hace referencia a lo «estúpido o irrazonable que puede originar o merecer la risa», y para el Merriam-Webster a lo «risible por absurdo, incongruente o exagerado». Lo cierto es que, como luego veremos, Beattie contrapone en su obra «*ridiculous*» y «*ludicrous*», aunque suelen tomarse por sinónimos. Nosotros traducimos ahora «*ludicrous*» por «cómico», aunque más adelante empleemos también el término «absurdo».

fuentes de diversión, que alivian las preocupaciones de una vida laboriosa o solitaria. Mientras más amplio nuestro entendimiento y más cultivado el gusto, más gratificación. Nos complace ora lo grande, que nos causa asombro, ora lo pequeño, si es bien proporcionado de forma y de color; ora lo diverso, porque nos aporta novedad, ora lo uniforme, por la habilidad que se emplea en la disposición y en el orden de sus partes. Pero, y esto es lo más importante para nosotros, también hay ciertas formas de irregularidad y de inadecuación que alumbran en el hombre una emoción agradable, y de ella la risa es su signo exterior³³⁵.



James Beattie (Fuente: Wikipedia)

Sostiene Beattie, que la risa es uno de los caracteres que distingue al hombre de los animales inferiores. Cita al poeta Milton en apoyo de esta tesis («Smiles from reason flow / To brutes denied»). Su posición es bien proclive a este comportamiento, muy alejada de ciertos clásicos y muy favorable al uso y disfrute de una capacidad humana como instrumento inofensivo y provechoso de recreo, adecuado a cada edad, condición y aptitud. La declara digna de ser estudiada por la filosofía y afirma su importancia moral, como ocurre con todo lo que pueda emplearse como medio para

³³⁵ «...certain forms of irregularity and unsuitableness raise within us that agreeable emotion whereof LAUGHTER is the outward sign». Beattie, J. (1779) *Essays: On poetry and music, as they affect the mind; On laughter and ludicrous composition; On the usefulness of classical learning*. London: E. And C. Dilly. Edinburgh: W. Creech. Chap. I, p. 299

desacreditar el vicio, la locura o la falsedad³³⁶. Luego pasa a intentar averiguar sus causas, prefiriendo ilustrar más que confutar las opiniones de los que ya han escrito sobre el tema. Pretende arrojar luz sobre ciertos puntos críticos no bien atendidos y aplicar la inducción en el examen de los hechos, evitando los sesgos teóricos de otros. No obstante, también se puede rastrear en su tratado la influencia de los filósofos ingleses que hemos sacado a colación, sin que ello le impida añadir descubrimientos propios.

En primer lugar dice Beattie que provocar la risa no es esencial ni al ingenio ni al humor. Y la razón es empírica: el hallazgo inesperado de semejanza entre ideas supuestamente disímiles, que es lo que se llama ingenio (desde luego está muy cercano al concepto de Hutcheson) o la exhibición cómica de caracteres singulares, sentimientos e imaginación que suele denominarse humor (en esto es menos preciso), pueden, dice, muy a menudo, suscitar la risa, pero no siempre. Hay muchas cosas que son exquisitamente ingeniosas pero no risibles. Hay un ingenio serio, incluso un humor serio, que causan más admiración que risa, y si las singularidades de un hombre aparecen rodeadas de angustia, aunque sean imitadas en la épica o en la comedia dramática, forzarán una sonrisa y alguna lágrima al mismo tiempo. No hay conexión necesaria entre el ingenio, el humor y la risa.

En segundo lugar afirma que debe distinguirse entre lo ridículo (*ridiculous*) y lo absurdo (*ludicrous*), es decir lo irrazonable o sin sentido. Las cosas absurdas y las ridículas tienen algo en común: que excitan a la risa. Pero hay una diferencia: lo absurdo provoca una risa pura, lo ridículo una risa mezclada con desaprobación o desprecio.

Things ludicrous and things ridiculous have this in common, that both excite laughter; but the former excite pure laughter, the latter excite laughter mixed with dissaprobation or contempt.³³⁷

³³⁶ Whatever may be employed as a means of discountenancing vice, folly or falsehood, is an object of importance to a moral being. *Ibid.* Chap. I, p. 300 En esto se acerca mucho a Shaftesbury.

³³⁷ *Ibid.*, Chap. I, p. 302

La risa pura surge de objetos, cualidades o ideas, presentes para nuestros sentidos, memoria o imaginación. Entre sus características está el que si reímos ante alguna cosa esperamos que otro ser humano haga lo mismo. La risa no es menos natural que el gemido en la lucha contra nuestra angustia o el llanto en la pugna contra el dolor. Pero hay más formas de risa. Hay un risa antinatural que esconde nuestra malevolencia o envidia, mezcla de hipocresía, malicia y alegría cruel. Hay también una risa animal, que surge de las cosquillas, muy diferente de la que hace emerger un chiste. La causa de esta risa es material y surge de una pasión o un repentino impulso corporal, no de un sentimiento o emoción suscitado en nuestra mente por objetos o ideas que se han presentado ante ella, como ocurre en el caso de la risa pura, que puede ser llamada sentimental. Y está luego la sonrisa, bien sea la emocional, que suele romper en risa, y otra que es simple efecto del buen humor, es decir, de la complacencia o afección positiva.

La risa es un signo externo, como lo son las lágrimas de la pena, y el temblor o la palidez del miedo. Cuando Aristóteles la relaciona en su *Poética* con el vicio o la torpeza que no generan daño, que no son destructivas, no caracteriza las cualidades de lo risible en general, sino solo el objeto del ridículo cómico. Las opiniones de Hobbes, que debían su popularidad, en tiempos de Beattie, a los artículos favorables de Addison en «The Spectator», relacionan la risa más bien con el orgullo que con la alegría personal. Como otros ilustrados, nuestro autor lo cuestiona. Addison sostiene que la parte más vana de la humanidad es adicta a la risa³³⁸, ¿quiere esto decir que es lo mismo vanidad que orgullo? El orgulloso desprecia a los demás, su mayor placer está en la contemplación de su propia importancia, pero el vanidoso necesita el aplauso de los otros y no puede ser feliz sin ellos. El orgulloso es reservado, el vanidoso afable, incluso servicial. El orgulloso es autosuficiente, confía en el propio mérito; el vanidoso está dispuesto a mucho sacrificio para alcanzar la admiración. Los muy orgullosos son raramente vanidosos. Los vanidosos son demasiado débiles para sentir orgullo. Pero esto no nos lleva a descubrir la causa de la risa. El humor inocente

³³⁸ Cita Beattie en su tratado el nº 249 del *The Spectator* de Addison. *Ibid.*, Chap. I, p. 307

en alegre compañía es algo que ocurre también al hombre humilde. La risa expresa un sentimiento de agrado. No está probado que pertenezca al orgullo. No brota de la inferioridad la risa que esparce Falstaff a su alrededor. De ser cierta la teoría de Hobbes, Isaac Newton tendría que haber sido el mayor bromista de la historia.

La pasión de la risa no es un efecto del orgullo, y, aunque a menudo nace con la contemplación de ciertas pequeñas faltas o torpezas, no hay inferioridad alguna, ni tampoco torpeza, en la langosta hervida de Butler³³⁹, imagen cómica de la aurora a la que alude también Hutcheson. Lo que se admira aquí es el genio que es capaz de crear tal giro divertido en el asunto. La risa procede de un hallazgo ingenioso pero impropio, porque impropia es esta extraña unión: la imagen de la encarnada aurora surgiendo de la negra noche, y la del rojo crustáceo cocido, oscuro antes de la ebullición. Aquí lo que se pone en juego es la lógica común, por parte de otra lógica más irregular, tal vez inadecuada, pero nunca inexacta, ni tampoco incorrecta. Beattie vuelve a citar a Butler:

As beards, the nearer as they tend
To th'earth, grow still more reverend;
And cannons shoot the higher pitches,
The lower you let down their breeches,
I'll make this present abject state
Advance me to a greater height.³⁴⁰

En esta sucesión de imágenes, de nuevo, no encontramos una combinación fortuita de ideas, cualidades o eventos, sino, por el contrario, el producto de la acción precisa de una mente consciente. Donde quiera que aparece esta combinación cómica, no azarosa ni casual, vemos que un cierto carácter mental se ejerce. Un virtuosismo de la analogía podríamos decir, que nos causa perplejidad y sorpresa, y nos hace reír. Nunca pensamos que haya sido engendrado por un cerebro torpe o inferior, sino todo lo contrario. Todas las actuaciones del ingenio y el humor, escribe Beattie, están en

³³⁹ Samuel Butler, poeta satírico inglés (1612-1680), autor de *Hudibras*, una larga parodia sobre el puritanismo. Beattie lo menciona en la página 311 de la edición de su tratado que estamos citando. *The Sun had long since in the lap / Of Thetis taken out his nap, / And, like a lobster boil'd, the morn, / from black to red began to turn.*

³⁴⁰ *Así como las barbas, cuanto más cerca de la tierra, mas reverendas crecen; y los cañones, cuanto más alto disparan, más abajo te dejan los calzones; yo haré que este presente abyecto, a una mayor altura me proyecte.*

conexión con una mente, y conducen nuestros pensamientos hacia el ejecutante (el productor de imágenes cómicas) tan naturalmente como cualquier efecto nos dirige a la causa³⁴¹. Pero en el caso de la risa, no se trata de cualquier *delicatessen* del ingenio, pues no todas provocan tal reacción. Solo una cierta combinación de ideas resulta risible. Para Hutcheson es la combinación de ideas opuestas, como aquellas de dignidad y mezquindad. Pero esa no es una buena solución para Beattie: una ciudad es una colección de casas bajas y elevadas, en todos los sentidos, y no es un objeto risible. Tampoco deja de ser cómica una agrupación de ideas u objetos sin discernible oposición. Reímos cuando un gracioso imita, con su mímica, la solemnidad de una persona circunspecta. Pero también cuando remeda a alguien tan insignificante como él. La levedad de Sancho Panza se opone a la solemnidad de su amo. Sus deseos de beneficio práctico (gobernar una ínsula, hacerse rico) chocan con la pureza de intenciones de D. Quijote. Es obvio que ambos contrastan y es un contraste cómico. Pero de Sancho es igualmente risible cada uno de los arranques en los que tiende, simplemente, a apartarse con ingenuidad o ignorancia de la cuestión principal, como cuando llama «homecillos» a los «homicidios» a que está refiriéndose el caballero de la triste figura. Los hombres ríen de los chistes, todos los humanos, incluidos los más sabios e ingeniosos, ¿hay siempre en las historias cómicas una oposición de mezquindad y dignidad? ¿no es más significativa su mezcla de igualdad y diversidad, igualdad en lo que hallamos y diversidad en su significado? Esto se pregunta Beattie³⁴².

Por otro lado, los trazos de lo ridículo tienen notable amplitud. Ridícula es la ignorancia que pretende entender, la jactancia que miente, la hipocresía piadosa, el engreimiento vacío de dones, la vejez que se pretende bella, el nimio virtuosismo, la vergüenza sin causa, la locura que olvida lo que ha de estar presente. Todos estos detalles nos mueven a risa y también a desprecio: son por ello ridículos, y objetos

³⁴¹ «...all performances in wit and humour are connected with a mind, and lead our thoughts to the performer as naturally as any other effect to its cause». *Ibid.*, Chap. I, p. 314

³⁴² «...is it an opposition of meanness and dignity that entertains us? Is it not rather a mixture of sameness and diversity, sameness in the found, and diversity in the signification? *Ibid.* Chap. I, p. 316

claros de una sátira cómica. Pero no puede apartarse aquello que es risible y aquello despreciable. En lo ridículo hay una estima conectada con una circunstancia sin valor, o deforme, y una torpeza ligada a la excelencia. Hay, en definitiva, una inconsistencia en el objeto o en la aprehensión de aquel con quien se relaciona.

En el capítulo segundo de su ensayo, Beattie insiste en este punto, que parece servir a la definición de un carácter común. La risa parece brotar de la visión de cosas incongruentes unidas en un mismo ensamblaje. Bien por mera yuxtaposición, o por la relación de causa-efecto, por la comparación que se funda en la similitud o por la mencionada oposición de lo mezquino y lo digno, cuando lo que estimamos y lo vil se hallan unidos en idéntico ser. La causa de la risa es compuesta. Pero, lo más notable es cómo se dispone la mente a la comparación, a la consideración de un ensamblaje cuyas piezas deben contener un cierto grado de inadecuación y heterogeneidad. La incongruencia de las partes convierte en risible una idea o un objeto en el que se combinan.

Laughter arises from the view of two or more inconsistent, unsuitable, or incongruous parts of circumstances, considered as united in one complex object or assemblage, or as acquiring a sort of mutual relation from the peculiar manner in which the mind takes notice of them.³⁴³

Nuestro sentido del humor viene a ser activado por la inconsistencia o disonancia de circunstancias unidas en el mismo objeto, o en objetos muy próximos o relacionados con el principal, o por una similitud o relación inesperada entre cosas en su conjunto opuestas o diferentes. En lugar de decir con Hutcheson, que la oposición es entre ruindad y dignidad, Beattie prefiere hablar en términos más generales de adecuaciones e inadecuaciones. Sin embargo, en el fondo de la inconsistencia, la mente descubre un lazo conectivo, como el que se da entre los múltiples usos heterogéneos de la daga de Hudibras. Hay un mimetismo en el fondo de la incongruencia cómica, una mezcla de inadecuación y relación, como la que se da entre la aurora y la langosta hervida de Butler. Y cuanto más grande es la incongruencia mezclada en el mismo ensamblaje, mayor es con toda probabilidad la risa que despierta. Pensemos en la sublimidad del

³⁴³ *Ibid.* Chap. II, p. 320

alma quijotesca unida a los exiguos pertrechos y recursos con los que pretende abrirse paso en el mundo. A pesar de ello, el caballero de la Mancha no es nunca un personaje despreciable, es más *ludicrous* que *ridiculous*. Y nos mueve a piedad con frecuencia, porque nunca le abandona nuestra estima.

A pesar de estas interesantes observaciones, Beattie, coherentemente con la crítica inductiva que ha dirigido previamente contra otras teorías humorísticas, es consciente de que lo dicho sobre la causa de la risa no constituye su exacta descripción, y está lejos de ser una definición lógica, pues son también innumerables las combinaciones de congruencia e inconsistencia, de relación y contrariedad, de semejanza y disimilitud que dejan insensible nuestro sentido del humor. La incongruencia cómica tiene que ser caracterizada con mucho más detalle, aunque una completa enumeración o un exacto ordenamiento de sus ejemplos no parezca posible. No obstante, señala como un hecho que, aunque no toda combinación incongruente es cómica, toda combinación cómica encierra una incongruencia. Se atreve este autor a intentar aclarar un poco la naturaleza de la inconsistencia cómica con un análisis tipológico. Menciona la yuxtaposición sin sentido, como la que se da en la conversación desconectada de dos sordos. Las singularidades cómicas del cuerpo, que destacan Aristóteles, Cicerón o Quintiliano, y que son, en el fondo, otra forma de incongruencia entre las partes: o demasiado grandes o pequeñas, hasta la distorsión o la caricatura. También está la conexión que parece designio (y es más bien accidente) entre formas y actitudes. Pero, sobre todo, destaca siempre, como cómica, la mezcla de incongruencia y relación. Ideas incongruentes relacionadas por contigüidad producen siempre una emoción hilarante. Es lo que ocurre muchas veces con la retahíla de refranes con que gusta de adornar Sancho su conversación, o, tal vez sea más exacto decir, en que consiste muchas veces su discurso, no por su contraste entre

lo bajo y lo elevado, sino por su incoherente ensambladura, como el mismo D. Quijote le echa en cara³⁴⁴.

El revoltijo es cómico porque es sorpresivo e inesperado en su propia incongruencia. Es risible la inadecuación de la causa con el efecto, lo expresado y lo significado, la similaridad de la frase y la diversidad del sentido, la seriedad del hablante combinada con lo descabellado del discurso. Es cómica la distorsión porque implica siempre un contraste entre semejanza y disimilitud. Este es el secreto de la parodia o la caricatura. Igualmente la hipérbole, la amplificación exagerada³⁴⁵, porque conecta con una absurda imaginería que revela, al mismo tiempo, analogía. La mezcla sorprendente es cómica cuando se da en ella una combinación de plausibilidad y absurdo³⁴⁶. Más cómica cuanto más sorprendente e inesperada es la antítesis y la relación³⁴⁷.

Así pues, en el fondo de la comicidad puede siempre distinguirse «an opposition of relation and contrariety», pero Beattie no se da por satisfecho pues no acaba de encontrar la conexión necesaria.

...does every such opposition or mixture of contrariety and relation, of suitableness and incongruity, of likeness and dissimilitude, provoke laughter?³⁴⁸

No. La incongruencia para ser cómica debe hallarse en una cierta medida poco común³⁴⁹. Debe ser nueva y sorprendente, pues nada peor para un chiste que el ser

³⁴⁴ -Ni yo lo digo ni lo pienso. Allá se lo hayan, con su pan se lo coman: si fueron amancebados o no, a Dios habrán dado la cuenta. De mis viñas vengo, no sé nada, no soy amigo de saber vidas ajenas, que el que compra y miente, en su bolsa lo siente. Cuanto más, que desnudo nací, desnudo me hallo: ni pierdo ni gano. Y aunque lo fuesen, ¿qué me va a mí? Y muchos piensan que hay tocinos, y no hay ni estacas. Pero ¿quién puede poner puertas al campo? Cuanto más, que también de Dios dijeron.

—¡Válgame Dios, Sancho, y qué de necedades vas ensartando! ¿Qué tiene que ver lo que tratamos con los refranes que ensartas?

Cervantes, M. (2015) *Don Quijote de la Mancha*. Puesto en castellano actual íntegra y fielmente por Andrés Trapiello. Barcelona: Planeta. Primera parte, Cap. XXV

³⁴⁵ Beattie, *Op. cit.*, Chap. II, p. 335-336, 338, 364.

³⁴⁶ There is a sort of ironical reasoning, not easily described, which would seem to derive the ludicrous character from a surprising mixture of Plausibility and Absurdity. *Ibid.*, Chap. II, p. 333.

³⁴⁷ *Ibid.*, Chap. II, p. 340

³⁴⁸ *Ibid.*, Chap. III, p. 384

³⁴⁹ Incongruity, therefore, in order to be ludicrous, must be in some measure uncommon. *Ibid.*, Chap. III, p. 386

esperado, incluso la concisión o economía de medios es requisito esencial, sobre todo en el humor narrativo³⁵⁰. No obstante, tampoco cada incongruencia sorpresiva es cómica. Para hacer frente a este punto crucial, en el capítulo tercero de su obra, Beattie pone de relieve la variedad y el conflicto de emociones humanas, entre las cuales la emoción risible solo es una instancia, y esta es para él la clave última de la cuestión. Nuestras locuras y vicios pueden ser presentados bajo una luz cómica, y de ahí la utilidad moral del humor, pero, cuidado, la desaprobación moral es una emoción más poderosa que la risa, y también la piedad, o el miedo, el disgusto o la admiración. Insiste Beattie en su esquema previo. Cada similitud implica dos cosas: la idea que se quiere ilustrar, lo que puede llamarse idea principal, y el objeto aludido con el propósito de la ilustración. Si entre ambos hay una considerable desigualdad, si el uno es insignificante y el otro digno, si uno es más grande en estimación que el otro, se produce esa mezcla de relación y contrariedad, una desproporción que es suficiente para hacer cómica la comparación al entrañar una ensambladura incongruente. Pero ¿es esto siempre así? ¿es siempre cómico el resultado de estas ensambladuras incongruentes? No. No será cómica la incongruencia si está cualificada o circunstanciada para despertar en la mente una emoción más poderosa que la risa.

Incongruity does not appear ludicrous, when it is so qualified, or circumstanced, as to raise in the mind some emotion more powerful than that of laughter³⁵¹.

La incongruencia, esa mezcla extraordinaria de relación y contrariedad, es la causa fundamental por la que se excita nuestra emoción risible, la emoción de la risa pura (*ludicrous*), aquella que surge del humor, y nunca del desprecio o desdén por lo ridículo (*ridiculous*), como hemos visto. Y es causa fundamental de la emoción que se revela en el signo externo de la risa siempre que no concurra relación o circunstancia que despierten en nosotros una emoción más poderosa o de más grande autoridad, como las que hemos mencionado antes. Este es el final de la argumentación de Beattie. Y es lo que puede explicar la inexistencia de una conexión necesaria.

³⁵⁰ *Ibid.*, Chap. III, p. 389

³⁵¹ *Ibid.* Ch. III, p. 419

What is that quality in things, which makes them provoke that pleasing emotion or sentiment whrereof laughter is the external sign? I answer, it is an uncommon mixture of relation and contrariety, exhibited, or supposed to be united, in the same assemblage. If again it be asked, whether such a mixture will always provoke laughter? My answer is, it will always, or for the most part, excite the risible emotion, unless when the perception of it is attended with some other emotion of greater authority³⁵².

El capítulo cuarto y último de este sólido ensayo es el menos interesante y se dedica a comparar positivamente, como cabe esperar de la época, el ridículo moderno con el antiguo. Para Beattie, aquel es más copioso y refinado que este. Los modernos están más instruidos en la variedad de las costumbres humanas y también en la polémica religiosa, fuente de ingenio y humor que nunca falla. Algo que estaba ausente en los tiempos de Grecia y Roma, pues las supersticiones paganas eran demasiado absurdas, según él, para admitir la controversia.

7.16 Inmanuel Kant y la espera inane

Del maestro de Königsberg hemos hablado mucho en un capítulo anterior. En su *Crítica del Juicio* (1790), el famoso párrafo 54 está dedicado a exponer su teoría general del humor³⁵³. Se trata, como en el caso de Beattie, de una doctrina de lo incongruente, a la que Kant aporta sus propios matices y cuyo referente o inspiración más remota podemos encontrar en Cicerón. Entre estos matices está el haber emparejado esta doctrina del absurdo con aquella de la relajación, que hallamos presente en Tomás o en Aristóteles. Un dato curioso es que la conexión entre la risa y la dimensión física de la comicidad y el humorismo están muy acentuadas en el pensador idealista prusiano, igual que ocurre en Descartes. Sin embargo, la causa última del placer que experimentamos en el humor es para Kant un juego de ideas. Un juego que, sorprendentemente, viene gratificado de modo sensible, con un sentimiento de bienestar o de salud. Muy sorprendentemente porque la risa resulta de una expectativa que se desvanece cuando nuestro deseo de comprensión se frustra y

³⁵² *Ibid.* Ch. III, p. 419-20

³⁵³ Kant, I. (2010) *Crítica del juicio. ¿Qué es la Ilustración. El conflicto de las facultades*. Madrid: Gredos. Libro segundo, Analítica de lo sublime. Párrafo 54, Ak. v, 331-36, pp. 165-70

provoca un movimiento de órganos internos que recibimos con agrado. Experimentamos, por tanto, el humor a consecuencia de una frustración lógica que produce una conmoción física.



Immanuel Kant (Fuente: estudiarpolitica.wordpress.com)

Kant distingue entre el placer intelectual (que place solo en el juicio) y el placer físico (que place en la sensación), al que llama deleite. La primera diferencia entre ambos es que el deleite no se puede exigir a cada cual, como sucede con el placer intelectual. No tiene un alcance universal. El deleite puede originarse en ideas pero más bien parece consistir en un impulso dirigido al bienestar corporal o a la salud. El deleite descansa siempre en el sentimiento o en la esperanza de un bienestar, y su opuesto es la pena. En general, todo juego libre y variado de las sensaciones (sin intención alguna) deleita porque favorece un sentimiento agradable de salud, que puede crecer hasta la emoción. Pero hay también un juego de pensamiento, que nace del cambio de representaciones en el juicio, por el que el espíritu resulta vivificado. Como todo juego, es deleitoso sin interés y pone en acción también a la emoción. El humor pertenece a esta clase, es un juego con representaciones mediante las cuales nada es pensado en realidad, pero deleita por el cambio, muy vivamente, hasta llegar a provocar una intensa animación corporal, a pesar de venir excitada por ideas del espíritu. El sentimiento de salud, del que habla Kant, se corresponde con este juego

mediante un movimiento de las entrañas que provoca deleite por la vitalidad que favorece en el cuerpo a través de la emoción, motor de los órganos internos y el diafragma. En esto consiste ese deleite cómico, que puede desde el alma llegar hasta el cuerpo.

En la broma, escribe Kant, comienza el juego por los pensamientos que quieren expresarse sensiblemente y ocupan al cuerpo excitándolo

...y al relajarse, de pronto, el entendimiento en esa exposición, en donde no encuentra lo esperado, siéntese el efecto de ese relajamiento, mediante una vibración de los órganos, que favorece el restablecimiento de su equilibrio y tiene en la salud un efecto bienhechor³⁵⁴.

No sabemos si Kant leyó a Hartley, pero hay mucha afinidad entre su punto de vista y el del médico y filósofo empirista inglés. La excitación nerviosa, sin que se pueda resolver en aquellas consecuencias esperadas, y la vibración de los órganos que procura su relajamiento, están en este precedente. Pero Kant añade, y en esto encontramos una familiaridad con Beattie, que el fondo de la risa es el absurdo.

En todo lo que deba excitar una risa viva y agitada tiene que haber algún absurdo (en lo cual el entendimiento no puede encontrar por sí satisfacción alguna). La risa es una emoción que nace de la súbita transformación de una ansiosa espera en nada³⁵⁵.

Es más preciso Beattie cuando afirma que la risa es el signo exterior de una emoción propia, no la propia emoción, pero, en la cita anterior, Kant pone de relieve algo que al inglés, que teoriza largamente sobre el absurdo, se le pasa por alto: la paradoja de nuestro entendimiento hallando una satisfacción y un agrado en lo humorístico. Satisfacción que va contra su propia naturaleza, pues que se halle regocijo en la ruptura de la lógica, en la espera frustrada, no resulta fácil de entender. El autor de la *Crítica del Juicio* es bien consciente de ello.

Precisamente esta transformación, que para el entendimiento, seguramente, no es cosa que regocije, regocija, sin embargo...³⁵⁶

³⁵⁴ Kant, *Op. Cit.*, Ak. v, 332, p. 166

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.*

Y con gran vivacidad, ciertamente. Lo único que llega a decir Kant como explicación (¿pues cómo puede una espera fallida deleitar?) es que se trata de un regocijo indirecto y que la causa debe consistir en el influjo de la representación sobre el cuerpo y el efecto recíproco de este sobre el espíritu. Solo las necesidades homeostáticas de nuestras facultades vitales, la necesidad de un reequilibrio, pueden llevarnos a entender, en cierto modo, esta paradoja³⁵⁷.

Kant se atreve a contar un chiste que le sirve de prueba para su teoría:

Un indio, viendo, en la mesa de un inglés, en Surate, abrir una botella de «ale» y salir toda la cerveza transformada en espuma, mostró su gran admiración con muchas exclamaciones, y a la pregunta del inglés: «¿Qué es lo que aquí es tan de admirar?», contestó «No me admiro de que salga, sino de cómo la habréis podido meter».

De entrada, Kant rechaza la doctrina hobbesiana de la superioridad refutando que nuestra risa placentera derive en este caso de hallarnos más inteligentes que el pobre e ignorante nativo. Tampoco hay nada en esa historia que el entendimiento nos haga notar como satisfactoria. Tan solo ocurre que nuestra espera estaba en tensión por el interés de la respuesta a la pregunta que nos hacemos, y que esta tensión desaparece, de pronto, en la nada. Es obvio que la respuesta del indio es vana e inútil, que nos lleva a constatar el absurdo de nuestra excitación ante algo definitivamente fútil. Pero lo más interesante, sin duda, es que la evidente falta de verdad que la respuesta contiene no produzca en nosotros desagrado. Señala Kant incluso que toda broma debe encerrar algo en sí que pueda engañar por un momento³⁵⁸, pero no va más allá de hacer mención de la tensión y distensión sucesiva que esto provoca, del movimiento del espíritu lanzado de aquí para allá, que produce diversión. A nosotros, sin embargo, nos fascina la paradoja de nuestro entendimiento gozando del engaño. Con ella se relaciona la definición que este filósofo ofrece del humor

Humor, en el buen sentido, significa el talento de poder ponerse voluntariamente en una cierta disposición de espíritu, en la cual todas las cosas son juzgadas de una manera totalmente distinta de la ordinaria (incluso al revés), y, sin embargo, conforme a ciertos principios de la razón...³⁵⁹

³⁵⁷ Kant, *Op. Cit.*, Ak. v, 333, p. 167

³⁵⁸ Kant, *Op. Cit.*, Ak. v, 334

³⁵⁹ Kant, *Op. Cit.*, Ak. v, 335

Pues, en efecto, este cambio disposicional no es simplemente caprichoso, sino que se realiza voluntariamente y con finalidad: para vivir el propio contraste provocador de risa.

El padre de la filosofía crítica, insiste en la *liaison* entre nuestros pensamientos y el movimiento armónico del cuerpo, en cómo el cambio súbito de nuestro espíritu, que va de un punto a otro de vista en la consideración de su objeto, se corresponde con el dinamismo de los órganos, con la tensión y distensión de las partes elásticas de nuestras vísceras (que es lo mismo que se siente con las cosquillas), y que se comunica al diafragma llevando a los pulmones a expeler el aire en rápidos y sucesivos golpes. La risa es uno de los contrapesos para las muchas penas de la vida. Es una de las formas del placer y, como todo placer, es sensación corporal. Lo que destaca Kant es que esto es provechoso para nuestra salud y causa del deleite, pues en el terreno del entendimiento no representa nada.

7.17 Arthur Schopenhauer y el desajuste de lo concreto y lo abstracto

Arthur Schopenhauer, el Buda de Franckfurt, nació en Danzig en 1788, dos años antes de que Kant publicase la *Critica del Juicio*. Cerrado admirador del maestro alemán, declara, sin embargo, incorrecta la teoría humorística kantiana, pues considera que el contraste con algunos casos concretos de lo cómico convence fácilmente de su inexactitud³⁶⁰. A pesar de todo, su propia doctrina, como la de Kant, la de Beattie o Hutcheson, tiene por núcleo el análisis de lo incongruente, en que destaca, como el filósofo claro y sistemático que fue, por el esfuerzo que aplica en aras de la precisión, la simplificación y la claridad lógica. La diferencia principal es que Schopenhauer no halla la clave del absurdo en el desvanecimiento de nuestras expectativas, en la mezcla extraordinaria entre relación y contrariedad o en las sorpresas de las asociaciones

³⁶⁰ Schopenhauer, A. (2009) *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta. Tomo 2, Complementos al Libro Primero. Segunda mitad, Capítulo 8, p. 122

analógicas. La clave se encuentra, según él, en la contradicción entre nuestra percepción sensible y nuestro conocimiento abstracto, lo que encierra en el fondo una cierta crítica sobre la pretensión de universalidad de los esquemas conceptuales, como veremos a continuación.

En el libro primero del volumen primero de su obra principal, Schopenhauer sostiene que el saber abstracto, aunque sea un reflejo de la representación intuitiva o empírica no es en realidad totalmente congruente con ella, por lo que no puede aspirar a sustituirla siempre, sino que más bien nunca se corresponden del todo. Hay una «incongruencia entre el conocimiento intuitivo y el abstracto», merced a la cual «este se asemeja a aquel solo como el mosaico a la pintura», siendo

la base de un fenómeno muy curioso que, como la razón, es patrimonio exclusivo de la naturaleza humana y del que todas las explicaciones ensayadas hasta ahora resultan insuficientes: me refiero a la risa³⁶¹.

La risa es un *proprium* humano y tiene para nuestro autor su origen en

la percepción repentina de la incongruencia entre un concepto y los objetos reales que en algún respecto se habían pensado con él, y ella misma es la simple expresión de esa incongruencia³⁶².

La risa es un producto expresivo y la causa de esta expresión está en lo incongruente. Vamos a explicarlo.

Tomemos dos o más objetos reales. Estos objetos puede pensarse juntos gracias a un concepto que les transfiere su identidad. Pero esa identidad es siempre un aspecto parcial de su naturaleza y de su relación. La diversidad de los objetos subsiste siempre en algún aspecto. Puede tratarse incluso de un único objeto real, parcialmente congruente con el concepto bajo el que se ha subsumido. Con legitimidad, por otra parte, pues no está la raíz de este conflicto en un descuido lógico, sino en la propia riqueza de la diversidad empírica. La risa surge con ocasión de una de dichas subsunciones paradójicas, a un tiempo posibles e imposibles, ya sea que se produzca

³⁶¹ Schopenhauer, A. (2010) *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta. Tomo 1. Libro primero, § 13, p. 109

³⁶² *Ibid.*

mediante las palabras o los hechos. Esta es para el filósofo de Danzig «una breve pero correcta explicación de lo risible». Y tiene, como hemos dicho, una factura muy nítida y precisa. Pero, en el primer volumen de su obra principal, Schopenhauer no se detiene demasiado a argumentar y a exponer los ejemplos necesarios en favor de su tesis: afirma que no quiere reducirse a lo anecdótico. Tal vez fuera esta una de las causas de la poca acogida que tuvo esta publicación original, y de por qué el autor, largos años después, intentase alcanzar a una porción más grande del público lector con un volumen de complementos, prodigiosamente pedagógico, en favor de su sistema. Sin embargo, en su obra inicial, considera que su doctrina es «tan sencilla y clara» que no necesita ejemplos, y remite a la consideración personal del lector cualquiera cosa cómica, en la seguridad de que verá confirmado el acierto de su teoría. Tan solo añade que lo cómico tiene dos formas principales: la agudeza o ingenio (cuando dos representaciones intuitivas muy diferentes se identifican arbitrariamente en la unidad de un concepto) y la extravagancia o locura (su inverso: partiendo de un concepto previo pasan a pensarse juntos objetos muy distintos hasta que su semejanza aparece con sorpresa y asombro). Esta mención de la sorpresa, lo inesperado y repentino en la aparición de lo incongruente, la hemos visto en otros varios autores y es una causa también para Schopenhauer del efecto cómico. Así pues lo risible es ocurrencia jocosa o ingeniosa o es una chifladura, según se pase de la discrepancia de los objetos a la identidad del concepto o de la identidad del concepto a la diversidad de los objetos. Lo primero casi siempre se muestra con palabras, lo segundo con acciones. A la extravagancia, igualmente, pertenece la pedantería, entendida como apego a la forma en lugar de a la esencia de las cosas. Es consecuencia de la poca confianza que se tiene en el propio entendimiento, que lleva a retirarle la seguridad en el reconocimiento inmediato de lo correcto en cada caso, por lo que se apela más bien a la razón y a sus reglas o máximas universales, ateniéndose estrictamente a ellas. Y es entonces cuando la realidad se aleja, por causa de una búsqueda rígida de precisión incapaz de ajustarse a los sutiles matices y a las modificaciones múltiples de las cosas.

Hasta aquí la redacción original de su doctrina, que es bastante precisa, como dijimos, pero también de un abstracto excesivo, como la propia pedantería cómica. Pero en el segundo volumen de complementos, Schopenhauer se muestra como lo que es: un maestro del ejemplo y de la ilustración de sus doctrinas. Aquí desaparece el miedo a la anécdota, que ahora, por el contrario, se derrocha. Su teoría humorística, dice de nuevo, se basa en la oposición de las representaciones intuitivas y abstractas. El origen de lo cómico está siempre en la subsunción paradójica y, por ende, inesperada, de un objeto bajo un concepto que le es heterogéneo, por lo que

el fenómeno de la risa designa siempre la repentina percepción de una incongruencia entre tal concepto y el objeto real pensado con él, es decir, entre lo abstracto y lo intuitivo³⁶³.

En el caso de las ingeniosidades y de los chistes, en vez de un objeto real intuitivo lo que aparece es un concepto específico subordinado a un concepto superior o genérico. Es la fantasía la que realiza la sustitución por un representante intuitivo y así se provoca la risa por el conflicto entre lo pensado y lo intuido. En la comicidad puede siempre figurarse un silogismo con una *maior* incuestionable y una *minor* inesperada pero válida hasta cierto punto, y de esta unión resulta que la conclusión tiene en sí la cualidad de lo jocoso. La diferencia, como ya estableció en el primer volumen, es que se pase de lo real intuido al concepto, de lo que resulta un absurdo, o bien del concepto a lo real, de lo que resulta un disparate o chifladura.

Ejemplo de lo primero es la anécdota del gascón, que tiritaba en pleno invierno con una vestimenta ligera de verano, y ante cuya visión el rey se burla, respondiendo el gascón: «si vuestra majestad llevara puesto lo que yo, se encontraría muy caliente», indicando con ello que era toda la ropa que tenía. El concepto «toda la ropa que poseo» puede pensarse sin dificultad como el inmenso guardarropa de un rey, pero la visión de un único jubón se muestra muy incongruente con él, aun cuando sea también adecuado hasta cierto punto. Sigue poniendo instancias Schopenhauer, como la del pastor, el buen pastor, cuyo concepto es el de aquel que vela por el rebaño dormido y

³⁶³ Schopenhauer, A. (2009) *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta. Tomo 2, Complementos al Libro Primero. Segunda mitad, Capítulo 8, p. 122-23

bajo el que pudiera también subsumirse a un aburrido predicador, lo que es a un tiempo homogéneo y heterogéneo. La buena sociedad, que es completamente insípida para el filósofo de Franckfurt, destierra todas las aseveraciones tajantes y las expresiones un poco fuertes cuando tiene que hablar de cosas escandalosas o indecentes, por lo que la comicidad equívoca no tarda en acudir, como cuando se dice que se ha tenido «un disgusto en el baile» (cuando se ha sido expulsado a patadas), o «que se ha llevado muy lejos una agradable ocupación» (cuando se termina borracho). Los conceptos por sí mismos no contienen nada indecente, pero sí la realidad, de ahí la incongruencia y la risa que provoca el conocer la cosa concreta. También puede incluirse algo real e intuitivo en el concepto contrario y es lo que se denomina ironía. Así cuando se dice «vaya día estupendo» y está lloviendo a mares. En este caso, la incongruencia entre lo pensado y lo intuido es total. La parodia surge de subsumir la realidad vulgar bajo conceptos elevados, lo que hace igualmente notorio el antagonismo entre lo pensado y lo intuido.

Todo ejemplo de ingenio cómico se puede contemplar como la subsunción en lo abstracto de un concepto más limitado o de un hecho real hasta cierto punto heterogéneo o incongruente. Como facultad del espíritu, el ingenio apunta a una facilidad para hallar este tipo de desajustes, mientras que el otro tipo mencionado de discordancia cómica va de lo abstracto a la cosa real que se piensa bajo una noción general. La incongruencia no percibida con dicha abstracción es lo que origina el absurdo, el disparate. Como el de aquel solitario que manifiesta a otro que gusta de andar sin compañía y este le dice: «lo mismo me pasa a mí, luego podemos pasear juntos». O el de aquellos soldados que invitan a jugar a un prisionero con un juego de naipes y terminan echándolo del calabozo porque les hace trampas. El mismo D. Quijote es un fiel paradigma, pues todo lo que encuentra en la vida real se halla en contradicción con sus caballerescos abstractos, como cuando por defender al oprimido libera a un grupo de galeotes criminales. El barón de Münchhausen es otro personaje cuyas acciones locas (y cómicas) derivan de un abstracto posible y un concreto imposible. Igualmente las formas animales, como aquella del mono o el canguro, son

encontradas muchas veces risibles porque podemos subsumirlas parcialmente bajo la forma humana, lo que anticipa a Bergson. Pero de lo abstracto humano a lo concreto animal no tardamos en percibir también la diferencia.

Señala Schopenhauer que, por lo general, la risa es un estado placentero

la percepción de la incongruencia de lo pensado con lo intuido, es decir, con la realidad, nos produce alegría y nos entregamos gustosos a la agitación convulsiva que esa percepción suscita³⁶⁴.

Esta convulsa sacudida es la risa, y el fundamento de dicha reacción es un conflicto. Un conflicto que ya hemos visto aparece de repente entre lo intuido y lo pensado. El filósofo añade que la razón, en esa controversia, la lleva siempre lo intuido

pues no está sometido al error, no precisa de ninguna acreditación externa sino que se defiende por sí mismo. Su conflicto con lo pensado se debe a que este con sus conceptos abstractos no puede descender a la infinita diversidad y matizaciones de lo intuitivo³⁶⁵.

Siendo precisamente esa victoria del conocimiento intuitivo sobre el abstracto, sobre el pensar, lo que nos alegra. Porque la intuición, la experiencia, es el modo de conocimiento originario, inseparable de nuestra naturaleza animal. Porque en él se presenta todo lo que procura una satisfacción inmediata a la voluntad, y es el medio presente del goce y la alegría. Lo contrario ocurre con el pensamiento, segunda potencia del conocer, que es el vehículo de nuestros temores y arrepentimientos, y de todas nuestras cuitas, como medio del pasado, del futuro y de lo serio. De ahí, dice Schopenhauer, que nos agrada ver pillada en falta a esa estricta e infatigable preceptora, a esa importuna institutriz que es la razón y que se muestra incapaz por una vez.

Y, hablando de razón, la risa es un *proprium* humano porque los animales carecen de ella, es decir, de conceptos universales, y están por tanto incapacitados

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 129

³⁶⁵ *Ibid.*

tanto para el lenguaje como para la risa, que resulta de la incongruencia entre el concepto y la cosa. Por eso es un privilegio y un rasgo característico del hombre³⁶⁶.

Lo contrario de la risa y la broma es la seriedad, que consiste en una total conformidad y congruencia entre pensamiento y realidad. La persona seria está convencida de que piensa las cosas como son y de que son como las piensa. Precisamente por eso, cuanto más perfecta parezca esta seriedad, más fácil resulta eliminarla mediante una pequeña incongruencia inesperada que se llegue a descubrir. El humor en el que abunda la obscenidad, piensa Schopenhauer, se debe justamente a que en su material, como en las relaciones sexuales, nos topamos con asuntos profundamente serios. También la seriedad en lo que hacemos o decimos influye en que la risa de los otros acabe resultando grandemente ofensiva, tanto más cuanto más seriedad pongamos en acciones o palabras. Pero tampoco es descartable que la risa de otros señale alguna incongruencia en la persona, que no ha sido percibida.



Arthur Schopenhauer (Fuente: Wikipedia)

³⁶⁶ *Ibid.* p. 130. Schopenhauer, en el mismo pasaje, salva también al perro por otro don análogo y propio: el de mover la cola de forma tan expresiva, amistosa y profundamente sincera. Es muy conocida la intensa relación que sostuvo el filósofo con estos animales.

Si hablamos de lo cómico intencionado, no hallado, hablamos de la broma, del esfuerzo por introducir una discrepancia entre los conceptos humanos y la realidad. Buscamos para ello un desplazamiento de la conformidad, siendo el humor lo serio que se oculta detrás de la broma.

En lo que no estamos de acuerdo es en el carácter subjetivo que le otorga el filósofo, pues las contradicciones, que él mismo no se cansa en poner de relieve, son hechos del mundo, que todos pueden entender y analizar. Por ello no se puede decir que el humor exista solo para uno mismo, ni siquiera que mire solo al propio yo, pues mira a la humanidad entera, y todos o casi todos podemos reconocerlo. El humor forma parte ineludible de nuestra vida social y es, cuando menos, intersubjetivo, compartible y contagioso, como la risa misma, que es rasgo universal, por encima de las diferencias culturales que modulan el absurdo o la incongruencia en dependencia de variables culturales, pero sin evitar que se produzca la comprensión universal (al menos en potencia) de sus constantes. Sobre este asunto volveremos luego, cuando analicemos la filosofía cómica de Henri Bergson.

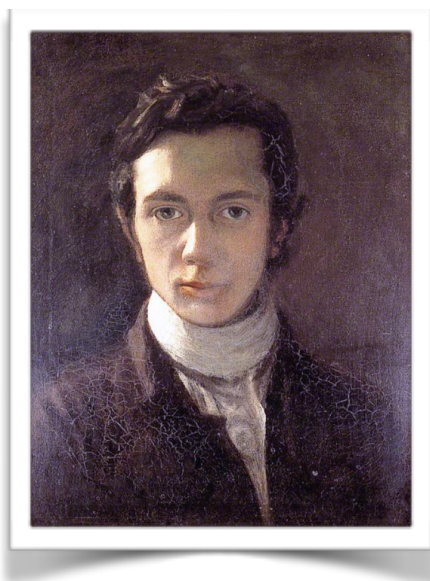
Arthur Schopenhauer, que comenzó su formación universitaria con estudios de medicina en Gotinga, en sus *Parerga y paralipómena*, escritos filosóficos sobre diversos temas, la obra que dio popularidad al resto de su producción, nos ofrece una última referencia a la risa, desde un punto de vista fisiológico. La define como movimiento reflejo, en el sentido de ser decididamente involuntario, pues nos resulta imposible causarla, como el bostezo o el estornudo, sin conseguir, como mucho, una mala y ostensible imitación³⁶⁷. La risa, como el llanto o la erección, surge del mero estímulo mental, pero también puede causarse por algo físico, como las cosquillas. La excitación usual, mental, ya sabemos que es una consecuencia de la función cerebral, por medio de la cual reconocemos de repente la incongruencia de la idea intuitiva y la abstracta adecuada a ella, lo que tiene peculiar influencia en la *medulla oblongata* o en una parte perteneciente al sistema motórico, del que emerge el movimiento reflejo (*par quintum y nervus vagus*). En ellos hay que suponer también la causa de las

³⁶⁷ Schopenhauer, A. (2009) *Parerga y paralipómena*. Madrid: Trotta. Libro 2, VI, Parágrafo 96

cosquillas a partir de una excitación física. Sobre el modo en que la excitación mental produce una pareja excitación física no dice nada.

7.18 William Hazlitt y el absurdo imprevisto

En 1818, el mismo año en que se publica la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, William Hazlitt (1778-1830), escritor inglés de ensayos humanísticos y crítico literario, pronuncia en la Surrey Institution una serie de conferencias que se editan al año siguiente con el título *Lectures on the English Comic Writers*. La Surrey Institution se fundó en Londres, en 1807, sobre el modelo de la Royal Society pero a expensas de suscriptores privados, y fue una organización consagrada a la investigación científica, literaria y musical que estuvo activa hasta 1823, en que se disolvió.



Autorretrato de William Hazlitt (Fuente: Wikipedia)

Hazlitt procedía de una familia de origen irlandés. Su padre estudió con Adam Smith en Glasgow y ejerció como pastor protestante de la Iglesia Unitaria. Su hermano John, pintor miniaturista, fue aprendiz con Sir Joshua Reynolds y le influyó para dedicarse al arte, aunque la escritura acabaría por ofrecerle mayores compensaciones. En 1808 casó con Sarah Stoddart, hermana del director de «The

Times», periódico para el que trabajó, aunque el matrimonio duró poco. De ideas proto-socialistas, fue un entusiasta de la Revolución Francesa y un fervoroso partidario de Napoleón, del que escribió una voluminosa biografía. Estas ideas, radicales para su tiempo, y un escándalo amoroso que se hizo público, le convirtieron en objeto de duros ataques de la prensa conservadora, que determinaron el revés final de su fortuna. Su principal obra es una colección de retratos de sus contemporáneos titulada *The Spirit of Age* (1825).

De las conferencias de Surrey, la primera e introductoria, *On Wit and Humour*, es la que desarrolla sus ideas filosóficas sobre el humor. Comienza declarando al hombre único animal capaz de risa y llanto. La razón de esta especificidad es que solo el hombre puede distinguir la diferencia entre lo que es y lo que debería ser. Risa y llanto son dos caras de una misma moneda. Lloramos por lo que se frustra o excede nuestros deseos serios, y reímos por lo que defrauda nuestras expectativas y las convierte en nimiedades. Igualmente, derramamos lágrimas por simpatía con la angustia o la aflicción reales y necesarias, y nos ataca la risa también por simpatía con lo irrazonable e innecesario, cuyo absurdo provoca o nuestra ira o nuestro regocijo, antes que una reflexión seria³⁶⁸. Como vemos, bajo un enfoque peculiar que une la risa al llanto (y a la complejidad antropológica), hay aquí un cierto número de ideas muchas ya conocidas y sincréticamente organizadas.

Para explicar la naturaleza de la risa y de las lágrimas, prosigue Hazlitt, hay que considerar la condición humana, que es una mezcla de tragedia y comedia. Los crímenes y desgracias son inseparables de las locuras e insensateces que los hombres cometen, o de los extraños accidentes que nos ocurren. Pero lo lúdico prevalece sobre lo patético cuando la rareza de las circunstancias y las incoherencias de la acción resultan más llamativas y asombrosas que el desastre repentino. Entonces sentimos más placer que dolor ante la farsa de la vida que se desarrolla ante nosotros. Nuestra

³⁶⁸ Hazlitt, W. (1845) *Lectures on the english comic writers*. New York: Wiley and Putnam. «We weep at what thwarts or exceed our desires in serious matters: we laugh at what only disappoint our expectations in trifles. We shed tears from sympathy with real and necessary distress; as we burst into laughter from want of sympathy with that which is unreasonable and unnecessary, the absurdity of which provokes our spleen or mirth, rather than any serious reflections on it». Lecture I, p. 2

gravedad se descompone tan pronto como fracasa en conmover nuestra ira o nuestra piedad. Las lagrimas son el recurso natural y repentino de la mente sobrepasada por emociones violentas, antes que nuestros sentimientos puedan reconciliarse con el cambio de circunstancias. La risa pertenece a la misma suerte de movimiento convulsivo e involuntario, y es ocasionada por la mera sorpresa o el contraste, si está ausente otra clase de emoción más grave, y antes de que puedan reconciliarse nuestras creencias y las apariencias contradictorias³⁶⁹. Así el niño ríe de la incongruente y extraña apariencia de una máscara que se le aproxima sujeta al rostro de un hombre. Aunque si se le acerca más, sin interrupción y sin que medien palabras, llorará producto de la alarma. Recobrará la risa cuando la máscara desaparezca del rostro y reconozca los rasgos humanos, pero caerá en agónica consternación si hay otra máscara debajo de la primera. Para Hazlitt, lo principal es la alternancia entre excitación y relajación que se produce en nuestra fantasía. Esto es lo que causa los movimientos irregulares y convulsivos de nuestro sistema nervioso y muscular que producen la risa física. La obstaculización de nuestras expectativas, su cambio abrupto, pueden amenazar con serias consecuencias, liberando el temor, o simplemente ponernos en disposición alegre, como ocurre con el niño al que o bien se divierte con palmas o bien se le aterra si estas alcanzan una intensidad o cercanía amenazadora. Hay aquí un continuo emocional que va alterando su expresión según el nivel y el tipo de excitación que se alcanza.

Para comprender o definir lo cómico tenemos primero que conocer cuánta seriedad está en juego. Lo serio es la disposición habitual de nuestras expectativas mentales respecto de un orden dado de acontecimientos. Serio es el seguimiento regular de los mismos. La sobretensión de nuestros sentimientos ante una violenta y extraordinaria oposición de lo bueno y lo malo, o de los objetos de nuestro deseo, nos conduce a lo patético o trágico. Lo ridículo o lo cómico, sin embargo, son una consecuencia de lo inesperado, pero de aquel súbito imprevisto que afloja o relaja la tensión vital por debajo de su grado habitual de intensidad

³⁶⁹ *Ibid.*

The ludicrous, or comic, is the unexpected loosening or relaxing this stress below its usual pitch of intensity, by such an abrupt transposition of the order of our ideas, as taking the mind unawares, throws it off its guard, startles it into a lively sense of pleasure, and leaves no time nor inclination for painful reflections.

The essence of the laughable then is the incongruous, the disconnecting one idea from another, or the jostling of one feeling against another³⁷⁰.

Sucede, usualmente, por una abrupta transposición en el orden de nuestras ideas, que pillan a nuestra mente desprevenida y la aparta de su alerta cotidiana y regular, la sobresalta y la arroja a una vivaz sensación de placer, sin dejar tiempo o inclinación para reflexiones desagradables o dolorosas. La esencia de lo risible es, por tanto, lo incongruente, la desconexión de nuestras ideas, o la fuerza u hostigamiento que se hacen entre sí nuestros sentimientos. Incluye la deformidad o inconveniencia, la contrariedad respecto de lo acostumbrado o deseable, el antagonismo o la oposición al sentido común o a la razón, el absurdo o impropiedad en las palabras, las acciones o el aspecto físico. Lo humorístico emerge de lo improbable y del contraste, como aquel que se da entre los usos y costumbres de culturas distintas. Incluso hay algo placentero en la mala fortuna de nuestros semejantes, añade Hazlitt en términos hobbesianos, y entonces reímos para mostrar nuestra satisfacción con nosotros mismos. Nos reímos de los tontos y de los que pretenden ser sabios en su extrema simplicidad, hipocresía y afección. Solo los más honestos ríen sus propias absurdidades igual que las de sus vecinos. Pero el daño, la decepción, la vergüenza o la vejación ponen freno al regocijo. Tenemos pues aquí un continuo emocional pleno de gradaciones susceptible a la influencia de diversos mecanismos homeostáticos.

Hazlitt resalta el carácter involuntario de la risa y deja constancia de hechos interesantes. Reímos por un impulso espontáneo. Incluso reímos más si se intenta restringir este impulso. Reímos de ciertas cosas meramente porque no debemos reírnos de ellas. Se trata del impedimento que hace más fuerte la tentación (de reír, en este caso). La malicia o la perversidad son a menudo substitutos del ingenio, escribe³⁷¹. La más pequeña circunstancia que interfiera con un proceder solemne nos arroja en brazos de la risa. Lo que piensa en términos similares Schopenhauer.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 4

³⁷¹ *Ibid.* p. 7 «Wickedness is often made a substitute for wit».

En las comedias, la intriga de la trama y el doble significado del diálogo van de la mano. Los malentendidos son una fuente mayor de humor. A su base encontramos el principio de ambigüedad o contraste. Mientras más serio el tenor de una persona, más cómico puede llegar a parecer, precisamente por la supuesta ausencia de intención. Lo mismo ocurre con la ironía, una forma de ingenio en que también contrastan apariencia y realidad. Cuanto más grande es la desfachatez que sostiene el contraste más grande es la broma. Antítesis poderosa es la que producen la flema proverbial de Sancho Panza y la romántica gravedad de Don Quijote. Por otra parte, nada hay más poderosamente humorístico que la consistencia en el absurdo, la plausibilidad de lo singular incongruente. La contradicción depende de la regularidad, pero el sesgo de la extravagancia o la locura, naturalmente improbables, llevan el ridículo a su altura mayor. En ellas, nuestras expectativas son invariablemente desconcertadas y frustradas.

Hazlitt recoge ideas de Cicerón, de Kant, de Hutcheson o Beattie, pero, de forma más precisa que estos, señala el curioso problema que el asunto plantea: el de la propia veracidad del absurdo mismo, que deriva del principio de la similitud en la disimilitud. La devoción por el sinsentido y el entusiasmo por las trivialidades tiene casi el carácter de una lección moral: es una de nuestras más chocantes debilidades y una de las formas más intensas de felicidad que puede alcanzar nuestra naturaleza. El ingenio está unido con la sorpresa o el contraste respecto de nuestras ordinarias y literales preconcepciones. Añade pequeñez a la pequeñez, o desdén a lo desdeñable e insignificante, pero también grandeza hiperbólica a la grandeza, que se traiciona con el ridículo de una comparación fatal, como en el género que en inglés se denomina *mock-heroic*³⁷². Igualmente se halla comprometido con la astuta separación o desenredo de ideas que parecen la misma, ideas que ocultan una secreta incongruencia inesperada, o que, por el contrario aparecen como diferentes cuanto hay entre ellas un

³⁷² El lector español pensará más bien las astracanadas de Muñoz Seca, como su parodia del drama histórico *La venganza de Don Mendo* (1918), que alcanza su clímax cómico con la muerte final de todos los personajes principales. Una jocosa hipérbole.

nexo de unión. Volvemos de nuevo a anotar aquí la familiaridad de estas ideas con las de su contemporáneo Schopenhauer.

Una de las nociones más interesantes que Hazlitt vierte en su ensayo es que lo ridículo sirve de prueba a la verdad de un contenido o circunstancia. No es una prueba formal, pero sí un poderoso aporte de convicción que dimana del hecho de su propia sugerencia: todo aquello que no se muestre claro en sí mismo arriesga a ser alcanzado por la sátira y el sarcasmo, y derribado en el acto del podio de nuestras convicciones. Esto recuerda a Shaftesbury. Lo ridículo amenaza siempre el punto más débil de cualquier causa. Pero ello significa, al mismo tiempo, que debe estar abierto a la común aprehensión, y que debe cimentarse en ciertos hechos necesarios y en su inconsistencia con las máximas de nuestro entendimiento. No es una prueba abstracta o filosófica de verdad, pero sí un elemento de persuasión para el sentido común y la opinión pública. Es la prueba, dice Hazlitt, de cuánta verdad hay en nuestros prejuicios favoritos³⁷³. Pues de lo sublime a lo ridículo apenas hay un paso, y depende de hallar la más pequeña incongruencia³⁷⁴.

La condición humana no puede infatuarse sin riesgo inmediato. Una de las formas más elevadas del ingenio consiste en el buen sentido y la observación que conducen a la sabiduría práctica. Implica una experiencia de la vida humana ni elevada ni entusiasta, más bien neutral, seca. Muchas de las bromas cómicas en las obras clásicas son aforismos morales y reglas de conducta expresadas de este modo «poético», lejos de la abstracción, revestidas de fábula. Son risas con causa. Pero el ingenio es solo la sal de la conversación, y no el alimento³⁷⁵.

³⁷³ «...it is the test of the quantity of truth that there is in our favorite prejudices». *Ibid.*, p. 20

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 24 De nuevo aquí coincide con el autor de *El mundo como voluntad y representación*.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 29

7.19 Søren Kierkegaard y la contradicción

Una vez sucedió que en un teatro se declaró un incendio entre bastidores. El payaso salió al proscenio para dar la noticia al público. Pero este creyó que se trataba de un chiste y aplaudió con ganas. El payaso repitió la noticia y los aplausos eran todavía más jubilosos. Así creo yo que perecerá el mundo, en medio del júbilo general del respetable que pensará que se trata de un chiste.³⁷⁶

Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) nunca se consideró un filósofo. Aunque tenía coraje para dudar de todo y luchar contra todo, dijo carecer de valor para conocer las cosas a fondo. Tampoco tenía paciencia para vivir. Si a veces se encontró próximo a la verdad, también estuvo seguro de la lejanía que lo apartaba de la felicidad³⁷⁷. Fue un hombre de rara profundidad, notablemente culto, un gran escritor. Un escritor religioso y un teólogo experimental, en el sentido de experimentar la teología en su propia vida, de un modo ardiente. Afirmaba dividir su tiempo entre el dormir y el soñar (durmiendo siempre sin soñar)³⁷⁸. A pesar de lamentarse de que la vida no fuese como en la novelas, para luchar contra los padres de corazón duro, y contra duendes y monstruos, la suya transcurrió en pugna continua contra los espectros pálidos, exangües, vejarrones y nocturnos que heredó de su progenitor³⁷⁹. Fue un individuo apasionado y su pensar fue una pasión³⁸⁰. Apasionadamente habló de sí mismo en todos sus textos, al margen de que en ellos un copioso carrusel de pseudónimos se cruzasen con su propio nombre real. Escribió: «Menos mal que no soy un hombre serio, un filósofo que asevera o un clérigo que garantiza seguridad...³⁸¹, y añadió: «soy esencialmente un humorista»³⁸². Pero qué clase de humorista no es cosa fácil de averiguar sin adentrarnos en el núcleo de su pensamiento.

³⁷⁶ Kierkegaard, S. (2014) *Diapsálmata*. Madrid: Gredos. 54, p. 21

³⁷⁷ Ver Kierkegaard, S. (2014) *Diapsálmata*. Op. cit., 22, p. 11; 29, p. 14; 70, p. 27

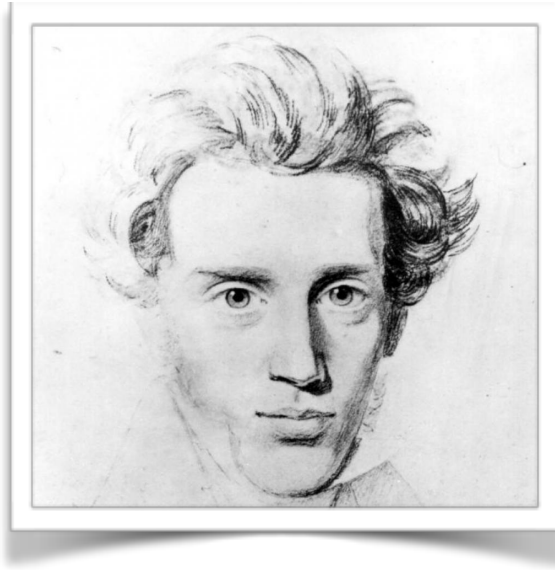
³⁷⁸ *Ibid.*, 42, p. 18

³⁷⁹ *Ibid.*, 22, p. 12.

³⁸⁰ *Ibid.* 74, p. 29

³⁸¹ Kierkegaard, S. (2010) *Post Scriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*. Salamanca: Sígueme. Cap. 4, p. 413

³⁸² Kierkegaard, S. (2010) *Post Scriptum, op. cit.*, Cap. 4, p. 440



Søren Aabye Kierkegaard. Fuente: Culturamas

Para empezar, Kierkegaard pensaba que la especulación es indiferente para la existencia y que la existencia, es decir, la individualidad, es lo real. Esto recuerda de alguna manera a Aristóteles. «¿Qué es la entidad?», se preguntaba el filósofo griego, y respondía: «el ser se dice en muchos sentidos». Pero, continuaba, «¿qué es la primera entidad?», πρώτη ουσία, ὄντος οὐσία, la entidad en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento, en cuanto al tiempo, «¿qué es lo que es?». Sabemos, decía el estagirita, que el ser entidad corresponde a los cuerpos. Si la materia no es entidad

se nos escapa qué otra cosa pueda serlo, ya que si se suprimen todas las demás cosas, no parece que quede ningún otro sustrato. Ciertamente, las demás cosas son acciones, afecciones y potencias de los cuerpos, y la longitud, la anchura y la profundidad son, por su parte, tipos de cantidad, pero no entidades (la cantidad no es, desde luego, entidad): entidad es, más bien, aquello en que primeramente se dan estas cosas.³⁸³

Esto semeja una respuesta materialista a la pregunta inicial, pero no lo es en realidad, porque la materia no es algo determinado y

el ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado parecen pertenecer en grado sumo a la entidad...³⁸⁴

No podría Søren Kierkegaard estar más de acuerdo con esta tesis: «no hay existencia en abstracto, sin determinación». Aristóteles concluye que «entidad es, en sumo grado,

³⁸³ Aristóteles (2014) *Metafísica*. Madrid: Gredos. L. VII, 1029a

³⁸⁴ *Ibid.*

el sujeto», y que las determinaciones «parecen cosas que son, más bien, porque tienen un sujeto determinado». Y ese sujeto determinado es «la entidad individual»³⁸⁵, la entidad concreta, el τόδε τι, el «esto concreto», lo que propiamente es, mientras que la entidad abstracta o esencia, δευτέρα οὐσία, se corresponde con el εἶδος o γένος, y y atañe al *qué es lo que es*. Podríamos pensar que esta es la misma idea que tiene *in mente* el escritor danés, y no se halla muy alejado, en efecto. Pero hemos de precisar que Kierkegaard fue más bien aristotélico de un modo no metafísico, de un modo *existencialista*. Su respuesta a la pregunta por el ser no pone el foco en la entidad metafísica individual, sino en la entidad existencial concreta, en el existente individual concebido y experimentado como subjetividad, como interioridad. Y justamente porque el pensamiento abstracto es *sub specie aeterni*, es por lo que desatiende lo concreto, lo temporal, el devenir de la existencia, la difícil situación del existente. Así es como pensaba el escritor danés. Y así es como se explica que no haya ningún resultado y ninguna decisión definitiva en filosofía: porque ninguna filosofía, hasta su tiempo al menos, sostiene Kierkegaard, es expresión de la verdad como interioridad³⁸⁶.

Mi idea era que la subjetividad, la interioridad, o sea, la verdad, la existencia fuese lo decisivo...³⁸⁷

Esto sentado, para entender el humorismo de Kierkegaard hay que aludir además a su doctrina de los estadios existenciales. Porque el humorismo del que habla hace referencia a esa parte de su obra.

Hay tres estadios: uno estético, uno ético y uno religioso, pero no en abstracto... sino concretamente en la determinación de la existencia, como éxtasis en el goce, victoria de la acción, sufrimiento.³⁸⁸

³⁸⁵ Aristóteles, *Op. cit.*, L. VII, 1028a

³⁸⁶ Ver Kierkegaard, *Post Scriptum, op. cit.*, Cap. 3, p. 299 y Cap. 2, Apéndice: Ojeada a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa, p. 252

³⁸⁷ *Ibid.*, Cap. 2, Apéndice, p. 281 Kierkegaard deja también consignado lo siguiente: «Lo único que yo pido en esta época *objetiva* nuestra es ser reconocido como el único que no ha conseguido ser objetivo».

³⁸⁸ *Ibid.*, Cap. 2, Apéndice, p. 293

La ironía y el humor son *confinium* (territorio fronterizo) entre los estadios estético y ético, y entre el ético y el religioso, respectivamente. El humor es el último estadio en la interioridad de la existencia, antes de la fe. El humor, escribe Kierkegaard, comprende el sufrimiento vinculado a la existencia, pero revoca su sentido esencial. El humorista capta su profundidad, pero llegado el momento se le ocurre que muy probablemente no merece la pena ponerse a explicarlo. Esta revocación, afirma, es la broma³⁸⁹,

...un medio de salud contra la más triste de las tiranías: la de la tristeza sombría, la estupidez y la rigidez.³⁹⁰

Pero, aunque, oculto en la broma, una réplica humorística siempre tiene algo profundo, siempre dice algo más, porque supone siempre una reflexión sobre alguna «categoría de la totalidad»³⁹¹. Tal vez por eso el humor es el estadio último de la conciencia existencial antes de la fe, y guarda una conexión muy estrecha con el punto de vista religioso. No obstante, admite este autor que el humor está presente en cada estadio de la vida, aunque en posiciones relativas diferentes. Según Kierkegaard, lo trágico y lo cómico se basan en lo mismo: en la contradicción. Solo que en lo trágico es una contradicción sufriente y en lo cómico indolora (lo que también recuerda a Aristóteles, luego volveremos sobre esto). Reconoce que la sátira entraña dolor, pero inmerso en una teleología que conduce directamente en dirección a la cura. La diferencia entre lo trágico y lo cómico descansa en la relación que se establece entre la contradicción y la idea controladora. La aprehensión cómica evoca la contradicción o la hace manifiesta pero dejando en la mente una salida, y por eso es indolora. La aprehensión trágica carece de salida y conduce directamente a la desesperación. Con ello entramos en la esfera o estadio religioso. Trataremos ahora de explicar todo esto.

Hay que aclarar que los estadios de Kierkegaard no son un camino, sino más bien opciones de existencia o actitudes vitales cuya jerarquización es más cualitativa

³⁸⁹ Kierkegaard, *Post Scriptum*, *op. cit.*, Cap. 2, Apéndice, p. 290 y Cap. 4, p. 437.

³⁹⁰ *Ibid.*, Cap. 2, Apéndice, p. 281

³⁹¹ *Ibid.*, Cap. 4, p. 535

que lógica. La ironía, como *confinium*, no es un recurso retórico, sino una forma de existencia³⁹². No es una categoría estética, sino ética. Supone la instauración de una situación paradójica y contradictoria como la primigenia de la existencia humana. Hace referencia a la finitud. Mientras que el humor hace referencia a la infinitud y nos pone delante la paradoja de la fe: *creo porque es absurdo*³⁹³. La ironía expresa lo cómico mediante lo serio. El humor expresa lo serio mediante lo cómico. La ironía habla de lo cómico seriamente. El humor habla de lo serio cómicamente. Su elasticidad procede de que el individuo es inconmensurable con la realidad. Ambas formas tienen en común una suspensión del mundo³⁹⁴. Son modos de distanciamiento que necesitamos para entender. El propio ironista debe ser siempre entendido de lejos, dice Kierkegaard³⁹⁵. Pero el ironista tiene lo cómico dentro de sí y al hacerse consciente de ello se ha protegido en contra de tenerlo fuera. En cuanto un ironista existente sale de su ironía, se convierte en un cómico. El moralista tiene la ironía como incógnito. Mientras que el humor es el incógnito de la religiosidad. Sin embargo, el religioso que quiere que todo sea serio, presumiblemente tan serio como él es, ya que es neciamente serio, se halla en contradicción³⁹⁶.

³⁹² Kierkegaard obtuvo su graduación con una tesis sobre la ironía que fue defendida el 29 de septiembre de 1841, a fin de obtener la habilitación para el ejercicio del ministerio pastoral. La evaluaron seis profesores de la Universidad de Copenhague, a saber: F.C. Sibbern (decano de la facultad de filosofía), J.N. Madvig (catedrático de latín), F.C. Petersen, P.O. Broensted (catedrático de griego), H.C. Oersted (rector de la universidad), H.L. Martensen (catedrático de teología). Entre quienes concurren a su defensa, además del mencionado tribunal, se cuentan J.L. Heiberg, P.C. Kierkegaard -hermano de Søren-, y A.F. Beck. El jurado criticó el estilo literario de la tesis, y cierto exceso irónico, rayano en la vulgaridad y en el mal gusto (cfr. Introducción de D. González en *Escritos Søren Kierkegaard*, trad. cast. D. González y B. Saez Tajafuerce, Trotta, España 2000, vol. I, pp. 71-72). Kierkegaard, por su parte, decidió excluir ese trabajo del conjunto de su producción literaria, que se inauguraría así con *Aut-Aut*, en 1843. Ver Binetti, María J. (2003) «El concepto kierkegaardiano de ironía». *Acta Philosophica*, vol. 12 (2003), fasc. 2 - p. 197.

³⁹³ Valdría aquí la referencia al texto de Pablo a los corintios citado anteriormente (p. 181 de esta tesis). Un texto que Kierkegaard tiene muy presente en sus reflexiones. y, por supuesto, está también Quinto Septimio Florente Tertuliano, padre apologeta del siglo II-III, a quien se atribuye esta frase, pero que en realidad escribió: «Crucifixus est dei filius: non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile». *De Carne Christi Liber*, V, 20-25. Puede consultarse el texto latino en http://www.tertullian.org/articles/evans_carn/evans_carn_03latin.htm. Con toda lógica, lo que quiere decirnos Tertuliano es que no habría fe si algo puede ser demostrado matemáticamente o probado con un hecho incontrovertible: lo que habría es certeza matemática o empírica. Luego la fe necesita de otra cosa que no está en ninguno de esos planos.

³⁹⁴ Palacio Muñoz, Manuel D. (2008) «La última risa de Kierkegaard». *Análisis, Revista colombiana de Humanidades*, nº 72, p. 121, 124-27.

³⁹⁵ Kierkegaard, S. (2000) *Sobre el concepto de ironía*. Madrid: Trotta. Primera parte. I, p. 113

³⁹⁶ Kierkegaard, *Post Scriptum, op. cit.*, Cap. 4, p. 505-506

Y, efectivamente, según el pensador danés, el elemento primario de lo cómico es la contradicción.

La ley para lo cómico es muy simple: lo cómico está donde se da una contradicción y donde la contradicción es indolora al considerarse cancelada, pues lo cómico no cancela la contradicción (por el contrario, la muestra)³⁹⁷

No se refiere, obviamente, a la clase de las contradicciones lógicas o formales. Se refiere al sinsentido, a la incongruencia.

Fatigado por el tiempo y por su sucesión sin fin, el humorista se separa de un salto y encuentra un alivio humorístico al constatar el absurdo, del mismo modo que puede suponer un alivio la parodia del significado de la vida al acentuar paradójicamente lo insignificante, dejándolo todo para ocuparse de jugar a los dados y montar a caballo.³⁹⁸

Una incongruencia que avvicina también Kierkegaard con el *salto* de la fe

Es con mucho demasiado, Su Reverencia, que el dios se deje crucificar. Esta máxima, *ne quid nimis*, puede ser válida en muchas relaciones humanas, pero aplicada a la absoluta y apasionada relación con el *τέλος* absoluto es un sinsentido. Por el contrario, la idea consiste en arriesgarlo todo, apostar absolutamente todo, desear absolutamente el *τέλος* supremo... pasión absoluta... La primera expresión verdadera de estar relacionándose con un *τέλος* absoluto es renunciar a todo...³⁹⁹

Según la muy exigente concepción del cristianismo que tiene este autor, al individuo cristiano se le pide que, existiendo, lo arriesgue todo. Esto es lo que ha de esperarse esencialmente de un discurso y de una praxis que tratan de edificar mediante el sufrimiento⁴⁰⁰. No obstante, el humorista, el propio Kierkegaard (y puede que con ese nivel de exigencia supremo cualquiera que intente relacionarse con el *τέλος* absoluto) quedará siempre en el *confinium*, en la frontera del estadio religioso.

Imagina un humorista hablando, que diga por ejemplo algo así: «¿Cuál es el sentido de la vida?» Sí, dime. ¿Cómo podría saberlo? Nacimos ayer y no sabemos nada. Pero esto sí sé: que el mayor placer es pasearse por la vida de incógnito, sin que lo sepa Su Majestad la Reina Dowager, Su Alteza Real el Príncipe Fernando, porque estas amistades tan aristocráticas solo hacen de la vida algo pesado e incómodo, así como es para un príncipe que vive como un indigente en un pueblecito rural que lo sepa su familia real. De igual modo me parece que ser conocido por Dios en el tiempo hace la vida enormemente

³⁹⁷ Kierkegaard, *Post Scriptum*, *op. cit.*, Cap. 4, p. 507

³⁹⁸ Kierkegaard, *Post Scriptum*, *op. cit.*, Cap. 2, Apéndice, p. 291

³⁹⁹ Kierkegaard se refiere a la segunda de las máximas délficas, «nada en demasía», que toma como modelo de racionalidad. *Post Scriptum*, *op. cit.*, Cap. 4, p. 396

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 419 y 425.

rigurosa. Esté donde esté presente, cada media hora es de infinita importancia. Pero vivir de ese modo no puede aguantarse durante sesenta años...⁴⁰¹

La expresión del sufrimiento de que dispone el humorista es indirecta, y del dolor se defiende con la broma. El humorista comprende el significado del sufrimiento como inherente en el existir, pero luego lo revoca, lo cancela. *Respicere finem*, dice el humorista, *mira hacia el final*, que es lo que está delante, pero la frase en sí contiene una contradicción: porque *respicere* significa «volverse», «mirar atrás». Este es el tipo de explicación humorística de la existencia, cuya base es la contradicción. Todo se desintegra en contradicción. Con la existencia, dice cómicamente Kierkegaard, las cosas marchan como sucedió con aquel paciente que acude a su médico por no encontrarse bien, y este le dice: «Sin duda estás bebiendo demasiado café y paseando poco». Pero semanas después, abandonada esta ingesta, y sin parar de caminar ni de sentir malestar, el paciente, que vuelve al médico, se encuentra la siguiente respuesta: «Bien, entonces la razón debe ser que no bebes café y paseas demasiado»⁴⁰².

Lo cómico siempre se basa en una contradicción, pero este es también el caso de la propia existencia humana, incluso en su dimensión más elevada, la religiosa, pues en ella, mediante las adversidades, nos entrenamos para llegar a algo en la finitud, y así el sufrimiento obtiene su sentido de cara a la salvación, luego... ¡¡debemos estar contentos de sufrir!! Obviamente, somos conscientes del absurdo, pues

...¿puede un existente, a la vez que expresa con su sufrimiento su relación con una salvación eterna como *τέλος* absoluto, puede a la vez, al conocer la relación, estar más allá del sufrimiento, puesto que en ese caso la expresión de la relación esencial no es el sufrimiento, sino el gozo?⁴⁰³

Cuanto más competentemente existe una persona, tanto más descubrirá lo cómico, escribe Kierkegaard. La persona religiosa debe también descubrir lo cómico, porque si no es ella la que acaba convertida en cómica. En general, no hay nada que lo cómico escolte con mayor protección que lo religioso, y su némesis en ningún lugar está tan a

⁴⁰¹ *Ibid.* p. 438

⁴⁰² *Ibid.* p. 439

⁴⁰³ *Ibid.* p. 440

flor de piel como lo está en esta esfera⁴⁰⁴. En definitiva, cuando hay una contradicción lo cómico se hace presente, aunque lo cómico no es aún religiosidad, sino el territorio fronterizo. Naturalmente, Kierkegaard sabe que no toda contradicción es cómica, no es eso lo que afirma, pero sí que lo cómico se basa siempre en una contradicción específica: la que subrayamos con la risa (o la sonrisa).

Conocemos las fuentes principales de la reflexión humorística de Kierkegaard, pues las cita en su obra. En primer lugar Shaftesbury⁴⁰⁵. El autor de *Migajas filosóficas* se hace eco de la doctrina del inglés, que hace de la risa una prueba de verdad. Ya hemos hablado de ella. En segundo lugar el Dr. Hartley, en quien se apoya para poner de relieve el equívoco que radica en el fenómeno de la risa. La risa, como igualmente ya vimos, cuando aparece por primera vez, según David Hartley, no es más que un principio de llanto que ha sido sofocado de manera súbita. Puesto que la risa es en realidad un llanto, se pregunta Kierkegaard, ¿qué sucedería si todo en el mundo fuera una equivocación?⁴⁰⁶ Ya sabemos que estas contradicciones son de su agrado, porque definen con fidelidad lo problemático de la existencia. Por último, tenemos a Aristóteles, del que ha leído su *Poética*⁴⁰⁷ y su *Retórica*⁴⁰⁸. Consigna en una larga nota a pie de página en su *Post Scriptum* la definición de lo ridículo del filósofo griego: lo ridículo es un error o deformidad que no produce ni dolor ni daño a otros. Pero duda de la misma, y encuentra que nos lleva a una colisión con lo ético, desconfiando que pueda explicarse el secreto de lo cómico con este único «brochazo».

Para Kierkegaard, aunque indolora, lo cómico supone, sobre todo, una relación de contradicción. Una relación en la que su propio sinsentido nos fuerza a rechazar el dolor. Esto es lo principal⁴⁰⁹. En esa larga nota a pie de página pone muchos ejemplos

⁴⁰⁴ *Ibid.* p. 450-51, y 474.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 498

⁴⁰⁶ Kierkegaard, *Diapsálmata*, op. cit., 12, p. 8.

⁴⁰⁷ Kierkegaard, *Post Scriptum*, op. cit., Cap. 4, p. 499

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 505

⁴⁰⁹ Ocasionalmente, Kierkegaard habla de un dolor oculto en el humor, y también simpatía. En la ironía no hay simpatía (o es indirecta), porque la ironía es autoafirmación. *Ibid.*, p. 534

para apoyar su idea. Hamlet jura por las tenacillas del fuego, y la contradicción se da entre la solemnidad de la promesa y la alusión que la anula. Es como poner la vida en juego por una cantidad ridícula: el *pathos* más alto no cuadra con el objeto que lo mide. «Holofernes se alzaba catorce pies y un cuarto»: los catorce pies son algo fantástico, y en lo fantástico no se tiene en cuenta los cuartos. «Daría mi vida por la patria», «sin duda lo haría por diez peniques». Es un caso similar. Si un niño de cuatro años llama «mi pequeño corderito» a otro de tres y medio, resulta cómico, aunque solo sonriamos, porque la edad contradice la relación de dependencia que se anuncia. Si una muchacha solicita a las autoridades una licencia para prostituirse, y esta se la deniega, resulta cómico porque es contradictorio que se solicite un permiso para llegar a ser algo deleznable. Los errores son cómicos por la contradicción. Podemos llegar a acostumbrarnos a un hombre despistado y no reír, pero si mete la mano en una cacerola de espinacas y se disculpa diciendo que pensaba eran caviar, resulta contradictorio porque tampoco el caviar se come con los dedos. Y reímos porque con la disculpa se duplica la contradicción. Un salto en la conversación produce un efecto cómico, porque la contradicción es el salto. Un intercambio de mensajes entre hombres que desconocen sus lenguas respectivas es cómico y la contradicción es la incapacidad de conversar. Si un hombre se viste habitualmente de manera extraña reiremos al encontrarlo de pronto adecuadamente vestido. Reiremos porque recordamos su facha habitual que contradice o choca con la otra. Un hombre que mira las estrellas y cae en un pozo es cómico: la dirección ascendente de la mirada contradice la descendente de la caída. Un borracho como una cuba no es cómico pero lo llegar a ser si intenta recomponerse en su caminar, justo porque no va a lograrlo por completo y eso hace más obvia la contradicción. Como la discusión acalorada entre el hombre bebido y el sobrio. Contradictorio y ridículo es contestar una pregunta retórica, que no está hecha para recibir respuesta. La caricatura es cómica por la contradicción entre la semejanza y la desemejanza que reúne. De igual modo el contraste produce efectos hilarantes.

Hay, finalmente, un aspecto muy sugestivo de la reflexión kierkegaardiana sobre el humor. En sus *Migajas filosóficas*, Kierkegaard dedica un capítulo a la paradoja⁴¹⁰. Afirma allí que la paradoja «es la pasión del pensamiento» y que «el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión». Pero la suprema potencia de la pasión es siempre querer su propia pérdida, y, por tanto, la pasión suprema de la razón es «desear el choque». Esta suprema pasión del pensamiento recuerda las ambiciones incontenibles que empujan al sujeto del conocimiento, según Kant, a desear síntesis imposibles. Imposibles porque suponen escapar de las propias condiciones de posibilidad, es decir, implican ir más allá de nuestros límites y capacidades cognoscitivas. Lo que en Kant es ambición en Kierkegaard es pasión. Y esta pasión de pensamiento se define como un «querer descubrir algo que ni siquiera se puede pensar». Es la pasión paradójica de la razón, que desea un choque y que, sin darse cuenta del todo, quiere su propia pérdida: la pérdida y el choque *en y con* lo desconocido.

La pasión paradójica de la razón choca continuamente con eso desconocido que existe en verdad, pero que también es desconocido y desde ese punto de vista no existe⁴¹¹.

Una contradicción. Aquella que nos pone delante lo desconocido como límite. El límite que es precisamente el tormento de la pasión, pese a ser a su vez su acicate.

¿Qué es por tanto lo desconocido? Es el límite al cual se llega siempre... es lo diferente, lo absolutamente diferente... para lo cual no hay indicio alguno... parece estar a punto de revelarse, más no es así, ya que la razón no puede ni siquiera pensar la diferencia absoluta. En efecto, ella no puede negarse absolutamente a sí misma, pero se ocupa de ello y piensa la diferencia en sí misma tanto como la piensa respecto de sí...⁴¹²

Lo desconocido es la diáspora de la razón, el abandono de su lugar propio, su entrega a lo que la imaginación puede ser capaz de concebir. Y entre ello incluye Kierkegaard tanto lo monstruoso como lo ridículo. Lo cómico, en último extremo, se comporta frente a lo real como la guadaña del segador

⁴¹⁰ Kierkegaard, S. (2007) *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta. Cap. III, p. 51

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 57

⁴¹² *Ibid.*

...provista de unos dientes de madera que discurren paralelos a la hoja de corte... cuando la guadaña corta las espigas, éstas se dejan caer casi voluptuosamente en el lecho que las sostiene, para ser enseguida dispuestas correctamente en la gavilla. Así se comporta lo cómico auténtico frente a la realidad inmediata madura... la realidad inmediata se desploma, no sin belleza, frente a la hoja de corte de lo cómico, mientras el segador la sostiene en su caída⁴¹³.

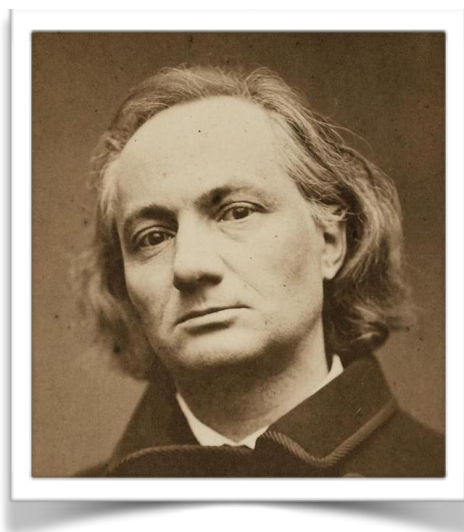
7.20 Charles Baudelaire y la creación grotesca

No está exento tampoco de ciertas resonancias teológicas el ensayo sobre la esencia de la risa que escribió el poeta Charles Baudelaire, nacido en París, en 1821, hijo de un profesor de dibujo y pintor, a quien poco conoció pues lo dejó huérfano a la edad de cinco años. Su madre, hija de exiliados franceses en Londres, que huyeron de la Revolución en 1793, volvió a casarse con un militar que alcanzaría el generalato y que nunca congenió con el escritor, entregado desde su juventud a una vida bohemia y disipada. Introducido en los círculos literarios y artísticos de la capital francesa, Baudelaire devino crítico de arte a partir de 1845, faceta en la que destacó impulsando las nuevas concepciones estéticas. Sus *Salones* no tienen poco que ver con la consagración de Eugène Delacroix, por citar un ejemplo. Igualmente fue un pionero de la crítica musical y un entusiasta de la obra de Richard Wagner. Además, como crítico literario defendió la de E.T.A. Hoffman (que fue también caricaturista y al que consideraba modelo de comicidad), así como la de Edgard Allan Poe, del que tradujo muchas obras al francés.

Relacionada con sus intereses estéticos generales, Baudelaire había concebido la escritura de una *Estética de lo Cómico* y anunciado un *De la Caricatura* en su *Salón de 1845*. Incluso llegó a avanzar en su correspondencia una *Filosofía de la Risa*, que es, con toda probabilidad, el antecedente del texto que vamos a comentar: *De la esencia de la risa en general y de lo cómico en las artes plásticas*, que apareció en 1855 como extracto de un libro titulado *Pintores, estatuarios y caricaturistas*⁴¹⁴.

⁴¹³ Kierkegaard, *Post Scriptum*, op. cit., Cap. 2, Apéndice, p. 280-81

⁴¹⁴ Baudelaire, Ch. (1988) *Lo cómico y la caricatura*. Madrid: Visor. *De la esencia de la risa en general y de lo cómico en las artes plásticas*. Introducción, p. 13



Charles Baudelaire (Fuente: Zenda libros)

En su primera parte, aunque Baudelaire confiesa que no quiere escribir un tratado de la caricatura, declara su interés por este género singular como filósofo y como artista, porque esta doble faceta le lleva a escribir sus reflexiones⁴¹⁵. Lo que realmente le parece digno de consideración a este autor es que «pueda hallarse un elemento inapresable de lo bello hasta en las obras destinadas a presentar al hombre su propia fealdad moral y física». Igualmente, y no menos misterioso, es que un espectáculo lamentable excite en nosotros una «hilaridad inmortal e incorregible». Este va a ser el tema de reflexión principal en su ensayo: indagar la esencia de la risa y los elementos constitutivos de la caricatura⁴¹⁶.

En la parte segunda de su ensayo, el poeta-filósofo recuerda el temor del sabio clásico por la risa, como temía igualmente los espectáculos mundanos o la concupiscencia. Ejemplo de esto lo hallamos en el cristianismo anticómico de ciertos Padres de la Iglesia, cuyo origen, ya lo vimos, puede seguirse hasta Platón (o incluso

⁴¹⁵ «Ceci est donc purement un article de philosophe et d'artiste». Baudelaire, Ch. (2012) *Oeuvres Complètes*, La Bibliothèque Digitale. 1855 - *De l'essence du rire et généralement du comique dans les arts plastiques*, I

⁴¹⁶ Baudelaire, *Lo cómico y la caricatura*, *Op. cit.*, 1, p. 16. Añadimos el texto original: «Chose curieuse et vraiment digne d'attention que l'introduction de cet élément insaisissable du beau jusque dans les œuvres destinées à représenter à l'homme sa propre laideur morale et physique ! Et, chose non moins mystérieuse, ce spectacle lamentable excite en lui une hilarité immortelle et incorrigible. Voilà donc le véritable sujet de cet article... Nous allons donc nous occuper de l'essence du rire et des éléments constitutifs de la caricature».

Heráclito). El sabio «se detiene al borde de la risa como al borde de la tentación»⁴¹⁷, escribe Baudelaire. Esto parece atestiguar una contradicción secreta entre el carácter primordial de la sabiduría y el de la risa. Baudelaire se hace también eco de otra antigua convicción: el sabio por excelencia, el Verbo Encarnado, nunca rió, aunque conociese la cólera y el llanto. Naturalmente, esto sentado, podría deducirse que la risa es privativa de los tontos, y que implica, en mayor o menor medida, ignorancia y debilidad. Sin embargo, no puede negarse que igual que las lágrimas lavan a veces la pena del hombre, la risa endulza su corazón. Y que risa y llanto se expresan con «los órganos en que residen el mando o la ciencia del bien o del mal: los ojos y la boca»⁴¹⁸. Esto acerca de nuevo risa y sabiduría. Basta pensar en la complicación de elementos que residen en la caricatura, donde hay siempre un doble plano: el dibujo y la idea. Una complicación penosa para un espíritu ingenuo que solo comprende cosas simples. No es simple el humor. Podría decirse incluso que la ciencia trae la risa⁴¹⁹.

En la parte tercera del ensayo hace Baudelaire de abogado del diablo. ¿No es la risa algo *monstruoso*, en cierto modo, desde el punto de vista fisiológico? ¿No es desordenada la contracción de los músculos del rostro? ¿No nos marca con un rictus fatal que alcanza las orejas? ¿No viene de la superioridad, que es un idea satánica, hija del orgullo? ¿No tienen los locos precisamente muy desarrollada esta idea de la propia superioridad? ¿No es la risa una expresión frecuente de locura? ¿No es un síntoma de debilidad la convulsión nerviosa, el espasmo involuntario o incluso la hilaridad que nos provoca la desgracia de otros? ¿Y no es contradictoria la debilidad regocijada en la debilidad? ¿Por qué reímos de la imperfección física? ¿Por qué de un hombre que resbala sobre el hielo o que tropieza en el pavimento? ¿Es por orgullo en pensar que nuestro pie es firme y seguro? ¿O es expresión de cólera contradictoria y sufrimiento

⁴¹⁷ *Ibid.*, 2, p. 17-18. «...le Sage craint le rire, comme il craint les spectacles mondains, la concupiscence. Il s'arrête au bord du rire comme au bord de la tentation».

⁴¹⁸ *Ibid.*, 2, p. 18 «...il en résulterait que le rire est généralement l'apanage des fous, et qu'il implique toujours plus ou moins d'ignorance et de faiblesse... Le rire et la douleur s'expriment par les organes où résident le commandement et la science du bien ou du mal: les yeux et la bouche»

⁴¹⁹ *Ibid.* 3, p. 22-23

por hallarnos en medio, entre lo vil y lo absoluto? ¿No hay en nosotros esta naturaleza doble y contradictoria?

No cabe duda que hay parte de verdad en todo esto. Pero tampoco puede negarse, y Baudelaire lo destaca en la parte cuarta, que la risa es profundamente humana, esencialmente humana. He aquí de nuevo el *proprium*. Y, como humana, la risa es esencialmente contradictoria, signo de grandeza infinita respecto de los animales y de miseria infinita respecto del ser absoluto. La risa resulta del choque perpetuo de esos dos infinitos⁴²⁰.

Le rire est satanique, il est donc profondément humain. Il est dans l'homme la conséquence de l'idée de sa propre supériorité; et, en effet, comme le rire est essentiellement humain, il est essentiellement contradictoire, c'est-à-dire qu'il est à la fois signe d'une grandeur infinie et d'une misère infinie, misère infinie relativement à l'Être absolu dont il possède la conception, grandeur infinie relativement aux animaux.⁴²¹

Contribuye además a apoyar esta idea el que la potencia de la risa esté en el que ríe y no en el objeto de la risa. Arrancado el hombre de la creación, dice Baudelaire, lo cómico dejaría de existir⁴²². Discutiremos esto más adelante. Dejamos constancia ahora, simplemente, de que esta relación contradictoria ya ha sido constatada varias veces en la historia del pensamiento, y que afecta a la risa y a la propia naturaleza humana. En el hombre, dice, el poeta, hay un elemento angélico y un elemento diabólico que funcionan paralelamente: lo que la humanidad se eleva y gana para el bien, por obra de su inteligencia, lo gana también para el mal de manera proporcional⁴²³. Desgraciadamente esto tampoco admite muchas dudas (aunque admita alguna que ahora no podemos considerar). Por otra parte, la risa es versátil. No solo hay risa unida a la desgracia, a la debilidad, a la inferioridad. Hay una risa inocente y no queda reducida a las diversiones de la infancia⁴²⁴. Tampoco se reduce a

⁴²⁰ *Ibid.* 4, p. 28

⁴²¹ Baudelaire, *Oeuvres Complètes*, Op. Cit. IV. Y *Sobre la esencia de la risa en Lo cómico y la caricatura*, Op. cit., 4, p. 28

⁴²² *Ibid.* No compartimos del todo este punto de vista. Procuramos argumentar contra este respecto en el próximo capítulo.

⁴²³ *Ibid.*, 4, p. 29

⁴²⁴ *Ibid.* 5, p. 31

la alegría, que tiene diversas manifestaciones, incluso el llanto. La risa es expresión y síntoma. Es expresión de la alegría, pero, sobre todo, de un sentimiento doble y contradictorio, que es lo que explica la convulsión. En la parte quinta de su ensayo, Baudelaire nos hace pensar en lo grotesco como objeto de risa, en las creaciones fabulosas, cuya legitimación no puede extraerse del código del sentido común⁴²⁵. Puede pensarse que lo cómico artístico es resultado de una imitación, al modo clásico, pero lo grotesco es evidentemente una creación de la inteligencia. En lo cómico están las dos cosas: es una creación entremezclada con cierta facultad imitativa de elementos preexistentes en la naturaleza. La risa es expresión no ya de superioridad del hombre sobre el hombre, sino de preeminencia del hombre sobre la naturaleza. La risa va mucho más allá de la comicidad sobre las costumbres, que es lo que Baudelaire denomina lo «cómico ordinario». La risa tiene una dimensión cómico-significativa, que es mucho más que un cierto juego artístico sobre ideas morales: entraña un juego analítico absoluto que destaca por su rapidez y por lo repentino de su expresión en la risa⁴²⁶. Precisamente en este arte, en la parte sexta, el autor de *Les fleurs du mal* encuentra muy dotados a los españoles, aunque con una tendencia hacia lo cruel y lo grotesco-sombrío⁴²⁷. Añade que la esencia de lo cómico, el elemento puro, liberado y concentrado está en la pantomima, en el talento para la hipérbole que otorga a las farsas, paradójicamente, un realismo sobrecogedor⁴²⁸. Es esta una idea muy interesante, justamente por lo difícil de su encaje lógico, pero esto es justamente lo que se intenta apresarse en ella: ese elemento contradictorio de lo cómico, que no carece, sin embargo, de relación con lo real, pues que lo representa en sus grados mayores de complejidad, para los que se precisan expresiones también más complejas y oscuras que las de la razón lógica y tautológica. Porque lo cómico puro encierra una

⁴²⁵ *Ibid.*, 5, p. 34

⁴²⁶ *Ibid.*, 5, p. 35

⁴²⁷ *Ibid.*, 6, p. 40

⁴²⁸ *Ibid.*, 6, p. 42

gran complejidad que se transforma en «vértigo»⁴²⁹, y se hace carne en el estallido de la risa, que alborota e ilumina como una artillería. Esta comicidad es fantasía en la frontera de lo maravilloso⁴³⁰. El cómico es un fisiólogo, un médico de locos que reviste su profunda ciencia de una forma poética. Es un sabio que habla no en silogismos, sino en apólogos y parábolas⁴³¹.

Insiste mucho Baudelaire en la relación entre lo cómico y la idea de superioridad. Hombre versado en la cultura inglesa (por su madre), tiene muy presente la doctrina de Hobbes, y esto es tal vez lo que le lleva a situar el centro de la risa en el humor grotesco. Pero lo que seduce al francés desde esta perspectiva es sobre todo la clara dualidad que está en su núcleo. Una relación de superioridad implica al menos a dos seres presentes. En la relación de superioridad cómica, Baudelaire siempre se refiere a la del hombre sobre la naturaleza, que es una superioridad antropológica compartida.

Concluyendo: encontramos en Charles Baudelaire, como hemos visto en otros autores analizados con anterioridad, un variopinto conjunto de elementos y un intento de composición sinóptica. Baudelaire destaca el misterio de lo cómico, productor de un agrado complejo de explicar, basado muchas veces en la fealdad física y moral del hombre, y lo interpreta como vértigo; discute la vieja teoría de la superioridad, centrándose en la del hombre sobre la naturaleza en general; trae a colación las relaciones dobles y contradictorias que hallamos en lo humorístico, que es creación pero también imitación de ciertos elementos naturales, que es fantasía y realismo; afirma el *proprium* humano y concede a lo cómico una dimensión significativa. Además, y también relacionada con el foco que ha puesto en el humor grotesco y

⁴²⁹ *Ibid.*, 6, p. 45 «Aussitôt le vertige est entré, le vertige circule dans l'air ; on respire le vertige ; c'est le vertige qui remplit les poumons et renouvelle le sang dans le ventricule. Qu'est-ce que ce vertige ? C'est le comique absolu; il s'est emparé de chaque être».

⁴³⁰ *Ibid.*, 6, p.46

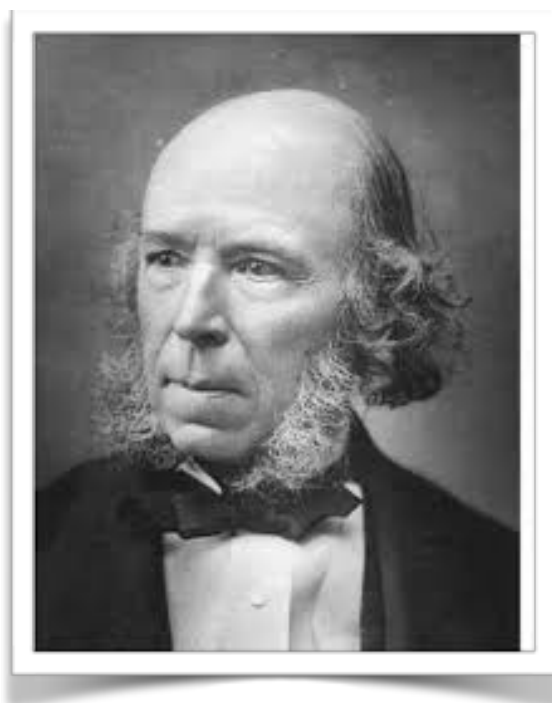
⁴³¹ *Ibid.*, 6, p.49

caricato, la risa y lo cómico aparecen en su análisis como emanación, explosión y liberación⁴³².

Y nadie mejor para entender esta tesis que el autor inglés que vamos a estudiar a continuación.

7.21 Herbert Spencer y el alivio cómico

Herbert Spencer era coetáneo de Charles Baudelaire, puesto que había nacido en 1820. Fueron contemporáneos, hasta que la sífilis cortó el hilo de la vida del poeta, a los 46 años, en 1867. Spencer continuó viviendo hasta comienzos del siglo XX y murió en 1903. Su vida transcurre a lo largo de lo que los ingleses denominan *era victoriana*, que suele considerarse como la del apogeo de su imperio político y de su poderío industrial.



Herbert Spencer (Fuente: E World Publishing)

⁴³² *Ibid.*, 6, p.50. «...émanation, explosion, dégagement de comique».

Completo intelectual, de formación más bien autodidacta, versado en muchos temas y en muchas disciplinas (aunque no en todas con la misma profundidad), Herbert Spencer alcanzó gran éxito de público porque su obra reflejaba a la perfección el espíritu positivista de la época, compendiando ciencia empírica, liberalismo político y un progresismo de alcance general. Ingeniero civil de los ferrocarriles ingleses, luego subdirector del *Economist*, amigo íntimo de Huxley, el *sabueso* de Darwin, y admirador (a cierta distancia teórica) de Augusto Comte, al que conoció en 1855 en un viaje a Francia⁴³³, este victoriano arquetípico fue sobre todo un escritor, de extraordinario renombre a partir de 1870, con libros *superventas*, según la medida de la época. Escribió sobre sociología, psicología, biología, pedagogía, religión, antropología, política y ética, y en todo eso se basó para construir un sistema de filosofía sintética.

En marzo de 1860, Spencer publicó en “Macmillan's Magazine”⁴³⁴ un ensayo titulado *On the physiology of laughter*, que fue luego recogido en la compilación *Essays on Education and kindred subjects*, editado en Londres, en 1911⁴³⁵ (Henri Bergson menciona también una traducción francesa de 1891⁴³⁶). El título revela el peso de la ciencia decimonónica en su obra, pero además la herencia de otras aproximaciones *positivistas* al estudio de la risa, a las que hemos dedicado algún análisis, de Vives a Joubert, de Descartes a Hartley, o incluso al Schopenhauer de los *Parerga*. Su doctrina humorística es una versión de la teoría clásica del alivio cómico, presente ya en Platón y sobre todo en Aristóteles y en Tomás, como sabemos, pero que viene ahora combinada con una explicación *hidráulica* del sistema nervioso, modelo

⁴³³ Ver Copleston, F. (2011) *Historia de la filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores. V. 4 (VIII-100)

⁴³⁴ *Macmillan's Magazine* fue una publicación mensual inglesa que apareció entre 1859 y 1907. Editaba, preferentemente, textos de autores ingleses, tanto de ficción como de no ficción. Su primer director fue David Masson, pero el impulsor de la revista fue Alexander MacMillan, cofundador, con su hermano Daniel, de Macmillan Publishers en 1843.

⁴³⁵ Spencer, H (1911) *Essays on Education and Kindred Subjects*. London: Dent & Sons / Everyman's Library. La última reimpresión es de 1963. El texto puede consultarse según esta edición en Project Gutenberg. También aparece en la edición digital *Works of Herbert Spencer*, The Perfect Library, 2013. Y John Morreall lo incluye igualmente en su *The philosophy of laughter and humor*. Albany: State University of New York Press, 1987

⁴³⁶ Berson, H. (2016) *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid: Alianza Editorial. Prefacio, p. 33

que estaba en vigor en su época y que hace depender hilaridad y descarga de energía nerviosa a través del sistema muscular. En este esquema la risa funciona como una válvula de escape, como un mecanismo especializado en la liberación de la tensión psíquica, que será ahorro, otra forma de disipación, en la doctrina que va a desarrollar posteriormente Sigmund Freud. La risa, como descarga involuntaria del exceso de actividad nerviosa, como acción refleja que transforma la excitación de los nervios en movimiento muscular, no tiene más objeto que disipar este excedente de fuerza⁴³⁷. Vamos a considerar todo esto.

En tiempos de Spencer, como hemos estudiado, dominaba en el panorama explicativo humorológico la teoría de la incongruencia, y a ella se refiere este filósofo al comienzo de su ensayo para preguntarse cómo una percepción de *nonsense* puede seguirse de la peculiar suma de acciones corporales en que consiste la risa. Reímos, en efecto, cuando un niño se coloca el sombrero de un hombre o cuando un personaje corpulento es incapaz de elevarse de sus rodillas tras haber realizado una tierna declaración de amor. Pero ¿por qué? Igualmente se refiere a la teoría maliciosa, de honda raigambre, al placer de la relativa *self-elevation* al estilo hobbesiano o incluso al gozo taimado que deriva de la humillación de otros. No niega una porción de verdad a estas ideas, pero todas son susceptibles de objetarse porque la relación entre humillación, autoensalzamiento y risa no es directa. Spencer pone como prueba la risa franca que suscita simplemente un buen juego de palabras. ¿Cómo explicar los extraños movimientos que ocurren a continuación? Los mismos que suceden al deleite que provoca el contraste de ideas y que consisten en una contracción de los músculos faciales, y también del pecho y el abdomen. Sostiene el inglés que solo la fisiología puede explicar algo así.

Why, when greatly delighted, or impressed with certain unexpected contrasts of ideas, should there be a contraction of particular facial muscles, and particular muscles of the chest and abdomen? Such answer to this question as may be possible can be rendered only by physiology.⁴³⁸

⁴³⁷ Ver Menéndez y Pelayo, *Op. cit.*, III, 1421.

⁴³⁸ Para mayor facilidad en la posible localización de las referencias citamos por el texto impreso de Morreall. Morreall, J. (Ed.) (1987), *The philosophy of laughter and humor*. Albany: State University of New York Press, 1987. 13, p. 99-100

Estos movimientos ocurren independientemente de la voluntad, o incluso a pesar de ella. Son acciones reflejas, como el estornudo o la tos, la dilatación o el cierre del iris en cuanto varía la cantidad de luz. Y son consecuencia de una *ley* fisiológica que determina que una impresión sensible, al final de un nervio aferente, sea transportada a un centro ganglionar y de ahí usualmente reflejada a lo largo de un nervio eferente hasta uno o más músculos para causar contracción. Este es también un principio que se aplica a los actos voluntarios, de forma modificada. Porque la excitación nerviosa siempre tiende a provocar movimientos, y si alcanza una cierta intensidad siempre los provoca. Justo desde esta base quiere partir Spencer para analizar el fenómeno de la risa.

Obsérvese que, en cuanto aparece esta orientación positivista, la risa, el fenómeno físico, ocupa el primer plano y el humor, el fenómeno mental, desaparece entre oscuros bastidores. Pero nadie puede negar que los hechos que pone de relieve el erudito inglés son muy sólidos. Bajo una tensión considerable, el sistema nervioso en general *descarga* sobre el sistema muscular, con o sin la guía de la voluntad. El frío provoca temblores, es decir, contracciones musculares irregulares. Si parcialmente voluntarias a un cierto nivel, un estado glacial extremo las haría surgir de forma completamente involuntaria. Una quemadura en el cuerpo no permite conservar digna compostura: contorsiona la cara y obliga a retirar violentamente el miembro alcanzado. Una buena noticia recibida sin la menor alteración facial o corporal o no complace mucho o es que uno tiene sobre sí un autocontrol extraordinario. La alegría, en general, produce contracción de los músculos y altera la expresión o la actitud, o ambas. Hay una relación innegable entre la excitación nerviosa y el efecto muscular. Las sensaciones y las emociones tienden a generar movimientos corporales, que serán más o menos violentos en proporción a su intensidad. Incluso las vísceras, igual que los músculos, pueden recibir la descarga nerviosa. Y así lo constatamos cada día en nuestro corazón y en los vasos sanguíneos, cuyo ritmo o presión aumenta con la tensión nerviosa. Ciertamente, esto es algo que admite poca discusión.

Aunque Spencer declina hacer de entrada un análisis del estado mental, consigna lo habitual sobre las sensaciones agradables: que estimulan las vísceras, incrementándoles su actividad. Pero añade que, de la misma manera, estimulan la aparición de ideas y emociones. Los sucesivos estados que constituyen nuestra conciencia resultan del mismo principio. Una vez que se disipa el flujo de energía, muere una idea o un sentimiento y se produce otro. El modelo explicativo del filósofo inglés es claramente robótico, maquinal. No obstante, reconoce que no somos capaces de comprender con él la generación de un sentimiento o la producción de la conciencia

...we are totally unable to comprehend how the excitement of a certain nerve centers should generate feeling... in the production of consciousness by physical agents acting on physical structures, we come to a mystery never to be solved...⁴³⁹

A pesar de todo, este es el modelo que va a mantener para explicar la risa. Se trata de un modelo homeostático de fácil entendimiento y comprensión, que se acomoda extraordinariamente bien con nuestra experiencia cotidiana.

Según Spencer, hay tres canales posibles para la descarga de la tensión nerviosa. La excitación bien puede pasar de un centro nervioso a otro, bien a un nervio motor o bien a otro que conexas con las vísceras. Si uno de estos canales está completa o parcialmente cerrado, el flujo de energía se dirigirá a otro. Si dos no están expeditos, la descarga usará el remanente y se hará más intensa. Un flujo inusual en una dirección disminuirá el de las otras. Si se suprimen los signos externos de un sentimiento, este sentimiento se hará más intenso. La pena más profunda es la silenciosa, porque al no descargar en una acción muscular descargará en los propios nervios y ello provocará un número creciente de asociaciones melancólicas. El disimulo de la cólera está más relacionado con acciones vengativas en las personas comedidas que en aquellas que la expresan ruidosamente con palabras o con gestos vehementes. También, en el otro sentido, encontramos que la actividad física reduce la emoción. Una gran irritación puede aliviarse caminando rápido y el esfuerzo extremo pero inútil por alcanzar una satisfacción hace disminuir la intensidad del deseo. Los

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 101

que se empeñan en cualquier clase de ejercicio después de una desgracia no sufren tanto como los que permanecen quietos y en silencio. Caminando rápido, ocurre que una idea que crea en nosotros gran sorpresa, esperanza o alarma nos detiene. Una intensa acción mental nos resta la energía que consume y puede eliminar el apetito o incluso paralizar la digestión. Es decir, hay una clara, aunque misteriosa conexión entre la actividad puramente intelectual y la corporal. Se trata de un misterio que ya hemos mencionado y del que Spencer se hace eco: el del dualismo dimensional humano estrechamente integrado con nuestra substantiva unidad. Y es una integración que funciona en ambos sentidos: de lo mental a lo corporal y de lo corporal a lo mental.

7.21.1 Alain y la integración psicofísica

El filósofo francés Alain (Émile-Auguste Chartier, 1868-1951) evoca mucho a Spencer y habla abundantemente de esta integración en sus ensayos, por eso lo incluimos aquí y ahora. Dice que con frecuencia entendemos el mal humor como una enfermedad y que por eso no hacemos nada para combatirlo. Es a fuerza de pensar que una sonrisa no tiene ninguna influencia sobre el humor que nos olvidamos de ejercitarla. Sin embargo, la cortesía puede transformarnos por completo.

Le physiologiste en sait bien la raison; car le sourire descend aussi profond que le bâillement, et, de proche en proche, délie la gorge, les poumons et le coeur ⁴⁴⁰.

Alain piensa, con buen sentido, que el mal humor no es menos causa que efecto. Y señala el *proprium* humano: «...les animaux n'ont point d'humeur». Aunque no se refiere primariamente al humor cómico, y el término vale aquí como genérico del estado de ánimo. La razón es que el humor humano contiene una gran cantidad de formas y facetas porque está alimentado por el pensamiento⁴⁴¹. Para Spencer, en la

⁴⁴⁰ «El fisiólogo conoce bien la razón: pues la sonrisa descende tan profundamente como el bostezo y, paso a paso, libera la garganta, los pulmones y el corazón». Alain (2007) *Propos sur le bonheur*. Paris: Gallimard. X, p. 33. Hay traducción, pero no completa, de esta compilación: *Mira a lo lejos. 66 escritos sobre la felicidad*. Barcelona, RBA, 2003. Alain es el pseudónimo de Émile-Auguste Chartier, filósofo y profesor francés, quien, como su contemporáneo Ortega y Gasset desarrolló gran parte de su magisterio en los periódicos. Raymond Aron, Simone Weil y Georges Canguilhem fueron sus discípulos.

⁴⁴¹ *Ibid.*, XII, p. 36

misma sintonía que Alain, es la propia excitación nerviosa la que se nos presenta a la conciencia como un sentimiento o una emoción⁴⁴².



Alain (Fuente: Wikipedia)

Volviendo a Spencer y entrando en el análisis concreto de la risa, el filósofo inglés comienza por describirla como una forma de agitación muscular que ilustra la ley general que ha mencionado anteriormente: la de que la sensación, una vez alcanzado cierto extremo, encuentra *salida* para sí misma en las acciones corporales. Porque la causa general de la risa, es decir, la de las acciones musculares que la constituyen, está en una fuerte excitación, mental o física. Además Spencer destaca un hecho relevante: muchos movimientos corporales también incitados por la agitación nerviosa o sentimental son finalistas, como ocurre cuando huimos de un peligro o cuando luchamos para asegurarnos una recompensa. Sin embargo, la risa, los movimientos del pecho o de los miembros que hacemos al reír, no tienen objeto⁴⁴³. Son contracciones cuasi convulsivas de los músculos, resultado de una liberación descontrolada de energía que implica a los órganos del habla y a los de la respiración, así como a los miembros superiores, que ya vemos en los niños ponerse en acción con el regocijo. El grado extremo de estas contracciones consiste en una hiperextensión,

⁴⁴² Spencer, en Morreall, *Op. cit.*, p. 103

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 104

que los médicos denominan *opistótonos*, y que aparece en la risa sardónica, en la infección tetánica y en el envenenamiento por estricnina.



Opistótonos en paciente sufriendo tétano.
Pintura de Sir Charles Bell, 1809 (Fuente: Wikipedia)

En definitiva, lo que viene a concluir Spencer es que la risa en su conjunto se acomoda a los principios generales de la actividad orgánica: que la sensación excita a la acción muscular; que cuando la acción muscular no está guiada por un propósito, los músculos primeramente afectados son aquellos que la sensación más habitualmente estimula; y que a medida que una sensación aumenta en cantidad, excita un número creciente de músculos, en una sucesión determinada por la frecuencia relativa con la que responden a la regulación de la misma.

No entra este filósofo en el análisis detenido de la causa de la actividad nerviosa, sobre todo si se trata de agitaciones neuronales que proceden del ámbito psíquico. Solo se refiere al mecanismo explicativo del efecto de la misma en los órganos del cuerpo. Pero no oculta y no deja de reconocer las dificultades que entraña el pretender ir más allá con este modelo de hermenéusis positivista, por ejemplo para ser aplicado a la risa que deriva de la percepción del absurdo.

It is an insufficient explanation that, in these cases, laughter is a result of the pleasure we take in escaping from the restraint of grave feelings⁴⁴⁴.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 105

En efecto, resulta complicado subsumir en este esquema la tensión mental que procede de una sensación de agrado. Podemos reírnos del estornudo producido en medio del silencio entre el *andante* y el *allegro* de una sinfonía de Beethoven, pero parece poca causa atribuirle solo a la irritación generada por lo fastidioso del caso. “Some other cause must be sought”⁴⁴⁵, escribe. Recurre por tanto Spencer a otro elemento explicativo: la expectativa. Desarrollada antes por otros autores, él la usa pero integrada en su esquema homeostático previo. Cualquier expectativa con respecto a la futura evolución de una escena da origen a una cierta cantidad de energía emocional, que se va acumulando. La sorpresa o frustración coinciden con un cúmulo de ímpetu neural que no puede disiparse por los canales adecuados, porque estos están cerrados cuando ocurre aquello inopinado que añade aún más tensión a la tensión previa, de manera que el exceso se descarga por otra trayectoria, de la forma ya explicada. Esto es lo que produce el tipo de acción semiconvulsiva que denominamos «risa».

The excess must therefore discharge itself in some other direction; and in the way already explained, there results an efflux through the motor nerves to various classes of the muscles, producing the half-convulsive actions we term laughter.⁴⁴⁶

Si algunos no llegan a reír con la contemplación de un mismo cuadro de acción cómica, es porque, por diversos motivos, no han alcanzado en el preciso instante el grado de emoción característico y necesario del que participan quienes se carcajean.

Podemos también comprobar, añade el inglés, que las incongruencias que producen risa son del tipo *descendente*, aquel en que nuestra conciencia pasa de las cosas grandes a las pequeñas.

The sudden overflow of an arrested mental excitement, which, as we have seen, results from a descending incongruity, must doubtless stimulate not only the muscular system, as we see it does, but also the internal organs.⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 106

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 107

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 109

Cuando de algo insignificante pasamos sin anticipación a algo muy grande, nuestra emoción es más bien la maravilla. Entonces las cosas resbalan de las manos y nuestro maxilar cae bruscamente porque los músculos se relajan a consecuencia de la demanda y no de la oferta de energía. Spencer especula con una absorción creciente de la energía que resulta del cambio mental. En el caso contrario se origina el ridículo. Y en el ridículo incongruente contamos con un repentino desbordamiento en lugar de con un déficit de energía nerviosa. Y esta como sabemos ha de buscar su vía natural de salida, en los músculos o en las vísceras.

7.22 Nietzsche y la risa como liberación

¡Tal vez también haya un futuro para la risa!.. Tal vez se unan entonces la risa y la sabiduría, tal vez exista entonces una «ciencia jovial». Hasta que llegue ese momento, las cosas son completamente diferentes, hasta ahora la comedia de la existencia todavía no ha «llegado a ser consciente» de sí misma, ya que sigue dominando el tiempo de la tragedia, el tiempo de las morales y de las religiones.⁴⁴⁸

Hay en el autor de este texto una especie de transformación simbólico-poética de la doctrina del alivio cómico, aunque Friedrich Nietzsche (1844-1900) no fue un teórico del humor. No fue un teórico, en general, entre otras cosas porque prefirió ser dinamita⁴⁴⁹, un destructor de *idolos*, que era la palabra que gustaba emplear para hablar de ideales⁴⁵⁰. Sin embargo, en su obra hay muchas referencias a la risa, aunque siempre (o casi siempre), como decimos, simbólicas. En sus escritos, los pies livianos, la danza y la risa, que brillan en tiempos de comedia, riñen unidos contra la pesadez y seriedad, contra el espíritu de gravedad que se apropia de toda la cultura occidental a partir de Sócrates, según opinaba en *El nacimiento de la tragedia*. Contra ese espíritu, bregó el filósofo que consideraba a los filósofos como la forma ulterior de desarrollo del tipo sacerdotal⁴⁵¹. El filósofo que escribió

⁴⁴⁸ Nietzsche, F. (2014) *La ciencia jovial*. Madrid: Gredos. Libro primero, 1, p. 332-33

⁴⁴⁹ Nietzsche, F. (1984) *Ecce homo*. Madrid: Alianza editorial. Por qué soy un destino, p. 123

⁴⁵⁰ *Ibid.*, Prólogo, 2, p. 16

⁴⁵¹ Nietzsche, F. (2014) *El anticristo*. Madrid: Gredos. 12, p. 258

Solo es necesario tener una cosa: un espíritu ligero por naturaleza o un espíritu que se ha vuelto ligero por el arte y la ciencia.⁴⁵²

No tiene Nietzsche un interés descriptivo o etiológico con respecto a la risa, no pugna por caracterizarla ni por desentrañar su origen. La suya es una perspectiva esencialmente funcional, por eso habla de la risa como «correctora» de una cierta cultura medida y trascendente. Habla de la risa como de una expresión pasional, de

«ese profundo estremecimiento de muchos individuos ante el pensamiento: «¡Sí, vivir vale la pena! ¡Sí, yo merezco vivir!».⁴⁵³

Y por eso la justifica como un *proprium*

Quizá lo que mejor sé es por qué el hombre es el único animal que ríe: es el único que sufre tanto que tuvo que inventar la risa. El animal más desgraciado y más melancólico es, exactamente, el más alegre.⁴⁵⁴

La risa es una especie de antídoto específico contra nuestra específica desesperanza.

Para explicarnos el origen de este pensamiento hemos de remontarnos al año 1869. Nietzsche se halla en Naumburgo y allí recibe, comenzado el otoño, una carta de Cósima, la esposa Wagner, la hija ilegítima del pianista y compositor húngaro Franz Liszt y de la condesa y escritora Marie d'Agoult. En ella, después de comentarle varios asuntos cotidianos, describe a Nietzsche su disposición emocional en los siguientes términos

Por lo que se refiere a nuestro estado de ánimo, creo que hemos adoptado la lógica penetrante de Sancho: “La tristeza no está hecha para los animales sino para los hombres; pero si los hombres se consagran demasiado a ella, se convierten en animales”⁴⁵⁵.

Se refiere Cósima a la segunda parte de *El Quijote*, capítulo XI, cuando el caballero de la triste figura, burlado por los *encantadores* que han transformado a su señora Dulcinea en una aldeana, se halla en extremo pensativo y cabizbajo al no encontrar remedio que pueda devolverle su antiguo aspecto. Para sacarlo de su

⁴⁵² Nietzsche, F. (1984) *Humano, demasiado humano*. Madrid: Edaf. IX, 486, p. 272

⁴⁵³ Nietzsche, F. (2014) *La ciencia jovial*. *Op. cit.*. Libro primero, 1, p. 334

⁴⁵⁴ Nietzsche, F. (2006) *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf. Libro primero, Aforismo 91, p. 89

⁴⁵⁵ Cit. en De Santiago Guervós, L. E. (2007) «Cosima Wagner y F. Nietzsche: Claves para la interpretación de una relación enigmática. Correspondencia». *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, N°.2 7, págs. 155-204

ensimismamiento, Sancho dirige a su amo esas palabras que envía a Nietzsche la esposa de Wagner⁴⁵⁶. En dicha carta le explica que está alegre sin ninguna causa externa concreta, haciendo mención, por tanto, al esfuerzo que lleva a cabo, junto al *maestro*, para no disgustarse por no contar aún con el ofrecimiento de dirección de la novena sinfonía de Beethoven en el año de su jubileo.

Es verdad que todos hemos de empeñarnos a veces en hallar la alegría. Y en ese trance la risa es cosa de gran utilidad, es una herramienta funcional. En eso exactamente fija Nietzsche su propia conciencia, inspirado por aquella carta, creemos. Porque la risa, en efecto, es para el hombre del mayor provecho, y nos permite continuar viviendo, a pesar de todos los pesares. Nos permite arrostrar nuestra existencia trágica. Es una suerte de desquite o contrapeso, una forma poética de aceptar el devenir tal como es. En la mitad de su tiempo, escribe Nietzsche, «la vida no me ha defraudado. Al contrario, año tras año,... la encuentro más verdadera, más deseable, más misteriosa». Y continúa:

«La vida como medio del conocimiento»: ¡con este aserto fundamental en el corazón no solo se puede ser valiente, sino incluso vivir jovialmente y reír jovialmente!»⁴⁵⁷.

El filósofo alemán no está considerando una vida contemplativa, claro está, sino el empleo del pensamiento para destruir los ídolos transmundanos. Hasta ahora, considera Nietzsche, el intelecto ha sido una máquina pesada, oscura, chirriante, difícil de poner en marcha. Hasta ahora pensar ha conducido siempre a la pérdida del buen humor. Lo que el hombre necesita es una ciencia jovial, una ciencia que ría. La humanidad del futuro o, al menos, la aristocracia nueva, deberá aspirar a poseer una felicidad desconocida «rebosante de poder y amor, de lágrimas y de risas»⁴⁵⁸. La risa, dice en *Más allá del bien y del mal*, es «la única cosa que aún tiene un porvenir»⁴⁵⁹. Encara críticamente, por ello, la doctrina de Hobbes. Cita su tesis: «la risa es una triste

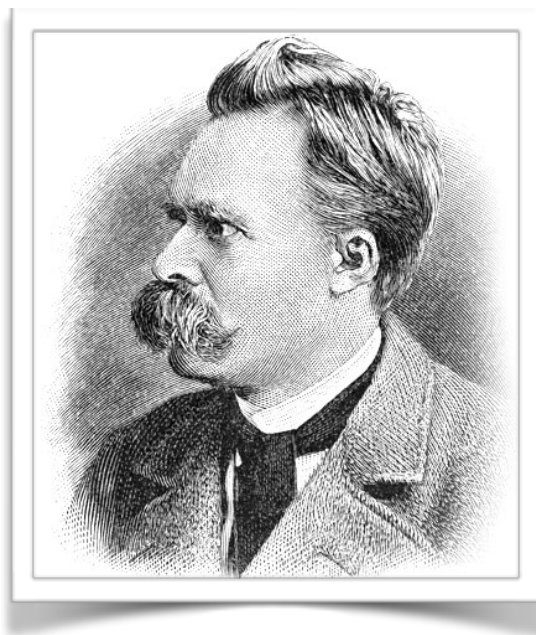
⁴⁵⁶ Cervantes, *Op. cit.*, Segunda parte, Capítulo XI. «—Señor, las tristezas no se hicieron para las bestias, sino para los hombres, pero si los hombres las sienten demasiado, se vuelven bestias».

⁴⁵⁷ Nietzsche, *La ciencia jovial*, *Op. Cit.*, Libro cuarto, 324, p. 514-15

⁴⁵⁸ *Ibid.*, Libro cuarto, 327, p. 527

⁴⁵⁹ Nietzsche, F. (2014) *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Gredos. 223, p. 506

debilidad de la naturaleza humana que todo pensamiento ha de esforzarse por superar»⁴⁶⁰ y se enfrenta con su intento de desacreditarla ante todos los pensadores. Por el contrario, Nietzsche propone establecer una jerarquía de filósofos según la cualidad de su risa, situando en la cumbre a quienes sean capaces de reír con una «risa de oro»⁴⁶¹. A la risa maliciosa de Hobbes opone el autor de *Aurora* una risa maliciosa con buena conciencia⁴⁶².



Friedrich Nietzsche (Fuente: Biografías y Vidas)

«La risa es una tienda multicolor»⁴⁶³, escribe también. El poder de la risa es el poder de conquistar una felicidad terrena y positiva, pues el oro y la risa se toman del corazón de la tierra, según dijo Zaratustra, y el corazón de la tierra es oro⁴⁶⁴. Es en este contexto en el que hay que entender su doctrina principal, aquella que enseñaba su profeta: la del superhombre, que «es el sentido de la tierra»⁴⁶⁵, es decir, el símbolo de una dimensión autónoma de valor y de significado intramundano. La reivindicación

⁴⁶⁰ *Ibid.*, 294, p. 572

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² Nietzsche, *La ciencia jovial*, *Op. Cit.*, Libro tercero, 200, p. 466

⁴⁶³ Nietzsche, F. (2014) *Así habló Zaratustra*. Madrid: Gredos. Tercera parte. De viejas y nuevas tablas, 3, p. 240

⁴⁶⁴ *Ibid.*, Segunda parte. De grandes acontecimientos. p. 166

⁴⁶⁵ *Ibid.* Prólogo, 3, p. 21

nietzscheana de la risa viene hecha en nombre de su consideración como signo del nuevo sentido y la nueva valoración. La risa es un signo de liberación, como aquella que arranca espontánea de la garganta del pastor cuando consigue zafarse, con el mordisco que le aconseja Zaratustra, de la serpiente introducida en su boca mientras dormía, y que aferraba su garganta. Cuando escupe su cabeza, el pastor ríe transformado con una risa ya no humana sino superhumana⁴⁶⁶. Esa risa anhelada es, ciertamente, un símbolo de emancipación, como lo es el propio superhombre, respecto de los viejos ídolos, de la vieja moral judeocristiana (la serpiente). La risa es un signo de felicidad y de alegría terrenas.

Cuando en el Zaratustra Nietzsche habla del hombre superior dice que tiene que aprender a reír, a reír de sí mismo como se debe reír.

¿Cuál ha sido aquí en la tierra hasta ahora el pecado más grande? ¿No lo ha sido la palabra de ese que dijo: «¡Ay de aquellos que rien aquí!»? ¿Acaso no encontró ningún motivo en la tierra para reír? Eso se debe a que buscó mal. Hasta un niño encuentra motivos. Aquel no amaba bastante: ¡de lo contrario también nos habría amado a nosotros, los que reímos! Pero él nos odió y nos insultó, nos prometió gemidos y rechinar de dientes.⁴⁶⁷

«Esta corona del que ríe», dice también Zaratustra, «esta corona de rosas: yo mismo me he colocado esta corona, yo mismo he santificado mis risas»⁴⁶⁸, esta corona es la risa que se dirige contra todo lo que contribuye a atar nuestra vitalidad terrena. Notablemente la vieja moralidad anticómica cristiana, según la visión del cristianismo que tenía el hijo del pastor Ludwig Nietzsche. Quien concluye:

«Quien quiere matar del todo, ríe».⁴⁶⁹

Guillermo de Baskerville, el personaje de la novela de Umberto Eco, tiene un punto de vista muy similar al de Nietzsche. Declara:

⁴⁶⁶ *Ibid.* Tercera parte. De la visión y el enigma, 2 p. 196

⁴⁶⁷ *Ibid.*, Cuarta parte. Del hombre superior, 16, p. 342-43 En el texto, Nietzsche se refiere a los pasajes bíblicos Lc 6, 25 y Mt 8, 12

⁴⁶⁸ *Ibid.*, 18, p. 344

⁴⁶⁹ *Ibid.* La fiesta del asno, 1, p. 368.

«Quizá la tarea del que ama a los hombres consista en lograr que éstos se rían de la verdad, lograr que la verdad ría, porque la única verdad consiste en aprender a liberarnos de la insana pasión por la verdad». ⁴⁷⁰

7.23 Santayana y la vida de la imaginación

Jorge Ruiz de Santayana y Borrás es generalmente considerado un intelectual estadounidense. Desde luego es un hecho que escribió toda su obra en inglés y que, probablemente, la patria de un literato es su lengua. Pero no es menos cierto que siempre tuvo nacionalidad española, no estadounidense, y que nació en Madrid en 1863, hijo de un diplomático zamorano con inquietudes intelectuales, y de una madre nacida y educada en Inglaterra, hija de un oficial español de ideas liberales que tuvo que exiliarse a Londres en 1823. La madre, casada previamente con un comerciante de Boston, donde había vivido varios años y tenido cinco hijos, regresó a Madrid tras de la muerte de su primer marido y, de nuevo casada en España, tuvo aquí a su último vástago: el filósofo Santayana. Con él vivió en la capital y en Ávila su infancia, hasta que regresó a Boston en 1869. Santayana aún permaneció unos años en España con su padre y no llegó a los Estados Unidos hasta 1872. Comenzó a llamarse George y destacó por su fina inteligencia en la Universidad de Harvard, donde tuvo como maestro a William James y donde fue profesor de filosofía, después de pasar por Berlín y Cambridge. Desde 1912 vivió en Europa, en París y en Oxford, pero sobre todo en Roma, donde residió 40 años, hasta su muerte en 1952. Allí está enterrado en el Panteón Español de Campo Verano.

Entre 1892 y 1895, Santayana dio clases de Teoría y de Historia de la Estética en Harvard College. En 1896 publicó sus conferencias en forma de libro, *The Sense of Beauty*, que es, en efecto, un tratado sobre estética, donde se ocupa, en cuatro partes, de la naturaleza, de los materiales, de la forma y de la expresión de la belleza. En esta última parte, dedica los párrafos 61 al 64 a lo cómico, al ingenio, al humor y a lo grotesco, temas todos relacionados con el de nuestra investigación y en los que pueden

⁴⁷⁰ Eco, U. (2010) *El nombre de la rosa*. Barcelona: Random House Mondadori. Séptimo día. Noche.

encontrarse varias ideas dignas de análisis⁴⁷¹. En ella podemos encontrar una especie de síntesis entre las doctrinas humorísticas del absurdo, de la sorpresa inane y la estimulación neural. Las hemos visto en Beattie, en Ciceron o en Kant y en el positivista Spencer, de quien parece depender de forma más estrecha. Pero a su doctrina del alivio fisiológico añade, sobre todo, el ingrediente mental de la novedad y la sorpresa, de las que también hablaba Hazlitt como determinantes físicos, pues recordemos lo decisivo que era para este autor la alternancia entre excitación y relajación que se produce en nuestra fantasía. También en Santayana hay una consideración epistemológica del ingenio que recuerda por momentos a Hutcheson y a Schopenhauer, con el que coincide en pensar que la realidad concreta es siempre más fluida y menos elusiva que la razón abstracta.

Ciertamente, comienza Santayana por sentar, que es altamente estimulante para nuestra imaginación la repentina y vívida contradicción, y los cambios y las transformaciones en el punto de vista y en la percepción. La vida de la imaginación resulta de la «desintegración y reintegración de las formas mentales». Pero esto, que podría ponernos en el camino de una doctrina humorológica del absurdo y la incongruencia, choca con una reserva lógica en la mente del filósofo. La incongruencia, o lo que denomina Santayana «degradation», no pueden ser aceptadas como constituyentes esenciales de lo cómico. La razón está en que la diversión (amusement), que la comicidad nos proporciona, es «directamente una cosa física»⁴⁷². Tanto es así que podemos divertirnos sin ideas, simplemente con las cosquillas o con el contagio simpático imitativo de la risa y los gestos. La mera repetición de algo que no es de entrada divertido, puede resultarnos divertido. De manera que hemos de pensar más bien en alguna clase de excitación nerviosa de la que sea directamente dependiente el sentimiento de diversión, sin que ello implique que la excitación tenga

⁴⁷¹ Morreall, *Op. cit.*, edita estos párrafos en su lengua inglesa original. 12, p. 90 y ss. Hay traducción española Santayana, G. (2002) *El sentido de la belleza*. Madrid: Tecnos. Citaremos por el texto original recogido en la primera obra citada.

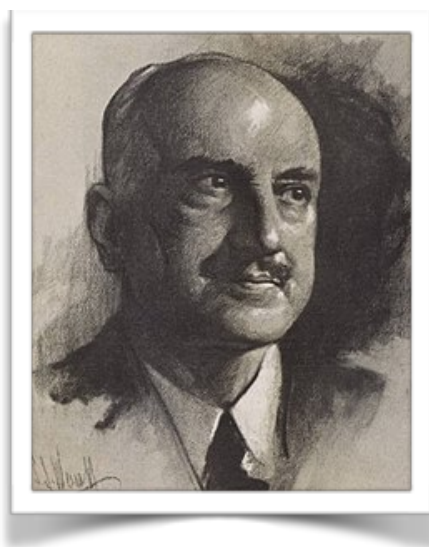
⁴⁷² Santayana, *The sense of Beauty*, § 61, cit. in Morreall, *Op. cit.*, 12, p. 91. «Everywhere, when we are dealing with pretension or mistake, we come upon sudden and vivid contradictions; changes of view, transformations of apperception which are extremely stimulating to the imagination... The disintegration of mental forms and their reintegration is the life of the imagination». «Amusement is a much more directly physical thing».

que desligarse por completo del cambio repentino de situación que se contiene en lo absurdo. En realidad, el proceso de ideación envuelve un complejo variado de sensaciones, de movimiento y relación, capaces de infinita gradación y complejidad. Esta complejidad puede jerarquizarse en un rango que va de lo sublime a lo tedioso, y del *pathos* al júbilo incontrolable⁴⁷³. Ciertos casos crudos y obvios de lo cómico parecen consistir en poco más que un *shock* sorpresivo. Un juego de palabras es una suerte de *jack-in-the-box*⁴⁷⁴, que surge repentinamente en medio de nuestros pensamientos. Es la viveza de la interrupción y su futilidad lo que a menudo nos complace, dice el filósofo. Porque en verdad nos alegran estas pausas y rupturas de lo cotidiano, aunque procedan de irrelevantes nimiedades. Son la novedad y la libertad lo que en realidad nos complace, aunque incluyan salvajes exageraciones y hasta insensateces. Y la razón está en que nuestro entorno prosaico, hecho de sentido común y de realismo corriente y ordinario, viene a ser súbitamente alterado por un accidente cómico, una idea inopinada, una incorrecta analogía, una sugerencia que no nos resulta fácil de sostener y ubicar, en una palabra, por el absurdo. Pero, y esta es la reserva que nos hace Santayana, un ser racional como el hombre, no debería, delante del sinsentido, sentirse mejor que, como ser corporal, delante del hambre o del frío. Tal vez por ello hay dichos que solo nos divierten en la boca de un loco y nunca en la de un caballero. El placer que provoca lo cómico y que atrae nuestra atención, tiene que ver más con el estímulo de nuestras pasiones, como el desprecio o incluso la crueldad o el egotismo, que con el goce imposible ante la incongruencia o la degradación que siempre son molestas. Lo que nos hace disfrutar en realidad es la estimulación, el estremecimiento de nuestro ingenio o imaginación, igual que nos estimula simplemente el cambiar de postura o de canción. El sinsentido solo es bueno por las limitaciones del sentido común, pero lo que nos gusta es la expansión, no el

⁴⁷³ Santayana *Ibid.*, § 61, Morreall, 12, p. 92

⁴⁷⁴ Santayana se refiere a ese juguete infantil de resorte en el que un muñeco sale disparado y por sorpresa del fondo de una caja.

desorden, la novedad más que la falta de lógica. Al fin y al cabo, para la razón es solo una convención entresacada de un millar lo que cuestiona un episodio cómico⁴⁷⁵.



Jorge Santayana (Fuente: Wikipedia)

El ingenio también depende de la transformación y la sustitución de ideas. Tiene a su base la asociación repentina por similaridad, pero una similaridad real, válida, aunque imprevista. «Unexpected justness makes wit»⁴⁷⁶, escribe Santayana, porque tampoco hay ingenio sin justicia o justeza, es decir, sin una relación con las cosas. Aunque implique creación, tampoco el ingenio es pura fantasía. Es, sobre todo, una nueva y más clara luz arrojada sobre los objetos, producto de una mente original capaz de traspasar los límites que ha dispuesto para sí misma, capaz de reestructurar sus categorías y de trastocar viejas clasificaciones en las que, de pronto, entendemos que se confunden los valores de las cosas. De una mente en la que, no obstante, sus más profundas relaciones se establecen siempre con las necesidades y aspiraciones humanas. Todo lo que se puede cambiar con el ejercicio de la inteligencia, dice

⁴⁷⁵ Santayana *Ibid.*, § 61, Morreall, 12, p. 93 «Nonsense is good only because common sense is so limited. For reason, after all, is one convention picked out of a thousand. We love expansion, not disorder».

⁴⁷⁶ Santayana *Ibid.*, § 62, Morreall, 12, p. 93-94 «Wit also depends upon transformation and substitution of ideas. It has been said to consist in quick association by similarity. The substitution must here be valid, however, and the similarity real, though unforeseen. Unexpected justness makes wit, as sudden incongruity makes pleasant foolishness».

Santayana, es nuestro sentido de la unidad y homogeneidad del mundo, lo que nos permite abordar un objeto de pensamiento de forma menos aislada de la habitual⁴⁷⁷.

Reality is more fluid and elusive than reason, and has, as it were, more dimensions than are known even to the latest geometry⁴⁷⁸.

Respecto del humor, Santayana vuelve a la interpretación estimulativa. Un defecto o un revés estimulan nuestra diversión de la misma forma en que la sangre o la tortura excitan en nosotros las pasiones del predador. Pero no es posible que nos complazcan las debilidades o las insensateces de aquellos que amamos. De hecho nunca disfrutamos contemplando nuestra propia persona, o la de alguien por quien tengamos afecto, bajo una luz satírica. Además, en el humor se combinan la debilidad y un amistoso humanitarismo. Pero

Whether it be in the way of ingenuity, or oddity, or drollery, the humorous person must have an absurd side, or be placed in an absurd situation⁴⁷⁹.

De nuevo, ya sea por ingenuidad, rareza o singularidad, o por gracia o chispa cómica, el humorista no puede concebirse sin un lado absurdo o envuelto en una situación absurda. Y la explicación es la misma: disfrutamos no con la expresión de lo defectuoso y fallido, sino con la placentera excitación que la acompaña, concretamente con el estímulo físico. Cualquier penosa sugerencia queda contrabalanceada por los elementos agradables que nos llegan por la vía estética sensible, o por la de la reacción simpática. Lo sensual de la estimulación perceptiva procede de la novedad, del movimiento, de la vivacidad del espectáculo, pero también contamos con la imaginación lujuriosa y el afán de expansión en otra vida y dimensión. La yuxtaposición de estos dos placeres producen la tensión y complicación en que consiste el humor. Somos satíricos y amigables al mismo tiempo. Don Quijote está loco, y es viejo e inútil, ridículo, pero al mismo tiempo es un alma honorable, es el espíritu de nuestro mejor yo. Sospechamos que es el único tipo de Amadís que

⁴⁷⁷ Santayana *Ibid.*, § 62, Morreall, 12, p. 94

⁴⁷⁸ Santayana *Ibid.*, § 62, Morreall, 12, p. 95 «La realidad es más fluida y elusiva que la razón, y tiene, por así decirlo, más dimensiones de las que se conocen incluso con la última geometría».

⁴⁷⁹ Santayana, *Ibid.*, § 64, Morreall, 12, p. 96

puede existir en este mundo, mezcla de coraje, idealismo, simplicidad y bondad. La situación, no obstante es contradictoria, pues hemos de conciliar nuestra simpatía por el sueño o el ideal con nuestra percepción del sinsentido⁴⁸⁰.

Finalmente, lo grotesco para Santayana es el análogo del humor que aparece en forma plástica. Consiste en la transformación de un tipo ideal exagerando alguno de sus elementos o combinándolo con otros elementos tipo. Lo grotesco es recreación y es siempre intrínsecamente inferior o superior a lo normal. Lo grotesco produce perplejidad sugiriendo lo monstruoso. Vive en la distorsión de la forma, pero sin llegar a la confusión absoluta, porque entonces el objeto simplemente desaparece, deja de existir estéticamente. Si en lo cómico encontramos yuxtaposición de ideas viejas y nuevas, lo nuevo no puede ser del todo fútil y realmente inconcebible. El buen ingenio produce una verdad nueva, igual que lo bueno grotesco produce una nueva belleza. Pero, inspirándonos en las tendencias de la naturaleza, hemos de esperar más bien cosas malas y deletéreas de la novedad. Muchas no serán capaces de llegar a viejas, dice Santayana, mil originalidades resultarán más bien en un defecto de facultad, solo una será producida por el genio. Pues «en la persecución de la belleza y la verdad un infinito número de senderos conducen al fracaso y solo uno al éxito»⁴⁸¹.

Jorge Santayana fue un brillante filósofo. Bajo la influencia del pragmatismo y el positivismo investigó las profundidades de la inteligencia y la imaginación humanas. Topó con el fenómeno cómico y aportó un buen número de hechos y de ideas que cuesta mucho dejar de contemplar y conocer. Pero el punto de vista físico adoptado, el punto de vista de Spencer y antes el de Laurent Joubert, aunque elucida muchos aspectos oscurece otros. Por ejemplo, la forma en que la percepción de lo incongruente o de la novedad, que son asuntos a los que alude varias veces Santayana, originan la expresión física de la risa. Esto queda sumido en la obscuridad, apenas iluminada por alguna interesante pero no conclusiva comparación. La risa es sin duda una forma de reacción fisiológica, pero la risa tiene un objeto de reacción, un objeto

⁴⁸⁰ Santayana, *Ibid.*, § 64, Morreall, 12, p. 97

⁴⁸¹ Santayana, *Ibid.*, § 64, Morreall, 12, p. 98 «For in the pursuit of beauty, as in that of truth, an infinite number of paths lead to failure, and only one to success».

complejo que no puede soslayarse. Y este objeto que la genera importa, y mucho, para que lleguemos a entenderla. Hay en él algo profundo que merece ser investigado.

7.24 Henri Bergson y el mecanismo viviente

Henri Bergson quiso desarrollar esa investigación, decidió estudiar ese objeto. Filósofo francés, con raíces polacas e irlandesas, nacido en París el año en el que Darwin publicó su obra capital, tuvo una larga vida que terminó en 1941. Fue un hombre que alcanzó gran notoriedad pública, recompensada con el premio Nobel de literatura de 1927. La repercusión de su conocido ensayo sobre la risa no tuvo poco que ver con esta recompensa. *Le rire* consta de tres largos artículos que publicó en la *Revue de París*, en 1899 (posteriormente añadió un apéndice, en 1919). Es una indagación sobre el significado de lo cómico que apunta directamente al objeto de la risa, abandonando el punto de vista del efecto y volviendo a acudir al de la causa: ¿de qué nos reímos? ¿qué hace que algo se convierta en risible? ¿por qué nos reímos? ¿qué hay en la vida real (no en en el organismo o en la fantasía) que es capaz de provocarnos esa extraña reacción fisiológica que llamamos «risa»? Vamos a analizar todo esto, siguiendo a Bergson.

Cuando el filósofo se pregunta por el significado de la risa, por el fondo que hay en lo risible, declara que no pretende encerrar la fantasía cómica en una definición, porque la risa es algo vivo. Más bien esta pregunta tiene la ambición de averiguar el modo en que trabaja la imaginación humana, de la que aquella es una parte y por fuerza ha de instruirnos. Emparentada también con la vida real y con el arte, la fantasía cómica igualmente ha de instruirnos sobre la vida y el arte. Para empezar, sostiene Bergson, no hay comicidad fuera de lo propiamente humano. Si nos reímos de un animal ello es por haber descubierto en él una actitud de hombre o una expresión humana; si de un sombrero, no por ser un trozo de fieltro o paja, sino por la forma que los hombres le han dado. La risa es un *proprium* humano no solo porque el hombre es el animal *que sabe* reír, sino porque además es el animal *que hace* reír: si

reímos de otro animal o de un objeto inanimado es por su parecido con el hombre, o por la marca que el hombre le imprime, o por el uso que de él hace el hombre⁴⁸².

Es un rasgo notable del fenómeno cómico que ha de acompañarse habitualmente por la insensibilidad. Esto ya fue esbozado en la obra de Aristóteles⁴⁸³. Bergson dice que no hay mayor enemigo de la risa que la emoción, que la indiferencia en el espectador torna el drama en comedia, que los oídos sordos en un salón de baile vuelven ridículos a los danzantes. Porque, aislada del sentimiento, una acción pasa de golpe de lo grave a lo divertido. En efecto, todos reímos con los *gags* habituales de películas cómicas en los que alguien se da una gran trompada por cualquier motivo. Pero reímos... a condición de que el infortunado no sufra daño. Si este se levanta con la cara ensangrentada, nuestra mueca de risa se hiela al instante. La emoción compasiva actúa contra la risa. La comicidad exige algo así como una «anestesia momentánea del corazón»⁴⁸⁴. Y ello resulta del foco que se pone en nuestra inteligencia pura: si esta se mezcla con el sentimiento, la risa tiende a evaporarse.

Además, la risa necesita de un eco. La risa requiere sociedad, avenencia, complicidad. Por eso, muchos efectos cómicos son intraducibles entre distintas lenguas. No basta el contraste intelectual, el absurdo sensible, para explicar la risa. La risa debe colocarse en su medio natural, que es un medio social⁴⁸⁵. Pues la comicidad cumple una función muy útil, un cometido social. La risa responde a las exigencias de la vida en común y tiene un significado colectivo. El hombre que corre por la calle, que tropieza y cae, provoca la risa si no sufre mucho daño. Reímos cuando lo vemos en el suelo, sentado involuntariamente. Reímos de su falta de agilidad, de su distracción, es decir, de su torpeza. Reímos del efecto de rigidez o velocidad adquirida, de su inercia maquinal, de su inflexibilidad de mecanismo ahí donde

⁴⁸² Bergson, H. (2016) *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid: Alianza Editorial, p. 36-37

⁴⁸³ Ver pág. 149 de esta tesis.

⁴⁸⁴ Bergson, *Op. cit.*, p. 38

⁴⁸⁵ Bergson, *Ibid.*, p. 39

esperábamos hallar ductilidad, en la viva elasticidad de la persona⁴⁸⁶. Igualmente en los espíritus quiméricos y exaltados, aunque sean de locos racionales, reímos del ideal que choca con la realidad, la cual se aplica siempre, con inexorable lógica, a corregir los sueños. Una sola idea central hace a los grandes distraídos y esto es lo que les impone rigidez en vez de flexibilidad. Una sola idea central se halla detrás de muchos títulos cómicos que llevan nombre común (el avaro, el jugador, el enfermo imaginario...). Pero en los dramas, por el contrario, solemos encontrar un nombre propio. «Otelo» no podría llamarse «el celoso», porque este es un título de comedia. El personaje cómico es una abstracción, de un vicio normalmente, como descubrió Aristóteles. Y es cómico en la medida en que se ignora a sí mismo, porque solo así se hace visible a los demás. Justo por la inconsciencia que la risa social censura. Porque si el vicio ridículo se hace consciente buscará su corrección y dejará de ser ridículo.

La risa, en efecto, cumple con esta función social, esta especie de catarsis cómica insinuada en el estagirita: corrige las costumbres⁴⁸⁷, intenta conducirnos a ser lo que debemos ser. Intenta, por ejemplo, que el automatismo y la rigidez desaparezcan de nuestras vidas, porque la vida y la sociedad exigen de cada uno de nosotros una atención constantemente alerta, una elasticidad de cuerpo y mente que habilite en nosotros la mutua adaptación. Tensión y elasticidad son las fuerzas complementarias que la vida pone en juego, y son también las fuerzas presentes en el efecto cómico. A la vida humana no basta la mera subsistencia. El hombre quiere vivir bien, y el automatismo fácil de los hábitos adquiridos, la tiesura de la personalidad son indicio de una actividad que se adormece, de un esfuerzo que decae, que se aísla y tiende a desviarse por exceso o defecto de velocidad. La sociedad, que no puede intervenir con una represión material, pero que está inquieta por el síntoma, por la leve amenaza, responde con el gesto que reprime las excentricidades, los extremos; responde con el signo que distiende y facilita de nuevo el contacto recíproco: con la risa. Con la risa que persigue un fin útil de perfeccionamiento. Un fin que tiene algo

⁴⁸⁶ Bergson, *Ibid.*, p. 41

⁴⁸⁷ Bergson, *Ibid.*, p. 46 Ya hemos citado a Aristóteles afirmando que «es placentero a los hombres corregir a sus semejantes». Ver página 149 de este trabajo.

de estético⁴⁸⁸. La risa brota con el accidente y la minusvalía del cuerpo; con la pobreza psicológica, con la locura y la inadaptación a la vida social de la mente y del carácter.

Así pues, la rigidez es cómica e inadaptable, y la risa su correctivo social. Pero Bergson, no para aquí. Su ensayo va mucho más allá no es una reflexión episódica, es una monografía completa sobre nuestro tema y en ella aparece analizada también una cuestión que descubre otro aspecto de este complejo fenómeno: lo cómico-fisognómico. ¿Qué es una fisonomía cómica? Probablemente este tema no se ha abordado hasta este autor, fuera del análisis de la dramaturgia de enredo y pantomima, o del arte caricaturesco. ¿Cómo se distinguen lo cómico y lo feo? ¿Por qué ciertas deformidades nos mueven a risa?

Según el filósofo francés, cómica es toda deformidad que una persona bien formada es capaz de imitar. Por eso el jorobado, en el ámbito cómico, es un hombre que no está derecho, un hombre en quien su espalda ha contraído un mal hábito. La deformidad risible, más que a la fealdad nos conduce de nuevo a la rigidez, al hábito adquirido y conservado como automatismo. La caricatura habla de otra cosa: de la exageración cómica. No obstante, dice Bergson que apunta a la anticipación natural de una contorsión o postura artificial⁴⁸⁹. No solo la forma o la postura, toda actitud, gesto o movimiento del cuerpo humano es risible «en la exacta medida en que dicho cuerpo nos hace pensar en un mero mecanismo»⁴⁹⁰. Esto se puede ver como la ley que explica que solo se pueden imitar de nuestros gestos aquello que tienen de mecánicamente uniforme, y por eso de extraño en una personalidad viva. Extrañeza que justamente suscita en nosotros el reflejo de la risa, porque no deja de sorprendernos que pueda lo automático ser hallado en lo vivo y espontáneo, aunque tan solo sea como una traza o anticipación de la deriva inadecuada. Y esto también resuelve el enigma planteado por Pascal en los Pensamientos:

⁴⁸⁸ Bergson, *Ibid.*, p. 48

⁴⁸⁹ Bergson, *Ibid.*, p. 52

⁴⁹⁰ Bergson, *Ibid.*, p. 54

Dos caras semejantes de las que ninguna hace reír por separado, hacen reír juntas por su parecido.⁴⁹¹

Allí donde hay repetición también sospechamos de la existencia de un mecanismo. De un mecanismo funcionando detrás de lo vivo. Es verdad que es para todos evidente que la repetición es uno de los resortes (nunca mejor dicho) de lo cómico. Recordemos el acto II, escena segunda, de *El Barbero de Sevilla*, de Rossini. El conde Almaviva, vestido de maestro de música, saluda al doctor Bartolo con una interminable letanía de buenos deseos: «Pace e gioia sia con voi...». Con variaciones, apuntadas por el crescendo del genial músico de Pésaro, la situación es realmente hilarante, aunque se trate de un maravilloso duo de tenor y bajo en medio de una ópera. Naturalmente es una ópera bufa, basada, como es conocido, en la comedia de Pierre-Augustin de Beaumarchais. Conviene también destacar que el doctor Bartolo, a poco de enlazarse estas interminables variaciones del saludo, no puede contenerse y comienza a imitar el estomagante ritual de cortesía que el disfrazado Almaviva dispensa. Lo hace a modo de censura, para ponerle fin. Esto confirma a Bergson: tendemos a imitar de modo cómico la deformidad que sospechamos mal hábito. Es otra forma de corrección social a través de la risa. El filósofo francés resalta la semejanza entre la repetición y el procedimiento de fabricación industrial e interpreta la desviación mecánica de la vida («la vida bien viva no debería repetirse») como «la verdadera causa de la risa»⁴⁹². En general, la comedia es «una articulación visiblemente mecánica de los acontecimientos humanos»⁴⁹³, preservando, eso sí, la verosimilitud.

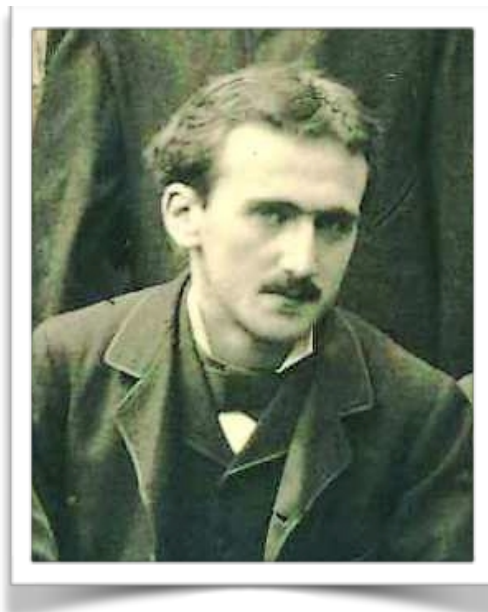
A estas alturas de su obra, el autor de la doctrina del *élan vital*, que se hallaba muy influido por Spencer, es bien consciente de que corre el peligro de reducir la inmensa diversidad de los efectos cómicos a una sola y sencilla fórmula, pero no por ello deja de declarar que la fórmula existe en un cierto sentido. Lo mecánico y lo vivo

⁴⁹¹ Bergson no cita la referencia pero puede hallarse el texto en Pascal, B. (2014) *Pensamientos*. Madrid: Gredos. Sección I. II, 13- 133, p. 25

⁴⁹² Bergson, *Ibid.*, p. 57

⁴⁹³ Bergson, *Ibid.*, p. 58

están insertos el uno en el otro. El anquilosamiento de lo estereotipado, como se puede observar en la moda, siempre es risible, y por eso la moda de antaño se convierte en un disfraz para el tiempo presente. Pero la moda actual pasa desapercibida para la risa. Se necesita, dice Bergson, una ruptura, y en este punto apela a la necesidad de la sorpresa o el contraste, que aparecen en otras doctrinas clásicas sobre el humor. Justamente la adherencia artificial es lo que nos sorprende y eso es lo que la risa social corrige, hallando en la lógica de la imaginación lo que no puede encontrarse en la lógica de la razón: que la falsificación postiza, fabricada, de lo natural o la mascarada social, otorgan siempre una cualidad de inerte a lo vital. Por eso el aspecto ceremonioso de la vida social encierra una comicidad latente⁴⁹⁴.



Henri Bergson en 1878 (Fuente Wikipedia)

Podríamos señalar aquí, para evitar la reducción a simple fórmula del laberinto cómico, como ha dicho justamente el propio Bergson, que la desconexión entre naturaleza y espontaneidad (vida), o bien su conjugada y antinómica conexión con el mecanismo y el artificio, no son sino una nueva perspectiva arrojada a la consideración de lo que otros precedentes filósofos denominaban «incongruencia». Es verdad que el automatismo, hecho centro de la sociedad moderna, solo ha podido entenderse e inspirar a un pensador contemporáneo, pero no es menos cierto que la

⁴⁹⁴ Bergson, *Ibid.*, p. 64

pretensión del arte (artificio) de dar reglas a la naturaleza ha sido cómicamente fustigada desde tiempo inmemorial, estableciendo su absurdo, su incoherente (por imposible) pretensión de suplantar al ser verdadero o moralmente correcto en una falsa imitación. En Bergson encontramos este avance o matiz novedoso, su consideración de lo mecánico y lo rígido (frente a lo espontáneo y lo vital) como generador de risa. Lo que lleva al centro de reflexión humorística a la materia, y, por tanto, al propio cuerpo humano. Escribe

«Es cómico todo incidente, que llama nuestra atención sobre lo físico de una persona cuando es lo moral lo que está en juego».⁴⁹⁵

La materialidad de los héroes está ausente de la poesía trágica. Los personajes de la tragedia ni siquiera se sientan, porque eso supone recordar que tienen un cuerpo y a través del cuerpo adviene el peligro de infiltración de lo cómico. En los personajes de la comedia, sin embargo, la forma prima sobre el fondo y la letra sobre el espíritu. Conviene recordar, en efecto, que el cuerpo se halla plagado de automatismos, como los dispositivos técnicos. Pero estos son máquinas, son cosas, mientras que los seres humanos vivos son personas. No obstante, Sancho Panza manteado es justo lo contrario de un sujeto humano: es un balón, un globo, un pelele, un muñeco, y es un objeto cómico. Igualmente, el señor Perrinchon, en el momento de subirse al vagón, se asegura de que no ha olvidado ninguno de sus paquetes: «Cuatro, cinco, seis, mi mujer siete, mi hija ocho y yo nueve».⁴⁹⁶ Risas en cuanto descubrimos el error de equiparar personas y cosas. Risas en cuanto percibimos en acciones y situaciones humanas una disposición mecánica.

La imagen del diablo a resorte, del *jack-in-the-box*, sirve como modelo para uno de los procedimientos habituales de la comedia clásica: la repetición cómica, «un sentimiento comprimido que se destensa como un resorte, y una idea que se divierte comprimiendo de nuevo el sentimiento»⁴⁹⁷. En general, los sentimientos irreductibles

⁴⁹⁵ Bergson, *Ibid.*, p. 68

⁴⁹⁶ Bergson, *Ibid.*, p. 75-76

⁴⁹⁷ Bergson, *Ibid.*, p. 83

y rígidos, guardan siempre el aspecto de un resorte, de un mecanismo en lo viviente, y por ello tendrán comicidad. El títere con cordel es otro modelo que puede aplicarse a muchos de los personajes cómicos de carne y hueso, a los que se hace ir y venir en escena como a fantoches. Y la bola de nieve, que rueda y crece rodando, describe a la perfección el argumento de enredo en que una causa nimia produce efectos importantes e inesperados, como si fueran dispositivos engranados, como el soldado de plomo enfilado al que se empuja y derriba toda la compañía cuando cae sobre un segundo y este sobre un tercero hasta que ya no queda una figura en pie. Son todos procesos mecánicos que describen con justeza el propio aparato cómico de muchas obras clásicas. Y como lo propio de una situación maquinal es ser generalmente reversible, esto explica también los finales compuestos de la trama. Se recorren complicados caminos para volver al punto de partida con resultado nulo. Por eso se puede recordar aquí a Spencer, relacionando risa y esfuerzo baldío que necesita un alivio tensional; y se puede evocar a Kant, conectando la risa y la complicación inútil que se resuelve en nada.

Por supuesto, que hay inanes esfuerzos en absoluto risibles. En la descripción de las situaciones humorísticas se alcanzan características que no siempre funcionan en todos los contextos. Hemos visto ya a muchos filósofos utilizar las excepciones para problematizar cualquier doctrina explicativa de la risa. El humor, es claro, no se puede convertir en algoritmo o ecuación. Pero estos rasgos comunes de las situaciones cómicas iluminan la comprensión del fenómeno: la desproporción entre la causa y el efecto, la disposición mecánica detrás de la serie, que señala Bergson, son rasgos abstractos de la comicidad, aunque este complejísimo fenómeno no pueda reducirse a ellos. Simplemente los contiene sin reduccionismo. Por eso Bergson, consciente de haber hallado una causa general, se atreve a concluir

La comicidad es esa faceta de la persona que la hace parecer una cosa, ese aspecto de los acontecimientos humanos que imita, por una rigidez del todo particular, al mecanismo puro y simple, al automatismo, al movimiento sin vida finalmente. Es expresión, por tanto, de una imperfección individual o colectiva que requiere una corrección inmediata.

La risa es esa misma corrección. La risa es un cierto gesto social que subraya y reprime una cierta distracción particular de los hombres y de los acontecimientos.⁴⁹⁸

La repetición, la inversión y la interferencia de las series causales son motivos cómicos corrientes que aparecen por doquier en los vodeviles. La coincidencia azarosa y continuada con un amigo, en distintos lugares a lo largo de un día, acabará provocando risa. La inversión inopinada de papeles, también. Y del mismo modo, el *quid pro quo*, la ambigüedad y el doble sentido. «El vodevil -dice Bergson- es a la vida real lo que el muñeco articulado al hombre que camina, una exageración muy artificial de una cierta rigidez natural de las cosas»⁴⁹⁹. Porque lo cómico está ya contenido y prefigurado en el mundo.

También la comicidad de la palabra que revela al hombre de ingenio, al hombre capaz de cuestionar el sentido común, capaz de hacer tornar en paradójicas nuestras ideas corrientes, no es sino una proyección en el lenguaje de la comicidad de las acciones y de las situaciones. Dejarse llevar por un efecto de rigidez o de velocidad adquirida conduce a que digamos lo que no quería ser dicho. Como toda distracción y toda forma de torpeza, es esencialmente risible. Lo predeterminado y lo mecánico se dan también en el lenguaje, con fórmulas y frases estereotipadas que se pronuncian de manera automática. Es esto lo que da lugar al burdo error, al absurdo manifiesto y a la contradicción, cuando en un molde de frase consagrado se inserta una idea que no llega a encajar, o que encaja sin encajar, podríamos decir.

Hemos de sentir nosotros que el absurdo va mucho más allá del lenguaje, y que las ideas no solo juegan en él con las palabras o los estereotipos lingüísticos, sino que juegan con otras ideas: juegan conceptos con conceptos. Pero Bergson apunta sobre todo a la confusión entre los sentidos literal y figurado, apunta a la concentración cómica en la materialidad de la metáfora, y la compara con la concentración cómica en la corporeidad de una persona cuando es lo moral lo que está en juego⁵⁰⁰. Las

⁴⁹⁸ Bergson, *Ibid.*, p. 93

⁴⁹⁹ Bergson, *Ibid.*, p. 103

⁵⁰⁰ Bergson, *Ibid.*, p. 111

palabras se pueden repetir con tono diferente en contextos disímiles, pueden ser invertidas conservando el sentido o pueden hacerse chocar e interferir otros tantos sentidos. El filósofo francés sugiere el mecanismo de la combinación para compararlo con el pensamiento vivo que también se traduce en lenguaje. Sin embargo, los juegos de palabras implican mucho más que una distracción momentánea. Una transposición mecánica de tonos, como el solemne y el vulgar, hace brotar la risa, sea por degradación o exageración (lo inverso). Pero el contraste entre lo real y lo ideal, entre el ser y el deber ser, que es también cómico o puede hacerse cómico, como en *El Quijote*, no encaja tan fácilmente en este esquema. No obstante, es cierto que hay una parte de vida *petrificada* en el lenguaje, como las hojas muertas en la superficie de un estanque. Hay en la lengua algo preestablecido y hay algo vivo, hay algo que agarrota, como los hábitos severos, y algo ágil. La risa se alía con lo segundo para rectificar lo primero

Lo rígido, lo preestablecido, lo mecánico, en contraste con lo flexible, con lo que cambia continuamente, con lo vivo; la distracción en contraste con la atención, el automatismo en contraste con la actividad libre, he aquí, en suma, lo que la risa subraya y quisiera corregir.⁵⁰¹

Para concluir el análisis de la reflexión bergsoniana, y para resumir lo que hemos aprendido y lo que puede deducirse de la misma, también para avanzar críticamente un poco más allá, a partir de lo que nos ha aportado el filósofo, hay que volver, en primer lugar, a su tesis central: la risa tiene una significación y un alcance social. La comicidad es expresión de la inadaptación del individuo al grupo humano, y por eso solo el hombre es cómico, porque no existe una individuación pareja en el mundo animal ni un mecanismo parecido de censura y corrección. La risa, dice Bergson, es una especie de «novatada social»⁵⁰², es un arma de grupo para adaptar y «suavizar el carácter» del que tiende a apartarse (o que viene de fuera). El placer de reír no es ni exclusivamente estético ni desinteresado y puro, tiene intención social de reformar y de modificar, al menos en el exterior. Atañe a los defectos, a los excesos y a las extravagancias. La risa pretende ponernos en regla con la sociedad y castiga incluso a

⁵⁰¹ Bergson, *Ibid.*, p. 122

⁵⁰² Bergson, *Ibid.*, p. 125

las virtudes insociables, como una perfecta pero inflexible y extremada honradez. Insociable porque en su rigidez conduce al aislamiento, que es lo que ocurre con todo tipo de perfeccionismo, que es un exceso y, por eso, el «Don Perfecto» es también un tipo cómico. He aquí por qué la risa es tan relativa a las costumbres, porque tiende a aquilatarlas, a moldearlas en su forma ideal, arreándolas, vapuleándolas con su cascabel. Y he aquí por qué en ella se producen peculiaridades, modulaciones culturales, temporales, epocales. Sin que, por otro lado, se pierda un fondo general, sin que desaparezcan rasgos universales, ya que el hombre es animal social en toda cultura, tiempo y época. Pero lo es de acuerdo con costumbres y culturas que viven y cambian en el tiempo. Por eso en la comedia se despliegan la usanza y el modo concreto, y, a un tiempo, el carácter y el tipo general, y así también alcanza su lección moral a todo (o casi todo) ser humano. Bergson tal vez tienda en esto a exagerar la generalidad del tipo cómico, y a pasar un poco por alto la también perceptible idiosincrasia y particularidad, pero no es probable.

En segundo lugar, hemos de decir que el mecanismo social explicaría no solo la risa correctiva, la risa en negativo, sino también la risa en positivo, aquella que acompaña el saludo social, la buena y pacífica disposición: la risa como señal de avenencia y pertenencia, la que busca impedir y disuadir del empleo censor en que se hace patente, por el contrario, una distancia abierta, o una diferencia. Hay que establecer el modo universal en que la risa es una forma de crítica. La crítica social en Bergson está excesivamente contemplada desde lo alto de una escala jerárquica, o tiende a identificarse siempre con el dictado de la mayoría, pero la risa puede brotar de todo estatus y posición, también de abajo a arriba, de la minoría hacia la mayoría, de la excepción hacia la norma que se cuestiona. La risa no solo corrige para conservar, sino que puede poner en marcha el cambio, aunque la necesidad de este último sea también social.

En tercer lugar, Bergson separa risa y emoción, o así tiende a expresarlo cuando escribe que aquello capaz de despertar en nosotros temor, simpatía o piedad, impide la risa. Entendemos cuál es su propósito y lo que viene a decir, y ya ha sido explicado

con ese gran hallazgo conceptual que denomina «anestesia del corazón». Pero la risa es también una expresión emocional, de una emoción propia, incompatible tal vez con otras emociones, pero no ajena a ellas en general. A este respecto, hay que volver a acercarse al primer plano otros elementos de la filosofía humorística que en el autor francés se sitúan en el trasfondo, como la sorpresa, la incongruencia y el absurdo, que tensionan nuestra mente y nos hacen reír, en expresión emotiva de esa misma tensión. Es cómico que te encuentren leyendo versos sentimentales después de haberlos cuestionado por lacrimógenos o cursis. Es cómico el filósofo que se enfurece tras haber argumentado contra la ira. Esto resulta inesperado y contradictorio. Ciertamente hay también aquí un fondo social: la inconsecuencia personal es el anticipo de un previsible contrasentido colectivo. Si la propia persona no logra encajar consigo misma, ¿cómo va a conseguir encajar con las demás? Somos individuos, y somos animales sociales. Ningún efecto cómico ilustra mejor esto que el látigo humorístico contra la vanidad. Es un defecto que no tiene sentido si no es en sociedad. Y es un defecto al que la sociedad fustiga buscando la equiparación y la igualdad, es decir, la cohesión. La cohesión social que no es sino una forma de cohesión lógica. Señala Aristóteles dos formas de virtud para la mente racional: una recta razón, que es la prudencia o la sabiduría práctica, y una razón contemplativa, que es la sabiduría teórica o filosófica⁵⁰³, la que le sirve de límite o norma. Para Bergson, la prudencia o sensatez es uno de los fines ideales de la risa. Representa el esfuerzo de una mente que se adapta y readapta sin cesar, representa la movilidad de la inteligencia que se ajusta a la movilidad de las cosas⁵⁰⁴. La recta razón es la que nos permite pensar lo que se ve delante de nosotros, y no ver delante de nosotros lo que previamente pensamos. Consiste en amoldarnos conceptualmente a las cosas, no en amoldar estas a nuestros propios conceptos. Reside en doblegar nuestra imaginación ante la realidad y no al contrario, que es lo que hace D. Quijote. Reímos de este personaje que sigue una idea, y vuelve una y otra vez a ella, sin oír a Sancho y sin abrir sus ojos a lo que este le indica. No ve sino lo que quiere ver, pliega el mundo a una idea, se obstina en la

⁵⁰³ Aristóteles (2014) *Ética nicomáquea. Política*. Madrid: Gredos. Ver libro VI, 1038b20 y ss.

⁵⁰⁴ Bergson, *Ibid.*, p. 157

ilusión. Esta locura risible no es una enfermedad, sino que parece compatible con una cierta salud de la mente, de la que sin embargo reímos porque en ella hay una inversión lógica, un absurdo. Sin embargo, no se halla exenta de coherencia. Es otro juego de ideas el que funciona allí, en una mente onírica e imaginativa, humorística, es otra lógica, alterada y trocada, pero no ausente.

La distensión, el alivio cómico, que tanto juego ha dado en otros pensadores para aclarar la causa de la risa, desde Platón y Aristóteles hasta Tomás de Aquino, y desde Spencer a Federico Nietzsche, solo aparecen en el autor francés al final de su ensayo. De modo muy semejante a Schopenhauer, nos hace conscientes del esfuerzo lógico y la tensión intelectual que este genera, nos hace percibir el valor del juego de nuestras ideas, que nos descansa de la fatiga de pensar, de la misma manera que la risa y la comedia nos descansan de la fatiga de vivir. Pero quien sobre esto pone su principal acento reflexivo es nuestro siguiente pensador.

7.25 Sigmund Freud y el ahorro del *gasto* psíquico

Segismundo Salomón Freud nació en Příbor, Moravia (Imperio Austriaco), en 1856. Fue un médico neurólogo afincado en Viena, y un prolífico escritor: una de las mayores figuras intelectuales del siglo XX. En 1905 publicó *El chiste y su relación con lo inconsciente*, y la razón de este escrito no se encuentra en un interés específico por el tema humorístico, sino en el hallazgo de una similaridad estructural entre las asociaciones cómicas y oníricas, que ya había sido advertida a Freud por el otorrinolaringólogo berlinés Wilhelm Fliess, con quien el padre del psicoanálisis mantuvo una estrecha amistad y una prolongada correspondencia entre 1887 y 1904. Pueden compararse estas fechas con la de la publicación de la obra antes mencionada, porque Fliess terminó acusando a Freud de robarle sus propias ideas.

Como es de todos conocido, hay pocos hombres más interesados que el médico vienés en los fenómenos de coerción psicológica, a cuyo análisis dedicó una vida. Su obra sobre el chiste es un ensayo de comprensión de los mecanismos de nuestra psique inconsciente, que actúan de forma compulsiva cuestionando en el hombre la existencia de una voluntad libre y de una razón lúcida como últimos resortes sin determinar de la conducta humana. Tal vez por ello hallamos en él un pormenorizado y lúcido análisis de la lógica *ilógica* humana, del funcionamiento liminar de nuestra mente, entendiendo por tal su desempeño al borde del umbral o frontera que separa la sensatez y el sentido común de la imaginación y la fantasía (incluida la fantasía cómica), con la que la razón *lúcida* limita, pero cuyo traspaso es común y habitual, y está siempre próximo en la vida cotidiana de la conciencia.

En su obra sobre el chiste, se esfuerza mucho Freud por distinguir y separar lo que debemos entender y no entender por tal, sin alcanzar una definición precisa, dado el cuasi infinito repertorio al que podemos enfrentarnos. Nosotros simplemente vamos a partir de la definición común, sencilla y bastante general: chiste es un elemento de la cuantiosa colección de historias y dichos cómicos que solemos intercambiar en la existencia diaria para solaz y diversión mutua. Es una estructura lingüístico-narrativa (conceptual-emotiva), creada para provocar la risa.

Hemos de alabar el ingente trabajo clasificatorio de los chistes realizado por Freud con la finalidad de explicarnos sus técnicas de composición y elaboración, así como sus tendencias. Hay en este ensayo, eso sí, ciertos presupuestos convencionales que se utilizan solo al servicio de la orientación pragmática en esa procelosa y multitudinaria selva verbal y conceptual. Y Freud distingue de entrada, en efecto, entre el material verbal e intelectual del chiste⁵⁰⁵. Pero además diferencia

- los chistes por condensación,
 - con formación de palabras mixtas
 - con modificaciones;

⁵⁰⁵ Freud, S. (2012) *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Madrid: Alianza Editorial, p. 106.

- los chistes que emplean un mismo material total o fragmentariamente,
 - con variación del orden,
 - con ligeras modificaciones,
 - con las mismas palabras,
 - con y sin su sentido;
- los chistes de doble sentido,
 - con nombre y significación objetiva,
 - con significación metafórica y objetiva,
 - con doble sentido propiamente dicho (los juegos de palabras);
- los chistes basados en equívocos,
- en la alusión,
- en el contrasentido,
- en el retruécano,
- en la metáfora;
- los chistes por similitud significativa o similitud de elementos como letras o sonidos;
- los chistes con desplazamiento del acento;
- los chistes con desviación del proceso mental etc. etc.

Ni siquiera agotamos todas las variedades que enumera Freud. La clasificación es verdaderamente rigurosa y prolija, tanto que llega a hacerse penosamente manejable y, a la postre, seguramente inútil para desentrañar el secreto o núcleo de lo cómico, utilizando exclusivamente esta táctica clasificatoria. Afortunadamente, Freud no se para ahí y nos hace adelantar mucho más cuando indaga en sus características

generales. Declara que el chiste contiene un juego de ideas, un despliegue de analogías ocultas entre lo disparate, una búsqueda de sentido en lo desatinado, un esclarecimiento en el desconcierto; que hay contrastes o contradicciones entre significación y falta de significación, y una extraña lógica difusa. Sobre todo, Freud sostiene que el chiste es brevedad. «La brevedad es el cuerpo y el espíritu de todo chiste», escribe citando a Jean Paul⁵⁰⁶. Y también, haciendo lo mismo con Shakespeare: «la brevedad es el alma del ingenio»⁵⁰⁷. Es claro que en el chiste hay una evidente fuerza compresiva, una especie de condensación combinatoria en el juego con significantes y significados. Lo intrigante es por qué esto ha de regocijarnos y forzarnos a la risa. Pero, centrémonos primero en dicha condensación y veamos previamente algunos ejemplos antes de proseguir indagando. Freud refiere muchos en su ensayo.

«Cleopoldo», esto es un chiste de máxima brevedad y condensación: una palabra, una letra en realidad. Así se dirigían los maliciosos a un alto personaje, de quien se murmuraba que mantenía relaciones clandestinas con una bella dama llamada *Cleo*. *Alcoholidays* denominan algunos en Inglaterra a las vacaciones de Navidad, y esta maligna alusión puede (por la praxis) y no puede (por la lengua) traspasar las barreras geográficas. Estos son solo dos ejemplos de brevedad chistosa, aunque la propia brevedad no lo sea en sí misma y no todo laconismo se convierta un chiste. Pero no pueda negarse la existencia en el chiste de esa evidente y general tendencia a la condensación⁵⁰⁸. Lo más interesante y principal de estas historias y dichos breves es el placer que traen consigo. Para que lo entendamos Freud nos remite a su propia obra *La interpretación de los sueños*, publicada en 1900, y pone de relieve esta

⁵⁰⁶ Johann Paul Friedrich Richter, más conocido como Jean Paul (Wunsiedel, 1763 – Bayreuth, 1825). Freud, *Op. cit.*, p. 15., se refiere a su *Vorkshule der Aesthetik*, I, párr. 45. La obra de Jean Paul se publicó en 1804 y está editada por Wolfhart Henckmann (Meiner, Hamburg 1990).

⁵⁰⁷ La idea es de William Shakespeare y aparece en Hamlet, acto II, esc. II. La pronuncia Polonio para explicar el estado de locura de Hamlet. En la traducción de Astrana Marín leemos: «la brevedad es el alma del talento y la prolijidad sus miembros y atavíos exteriores». Shakespeare, W. (1982) *Obras completas*, VII, Madrid: Aguilar y Club Internacional del Libro, p. 252. Pero el texto original hace referencia al ingenio: “brevity is the soul of wit, and tediousness the limbs and outward flourishes”. Shakespeare, W. (2018) *The tragedy of Hamlet, prince of Denmark*. Project Gutenberg’s *The Complete Works of William Shakespeare*. Release date: January 1994. Last updated: November 24, 2018.

⁵⁰⁸ Ver Freud, *Op. cit.*, p. 24-26, y p. 33

analogía: en el sueño hay un proceso de elaboración similar, hay una oposición entre contenido manifiesto y latente, y hay también un proceso de condensación, de abreviación con formaciones sustitutivas⁵⁰⁹. Hay que dejar constancia de que esta relación entre la imaginación onírica y la cómica había sido ya anticipada por Bergson, que escribe:

La absurdidad cómica es de la misma naturaleza que la de los sueños.⁵¹⁰

Y también adelanta antes que Freud su carácter inconsciente

...la comicidad está donde el personaje se entrega sin darse cuenta, en el gesto involuntario, en la palabra inconsciente.⁵¹¹

Aunque en el filósofo francés este inconsciente cómico nos remite en realidad a la distracción, la abreviación y condensación (*Traduttore-tradittore!*), bien pronto deja también transparecer un juego de significados, de ideas y de sentidos.

«¿Cómo anda usted?», preguntó el ciego al paralítico.

«Como usted ve», respondió el paralítico al ciego.

Este es un chiste de autor, que pertenece a Georg Christoph Lichtenberg, el científico y escritor alemán de la Ilustración, a quien Freud cita con frecuencia. Breve y condensado, lo más interesante de ese chiste es cómo juega con el material plástico de la lengua, igual que la misma lengua juega con los propios sentidos de las palabras y con la diversidad de su empleo múltiple. En el lenguaje, con toda su inmensa variedad, encontramos una limitación, al menos en sus elementos, que luego es traspasada por los propios contextos reales de significación. Esto es lo que nos enseñó Wittgenstein, al que ya hemos citado⁵¹². Y esta es la razón de que el doble sentido de la significación objetiva y metafórica sea una generosa fuente en la técnica del chiste.

⁵⁰⁹ Freud, *Op. cit.*, p. 34

⁵¹⁰ Bergson, *Op. cit.*, p. 159

⁵¹¹ Bergson, *Op. cit.*, p. 132

⁵¹² Ver la pagina 11 de este trabajo.

Por supuesto, Freud advierte que el sentido sexual latente es esencial en muchos efectos de comicidad⁵¹³. Volveremos sobre esto.

Así pues, la tendencia compresora o economizante en la expresión verbal domina en la elaboración del chiste. Es la que nos permite ahorrarnos la exteriorización de las críticas, valiéndonos de lo que podría llamarse un cierto *refugio* por velamiento *cómico*, cuando lo necesitamos. Se trata de una especie de técnica *entimemática*, permítasenos la expresión. Como sabemos, ἐνθύμημα o enthumēma (en + thumos (mente) - 'que ya reside en la mente') es el nombre que recibe un silogismo en el que se ha suprimido alguna de las premisas o la conclusión, por considerarse obvias o implícitas en el enunciado. Una cosa similar ocurre en el chiste, y es esa supresión (no desaparecida de aquel fondo implícito) lo que hace osado el chiste y atrevido el humor en general. Más de la cuenta muchas veces, al no calcular bien lo desvelado que resulta en realidad nuestro cómico *velamiento*.

Pero, como hemos dicho, el laconismo, la economía en la expresión verbal no toda llega a ser chistosa. Ha de tratarse de una clase especial de abreviación y de ahorro. Pero, muchas veces, ni siquiera es eso. En los retruécanos, que forman un grupo bien numeroso y conocido de chistes, simplemente se juega con el sonido de las palabras, para hacernos pensar con ello en las palabras mismas. Aunque se encuentran allí excelentes condensaciones, más valor tiene, pensamos, el juego con las palabras que su empleo conciso. También se juega, y mucho, con la propia lógica contenida en el lenguaje. Los chistes producen desviaciones del proceso mental, desplazamientos del acento psíquico, que dependen menos de las palabras que del propio curso intelectual⁵¹⁴. Freud refiere el caso del maestro alcohólico que se va quedando por ello sin alumnos y, ante la recomendación que le hacen para abandonar el vicio, responde:

¡Conque si doy lecciones es para poder beber, y voy a dejar de beber para tener lecciones!

⁵¹³ Freud, *Op. cit.*, p. 43 y 45.

⁵¹⁴ Freud, *Op. cit.*, p. 59

He aquí la otra cara de la comicidad. Esta es la lógica del chiste, no necesariamente lacónica. Una lógica impecable y racional... pero tan solo en apariencia. Es claro que enfrentamos una clase diferente de lógica respecto a la común, una lógica desplazada, una lógica que nos remite a los sentidos latentes en la lógica prudente o *natural*. Pero lo más interesante, lo chistoso, es que esta lógica aguanta la comparación y desafía a nuestra lógica coherente y cerebral, o como queramos denominarla. En ella se produce una inversión de relaciones que, posible y consistente, aunque tal vez un punto cínica, desemboca en una multiplicación hermenéutica de la que *otros* pensamientos son perfectamente deductibles. He aquí más ejemplos:

Un chalán pondera las excelencias de un caballo a su presunto comprador: «Se monta usted en este caballo a las cuatro de la mañana, y a las seis y media está usted en Presburgo». «¿Y qué hago yo en Presburgo a las seis y media de la mañana?».

Una agente matrimonial ha asegurado al novio que el padre de su futura no vivía ya. Después de los esponsales, el prometido averigua que su suegro vive, pero está en la cárcel. Cuando se queja de engaño al intermediario este le dice: «No te he engañado. ¿Acaso eso es vivir?»

Un sablista acude a un opulento barón en demanda de ayuda pecuniaria, y la consigue. Mas tarde coinciden en un lujoso balneario y el indignado barón se lo echa en cara: «¿Por qué acude usted al más caro de los balnearios?». «Siendo en bien de mi salud, no miro el dinero», le contesta.

En verdad, el dinero es y no es suyo, la vida carcelaria es y no es vida, y la utilidad de un caballo tan veloz es y no es práctica... a ciertas horas tempranas. He aquí una lógica especial, una lógica paradójica, una lógica sofisticada. Pero una lógica, que nos transporta de un cierto desconcierto y sorpresa inicial a una cabal comprensión y a un esclarecimiento que nos resultan placenteros. Lichtenberg se maravillaba de que los gatos tuviesen dos agujeros en la piel precisamente en el lugar de los ojos, y Michelet de que los niños, también por lo dispuesto que está todo en la naturaleza, encontrasen una madre nada más nacer. Si dejamos al margen el problema de la teleología natural, esto se puede considerar simpleza, pero a no pocos evocará también una tautología. Obviamente no se trata de una equiparación formal, pero a ella nos aproxima el doble sentido.

Un señor entra en una pastelería y pide en el mostrador una tarta, pero la devuelve enseguida, pidiendo, en cambio, una copa de licor. Después de beberla se aleja sin pagar.

El dueño de la tienda le llama la atención. «No ha pagado usted la copa de licor». «Ha sido a cambio del pastel». «Sí, pero es que el pastel tampoco lo ha pagado». «¡Claro, porque no me lo he comido!»

Muy lógicos parecen los dos que dialogan en el chiste. De entrada, lo que afirman no se puede objetar. Pero debe decirse que eso es solo de entrada y apariencia: que hay lógica en el pastelero y hay un error intelectual en el cliente. Sin embargo, no es esa la lógica del chiste. En el chiste hay un juego, y en el juego hay un doble sentido: aquel que anida en la palabra «cambio». El cliente podría desplazar la responsabilidad a los significados ambiguos que se emplean en el lenguaje, y seguir adelante sin soltar la moneda por la copa de licor. Y eso es lo que de hecho ocurre en el dominio de lo cómico. Y puesto que todo se hace manifiesto, nos solazamos con la risa.

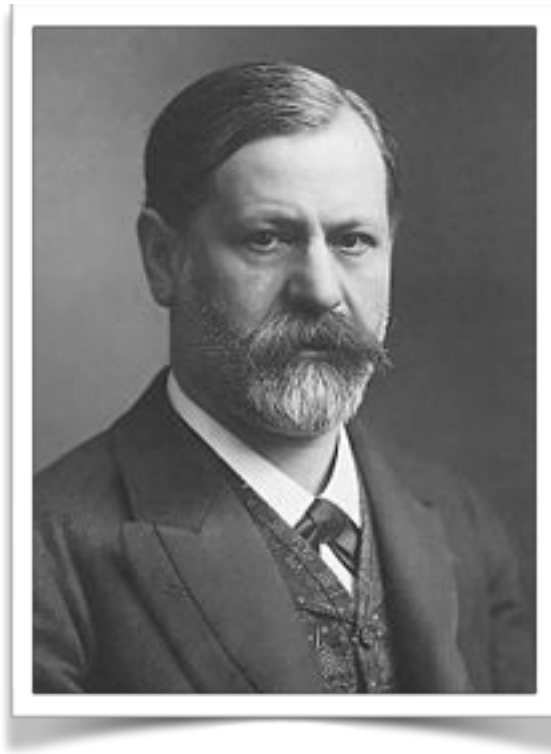
Hay una multitud de ejemplos de esta lógica *impecable* en el tratado de Freud, y este es, sin lugar a dudas, el ensayo humorológico en que mejor iluminada queda esta cuestión. Citemos el último de ellos, particularmente notable por la perfección que alcanza en él la dialéctica

Un agente matrimonial⁵¹⁵ defiende a la muchacha por él propuesta contra los defectos que en ella encuentra el presunto marido. «Su madre -dice este- es estúpida y perversa». «¿Y eso qué le importa? ¿Se va usted a casar con la madre o con la hija?» «Bueno, pero es que la hija no es joven ni bonita». «Mejor, así no hay peligro de que le engañe». «Además, no tiene dinero» «¿Y quién habla aquí de eso? Usted no quiere dinero, lo que quiere es una buena mujer» «¡Pero si es jorobada!» «¡Hombre, algún defecto había de tener!».

Vemos aquí que todos los defectos han sido excusados de forma *razonable*, y cuando llega el último y menos excusable, entonces se le trata como si fuese el único. La risa es consecuencia de esta especie de trampa, pero no hay que olvidar que en esa trampa hay una posibilidad, y esa es la que hace excusable el defecto: ciertamente, a todos nos parece lógico y razonable disculpar algún defecto en cada quien. Trasponiendo la misma lógica anterior, en otra versión del chiste en que se dice que la novia es «algo cargada de espaldas», se culmina afirmando que tiene, por el contrario, «una joroba estupenda». Ni siquiera Platón hubiera dejado de considerar esta magnífica objeción a

⁵¹⁵ Al parecer, entre las familias judías antiguas, se utilizaba mucho esta clase de intermediarios para el concierto de los matrimonios, probablemente para que estos tuviesen lugar dentro de esta comunidad minoritaria y ello contribuyese a su conservación. De ahí que Freud, de ascendencia judía y agudo observador, relate muchos chascarrillos que se burlan del oficio. Véase, si se quiere, el chiste en su contexto: Freud, *Op. cit.*, p. 72

su doctrina de los arquetipos. De hecho, es sabido que lo inadmisibles de ciertos modelos ideales de entes despreciables e inferiores constituye una de sus autocríticas. Y el filósofo ateniense menciona, curiosamente, que admitir estas formas sería *ridículo*⁵¹⁶.



Sigmund Freud en 1905 (Fuente Wikipedia)

En Freud encontramos también un reconocimiento del papel que llega a desempeñar el *automatismo* psíquico en la técnica de lo cómico⁵¹⁷. Esto recuerda a Bergson, aunque Freud no lo cita, por ahora. Pero es claro que muchas analogías de relaciones y palabras, muchas *agregaciones* chistosas de representación antinómica, son resultado de lo próximo por descuido o distracción, por falta de control o vigilancia en la conexión latente y profunda que engancha con lo heterogéneo superficial. Las alusiones y comparaciones desproporcionadas («todo hombre tiene también su trasero moral que no enseña sin necesidad») pertenecen a este grupo. Pero el parentesco indirecto, lo sustituido, lo simbolizado que se manejan en el chiste y en

⁵¹⁶ En su diálogo *Parménides*, Platón hace decir a Sócrates que es en extremo absurdo figurarse una forma separada de cosas tales como pelo, barro y basura. Son cosas despreciables para Platón, que también las llama «ridículas». Platón (2011) *Parménides*. Madrid: Gredos 130c-d

⁵¹⁷ Freud, *Op. cit.*, p. 77

los sueños de una forma coincidente, no puede ser casual. Y con esto entramos en la parte principal de la doctrina humorológica freudiana.

Además de las clases, hay en el chiste tendencias. Una tendencia es una intención determinada respecto de la cual el chiste es instrumento. Hay chistes puramente jocosos, verbales o intelectuales, inocentes o abstractos, no tendenciosos. «No solo no creía en los fantasmas, sino que ni siquiera se asustaba de ellos», este es un chiste que reside tan solo en el contrasentido de la exposición. «Conocí al barón Rothschild, es un hombre muy afable y sencillo que me trató muy *familionarmente*», y este otro en la similitud de formas y elementos condensados y fusionados (*familiär-millionär-familionär*). Pero la técnica del chiste está sobre todo al servicio de la producción del placer⁵¹⁸. Esto es lo que explica sus tendencias. ¿Cuáles son las tendencias del chiste? Son dos: hostilidad y obscenidad⁵¹⁹. El chiste tendencioso bien es hostil y es arma para la sátira o la burla, es decir, la agresión (aunque también para la defensa agresiva frente a la propia agresión); o bien es obsceno, y pretende mostrarnos alguna desnudez que en el medio social no es de buen tono mirar y contemplar.

En esta parte de su obra, los prejuicios culturales que Freud induce de la propia sociedad en que se mueve, la de un centroeuropeo de clase media-alta acomodada en los albores del siglo XX, tornan muy discutibles ciertos planteamientos sobre los que no vamos a polemizar. Pero hay también en su ensayo muy valiosas y agudas observaciones, menos circunstanciadas y más universales. Freud declara dividido en dos el ámbito de la obscenidad: lo sexual, por supuesto, y lo pudendo-escatológico. Los chistes de esta clase, siguiendo sus esquemas psicoanalíticos, son oraciones excitantes que vienen a sustituir a ciertos actos. En ellas domina sobre todo la técnica alusiva o de sustitución, que evita la plena y directa obscenidad (o la agresividad), pero libera al mismo tiempo (amparada en la técnica antedicha) una procacidad (u hostilidad) que se haya refrenada, sometida a censura social. El chiste, al servicio de

⁵¹⁸ Freud, *Op. cit.*, p. 113

⁵¹⁹ Freud, *Op. cit.*, p. 114

su tendencia hace posible la satisfacción de un instinto libidinoso o violento. El poder que dificulta el goce de la obscenidad o la agresividad encadenadas se denomina «represión». Es el mismo proceso psíquico que mantiene alejados de la conciencia complejos enteros de sentimientos y es el factor principal en la patogénesis psiconeurótica⁵²⁰. La posición de Freud a este respecto es compleja: por la labor represora de la civilización se pierden posibilidades primarias de placer, que son rechazadas por la censura psíquica, pero esto es inevitable y un precio a pagar por la vida en unidades sociales cada vez mayores. Nuestras pulsiones sexuales y agresivas tienen que ser restringidas en su despliegue y satisfacción con vistas a garantizar esta convivencia compleja, aunque ello genere insatisfacción y sufrimiento psíquico, que Freud denomina «malestar en la cultura», como el título del famoso ensayo que publicó en 1930⁵²¹. Puesto que para la psique humana es penosa cualquier renuncia, el chiste tendencioso se nos aparece como herramienta que proporciona un modo de hacer ineficaz, en cierta medida, y nos permite ganar, de alguna forma, lo perdido. Si reflexionamos sobre nuestras tendencias hostiles, sobre los impulsos contra nuestros semejantes que vienen siendo sometidos a limitación desde la etapa infantil, que vienen siendo controlados por los preceptos morales que reprimen el odio activo, nos hacemos conscientes de cómo estos comenzaron naciendo para ser destinados solo a las más pequeñas, cercanas y homogéneas comunidades. Por eso, en el contexto humorístico, no resulta difícil prescindir de tales preceptos con respecto a otra clase de comunidades más lejanas. El «ellos» y el «nosotros» aparece en nuestra vida cotidiana referido a las gentes, naciones, culturas y subculturas, respecto de las cuales, la hostilidad violenta que prohíbe la ley viene a ser sustituida por la invectiva verbal en forma de chiste. Cualquiera que sea nuestro enemigo, el otro que acaba de ser generado, se dibuja en las historias cómicas como insignificante, despreciable y ridículo. Puede ser, por supuesto, un adversario interno de clase, como Su Alteza Serenísima, que habiendo constatado en un desconocido hombre del pueblo extraordinario parecido con su real persona le pregunta: «Su madre de usted ¿sirvió

⁵²⁰ Freud, *Op. cit.*, p. 120

⁵²¹ Ver Freud, S. (2017) *El malestar en la cultura*. Madrid: Akal.

alguna vez en Palacio?», a lo que este le responde: «No, alteza; pero sí mi padre». No pudiendo maltratar de obra al descarado príncipe que pone en duda la *honra* de la madre, no teniendo licencia siquiera para protestar de palabra, sin riesgo de afrontar un poder riguroso, el chiste abre camino a la venganza exenta de peligro, cogiendo simplemente la alusión y devolviéndola. Para ello se necesita el mismo ingenio que antes desplegaba aquel intermediario de bodas. El triunfo del ingenio proporciona placer, pero, sobre todo, liberación del yugo social, y este hacer de algún modo viable la agresión o la crítica frente a la autoridad que condiciona nuestra vida. Debemos ligar nuestra vida a la de los demás e identificarnos con ellos. No pueden ser colmadas nuestras necesidades de facto y en toda su amplitud, pero podemos desplazarlas o podemos transferirlas en esta forma cómica. El chiste, frente a las desconsideradas exigencias de la vida social, permite que se oigan los deseos y anhelos de los hombres. Y ninguna aspiración personal más enérgica que la de la libertad sexual, que, según el padre del psicoanálisis, es el sector en que la civilización oprime con más fuerza.

La mujer propia es como un paraguas. Pero siempre se acaba por tomar un simón.

Elegimos este chiste como ejemplo de la tesis anterior. He aquí una venganza contra la imposición social condensada en grado extremo. El hombre se casa para asegurar su sexualidad y luego resulta que el matrimonio no permite la total satisfacción de la misma, exactamente como sucede cuando se toma un paraguas para librarse de la lluvia, pero esta cae con fuerza y termina mojándonos. En esos casos, el coche de alquiler, el coche público, el carruaje simón, es decir la mujer asequible por dinero, son una alternativa mucho más confortable. Si el matrimonio no es suficiente para satisfacer la sexualidad, no es algo que nos atrevamos a declarar abierta y públicamente. Pero la rebeldía contra las convenciones acaba hallando el paso y desnudando (en el chiste) la verdad.

Así pues, el placer que el chiste produce depende, como hemos visto, por un lado de la técnica, y por el otro de la tendencia del chiste⁵²². Y el mecanismo de este efecto

⁵²² Freud, *Op. cit.*, p. 140

de placer está relacionado según Freud con un principio de economía⁵²³. Lo que quiere decir se ve muy claro en el caso del chiste tendencioso: la satisfacción de la tendencia que sin el chiste hubiera permanecido incumplida, ante la oposición de un obstáculo interior o exterior, puede por fin encontrar un camino por el que escapar de la coerción y el estancamiento psíquico que la acompaña. Esta cohibición psíquica, en cualquier caso no es posible sin un cierto *gasto* de energía mental, de manera que el nacimiento del placer guarda una proporción con lo que ahorramos: el desembolso anímico de la resistencia inhibidora. Pero esto, que tiene ciertos visos de admisibilidad en los casos de tendencia, cuando se lo traslada a lo *cómico-técnico* no nos resulta ya tan convincente.

Freud intenta persuadirnos de que las técnicas de juego que se dan en el chiste respecto de sonidos o sentidos de palabras, producen una considerable aminoración del trabajo psíquico, pero esto, que no se puede medir, es a la vez contraintuitivo, pues en los chistes encontramos reiterada ocasión de poner a prueba nuestra inteligencia para resolver ciertos rompecabezas mentales que, una vez terminados de juntar y componer solazan... siempre después de un esfuerzo, no de un descanso psíquico. Los chistes ponen a prueba el ingenio y la inteligencia humana, obligan a pensar y a cambiar de perspectiva y esto no implica ahorro de ninguna clase. Freud dice que dicha economía se produce cuando nuestra atención mental se concentra en el sonido de las palabras en lugar de en su sentido, pero es muy dudoso que tal sustitución produzca reserva de alguna clase. Ni siquiera en el reconocimiento que el juego favorece y al que también apela el médico vienés: si este produce sensaciones de placer no vemos qué relaciones tiene con el esfuerzo conservado. Parece más estrecha la ligazón de esas sensaciones con la conciencia de poder por la superación de una dificultad. El ámbito de las tendencias reprimidas y liberadas en el chiste se deja comprender mejor con un modelo *spenceriano* de alivio cómico, pero el del ingenio técnico que se halla más emparentado con la pura y lúdica inteligencia. El chiste intelectual que explora los desplazamientos de sentido, las exposiciones antinómicas,

⁵²³ Freud, *Op. cit.*, p. 143

los contrasentidos o los errores mentales presenta, sin duda, un carácter especial que, sin embargo para Freud, solo es aparente. Interesante es lo que dice sobre el «placer de disparatar», el forcejeo contra los límites, que no es solo infantil, ciertamente. Pero el placer de experimentar lo lúdico, como sucede, por ejemplo, con el ritmo o la rima de la poesía, no tiene relación con atesoramiento de energía psíquica de ninguna clase, sino más bien con su consumo y dispendio en pos de hallazgos adecuados que nos permiten traspasar barreras o encontrar similitudes no siempre fáciles de hallar.

Tal vez el caso de la rebeldía intelectual, que tiene analogías con nuestra indisciplina ante la coerción anímica o emocional, pueda acercarnos de nuevo al esquema freudiano. La libertad de pensamiento, la libertad de coerción crítica, en efecto, se festeja igual que la liberación de los instintos reprimidos: con la dulce recompensa del placer. Por tanto, es fácilmente entendible como productora de gozo anímico, por alivio tensional, cualquier clase de supresión de sujeciones internas o externas en el chiste, que es capaz de alumbrar un espacio antes cegado para la libertad, en el que hemos de incluir las limitaciones de la razón lógico-crítica, que vienen también a ser traspasadas por la lógica *ilógica*, la lógica humorística del chiste, que es la lógica ingeniosa del contrasentido, la lógica imaginativa de la multisignificación.

En todo esto no podemos dejar de hallar una huella de Schopenhauer, al que, sin embargo, Freud declara que leyó tarde, cuando contaba ya 59 años, diez después de haber escrito la obra que estamos comentando⁵²⁴. A pesar de todo, son muchos los eruditos que los ponen en relación, como ocurre con Rüdiger Safranski, quien en *Schopenhauer, los años salvajes de la filosofía*, destaca los muchos elementos en común entre estos dos autores de habla alemana. No solo en Schopenhauer aparece ya la sexualidad, mucho antes que en Freud, como punto focal, como una voz de la voluntad, es decir, de la cosa en sí, que pone en ridículo al pobre yo, arrastrándolo tras ella, sino que también existe en el Buda de Franckfurt, que la hereda de Schelling, una

⁵²⁴ Ver Christopher Young & Andrew Brook, «Schopenhauer y Freud», *International Journal of Psychoanalysis*, 75, pp. 101-18.

protesta contra el panlogismo kantiano a través de una metafísica del caos y del mundo impulsivo como ser originario, que magnifica el misterio de la autoexperiencia de la libertad y la ausencia de regla en el fondo de las cosas. El mundo, tal como se nos presenta, es regla, orden y forma, «pero en el fondo queda siempre lo carente de regla, como si pudiese abrirse camino de nuevo...»⁵²⁵. Esto es lo que el humor muchas veces nos permite entender.

El chiste, y lo humorístico en general, buscan sentido en lo desatinado a través del juego, continúan el juego, productor de placer, y se esfuerzan en protegerlo de la crítica de la razón. El chiste, que primero se nos muestra disparatado desde un punto de vista, tiene desde otro que parecemos sensato o por lo menos admisible. Y a su elaboración corresponde lograr este efecto⁵²⁶. Este es el camino del desconcierto (o la sorpresa) y el esclarecimiento placentero. Si no lo consigue es rechazado sin provocar el aplauso de la risa. Si lo consigue, es el placer un protector contra la crítica por desatino o transgresión. El pensamiento busca el ropaje chistoso porque con tales vestiduras soborna y confunde nuestra crítica. Tendemos a no hallar equivocado lo que nos ha causado placer, para no cegar de este modo una fuente del mismo. La naturaleza primitiva del chiste se exterioriza colocándose enfrente de un poder limitador y coercitivo: el juicio crítico, el juicio social⁵²⁷. Lo que ya es más dudoso es que esta liberación deba siempre entenderse como ahorro de gasto psíquico, que es el empeño de Freud. El alivio cómico, al estilo spenceriano, repetimos, nos parece un modelo más próximo y sencillo de explicación. Al fin y al cabo de lo que se trata es de eso, de un desahogo, de una liberación. De hecho, el pensador austríaco cita en su ensayo a Spencer y a su *Physiology of laughter*, que ya hemos comentado, y aprueba su consideración de la risa como un fenómeno de descarga de la excitación anímica. Ratifica también la fórmula similar de Alexander Bain («laughter is a relief from

⁵²⁵ Safranski, T. (2011) *Schopenhauer, los años salvajes de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, pp. 187, 413-14

⁵²⁶ Freud, *Op. cit.*, p. 159

⁵²⁷ Freud, *Op. cit.*, p. 160-61

restraint»)⁵²⁸. No obstante, apelando de nuevo a su propia doctrina del ahorro, y enlazando también en esto con Inmanuel Kant, matiza que es la energía psíquica inutilizable, la de la resistencia o revestimiento en nuestros procesos mentales, la que puede experimentar una libre descarga que permite romper con un cierto *estancamiento* psíquico, provocado en nosotros por el desconcierto previo que resulta de la elaboración cómica⁵²⁹.

En resumen: en el chiste tendencioso se revela, en su subjetiva psicogénesis, si la tendencia es obscena, una oculta tendencia a la exhibición, y si agresiva, un componente sadista. Mientras que en el chiste inocente o ingenioso se revelaría más, creemos nosotros, el simple juego y gozo con nuestras facultades: inteligencia, fantasía, memoria..., siendo el vanidoso impulso de mostrar nuestros talentos uno de los móviles de su producción⁵³⁰.

Por supuesto, los chistes son un fenómeno social, no meramente subjetivo. Nadie se contenta con hacer un chiste únicamente para sí. La elaboración del chiste está ligada con el impulso de comunicarlo, y al hacer reír a otras personas, relatándoles un chiste, nos servimos de ellas para despertar la propia risa y el placer que la acompaña. También con la risa social se nos proporciona la seguridad objetiva del éxito en la elaboración y/o exposición de la propia historia cómica⁵³¹. Sin embargo, el sueño es un producto anímico totalmente asocial y no tiene nada que comunicar a nadie. Nacido, como ha, de lo más íntimo del yo y siendo resultado de luchas y equilibrios internos, es generalmente incomprensible para el mismo sujeto⁵³². El sueño es un deseo irreconocible, que procede del profundo inconsciente, y el chiste un juego desplegado

⁵²⁸ Alexander Bain fue un filósofo, psicólogo y pedagogo escocés, profesor en la Universidad de Glasgow, nacido y muerto en Aberdeen, 1818-1903.

⁵²⁹ Freud, *Op. cit.*, p. 177-179, 187.

⁵³⁰ Freud, *Op. cit.*, p. 172. No entramos en el análisis de los presupuestos psicoanalíticos de Freud respecto de nuestras tendencias exhibicionistas o sádicas.

⁵³¹ Freud, *Op. cit.*, p. 173

⁵³² Freud, *Op. cit.*, p. 219

desde el fondo de nuestro intelecto, que aprovecha el lenguaje solo por conseguir un pequeño placer usando de esta facultad del aparato psíquico⁵³³.

A pesar de todo, Freud dedica la última parte de su ensayo, la que denomina teórica, y que sin duda es la más disgresiva y plena de supuestos psicoanalíticos, a consumir la relación entre ambos mundos anímicos. Ciertamente podemos conceder que en el sueño se trenzan procesos mentales y afectivos, como ocurre en el chiste. Que hay en ambos una confrontación entre lo manifiesto, la primera referencia del sentido, y lo oculto, que se puede entender como inconsciente, o como relativo tácito o implícito, sin más derivaciones (si se quiere evitar una interpretación psicoanalítica). Hay aquí, por supuesto, elementos de clara coincidencia. Pero en la construcción del sueño ya es mucho conceder que se utilice igual procedimiento de «transformación regresiva de las ideas en imágenes sensoriales»⁵³⁴, como dice el neurólogo austríaco. Es difícil probar que la condensación, o que el desplazamiento o la transformación coincidan como iguales procesos, entre otras cosas porque tampoco conocemos con mucha claridad lo que los sueños son realmente. Es bastante conocido cómo Popper o Nagel cuestionan el carácter científico del psicoanálisis⁵³⁵; cómo este resulta imposible de entender en tanto ciencia experimental, puesto que no se presta a ninguna falsación; y como el resto de académicos, que se esfuerzan por destacar las potencialidades del hallazgo freudiano, más bien se inclinan a mirarlo como útil hermenéusis para nuestra cultura⁵³⁶. Como esto no es objeto de nuestro trabajo, lo dejamos aquí simplemente apuntado, pues tampoco tenemos elementos de juicio suficientes para probar que en el absurdo onírico se representa de igual forma la crítica o la contradicción entre nuestras ideas.

⁵³³ Freud, *Op. cit.*, p. 219-20

⁵³⁴ Freud, *Op. cit.*, p. 198

⁵³⁵ Ver a este respecto Fernández, Sergio P. (1998) «Epistemología y Psicoanálisis. ¿Ciencia, hermenéutica o ética?» Ponencia en el Seminario "El Psicoanálisis como Praxis" Universidad Diego Portales (Chile). Disponible en <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/mobile/05/psicoanalisis.html>

⁵³⁶ Ricoeur, P. (1970) *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI

En esta última parte *teórica*, Freud amplía su horizonte de análisis. Se desplaza del chiste a la ironía, y de aquí hasta la exageración, la parodia, la caricatura, a todos los motivos cómicos en general (la ingenuidad cómica, los movimientos de los clowns, los rasgos fisonómicos, la situación ridícula, los contrastes...). Aparece por fin Bergson, citado varias veces para intentar unirlo a su propia doctrina, que, a fin de cuentas, sigue siendo, para el humor en general, la misma que en el chiste. Pero la risa humorística bergsoniana, entendida como mecanización de la vida, o como sustitución artificial de lo natural, tiene escasa relación con la doctrina freudiana de la economía y el ahorro psíquico. Porque la conclusión final sigue siendo que el chiste es un gasto de coerción ahorrado, la comicidad un gasto de representación que se evita, y el humor en general, un gasto conservado de sentimiento. Esta triple elusión es la causa primera del placer que provocan.

Antes de terminar este capítulo dedicado a Freud hemos de referirnos también a un breve artículo que publicó en 1927. Se titula «El humor» y fue leído en el 10º Congreso Psicoanalítico Internacional, celebrado en Innsbruck. En el otoño de ese mismo año fue preparado para su publicación en el *Almanack* psicoanalítico para 1928⁵³⁷. Vuelve Freud aquí a la última sección de su obra sobre el chiste, para ser considerada a la luz de los cambios producidos en su nuevo cuadro estructural de la psique humana. Ahora reconoce haber tratado del humor solo desde el punto de vista económico, lo que suena, de entrada, como intento de corrección de un reduccionismo. No obstante, sigue afirmando que «la esencia del humor consiste en ahorrarse los afectos»⁵³⁸, pero ahora se le añade una perspectiva narcisista, porque en él, escribe Freud

El yo rehusa sentir las afrentas que le ocasiona la realidad; rehusa dejarse constreñir al sufrimiento, se empeña en que los traumas del mundo exterior no pueden tocarlo, y aun muestra que sólo son para él ocasiones de ganancia de placer.⁵³⁹

⁵³⁷ El texto puede hallarse en el tomo XXI de las *Obras Completas* de Freud, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1992, pp. 153-162

⁵³⁸ Freud, «El humor», *Op. cit.*, p. 158

⁵³⁹ *Ibid.*

El ejemplo más claro de este tipo de humorismo puesto por Freud se vale también de un chiste: el del delincuente que es llevado al cadalso, para ser ahorcado un lunes, y, arriba del todo, manifiesta: «¡Vaya, empieza bien la semana!».

El humor, dice Freud, «no es resignado, es opositor; no sólo significa el triunfo del yo, sino también el del principio del placer, capaz de afirmarse aquí a pesar de lo desfavorable de las circunstancias reales»⁵⁴⁰. El humor rechaza las exigencias de la realidad e impone este principio, que entronca con los procesos regresivos o reaccionarios de la psicopatología. Esto tal vez suena muy dramático, un punto forzado, pero lo que Freud quiere decir es bastante más sencillo: el humor es un tipo de defensa frente a la posibilidad de sufrir y ocupa un lugar en nuestra vida anímica, entre los métodos desplegados para sustraernos a la compulsión del padecimiento. Esto recuerda muy de cerca a Nietzsche.

Aunque en un grado extremo este método pudiera culminar en el delirio y la neurosis, el humorista representa en la vida de la mente a la instancia parental, es decir, al superego, que disminuye y hasta infantiliza nuestro yo por el desplazamiento cómico: «el humor sería la contribución a lo cómico por la mediación del superyó»⁵⁴¹, que es quien consiente, paradójicamente, en posibilitar al yo una pequeña ganancia de placer, que tiene un valioso carácter emancipador y enaltecedor. El superyó, en el humor, habla de manera cariñosa y consoladora al yo amedrentado. Por eso dice Freud que todavía hay que aprender mucho acerca de la naturaleza de esta instancia psíquica.

Respecto del humor, en último extremo, hemos de concluir que viene a decirnos una cosa: que el mundo es un juego, un juego de niños. Hablaremos más de esto con Georges Bataille.

⁵⁴⁰ Freud, «El humor», *Op. cit.*, p. 159

⁵⁴¹ Freud, «El humor», *Op. cit.*, p. 161

7.26 Aportaciones teóricas más recientes

Podemos decir que con Henri Bergson y Sigmund Freud finaliza el compendio de autores clásicos que hemos venimos elaborando en esta parte de la tesis. Hemos procurado incluir en él lo más granado del análisis filosófico sobre la cuestión de la risa y el humor. Como suele decirse en estos casos, tal vez no están todos los que son, pero, sin duda, son todos los que están. Bergson y Freud, como decimos, son los dos últimos «clásicos» que se han interesado, y ambos monográficamente (lo que constituye una cierta excepción), por nuestro tema. En efecto, estos son dos pensadores de renombre, los últimos en dedicar un ensayo completo al asunto. Lo destacamos porque la mayor parte de las reflexiones anteriores sobre la risa, por muy lúcidas y profundas que hayan sido, tienen un carácter incidental y sobrevienen en el tratamiento de (o junto a) otras cuestiones. Naturalmente no se agota en ambos pensadores la reflexión contemporánea, y queremos mencionar en este último subcapítulo a algunos pensadores más recientes que continúan la labor anterior, desarrollando análisis y reflexiones que tienen interés, unas por caracterizar indirectamente el humor y otras por meta-analizar (dado el gran capital conceptual acumulado) las teorías clásicas ya consideradas. El primero a quien vamos a referirnos, enlazando con el subcapítulo anterior, es Georges Bataille.

7.26.1 Bataille, la seriedad y el juego

Bataille fue un escritor y pensador francés, nacido en Billom, en 1897 y muerto en París, en 1962. Su obra, influida por filósofos como Nietzsche o Hegel, y sociólogos, como Marcel Mauss, es tan heterogénea como heterodoxa, y la reunió Gallimard en doce volúmenes, siendo los dos últimos una compilación de ensayos y de artículos misceláneos nunca reunidos en libro y publicados en diversas revistas entre 1944 y 1961. Entre ellos hay dos al menos que tienen cierto interés, desde nuestra perspectiva. El primero se titula «¿Estamos aquí para jugar o para ser serios?», dedicado al conocido ensayo de Johan Huizinga, *Homo ludens*. El segundo, «Más allá

de la seriedad», inspirado por Nietzsche, reflexiona sobre el «juego sagrado» de la vida y la filosofía *loca*, que es la que sobrepasa la circunspección y la gravedad.

Homo ludens, la obra del historiador holandés apareció en su lengua poco antes de la Segunda Guerra Mundial, y se tradujo al francés en 1951. Este ensayo se consagra a destacar la principalidad del juego como «elemento en la cultura», como acto antropológico consustancial. Si Linné calificó como «sapiens» a los humanos en 1758, y Bergson como «faber» en 1907, el ensayista holandés nos llamó «ludens» en 1938.



Georges Bataille (neomarxismo.blogspot.com)

El juego y la risa ya hemos visto que tienen estrecha relación, porque en ambos influye la emotividad. La acción lúdica emotiva con frecuencia propicia el ser acompañada por la risa. También se da en el juego una cierta tensión y hasta una competencia, a veces vigorosa, que en la risa y en la comicidad existen igualmente. El animal compite por su vida y su reproducción. El hombre añade a esta rivalidad, que es finalista y natural, una disputa lúdica, un duelo deportivo sin objeto (o con el solo objeto metafórico de copiar la lucha natural). Toda cultura humana en general tiene esta forma lúdico-metafórica-representativa. Luego, el juego acompaña a la fiesta, y la fiesta a la risa, y en ella se resuelven las tensiones, como también se resuelven en el juego. Claro que el juego contribuye a crearlas igual que ocurre con la sátira o la caricatura. Hasta aquí Bataille se presta a estar en sintonía con Huizinga. Pero el resto del artículo es una puesta en cuestión de las tesis del autor holandés. Dice que llamar

al hombre «sapiens» solo tendría sentido si el saber calificara a todos los hombres; que llamarle «faber» no lo separa de otros animales industriosos; y que denominarlo «jugador» no es «serio», porque los animales juegan, y la naturaleza entera puede ser contemplada como un juego. Como en el juego, en la naturaleza nada se justifica, salvo su propia necesidad⁵⁴².

Cita Bataille, «un juego inmenso», que es el *potlach* de las tribus indígenas de la Columbia Británica. Como en todo juego, solo se trata en él del sobrepujo del contrario, de superar o de exceder al otro, en este caso con un despliegue de bienes y riquezas, con una ostentación que llega hasta la broma por la vía destructiva. El *potlach* era una especie de banquete competitivo que los jefes kwakiutl, de la isla de Vancouver, celebraban para ganar prestigio, donando y repartiendo riqueza, pero que derivó en la propia destrucción de estos bienes como el grado máximo de ostentación y de prestigio alcanzable⁵⁴³. No puede haber más esplendor en dar riquezas que en destruirlas. Y no puede negarse que hay algo ridículo en esto: burlarse de los mayores bienes es la manera de sobresalir⁵⁴⁴. Es lo propio de un alma que se halla por encima de la lógica pragmática. Duda Bataille de que se trate de simple vanidad, y es probable, porque el caso es complejo. Pero aquí hay vanidad, no se puede negar lo evidente. Y en toda vanidad, ridículo. La voluntad de sobresalir, que también se ejercita en el juego, tiene un punto innegable de clara jactancia, de búsqueda de gloria, que, como toda gloria, es vana, bien antes o después. Y esto también acerca el juego con lo serio, porque la competencia, que es la esencia del juego, y que alcanza en el *potlach* un nivel destructivo, es en la guerra donde alcanza el máximo nivel, su exuberancia. La guerra es la exageración de la rivalidad. Y esto nos lleva a entender que en el juego se pisa terreno no antagónico con la seriedad. No es lo opuesto a la misma, porque el juego, como libre actividad sin consecuencias, es desorden limitado,

⁵⁴² Bataille, G. (2001) *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. Córdoba-Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora. «¿Estamos aquí para jugar o para ser serios?» p. 186

⁵⁴³ Ver, por ejemplo, Harris, M. (1989) *Nuestra especie*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 347 y ss.

⁵⁴⁴ Bataille, *Op. cit.*, p. 195

es la comedia del combate⁵⁴⁵. Puede creerse, no obstante, que el jugador auténtico pone en el juego su vida. La corrida de toros es un juego, para el torero al menos, porque el torero es libre y la lucha no excede sus fuerzas.

Pero lo opuesto al juego se encuentra en realidad en la razón, el mundo del trabajo y el de la consecuencia. De ahí que sea problemática la reducción de la cultura entera a juego, como señala Bataille⁵⁴⁶ al ensayista holandés. El juego y el trabajo, he ahí la verdadera oposición. El trabajo es necesario para la plena afirmación del juego. Por eso es menos evidente la presencia del juego en la animalidad. El trabajo de los animales no engendra reacciones compensatorias, como fiestas o actos sagrados. Y ellos no pueden transformarlo en un juego, como hace el hombre con la caza o la pesca. La seriedad pertenece al trabajo, no a la muerte. Trabajar es siempre confesar que la servidumbre, la subordinación y el dolor son preferibles a ella⁵⁴⁷.

Existe también un juego, que es un juego menor, y es el que sobrevive ante la abdicación de quien acepta el trabajo, un juego que es un breve respiro en la vida que rige nuestra seriedad, un juego que es la comedia del juego. Porque hay un juego soberano, el juego que domina, el juego sagrado, cuyo fracaso promete al jugador la muerte. «La vida», este juego sagrado,

es sometida a la alternativa de la suerte y el infortunio, pero es propio de la suerte que no pueda ser tomada en serio... la suerte nunca tiene profundidad: es sin duda la razón por la cual los filósofos la ignoran. Su auténtico dominio es la desgracia, en las antípodas de la completa ausencia de desgracia que es el universo.⁵⁴⁸

Y continúa,

la seriedad de las intenciones es lo que unió el pensamiento humano a la desgracia y lo opuso a la suerte, del mismo modo que la ausencia de seriedad supone la suerte del que juega⁵⁴⁹.

⁵⁴⁵ Bataille, *Op. cit.*, p. 200

⁵⁴⁶ Bataille, *Op. cit.*, p. 203

⁵⁴⁷ Bataille, *Op. cit.*, p. 207

⁵⁴⁸ Bataille, *Op. cit.*, p. 275

⁵⁴⁹ Bataille, *Op. cit.*, p. 276

Ciertamente, los desdichados, aquellos de quienes se haya ausente la risa, esos no juegan. Hay también, para Bataille, una filosofía seria y una filosofía loca,

porque carece fundamentalmente de seriedad, porque difumina el buen sentido y escala con ligereza esas cumbres donde el pensamiento ya no aspira sino a la caída vertiginosa del pensamiento. Nunca es más rigurosa que en el impulso que la lleva *más allá de la seriedad*.⁵⁵⁰

Con estas resonancias nietzscheanas, el nietzscheano Bataille, se propone empujar a la filosofía a perder la cabeza. Nos transporta muy cerca de las definiciones del humor, de su lógica *ilógica* cuando expresa estas ideas. Porque se trata de perder la cabeza «sabiamente», escribe, aunque «con la facilidad de la poesía», «con impecables volteretas». Porque esa caída vertiginosa no es la muerte: es la satisfacción. Lo que sucede aspira a lo que no sucede... «El más allá de la seriedad difiere tanto del más acá como lo serio de lo divertido»⁵⁵¹.

7.26.2 Foucault, la risa que sacude el pensamiento

Justamente, una de estas nietzscheanas volteretas filosóficas, en el también nietzscheano Foucault, da origen a un texto de renombre: *Las palabras y las cosas*. Foucault nació en Poitiers, en 1926, y se formó en l'École Normale Supérieure, la institución de élite de los humanistas franceses. Era licenciado en Filosofía y Psicología. Profesor universitario *volante*, dio clase en varias universidades de varios países (Suecia, Alemania, Polonia, Estados Unidos... además de Francia). La obra que hemos mencionado fue escrita mientras ocupaba un puesto en la Universidad de Túnez, en 1965. Se publicó en 1966, y en su prefacio, como nos cuenta el propio autor, sostiene que emergió de la risa que sacude, al leerlo, un texto de Borges; de la risa que estremece «todo lo familiar de nuestro pensamiento», de nuestra edad y nuestra geografía, que trastorna «todas las superficies ordenadas y todos los planos»⁵⁵². Se refiere Foucault a la extraña taxonomía animal que figura en «El idioma

⁵⁵⁰ Bataille, *Op. cit.*, p. 281

⁵⁵¹ Bataille, *Op. cit.*, p. 282

⁵⁵² Foucault, M. (1984) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Barcelona: Planeta-Agostini. Prefacio, p. 1

analítico de John Wilkins», uno de los ensayos de *Otras inquisiciones*, volumen que el escritor argentino publicó en 1952:

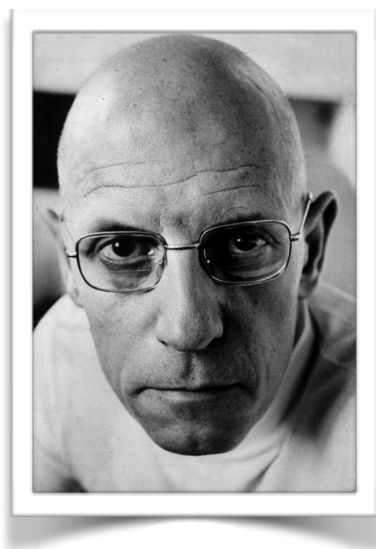
Esas ambigüedades, redundancias y deficiencias recuerdan las que el doctor Franz Kuhn atribuye a cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benevolos*. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas.⁵⁵³

En esta taxonomía hallamos un trasunto exótico de nuestro pensamiento, una imitación exacta pero completamente trastocada del arte racional que nos permite categorizar para orientarnos en el mundo. La clasificación, la colección tipológica de la remota enciclopedia china a la que se refiere Borges, se halla organizada en orden alfabético, pero ahí acaba toda similitud y toda lógica: es otro pensamiento, el límite del nuestro, no podemos pensarlo en realidad. Hay contenido asignable, y rúbricas universales, pero también hay mezcla de unos seres fantásticos y otros seres reales, unión entre acción y propiedad, estado y cuantificación, descripción y metadescripción. Trátase de una yuxtaposición de la que no podemos figurarnos el criterio, y el resultado es un espacio en ruinas, puesto que hay animales que pertenecen al emperador y otros embalsamados; los hay amaestrados e incluso los que integran esta clasificación; los hay que rompen un jarrón, o que se agitan de forma demencial, que de lejos semejan moscas, etc. (pero antes de que se acabe la enumeración). Cada uno de los tipos es trazo que dibuja la frontera de un no-lugar, de un espacio impensable y sin emplazamiento.

Y sin embargo, no se trata exactamente de locura o de imposible. En ese caso no reiríamos. Hay un ordenamiento de los seres, que no es congruente. Lo que se acerca no conviene, lo que se aleja nos descubre otros variados órdenes posibles. Órdenes *heteróclitos* y a un tiempo organizados de una extraña manera, formas *heterotópicas*, pero no sin un código, que no vemos, pero que sospechamos. Otro orden empírico, otra mirada. El texto de Borges, lo subraya el pensador francés al prorrumpir en risa,

⁵⁵³ Borges, J. L. (1992) *Obras Completas*. Tomo II. Barcelona: Círculo de Lectores. pp. 300-301

muestra el ser bruto de una disposición inexistente. Exactamente muestra que el ser bruto del orden no existe, y eso es lo mismo que aprendemos del humor. Por eso, de la tensión perpleja, de la sorpresa intelectual, la carcajada.



Michel Foucault (Fuente: nytimes.com)

7.26.3 Umberto Eco, el *proprium* semiótico

A propósito de Borges y sus enciclopedias chinas, podríamos preguntarnos: ¿miente la literatura? ¿miente la imaginación poética? ¿miente la fantasía cómica? Porque Umberto Eco escribe: «Si una cosa no puede usarse para mentir, en ese caso tampoco puede usarse para decir la verdad: en realidad no puede usarse para decir nada»⁵⁵⁴. Consideremos su famoso *Tratado de Semiótica General*, porque en él se halla expuesta una fecunda y pertinente intelección semiótica de la comicidad.

Para el filósofo, semiólogo y escritor italiano (Alessandria, 1932 - Milano, 2016), los signos, de que están hechas ambas, la literatura y la comicidad, son, como todos, substitutos significantes de cualquier cosa. Nos encontramos ante un proceso de comunicación siempre que una señal no se limite a funcionar como lo haría un simple estímulo, sino que solicite una respuesta hermenéutica en un destinatario⁵⁵⁵. El estímulo queda más cerca de la simple señal. Las señales no son signos, sino unidades

⁵⁵⁴ Eco, U. (1981) *Tratado de Semiótica General*. Barcelona: Lumen, p. 31

⁵⁵⁵ Eco, *Op. cit.*, p. 35

de transmisión que pueden computarse, independientemente de su significado posible, solo por su valor de oposición. Pero en los signos hay codificación y eso implica, en primer lugar, que existe una convención semiótica, es decir, relaciones registradas y sistematizadas, es decir, cultura. En segundo lugar, es fundamental que haya una interpretación posible por parte de un intérprete posible⁵⁵⁶. Hay signos naturales, podemos inferir la presencia del fuego por el humo, la caída de la lluvia por un charco, el paso de un animal por su huella. Pero la conversión de la inferencia asociativa en significación requiere del reconocimiento cultural de dicha asociación, es decir su codificación sistemática. Los signos lo son de los grupos humanos, «existe signo siempre que un grupo humano decide usar una cosa como vehículo de cualquier otra»⁵⁵⁷. He aquí otro *proprium* de la especie sapiens. Toda la cultura humana, según Eco, es un fenómeno de significación y comunicación. Solo en estos procesos existe verdadera y propiamente la humanidad⁵⁵⁸.

Avancemos un poco más. En los signos podemos distinguir sentido y referencia⁵⁵⁹. La referencia se capta a través del sentido y no a la inversa. En principio, una expresión no designa un objeto, sino que transmite un contenido cultural. La falacia referencial consiste en suponer que el significado de un significante tiene que ver con el objeto correspondiente. «El actual rey de Francia es calvo», las expresiones tienen un significado sin que sea preciso verificar su descripción que en este caso no es posible. El rey de Francia no representa a una persona, sino a una unidad cultural⁵⁶⁰. Por eso dice Eco que las categorías de «icono» e «índice», que postulan la presencia del referente como parámetro discriminador, son insostenibles⁵⁶¹.

⁵⁵⁶ Eco, *Op. cit.*, p. 46

⁵⁵⁷ Eco, *Op. cit.*, p. 49

⁵⁵⁸ Eco, *Op. cit.*, p. 57

⁵⁵⁹ Eco, *Op. cit.*, p. 119 y ss. *Sinn* (sentido, interpretante) y *Bedeutung* (referente, objeto) en el esquema de Frege. «Walter Scott» y el autor de «Waverley» son dos expresiones con la misma *Bedeutung* y dos *Sinn*. El *Sinn* es un modo particular de considerar un contenido. La *Bedeutung* es un estado del mundo. Las *Bedeutung* se captan a través de sus *Sinn* y no a la inversa.

⁵⁶⁰ Eco, *Op. cit.*, p. 290-91

⁵⁶¹ Eco, *Op. cit.*, p. 304

Otro elemento muy interesante para entender los fenómenos de significación, y muy pertinente para la comprensión de las ambigüedades, los polisentidos y contrasentidos cómicos, es lo que Peirce denomina «interpretante». El interpretante no es el intérprete del signo, sino una propiedad intensional del contenido: la que permitiría desarrollar, por inferencia, todas las posibilidades lógicas contenidas en el signo⁵⁶². Esto se relaciona con otras categorías semióticas como la sinonimia y la representación componencial (o combinatoria)⁵⁶³. Como sabemos, la intensión está relacionada con lo que los escolásticos llamaban modalidades *de dicto*, mientras que la extensión se relaciona con las modalidades *de re*. Esto significa que la extensión define un conjunto (o un predicado) por la enumeración de sus elementos, mientras que la intensión lo define por una propiedad común a esos elementos. Una función semiótica puede definirse en relación con ciertas posibilidades combinatorias de sus elementos que pueden variar dentro de contextos diferentes. Todo código establece correlaciones semánticas y reglas para sus combinaciones sintácticas. Un código concreto sería una descripción limitada de la función semiótica. La expresión, en cuanto a sus posibilidades combinatorias, señala sus propiedades gramaticales. Hay en ellas marcas semánticas y sintácticas, que son correlaciones culturales. En realidad, imágenes y palabras se remiten mutuamente en términos abstractamente culturales. Porque también las ideas son signos. Cualquier pensamiento precedente sugiere algo al pensamiento que lo sigue.

Dicho esto, y sentado que el sujeto de la semiótica es el sujeto humano, ¿cómo hemos de entender la comicidad desde este punto de vista? Sostiene Eco que la carcajada constituye el efecto colateral de un uso impropio del código y del descubrimiento de una contradicción interna en el mismo⁵⁶⁴. Para explicar el efecto cómico, se requiere una semántica intensional que revista la forma de una teoría estructural del contenido. La diferencia entre denotación y connotación se debe al mecanismo convencionalizador del código. Un código connotativo podría definirse

⁵⁶² Eco, *Op. cit.*, p. 136

⁵⁶³ Eco, *Op. cit.*, p. 140

⁵⁶⁴ Eco, *Op. cit.*, p. 125-26

como subcódigo (fundamentado en un código-base). La connotación, los significados contextuales, la serie paralela al cuerpo denotativo basal del lenguaje, los aspectos inferenciales menos evidentes, el sentido figurado de las palabras... todo eso forma un continuo. Hay muchas unidades de contenido cuya agregación no se ha codificado previamente. Por ello es posible producir nuevas combinaciones de unidades culturales que el sistema había reconocido previamente⁵⁶⁵. Pero también hay nuevas unidades de contenido indefinible (o nebulosas de contenido) que no pueden analizarse en unidades definibles. Y hay discursos que no tienen interpretantes satisfactorios. La expresión se inventa. Y se inventan nuevos modo de codificar.

La invención olvida los precedentes en el modo de poner en relación expresión y contenido, e instituye la correlación volviéndola aceptable. La manipulación de la expresión, que provoca y es provocada por un reajuste del contenido, se refleja en un cambio de código que produce un nuevo tipo de visión del mundo. Jakobson dice del lenguaje con función poética que es ambiguo y autorreflexivo⁵⁶⁶. Esto, que en cierto modo supone una violación de las reglas del código, es común al uso estético y también al uso cómico del lenguaje.



Umberto Eco (Fuente: quien.net)

⁵⁶⁵ Eco, *Op. cit.*, p. 319

⁵⁶⁶ Cit por eco Eco, *Ibid.*, p. 416

7.26.4 Scott Weems, el conflicto cerebral

Scott Weems es un neurocientífico cognitivo, autor de un reciente ensayo: *Ja. La ciencia de cuándo nos reímos y por qué*⁵⁶⁷. Como suele suceder con estas obras, ya lo hemos reseñado a propósito de Provine, la «ciencia de la risa» nos remite esencialmente a la observación y el análisis de las situaciones cómicas de la vida cotidiana. No hay en esto nada que no se haya venido haciendo con magistral perspicacia desde Platón. Es cierto que en nuestra época cambiamos «mente» por «cerebro» y que se añade tal o cual pieza de información sobre la complejidad de un órgano sin el que no puede explicarse el humor. Llegado el caso, se nos informa sobre su intrincada bioquímica, sobre sus dopaminas y serotoninas, sobre la misteriosa polarización eléctrica de sus células; se nos ilustra sobre sus partes (como el cíngulo anterior) que se hallan conectadas con otras partes, que a su vez se conectan con otras, sin que exista en el sistema una parte final; y, dentro de estas partes, se nos da noticia de la investigación sobre áreas o regiones y sobre cómo contribuyen y se comportan en la explicación de un estado psicológico. Pero la propia elucidación del humor no está en este nivel físico-natural y pronto los científicos que se interesan por la cuestión acaban derivando hacia un terreno menos «naturalista». Terminan revisando alguna vieja conjetura «filosófica», o alguna variación sobre la misma. Así Scott Weems.



Scott Weems (Fuente: @ScottAWeems)

⁵⁶⁷ Weems, S. (2015) *Ja. La ciencia de cuándo nos reímos y por qué*. Barcelona: Paidós

«Cuando intentamos sostener dos o más ideas contradictorias al mismo tiempo... a nuestro cerebro solo se le ocurre una cosa: reírse»⁵⁶⁸. Sentemos de entrada una obviedad: los cerebros no ríen, ríen los sujetos humanos con cerebro. Y otra: que esta es la versión neurocientífica actual de la clásica teoría de la contradicción o de la incongruencia, que aparece antes en James Beattie, o en Schopenhauer, o en Kierkegaard. Ahora se nos expone en forma de doctrina del conflicto psicológico o *cerebral*. Nuestro cerebro, dice Weems (de nuevo la personalización), utiliza el conflicto para generar soluciones novedosas y el humor se da porque disfrutamos con este proceso. Nos resulta placentero abrimos paso entre la confusión y nos reímos cuando se nos ocurre una solución. Nos complace resolver problemas porque nuestro cerebro está programado con un inherente deseo de explicar⁵⁶⁹. No podemos negar la evidencia. En efecto, somos criaturas generadoras de hipótesis por naturaleza, e interpretar el mundo es un hecho creativo y placentero. Esto se acaba apuntalando con varias referencias a Aristóteles, Nietzsche o Hobbes. Porque, si la risa es algo que se puede observar y medir, el humor es un «estado de ánimo» que «revela mucho más acerca de nuestra humanidad». Tampoco podemos negar nuestro acuerdo. Y Weems insiste: la risa es un «síntoma», un producto derivado «de poseer un cerebro que se basa en el conflicto»; el cerebro atascado en su propia complejidad es un «motivo constante de risa»⁵⁷⁰ etc.

El autor señala que los mismos procesos que despiertan el humor están detrás de la creatividad, la inteligencia y la percepción. Pero no ofrece detalles, más allá de la mención del mecanismo asociativo de los filósofos empiristas, que nos lleva a afrontar la confusión desarrollando nuevas asociaciones. La risa es un mecanismo de pugna, una manera de afrontar el conflicto. A veces se presenta en forma de chiste, a veces es más complicado. Un mundo problemático nos hace topar con el atolladero intelectual

⁵⁶⁸ Weems, *Op. cit.*, Introducción.

⁵⁶⁹ Weems, *Op. cit.*, Primera parte. 2. El subidón del descubrimiento. Es lo mismo que decía Aristóteles en su *Metafísica*, atribuyendo el deseo de saber a los hombres, no a sus cerebros. *Metafísica*, *Op. Cit.*, L. I, 980a. Weems, citando a Alison Gopnik, expresa esta idea de la siguiente forma: «La explicación es para la cognición lo mismo que el orgasmo para la reproducción».

⁵⁷⁰ *Ibid.*

que representa «la resolución de la ambigüedad dentro de nuestros cerebros enormemente modulares». Justamente en este enfrentamiento con la ambigüedad es en lo que fallan las máquinas inteligentes. El humor es una respuesta natural a vivir en un mundo lleno de «choques», que no sigue guiones ni reglas sencillas. El humor tiene que ver con el cómo enfrentamos los mensajes complejos y contradictorios. Nos ayuda a resolver conflictos desconcertantes y a conectar con los demás en momentos de tensión⁵⁷¹.

Hay que decir que Weems no distingue a veces con claridad entre la risa y el humor. La última doctrina mencionada, la teoría del alivio cómico a través del humor, tal como puede hallársela en Spencer o en Freud (o en Aristóteles, o Aquino, o incluso en Nietzsche) no atribuye este rasgo a los animales, como hace nuestro autor, quien, inspirado en Frans de Waal (y en otros)⁵⁷², afirma que simios, perros, ratas y hasta pingüinos «utilizan el humor como herramienta para difuminar situaciones tensas»⁵⁷³. En realidad, Weems se refiere a gestos que ya hemos reconsiderado (cap. 3), como la exposición de los dientes en actuaciones amistosas, o para la formación de vínculos sociales, en los chimpancés; o como la emisión de jadeos y chirridos, que él llama «risitas», en la praxis del juego rudo de los perros, o en el trance de la excitación por cosquillas en las ratas.

Otra vieja doctrina filosófica reaparece también en las páginas de *Ja. La ciencia de cuándo nos reímos y por qué*. Se trata de la hipótesis kantiana sobre la expectativa inane y la generación de risa, que ya estaba anunciada en Tulio Cicerón. Ahora, Göran Nerhardt, psicólogo sueco, le sirve de apoyo con investigaciones de las que informa el propio Weems. Hay un experimento muy interesante de clasificación de objetos de distinto peso. Los objetos de peso «incongruente» (muy diferente del esperado) provocaban sonrisas cuando se los levantaba. Se trata de una consecuencia o reacción ante la falsa expectativa. Es un hecho que puede comprobarse fácilmente. Y no hace

⁵⁷¹ Weems, *Op. cit.*, Primera parte. 1. Cocaína, chocolate y Mr. Bean.

⁵⁷² De Waal, F. (1982) *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*. Nueva York: Harper & Row. Ver también las obras citadas de Simonet, Lorenz o Jaak Pankseep.

⁵⁷³ Weems, *Ibid.*

sino remitirnos a otro de los ingredientes clave del humor señalado por los filósofos desde tiempo inmemorial: el de la sorpresa.

Es cierto que desechar suposiciones falsas nos produce placer. El final de un chiste debe pillarnos por sorpresa, y cuanto más hayamos depositado nuestras expectativas en una interpretación, más nos dejamos pillar desprevenidos por el final de chiste y más carcajadas. Un chiste que ya hemos oído antes es por definición menos divertido. Como sabemos, la sorpresa es una de las emociones mejor valoradas. Conduce al placer en muchos contextos, no solo el del humor, también en el arte. Por supuesto, en Weems es nuestro cerebro ansioso quien suministra falsas interpretaciones o expectativas. No hay referencias sociológicas, históricas o culturales. Peter Derks, en experimentos con encefalogramas para la Sociedad Internacional del Humor de Ontario, Canadá, descubrió picos de actividad cerebral al final de los chistes, P300 (sorpresa), y otros posteriores, N400 (integración de información nueva)⁵⁷⁴. Esta última es la reacción de la diversión. Evidentemente, el humor implica algo más que escandalizarse o sorprenderse.

Weems se ocupa, por tanto, del ámbito emocional, no solo intelectual del humor. Comienza citando a Hobbes y su doctrina de la superioridad, que es una doctrina emotiva del humor, y la acaba también introduciendo en su marco conceptual, el del conflicto: en el humor experimentamos emociones encontradas, reacciones emocionales complejas. También es una manera de abordar sentimientos enfrentados. Pero siempre se necesita una medida para que este conflicto sea cómico: demasiado poco, pierde gracia; demasiado fuerte, pierde gracia. Sobre esta medida no se nos ofrece una escala científica precisa.

El libro de Weems no va mucho más allá de lo que hemos reseñado. Nos ofrece interesante información sobre variados trabajos experimentales:

- sobre la relación entre religiosidad y humor (que es inversamente proporcional);

⁵⁷⁴ Weems, *Op. cit.*, Primera parte. 2. El subidón del descubrimiento

- sobre la relación entre personalidad y humor (extroversión, neuroticismo, nivel de ansiedad, psicoticismo e inflexibilidad), entre humorismo y temperamento (alterado, creativo etc);
- sobre pillar un chiste y cerebros superactivos;
- sobre humor y sexo (cita a Provine);
- sobre los estereotipos humorísticos y sus prejuicios;
- sobre humor y edad, humor y desarrollo cognitivo etc.

No hay en estos trabajos científicos motivo para nuevas aportaciones teóricas o explicativas. Por ejemplo, en el último caso citado, se nos indica, como era esperable, que los niños ríen más que los ancianos porque tienen mayor capacidad para abordar conflictos, es decir, mayor capacidad para el aprendizaje y mayor flexibilidad para enfrentarse a las nuevas situaciones, menos interés en lo que piensen los demás, mayor interés por el sentido etc.

Finalmente, sobre la doctrina semiótico-combinatoria del humor que hemos visto en Umberto Eco, es interesante el capítulo 5 de la obra de Weems⁵⁷⁵, en que se habla del «humor» generado en máquinas cibernéticas. Para cualquiera que quiera experimentarlo existen incluso páginas web al respecto, como «The joking computer» (<http://joking.abdn.ac.uk>), en las que se exploran variaciones humorísticas a partir de una palabra, núcleo del chiste. Los juegos de palabras simples, la búsqueda de sinónimos y rimas, es lo que estas máquinas programadas pueden ofrecernos. No hay mucho pensamiento, ciertamente, solo conectividad combinatoria de rasgos habituales en los chistes: aliteración, argot, proximidad de antónimos... En definitiva, patrones⁵⁷⁶. Los algoritmos detectan patrones, que es también lo que hace el cerebro humano. Novedad y sorpresa forman parte del algoritmo. Pero los ordenadores

⁵⁷⁵ Weems, *Op. cit.*, Segunda parte. 5. Nuestros señores cibernéticos

⁵⁷⁶ La combinatoria semiótica de Eco no está producida por máquinas, sino por sujetos humanos, los únicos que descubren nuevas posibilidades de codificación cultural, es decir, de unidades de contenido registrado pero cuya agregación no se ha codificado previamente

carecen del conocimiento del mundo necesario para saber qué respuesta de baja probabilidad es la más divertida. El humor es creatividad y los ordenadores siempre siguen instrucciones. Los sistemas cibernéticos, que son herramientas humanas no lo olvidemos, pueden proporcionarnos ideas asombrosamente nuevas y un centón de inútiles banalidades. Si las primeras tienen algún valor se necesita una persona, una inteligencia, no un utensilio de computación, que las seleccione y nos convenza de por qué.

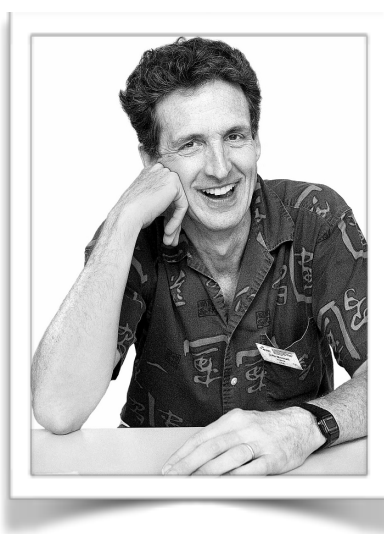
7.25.5 John Morreall, el desplazamiento psicológico

John Morreall, nacido en 1947, en Rochester, Nueva York, es doctor en Filosofía y profesor de Estudios Religiosos en The College of William & Mary en Williamsburg (Virginia). También ha enseñado en la Universidad de Northwestern, la Universidad de Santa Clara, la Universidad Estatal de Pensilvania, la Universidad del Sur de la Florida y el Instituto de Tecnología de Rochester, donde fue profesor asociado de Filosofía. Es uno de los fundadores de la «Sociedad Internacional para Estudios sobre el Humor» (International Society for Humor Studies, ISHS), y pertenece al consejo de administración de «Humor: International Journal of Humor Research». Probablemente es el filósofo contemporáneo que más se ha ocupado de nuestro tema, al que le ha dedicado varias obras, ninguna de ellas traducida al castellano. Hemos citado ya dos: su compilación *The Philosophy of Laughter and Humor* (SUNY Press, 1987) y su más reciente *Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Humor* (Wiley-Blackwell, 2009). Pero donde su teoría comprensiva del humor está más claramente expuesta es en su primera obra *Taking Laughter Seriously* (SUNY Press, 1983), que es la más interesante de las tres.

Morreall encuentra en la historia del pensamiento tres grandes doctrinas explicativas de la risa y el humor, ninguna de las cuales considera suficientemente comprensiva para dar cuenta de todos los casos de aparición posible de la comicidad. Estas tres grandes doctrinas son:

- teoría de la **superioridad**, que aparece en Platón y alcanza su máxima expresión con Hobbes;
- la teoría de la **incongruencia**, apuntada por Aristóteles, pero que no se despliega en sus detalles hasta Beattie, Kant y Schopenhauer;
- y la teoría del **alivio cómico**, que es también bastante antigua, remontándose a Aristóteles, Tomás de Aquino, antes de ser desarrollada en los tiempos modernos, desde Shaftesbury hasta Spencer o Freud.

Según Morreall, cada una de estas doctrinas dirige nuestra atención a algún aspecto importante del fenómeno de la risa, las tres apuntan a rasgos generales de las situaciones cómicas, pero no conforman una teoría realmente comprensiva de la experiencia humorística. De manera que él mismo propone una alternativa que puede denominarse teoría del «desplazamiento o cambio placentero del estado psicológico» (change of psychological state, pleasant psychological shift)⁵⁷⁷. En realidad se trata de una ampliación de la doctrina del «desplazamiento cognitivo» de Robert Latta, que ya hemos citado⁵⁷⁸. Ciertamente este cambio o desplazamiento puede ser primariamente cognitivo, pero también afectivo, como en los casos que tan bien describen las teorías de la superioridad y del alivio cómico.



John Morreall (The Philosopher's Eye)

⁵⁷⁷ Morreall, J. (1983) *Taking Laughter Seriously*. Albany: State University of New York Press. pp. 38-39

⁵⁷⁸ Ver p. 128 de este trabajo.

La risa suele acompañar, en efecto, el aumento o la potenciación de nuestros sentimientos positivos, o la cesación de los negativos, o la liberación de los reprimidos. Pero el cambio o desplazamiento psicológico puede ser también cognitivo, o de ambos tipos, cognitivo y afectivo, como ocurre en el humor hostil que se ceba en los prejuicios étnicos. La risa se dispara en todos ellos con tal de que el cambio sea repentino. Este es otro aspecto esencial. Una situación cómica debe pillarnos desprevenidos, no en guardia; y el desplazamiento ha de ser súbito, no gradual ni esperado. Por último, la alteración mental o emocional (o ambas a la vez), ha de ser placentera, debe hacernos disfrutar, debe divertirnos: «laughter results from a pleasant psychological shift»⁵⁷⁹. Llama la atención Morreall sobre esta parte de la fórmula anterior: «results from», «deriva de». La risa no consiste en el propio sentimiento placentero producido por el cambio repentino de nuestro estado psicológico. La risa es la actividad física causada por él, es la expresión de la emoción que produce un sentimiento que puede ser llamado de diversión o regocijo.

Naturalmente, el filósofo norteamericano distingue entre la risa humorística y la no humorística. La risa no humorística es resultado de la estimulación sensorial, no conceptual, ni siquiera perceptual, solo sensoria. Su estímulo sensorial más simple son las cosquillas, como ya sabemos. Las cosquillas se caracterizan por ser un medido contacto intermitente. De ser más constante, el estímulo se convierte más bien en doloroso o molesto. Cualquier anticipación o prevención del toque, cualquier preparación para eliminar su carácter súbito y repentino, disminuye también su poder hilarante. Es la principal razón de que no podamos hacernos cosquillas a nosotros mismos, como ya observó Aristóteles. También, en los niños, la risa se produce con el juego de arrojarlos al aire y luego recogerlos. Requiere igualmente su ponderación: demasiado alto y violenta la recogida deja de ser divertido y produce miedo. Una especie de contrapartida adulta la encontraríamos en la montaña rusa y en otros mecanismos de recreo semejantes (que tampoco son aptos para todos como causa de risa). Finalmente en los infantes también tenemos el juego del cucú, en que se les

⁵⁷⁹ Morreall, *Op. cit.*, p. 39

esconde y revela de una manera rápida e intermitente un rostro familiar. Este juego tiene virtudes hilarantes en la etapa en que los niños no han asimilado o aprendido del todo que los objetos fuera del campo visual son constantes. En ese momento, una especie de *berkelyano* «esse est percipi» infantil, dice Morreall⁵⁸⁰, convierte la aparición y desaparición súbita del rostro en una suerte de alternancia cómica entre existencia y no existencia del mismo. También en este caso la alternancia necesita un ritmo rápido y adecuado: la aparición gradual no provocaría la risa. Lo interesante es constatar que en todos estos casos de risa no humorística nos hallamos delante de ese cambio del estado mental o psicológico al que se viene refiriendo el filósofo americano.

Sin embargo, la mayoría de la risa en adultos tiene origen en otra clase de estimulación: la estimulación humorística. Esta se basa en la experiencia de lo incongruente, por ejemplo, en un desplazamiento psicológico de naturaleza conceptual, en una puesta en cuestión de nuestros esquemas de pensamiento. Ya en los infantes, esto se puede producir, sencillamente, con la contemplación en el zoológico de un animal nunca antes visto. Es la risa de la sorpresa o experiencia de lo nuevo, y necesita de características semejantes a las que hemos contemplado anteriormente: contraste súbito, inesperado, pero medido, ponderado con la regla de la diversión y el regocijo, es decir, ni puro disparate, ni plana familiaridad. Por otra parte, este desplazamiento puede tener también una naturaleza emocional. En niños y adultos, la risa se produce cuando se recupera la seguridad después de haber estado en una falsa situación de peligro. A la tensión o el miedo sucede la relajada seguridad: es la risa de la falsa alarma. El monstruo cornudo resulta ser el cazador que llega al poblado con el cuerpo muerto de un antílope en la cabeza. Escuchado un inquietante ruido nocturno, la familia ríe al descubrir que es el gato. Después del susto reímos del propio miedo, con risa muy contagiosa. A partir de estas experiencias pueden haberse creado situaciones similares por diversión. Esta ha podido ser la primera comedia. De hecho,

⁵⁸⁰ Morreall, *Op. cit.*, p. 42

el fingimiento es clave en ella⁵⁸¹. Hobbes analiza el tipo de emociones positivas que emergen de una comparación con la minoridad y con lo negativo que no nos pertenece. Y es de nuevo esencial el cambio repentino de las expectativas, el no haber sido preparados previamente para que pueda asimilarse el cambio. El desplazamiento psicológico ha de impactarnos de alguna forma. Morreall lo denomina «jolt» (sacudida). Y otra vez aquí se tiene la necesidad de una escala cómica: un impacto demasiado leve corre el riesgo de no separarse de lo cotidiano. De ahí que un chiste explicado o uno cuyo clímax cómico se pueda procesar con excesiva comodidad, no alcancen a producir demasiada risa. Necesitamos el choque, la sorpresa repentina (suddenness). Por eso muchos chistes solo nos hacen reír la primera vez, su efecto completo solo nos llega a afectar entonces. Luego, nos ponemos en guardia o no llegamos a experimentar otro desplazamiento psicológico, ni emotivo ni conceptual.

Lo cómico ha de incluir ese elemento de extrañeza o conmoción... placentera, divertida. Porque la conexión entre la risa y el placer es la otra condición. Las cosquillas no pueden ser demasiado intensas, ni demasiado duraderas. El juego del cucú es imposible si la madre del niño esconde su rostro durante un tiempo en exceso prolongado. La justa medida se revela en la alegría que produce la risa, que no puede mezclarse con otras emociones como miedo, piedad o compasión, indignación, pena, disgusto... o se corre el riesgo de que se vea desvanecido el efecto cómico. Necesitamos también una medida justa de la seguridad o el cambio psicológico puede desembocar en llanto. No solo, ni principalmente, como expresión de displacer, sino, sobre todo, de angustia, que es displacer acompañado de un sentimiento de impotencia y de desesperanza. La risa se halla en conexión con sentimientos de gozo y, al mismo tiempo, es un comportamiento expresivo en sí mismo gozoso. El estímulo conductual y la propia conducta se retroalimentan, como hemos visto ya en Alain.

⁵⁸¹ Morreall, J. (2009), *Comic Relief. A Comprehensive Philosophy of Humor*. Wiley-Blackwell. Chapter 3 From Lucy to "I love Lucy". The evolution of humor.

Queda considerar, por último, la risa que surge como producto social del embarazo, el pudor, la vergüenza o el bochorno, porque parece desmentir lo anterior, ya que se trata de situaciones en absoluto gozosas. Sostiene Morreall que existe aquí también un desplazamiento repentino, nos sentimos de golpe incómodos delante de los otros y justamente por ello invocamos el bucle de la mutua influencia entre el síntoma o expresión y nuestro estado de ánimo. Es una risa histérica, producto del trastorno que provoca en nosotros un error, un impulso o una desafortunada negligencia. O es un *ejercicio* que busca relajar a quienes nos contemplan y a nosotros mismos, para que el disfrute inducido de la situación desvanezca el sentimiento de culpa o la ira. La risa tiene un punto de fingimiento. Ocurre cuando se nos ha descubierto con las manos en la masa, como suele decirse, dando origen a un cambio psicológico instantáneo. Pedimos con la risa favor, forzamos a una cierta desconsideración de nuestros actos, al establecimiento de una cierta distancia con los mismos. Porque la risa no es solo la expresión del placer que hallamos en un desplazamiento del estado psicológico, no es solo la expresión natural de este placer, la risa puede ser forzada para lisonjear al jefe o superior, al que está por encima de nosotros en un determinado caso. El bucle, la retroalimentación entre risa y placer es parcialmente voluntario, y es una herramienta que podemos emplear, como todas, para el bien, produciendo comunión, o el mal, haciendo que dicha comunión excluya a algunos.

Parte Cuarta: conclusión

*La risa...es una espuma a base de sal.
Burbujea como la espuma. Es alegría. El
filósofo que la recoge para probarla
encontrará a veces, en una pequeña
cantidad de materia, una cierta dosis de
amargura.*

Henri Bergson

8. Rasgos fundamentales de las situaciones ridículas

En el recorrido que lleva realizado este trabajo hemos hablado, en la parte primera, de la risa; en la segunda parte, del humor y en la tercera de las relaciones entre la risa y humor, tal como las contempla la reflexión filosófica.

La primera parte, a través del análisis de un cierto número de trabajos científicos, que consideramos representativo, buscaba establecer, como avanzamos, un ajustado equilibrio entre continuidad y discontinuidad, es decir, entre las semejanzas y las diferencias que podemos hallar comparando la risa animal y la risa humana. Procuramos centrarnos allí en el cotejo de la conducta física respectiva, advirtiendo del peligro de proyección y antropomorfización, del riesgo que supone intentar comprender la conducta animal a partir de modelos humanos y del obstáculo a la verdad que implica atribuir nuestros rasgos a otras especies sin discriminación. Decíamos que así no pueden comprenderse nuestras auténticas relaciones. Por tanto, sin caer tampoco en la antroponegación, creemos haber alcanzado una proporción entre similitud y especificidad, que es lo que verdaderamente existe entre hombres y animales.

Por ejemplo, es específica la doble etiología física y mental de la risa humana, mientras que en el comportamiento animal que relacionamos con nuestra hilaridad solo encontramos una simple causalidad física, producto de la excitación nerviosa producida en el juego o a través de cosquillas. Y no hay que olvidar que la mayoría de los animales no pueden conocerlas en la vida salvaje, porque carecen de los miembros adecuados con que provocarlas. Sin embargo, es evidente que las cosquillas inducidas por humanos, desencadenan en los animales un mecanismo de respuesta orgánica

parecido, aunque no idéntico al que hallamos en el hombre. Se trata de una respuesta que es esencialmente reacción ante la irritación nerviosa, y cursa con alteración del ritmo cardíaco y la respiración, y con diversos movimientos y sonidos, en animales humanos y no humanos. Pero en esta última faceta, en la del sonido y la vocalización, las diferencias son notables. Destacamos nuestra vocalización egresiva característica, silábica, copiada de la estructura lingüística y menos cautiva del ciclo de la respiración. Ciclo que, en los animales, determina una alternancia de sonidos respiratorios ruidosos, egresivo-ingresivos.

Como la risa humana tiene desencadenantes propios, cognitivo-emotivos, humorísticos, en ellos se concentraban las partes segunda y tercera de esta investigación. En la segunda, usando de una metodología realista, definimos el humor como talento o facultad para captar un hecho o elemento cómico del mundo. Partimos, obviamente, de una ontología plural que expusimos en dicha sección, y que finalizaba con la descripción propiamente fenomenológica de la experiencia humorística. Resaltamos que esa experiencia se compone de una afectación dual, emotiva e intelectual, directamente relacionada con la doble causalidad de la risa humana. Y también pusimos de relieve el carácter relacional de lo humorístico, de lo risible que es captado de la realidad a través de un procesamiento sensible e inteligible. Procesamiento que está circunstanciado culturalmente en un sujeto, pero captado, *qua* sujeto humano. Por eso sus rasgos generales, que ahora nos disponemos a repasar (el sentido del absurdo, el desorden transgresivo, la corrección catártica, el desplazamiento psicológico súbito e inesperado, la higiene anímica que consuela y alivia a través del juego y la risa...), pueden ser apreciados de forma universal, produciendo esa expresión emotivo-intelectual en que consiste la risa humana.

En la tercera parte, en el extenso capítulo anterior, nos hemos ocupado de pasar revista a un buen número de esfuerzos filosóficos dirigidos a explicar los misterios de esta doble causalidad, física e intelectual, de nuestra risa. No hemos agotado todas las posibles referencias o correríamos el riesgo de convertir este trabajo en una enciclopedia de filosofía humorística, pero creemos que eso no nos ha impedido

alcanzar, igualmente, una muestra bastante representativa, en la que destaca mucho más el consenso y el acuerdo que la polémica y la discusión. En efecto, todas las doctrinas filosóficas analizadas van a servirnos para construir el tapiz de una explicación sintética, con hilos de distintos colores pero todos adecuados para entramar.

Vamos a sacar ahora las conclusiones generales que esos análisis nos permiten, uniendo y combinando los conceptos y rasgos clave para entender la risa, el humor y sus relaciones. Quede claro que ninguno de ellos por sí mismo es condición necesaria o suficiente. En el análisis de las situaciones humorísticas se alcanzan características que no siempre funcionan en todos los contextos o los casos posibles, ni con el mismo protagonismo e importancia. En lo que vamos a exponer queremos contener todo lo que descubre o causa alguna vez el hecho cómico y ha sido destacado por uno o varios pensadores importantes. Pero no todo lo que es causa alguna vez lo es para siempre, ni está siempre presente, ni en la misma medida, ni separado ni unido por fuerza a otros rasgos o características. En el conjunto completo, no obstante, se forma una familia de elementos explicativos. Todos juntos elucidan la risa y el complejo humorístico. La risa encierra todos estos factores, pero sin reduccionismo.

Porque la causa de la risa es compuesta, como compuesto es el complejo emotivo. La diversidad y multiplicidad de planos que en ella se contienen pueden separarse (aunque solo de manera abstracta) en dos grandes metaplanos: emotivo y cognitivo o intelectual. Estos rasgos tienen que ser entendidos como condiciones posibles o de posibilidad, como atributos sincréticos o combinables que son, en la justa medida (la escala del equilibrio cómico) y en ausencia de otras condiciones (sin la presencia de otras emociones más poderosas). Solo así producen, en relación con la intensidad en que actúan sobre la psique humana, un abanico expresivo que va de la sonrisa a la explosiva carcajada.

La ausencia de un adecuado equilibrio, o la mezcla de la emoción cómica y de otras poderosas emociones, como decimos, explican la falta de una conexión necesaria entre los rasgos generales, que ahora vamos a enunciar, y la risa.

8.1 Expresión emocional, alivio tensional

Comenzamos con los rasgos del metaplano emotivo. En efecto, «expresión emocional», eso en primer lugar la risa, como venimos sosteniendo. Y en afortunada acuñación del profesor Rodríguez Valls, la risa humorística, la risa propiamente humana, es la «expresión emocional del intelecto»⁵⁸².

En todos los animales la expresión de las emociones desencadena un dinamismo muscular que se sirve de ciertos movimientos, gestos y vocalizaciones como de una especie de descarga o de alivio tensional, lo que tan bien han puesto de relieve Herbert Spencer y Sigmund Freud. Pero eso está apuntado ya en Platón y en Aristóteles. Y nadie como Tomás de Aquino viene a desarrollar la tesis hasta los tiempos modernos. La risa humana es un descanso para la fatiga del alma, un relajamiento de la tensión del espíritu o la mente, a la que *higieniza* y consuela (sobre todo en el humor negro). Si las lágrimas lavan la pena del hombre, la risa endulza su corazón, dice Baudelaire. Y Nietzsche la considera revelación pasional de un profundo sentimiento: que vivir vale siempre la pena. Y lo vale en parte por la risa, que es también lenitivo, alivio del sufrimiento de la específica desesperanza humana que es la angustia de vivir. La risa es una herramienta funcional para hallar la alegría de vivir. Juego, fiesta y risa, esta triada lúdica siempre tiene que ser considerada desde esta perspectiva

Platón y Aristóteles, nuestros dos grandes clásicos, contienen ya en esencia todos los elementos teóricos generales de la filosofía humorística. Por ejemplo, el alivio cómico del que estamos hablando, conectado a la emoción y a la tensión nerviosa. Su presencia, aunque fugaz en Platón, quien ya piensa en la broma como descanso, es sobre todo en Aristóteles donde viene a ponerse de relieve: el descanso es indispensable para la vida y la diversión es un relajamiento y un descanso si se mantiene el debido equilibrio. En el orden cómico Aristóteles lo denomina *eutrapelia*. Cabe la posibilidad de que el libro perdido de la *Poética* hablase de una catarsis

⁵⁸² Ver página 33 de esta tesis.

cómica cuyo efecto final sería el sosiego. Cicerón también abunda en el asunto: la risa mitiga y relaja lo sombrío y disuelve lo desagradable. Tomás de Aquino, avanza y hasta condena, igual que risa excesiva y sin orden, el vicio defectuoso: la ausencia de juego y diversión en nuestras vidas. Sin risa, que es producto expansivo del gozo y la alegría, no se puede alejar la tensión del espíritu. También en Vives la risa es consecuencia físico-expresiva que sucede a una excitación mental generada a medias entre el deseo y la sorpresa. Hutcheson dice que disipa la inquietud, la ansiedad y la tristeza, y es remedio del descontento y la pena, incluso gozo sedante en la decepción, lo que recuerda a Kant. También, en términos homeostáticos, como disipador general de nuestras emociones la concibe el doctor Hartley. Y el propio Kant, porque el juego de pensamiento que nace del cambio repentino en la representación anticipada, produce una vivificación de nuestro espíritu, su alivio o relax, y, por tanto, la salud. Para Herbert Spencer, el conjunto completo de nuestra hilaridad depende de la descarga de energía nerviosa a través del sistema muscular. La risa es una válvula de escape, un mecanismo de liberación de la tensión psíquica, que es de origen diverso y propende al superávit. La risa transforma la excitación de los nervios en movimiento muscular. Lo probaría el que se trate de un movimiento muscular no finalista. Para Sigmund Freud el humor es alivio indirecto por ahorro de *gasto* en la cohibición psíquica, en la energía mental que nos mantiene en la coerción. Alivio tensional por supresión de sujeciones internas, reserva de resistencia inhibidora, también es gasto conservado de sentimiento, porque es un tipo de defensa frente a la posibilidad de sufrir. Lo que piensa también Nietzsche.

La risa, ciertamente, es expresión de un variado complejo afectivo: desconcierto, alivio, alegría, sorpresa, simpatía... Pero en él no se encuentran ni temor ni amenaza, y de ahí los rasgos anticómicos del pensamiento cristiano altomedieval.

8.2 Diversión y placer, alegría

El miedo y la amenaza inhiben la risa, pero la amenaza ficticia y el miedo que resulta falso o desproporcionado, la provocan. La diversión y la relajación, después de la tensión, proporcionan placer. Así es como funciona la naturaleza. En ella se viene a asegurar la pervivencia de los organismos reforzando, con esta recompensa positiva, la moderación y la mitigación de los estados tensionales. Estados puntualmente necesarios pero que explotan grandemente la máquina vital. Si una intensa actividad de los nervios llega a ser obligatoria en ocasiones, es muy claro también que no puede sostenerse de manera continua, sin alguna clase de atenuación o aplacamiento. El desgaste sería fatal. Los que lloran tienen que reír.

Lo específico del ser humano es que estos estados de excitación y tensión pueden ser consecuencia de emociones relacionadas con la sorpresa y la novedad conceptual o intelectual (lo que incluye algún aspecto formal). Estas emociones psicológicas, no meramente físicas, generan diversión, placer y también alegría, que es placer de la mente, según Hobbes. Y engendran la fruición en la sorpresa y en el corolario lógico inesperado.

8.3 Sorpresa

Sorpresa, admiración y asombro, son emociones. El doctor Hartley dice que la risa nace de la sorpresa infantil que causa un temor sin consecuencia. Y James Beattie que las oposiciones de relación y contrariedad son jocosas siempre que estén unidas con lo novedoso y sorprendente. Porque causa sorpresa y engendra risa esa similitud de ideas que convive junto a desproporción considerable. Como la que se da entre nuestros esquemas ideales y la realidad concreta que pretendemos paradójicamente subsumir en ellos, según Schopenhauer. La realidad concreta es siempre más fluida y menos elusiva que la razón abstracta, escribe Santayana.

El sentido del humor y la filosofía coinciden en no dar nada por supuesto y en solazarse con el asombro y la sorpresa, con la novedad, con el giro inesperado de los acontecimientos, de los argumentos, de las declaraciones. La paradoja filosófica es una de las formas que reviste la sorpresa.

Aristóteles y Cicerón consideran que es siempre risible esperar una cosa y que se diga otra. O esperar una cosa y que no comparezca, como pensaba Kant. Hazlitt lo dice de modo parecido: reímos por lo que defrauda nuestras expectativas y las convierte en nimiedades. Y también reímos por la sorpresa y la extrañeza en el plano intelectual, en la desemejanza de concreto y abstracto, que Schopenhauer asegura nos impulsa a reír. Igualmente Santayana, que considera el humor más dependiente de la novedad o el movimiento que de la contralógica, afirma que un juego de palabras no es sino una suerte de *jack-in-the-box*. Esto nos remite a la sorpresa sensible. Porque hay también sorpresa cómica en el plano sensible. Ya Aristóteles nos hizo conscientes de la imposibilidad de hacerse cosquillas a uno mismo (lo que la ciencia moderna tan bien ha explicado). Las cosquillas son una especie de sorpresa sensitiva. El no estar sobre aviso, el no poder prever de alguna forma nuestra sensación, son su requisito básico. Del mismo modo, todo chiste tiene una *punch line* que no debe anticiparse o saberse de antemano, por eso apenas tienen gracia al haberse escuchado la segunda vez. Descartes, que tan solo se ocupa de nuestra risa física, la relaciona siempre con la sorpresa súbita y con la repentina admiración. Esto es lo que provoca una también súbita hinchazón de los pulmones y el vaciado subsiguiente para formar la risa. Siempre la novedad, el encuentro inopinado. Platón es consciente de los lazos que unen comedia y novedad, algo que el ateniense no llega a apreciar como dice que lo hace el público vulgar.

8.4 Malicia y superioridad

El público vulgar, el hombre corriente que ríe las tramas cómicas, ríe, dice Platón, de la deformidad, de la debilidad y la ignorancia. Sobre todo la propia, esta es

la más risible, la ignorancia de aquello que somos. Escribe Aristóteles que reímos del hombre inferior a la media. Para Cicerón, la risa señala lo desagradable de un modo agradable. Shaftesbury muestra la dificultad que tenemos para ridiculizar la honradez verdadera o la verdadera templanza. Reímos del vicio y no de la virtud. El humor funciona como un criterio de autenticidad moral. Beattie sostiene que la risa es un medio para desacreditar la locura y la falsedad.

Hay una malicia ocasional en la risa y hay una mezcla de placer y dolor en lo burlesco, ciertamente. El sentimiento placentero es superioridad en quien se burla, porque la mofa suele dirigirse a los que son peores que nosotros. Los fuertes se ríen de los débiles, y aquellos son más bien odiosos que ridículos. Para el estagirita, encontrar defectos es divertido por dos razones: porque gozamos al sentirnos superiores en algún sentido, y porque así podemos mejorar al inferior, lo que conduce al bien. He aquí una dualidad: vicio y virtud. Los padres cristianos reciben esta herencia y condenan la risa, con tono austero y agrio en cierto cristianismo original. Pero son también conscientes de dicha dualidad. Hay un tono oscilante en Agustín, cuya condena alterna entre lo grave y lo leve. La risa es vecina del placer, pero no es un placer del todo sano. Sin embargo, los que lloran reirán: la risa es recompensa del arrepentimiento, premio de la sabiduría. Facilita la corrección social de las acciones y costumbres, ayuda a desembarazarnos de las bajas pasiones. He aquí su utilidad social, ya no como expresión sino como performance.

Dicha corrección social solo es posible mediante parangón. Según Hobbes, de manera constante, estamos rastreando los signos de que somos mejores que los otros. Con ellos competimos, y la risa es una repentina manifestación de gloria súbita al hacernos conscientes de nuestra superioridad. Acierta este filósofo al destacar que reímos no solo de un hallazgo intelectual o de un juego de ingenio. Reímos también de la miseria humana, de la debilidad y la torpeza, experimentando el placer de la mente que es la *Schadenfreude*, esta perversa alegría que nace porque uno solo puede medirse en la comparación. Apreciamos aquello que somos solo considerando su

magnitud. Y hasta la escasa magnitud aumenta su valía cuando se la pondera con la desposesión ajena.

8.5 Corrección y aprendizaje

Es placentero todo lo que sirve para hacer un bien, dice Aristóteles. E igual que hay en nosotros un oscuro deseo de lágrimas y de desolación por la desgracia ajena (en la tragedia), hay otro parecido que nos lleva a censurar, a purgar y a corregir lo que es indigno, o torpe o feo, con la burla performativa. Es el «buen cambio» (*eutrapelia*) y también aparece en Tomás. Véase de igual modo el encomio erasmiano. Incluso en la obra de Nietzsche, la risa aparece como correctora de una cierta cultura medida y trascendente.

Erasmus o Shaftesbury usan o alaban el humor como utensilio para el mutuo pulimento y para la reducción de nuestras asperezas. Hutcheson dice que la reprensión humorística es menos ofensiva y más efectiva que la afilada corrección. La diversión induce incluso la autocorrección, solo por la contemplación de lo ridículo. Y es que la risa es afección simpática y una disposición imitativa, como escribe Hartley, y el humor una herramienta social que tiene un componente pedagógico.

No hay filósofo más consciente de esto que Henri Bergson, que es el filósofo de la risa correctiva y de su cometido social. La risa censura lo rígido, lo preestablecido, lo mecánico, el anquilosamiento en lo estereotipado y lo ceremonioso; promueve lo flexible, lo adaptable, lo blando y lo vivo. La risa ataca nuestras distracciones y torpezas, que muchas veces son producto del automatismo del hábito adquirido. Quiere que desaparezcan de nuestras vidas para vivir mejor y no solo vivir. La risa correctora es risa perfectiva, y enseña la atención, la actividad libre. La risa enmienda la simpleza y busca por ello la reforma también de nuestros sueños, pues no pocos se basan en una sola idea.

La risa correctora es un ser doble. Viene de arriba a abajo y de la mayoría a la minoría, para conservar. Pero también parte de abajo a arriba y de la minoría a la mayoría, para cambiar. Es por un lado el eco y la avenencia, el signo que distiende y facilita el contacto, la armonía recíproca, la marca de la buena y pacífica disposición. Es la complicidad y es la sociedad, aunque lo sea de una comunidad cerrada y cohesionada frente a otras. Cerrada y cohesionada con la sonora carcajada que se engendra en la burla de lo ajeno. Y por este otro lado es una traza violenta y agresiva: la letra con sangre entra, igual que las reglas y la adaptación con el escarnio. El escarnio que encierra también una velada amenaza contra la paz social.

8.6 Desorden, transgresión, incongruencia, descubrimiento...

Ciertamente el escarnio puede ser amenaza y maldad. Desata una pasión a la que no nos resulta sencillo poner freno. En la malicia cabe una pérdida del control racional y por eso hay quien previene como un mal contra la risa. Como Platón y luego los cristianos. La risa es expresión de este variado complejo de burla, corrección y culpa por lo desordenado y transgresor⁵⁸³.

Estamos en el límite permeable con el metaplano cognitivo-intelectual, porque también ocurre que el humor permite al ingenioso descubrir novedades, perspectivas diferentes de las cosas, de la vida: nuevas formas, nuevas reglas, nuevas posibilidades, aun a costa de afrontar la incongruencia. La risa busca la corrección por la cohesión social y también por la cohesión lógica. Y sin embargo hay ciertas formas de

⁵⁸³ Muchos ejemplos de esto hallamos en la literatura cómica. Citemos solo uno y clásico: «El banquete de Trimalción». El famoso pasaje del *Satiricón*, de Petronio Árbitro, está pleno de referencias intertextuales con intención paródica: al *Banquete* de Platón, a la *Cena Nasidieni* de Horacio, al *De beneficii* del filósofo Séneca y a las obras de Virgilio. No contiene referencias teórico-filosóficas pero sí una deslumbrante pirotecnia verbal. En esta narración (fabulosa narración) de un pantagruélico condumio lleno de hipérbole y barroquismo, aparece la intención correctora desde el punto de vista humorístico, a través de una sátira contra el derroche grotesco de los nuevos ricos del periodo imperial (frente a la austeridad republicana), que vienen representados en la figura de un liberto hortera, Trimalción, muy poderoso económicamente pero igual de inculto y falto de clase frente al grupo tradicional de optimates. Ver Petronio Árbitro (1968), *Satiricón*, Barcelona: Alma Mater. (31 y ss.) pp. 40 y ss V. I. Ver también Rivara, C. - Malone, P. (2003), «El banquete de Trimalción: ¿la cena de los tontos?», *Anuario* n° 5 - Fac. De Cs. Humanas - UNLPam (229-235)

irregularidad y de inadecuación que nos complacen. Formas de absurdo y de contradicción que alumbran en el hombre una emoción agradable, como dice Beattie. La risa es signo de dicha complacencia, pues, aunque no toda combinación de ideas inconsistentes es cómica, muchas combinaciones cómicas de ideas encierran una inconsistencia, un absurdo. Kant sostiene una doctrina de lo incongruente con sus matices: el humor es resultado de una frustración lógica y produce por ello una conmoción física, que viene a aliviarnos de la misma. Porque la risa resulta de una expectativa que se desvanece cuando nuestro deseo de comprensión, que busca recorrer el cauce habitual, se frustra. Una teoría similar está también en el kantiano Schopenhauer, aunque este diferencia la clave del absurdo, que ya no es el desvanecimiento de las expectativas o la mezcla extraordinaria y sorprendente de relación y de contrariedad en las asociaciones analógicas, sino un defecto de subsunción paradójica de lo concreto en lo abstracto o de lo abstracto en lo concreto.

El mundo alternativo que dibuja el humor nos habla de idealidad, que es perfección. Idealidad que es a veces un desplazamiento necesario para nuestra salud mental, demasiado apresada y confinada en la reglas físicas, morales o lógicas. En esa idealidad tal vez está pensando Kierkegaard cuando escribe que el humor es el incógnito de la religiosidad.

En general el humor transgresor conduce al límite y nos lleva al absurdo y a la contradicción. También Kierkegaard se asombra por esta paradójica pasión del pensamiento. La suprema potencia de la pasión es querer su propia pérdida, y la pasión suprema de la razón, lo dice en términos cuasi-kantianos, es desear el choque en y con lo desconocido, querer descubrir en una síntesis postrera lo que apenas si se puede pensar. Y esto produce una emoción distinta y específica, que solaza y se expresa con la risa.

8.7 ...cambio de expectativa, ingenio, inteligencia

Desplazamientos, cambios, transgresiones. Lo grotesco-cómico no puede ser legitimado por el sentido común, dice Baudelaire. También Platón y Aristóteles piensan que la transgresividad del humor lo emparenta con la desmesura y la fealdad. Pero, al mismo tiempo, no se puede negar que tiene una estrecha relación con la creación pura y con el cambio de expectativa, igual que lo grotesco con lo estético. Un cambio inane, dice Kant, y por ello también irritante y tensivo, aunque más bien generador de nuevas visiones y modos de comprensión⁵⁸⁴. Porque el humor es una disposición del talento para llevar a cabo un juicio extraordinario, distinto, utilizando la lógica difusa, la lógica imaginativa de la multisignificación, que permite entender un fondo carente aún de reglas. Es otro pensamiento que no podemos pensar, ¿o tal vez sí? Porque no nos reímos en verdad de la simple locura o del mero imposible, sino del orden heteróclito (pero organizado), de la forma heterotópica (pero no sin un código). Es el otro orden empírico y la otra mirada de que hablaba Foucault. El humor nos enseña que no hay un ser bruto del orden.

El humor tiene una naturaleza conceptual e intelectual que lo impulsa a descubrir la linde o frontera del orden y a probar los límites del pensamiento. Es búsqueda de sentido en lo desatinado, de esclarecimiento en el desconcierto, de contrastes y contradicciones en la significación. La risa es un *proprium* humano para Schopenhauer porque solo los humanos tenemos conceptos generales que poner en pugna con la experiencia concreta. Para Hazlitt, porque solo nuestra especie puede distinguir lo que es y lo que debería ser. El ingenio del hombre produce inesperadas relaciones, reúne y pone junto lo que apenas podría haber sido imaginado, elementos contrarios en forzada tensión de semejanza. El sentido del humor es el buen jardinero que cultiva la planta del absurdo, abonando con todo lo que entraña un salto emocional y/o psicológico-mental desproporcionado, inopinado. Aunque no tanto.

⁵⁸⁴ Castro, Sixto J., *Op. cit.*, p. 225

Nos nos hace reír lo que sabemos falso, lo simplemente falso, sino lo falso que podría ser verdadero. La hipérbole otorga a las farsas un realismo sobrecogedor, escribe Baudelaire. El humor es lo serio que se oculta detrás de la broma, sienta Schopenhauer. El humor expresa lo serio mediante lo cómico, añade Kierkegaard. Y es que revelar la mayor complejidad de lo real precisa de herramientas más complejas y oscuras que la razón lógica y tautológica. En cualquier caso, no puede conocerse lo serio sin lo cómico, ni hay risa humana sin el desarrollo de las percepciones sensoriales (los bebés no ríen al nacer). Tampoco sin el despliegue de la inteligencia. En todo inesperado y cómico desplazamiento, el humor impulsa la inteligencia a descubrir su propia periferia, la pone a prueba, le tiende trampas de las que, si sale, se aliviará con risa. Estas salidas son los hallazgos cómicos. Un ejemplo, por antonomasia, por destacado, característico e importante, lo hallamos en Erasmo, en cuyo elogio cómico tenemos un modelo de empleo táctico-humorístico de nuestra habilidad intelectual. La división de planos (aparencia/realidad) y el juego con el sentido de los usos y costumbres de nuestras prácticas sociales, preparan una meditación del hombre sobre sí como condición del cambio perfectivo. Humor puesto al servicio de la inteligencia para mejor digerir la amarga medicina de la crítica.

Pero humor que requiere también de inteligencia para ser, porque pende de ella y de sus habilidades hermenéuticas. Requiere observación y una capacidad de comprensión que, si se alcanza, proporciona placer. Hazlitt encuentra un principio de veracidad en el absurdo y es el de la similitud en la disimilitud. Tal vez por eso, la carcajada recompensa el logro del talento, según Cicerón. Santayana decía que no hay ingenio sin justicia o justeza, es decir, sin una relación con las cosas. El ingenio no es pura fantasía. Es una nueva y más clara luz arrojada sobre los objetos, capaz de reestructurar las categorías. Y esto solo es posible porque en él se despliega la libertad, como en el juego en que consiste la principal actividad del hombre joven. Fresco como la juventud llena de frescura es el ingenio, que tiene la prestancia de lo no usado, de la espontaneidad, que implica una tendencia hacia la transgresión. El ingenio es un proyecto elaborado por la inteligencia que ansía vivir jugando, para

conseguir una libertad desligada, a salvo de la veneración y de la norma, de sus múltiples servidumbres: la lógica, el sentido común, el principio de realidad⁵⁸⁵. Por eso el humor pone a prueba los límites epistemológicos, los límites sociales, los límites morales.

Pero la gracia necesita medida que no puede encontrarse sin razón; que es elegancia en el lenguaje, decoro en la pintura de la situación, moderación y templanza en la mordacidad, burla que no despierta y sobresalta nuestra compasión. Esto es lo que hace Erasmo, por ejemplo, con su mordiente amable y menos agresivo gracias a la ironía. Porque esta siempre necesita de algún fundamento adecuado en las palabras, en las cosas y en las acciones. Y así, con la media verdad del humor, puede afectarse la arquitectura de toda institución, pueden ponerse en duda nuestras reglas y costumbres, ahorrando enorme esfuerzo y gasto en resistencia. Puede llevárenos a la virtud jugando, con la risa.

8.8 Virtud y juego, y de nuevo alivio

Juegos de imitación y perspectiva, de escondite y misterio. Juegos de ideas, fantasía en la frontera de lo maravilloso, placer de disparatar y forcejear contra el límite. Juegos de descubrimiento: de lo oculto en las palabras, en las instituciones y en las cosas. Despliegue de analogías latentes en lo disparejo, multiplicación hermenéutica. Trabalenguas y rompecabezas, correspondencias, paranomasias, alegorías y metáforas, ambigüedades, dualidades y literalidades, anfibologías, trampa en la posibilidad, sobresentidos o sinsentidos, incoherencias y absurdos... con mucho sentido. Y juegos de lucha y exclusión. Policías y ladrones. Malos y buenos. Tontos y listos. Dualidad. Hay en el juego competencia y pugna, y hay diversión y hay entrenamiento, hay enseñanza.

⁵⁸⁵ Marina, J. A. (1992) *Elogio y refutación del ingenio*. Barcelona: Anagrama. p. 21-25

En lo lúdico está la risa y en ambos la emoción. Hay en el juego un elemento de confrontación y uno virtuoso, porque el juego es escuela de desarrollo. Desarrollo de las facultades, de las que se dispone gozosa y libremente. Libre juego kantiano de las facultades de la imaginación y el intelecto. Y de las facultades del cuerpo. Juego físico e imaginativo, juego intelectual, recreo. Recreo que acompaña el ocio, ocio que se une con la fiesta y la fiesta con la risa. En ella se resuelven las tensiones y se alivia el pesar. La risa procura distracción, quita el fastidio del ánimo cansado, desvaneciendo el odio y la ira, aunque a veces los genera, porque el humor comprende el sufrimiento vinculado a la existencia, bien que revoque su sentido esencial (Kierkegaard). Y esa revocación, la captación de un sentido sin explicación, es la broma.

Y la broma es la risa de nuevo, y la risa alegría, símbolo de *entusiasmo* para los cristianos. No surge siempre del parangón y de la imaginada superioridad. El humor puede ser simplemente un juguete (un instrumento de juego). Reímos sencillamente cuando un niño se coloca el sombrero de un hombre. Encontramos bien cómica la ingenuidad con que se nos parecen los perros y los monos, pero no sus torpezas. Si en la risa se mezclan desprecio y desaprobación, hay otra risa blanca basada solo en cierto virtuosismo lúdico de la similitud, en el arte de lo novedoso y sorprendente de las analogías. El humor es un juego analítico, pero un juego, al fin y al cabo. Un juego con los signos, con nuestras convenciones semióticas, con nuestras relaciones registradas y sistematizadas, donde se descubren nuevos usos del código que no se habían previsto.

8.9 Resumen y cuadro sinóptico

En resumen, la doble etiología y la doble afectación emotiva e intelectual de la risa humana vienen a sintetizarse en los rasgos o características generales anteriores. Puede ser contemplada esquemáticamente en el siguiente cuadro, que nos ofrece también una cierta imagen del consenso filosófico alcanzado.

(Nota: según la importancia del elemento teórico en cada autor, este aparece más o menos resaltado y encuadrado o próximo a un rasgo. Alguno de estos rasgos tiene un doble significado emotivo e intelectual y un autor puede aparecer relacionado con más de uno si aparecen en su propia doctrina relacionados. La proximidad de los rasgos también habla de la relación entre ellos, en horizontal y vertical).

CUADRO SINÓPTICO POR AUTORES Y RASGOS

Expresión emocional Alivio tensional					
Platón Aristóteles Tomás Cicerón Vives Baudelaire Nietzsche Spencer Freud	Agustín Erasmó Hartley Tomás	Placer Alegría Diversión		Hartley Santayana Bergson	
Quintiliano Spencer Freud Santayana Alain, Bataille	Virtud Juego	Superioridad Malicia	Freud Platón Hobbes Aristóteles	Vives Descartes Cicerón Kant Hazlitt Weems	<u>Plano o metaplano emocional</u>
	Erasmó		Erasmó Bergson	Morreall	
Kierkegaard Baudelaire	Desorden Transgresión	Platón Patrística	Corrección Aprendizaje	Cambio de expectativa Desplazamiento Sorpresa	
Foucault	Incongruencia Absurdo Contradicción		Juego	Ingenio Inteligencia	
	Beattie Kant Schopenhauer Hazlitt Kierkegaard Baudelaire Santayana Weems		Santayana Eco	Quintiliano Shaftesbury Hutcheson Santayana Foucault Eco	<u>Plano o metaplano intelectual</u>

9. El hombre y la risa

El hombre es un animal y nuestra condición animal nos hace seres corporales. Nuestra animalidad nos pone siempre ante el cuerpo, delante de la existencia del cuerpo. Y en el cuerpo la risa es una forma de expresión. Es expresión emotiva de un ser que ya dispone de palabras y de signos simbólicos a los que muchas veces sustituye.

La relación del hombre con su cuerpo determina su existencia en el mundo⁵⁸⁶. Cuerpo vivido, modo de ser, porque vivimos en la medida en que vivimos corporalmente. La psique no es una cápsula separada del mundo exterior, sino que forma parte de nuestra mismidad corporal y el cuerpo siempre está presente en nuestra comprensión del ser. Fenomenológicamente hablando, es un existenciarío⁵⁸⁷. Somos corporales, más que tener un cuerpo. El cuerpo no es algo que tengo, sino algo que soy. Nuestro cuerpo no es una mera cosa entre otras muchas, un ente más de la naturaleza. Es un cuerpo vital, sobre todo en tanto que vivido. Cuerpo que solo puede ser pensado en relación con el mundo donde el ser humano existe corporalmente. Cuerpo que se siente a sí mismo, en su relación mundana. La comprensión de nuestro cuerpo es una experiencia comprensiva de nosotros mismos y «ser», más allá de «tener» un cuerpo, es una formulación fenomenológica de nuestra relación corporal

⁵⁸⁶ Plessner. H. (2007) *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*. Madrid: Trotta, p. 35

⁵⁸⁷ Ver Rodríguez Suárez, Luisa Paz, «Corporalidad y existencia en Heidegger» en Rodríguez Suárez, Luisa P.; García Landa, José A. (eds.) (2011) *Corporalidad, temporalidad, afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas*. Berlín, Logos, 2017, pp. 77-92

con el mundo. Así aparece en Sartre, Merleau-Ponty y otros⁵⁸⁸. Hay una identidad necesaria entre el cuerpo y nosotros, una pertenencia ontológica.

Compartimos el cuerpo con los animales. En el cuerpo se producen formas físicas de excitación generadoras de emociones como la excitación lúdica. Son estas manifestaciones del bienestar (o del dolor) las que tienden a ser comparadas en el hombre y en las especies zoológicamente parecidas. En los gemidos animales escuchamos el llanto y buscamos las lágrimas, y en sus jadeos, cuando juegan o sufren cosquillas, creemos entender el sonido de una risa que se ahoga, rastreando en la apertura ancha de la boca una confirmación. ¿Hasta dónde se puede llegar a partir de semejanzas formales? Esto requiere una ulterior reflexión, pues con los animales hay cotejos impropios, lo sabemos con toda claridad: no hay conversación en el cacareo, ni carcajada en el relincho, ni existe una sonrisa en la mueca del rostro constante y congelado del delfín. Tampoco hay risa en el sonido de queja de las hienas. En el hombre y en los animales, la emoción en el juego esforzado o en las cosquillas se expresa y alivia con gestos y movimientos del cuerpo, alteraciones en la respiración y vocalizaciones que pueden compararse, que pueden encontrarse semejantes, pero nunca hasta el punto de merecer la descripción idéntica que debieran hallar los partidarios de la continuidad sin saltos. No necesariamente el salto, lo sabemos, deja de estar relacionado con una diferencia gradual. Por gradación y paso a paso se llega a la frontera. A cualquier frontera.

La risa es expresión de nuestra excitación en el trance del juego, sí. Pero además es expresión de un sentimiento cómico específico. Por eso solo el hombre dispone de la risa en un sentido pleno. El hombre es el animal que sabe y hace reír, porque si reímos de otro animal o de un objeto inanimado es por su parecido con el hombre, o por la marca que el hombre le imprime, o por el uso que de él hace el hombre, como dice Bergson. Es probable que no se agote ahí todo el humor, pues hay extrañas formas animales que parecen una caricatura de otros tipos zoológicos no humanos.

⁵⁸⁸ Ver Johnson, Felipe, «La relación entre el cuerpo y el ser de lo humano: su pertenencia ontológica desde las lecturas heideggerianas sobre Aristóteles» en Rodríguez Suárez, Luisa P.; García Landa, José A. (eds.), *Op. cit.*, p. 97

Provocan la risa o la sonrisa por sí mismas. En cualquier caso, y frecuentemente, el hombre es el animal que ríe de sí mismo. Ningún otro animal ríe de sus congéneres, o de otros animales, ni de objeto alguno, ni de sí mismo. Solo padecen excitaciones lúdicas.

Sin embargo, en el hombre encontramos otra cosa:

Al filósofo Sidney Morgenbesser le preguntó un alumno qué pensaba del *dictum* ontológico «¿por qué hay algo y no más bien nada?». Este le respondió: «si no hubiese nada usted aún se estaría quejando»⁵⁸⁹.

Reímos del hombre y de las cosas humanas, y esto es posible por nuestra específica individuación. No existe una individuación pareja en el mundo animal. Vemos el mundo *sub specie perfectionis*. Censuramos, corregimos, imaginamos otros mundos posibles humorísticamente. La risa surge en un juego de valoraciones, de lo real y lo irreal, lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, lo posible y lo imposible en simultaneidad. La risa es el modo en que el cuerpo registra los cruces y los cortocircuitos entre esos ejes de coordenadas ideales por los que se rige el ser humano cuando se orienta en el mundo. Reímos de las construcciones de la inteligencia y de la jerarquización de lo valioso⁵⁹⁰. Sin ideal y sin conceptos abstractos, sin nuestra inteligencia simbólica codificada, no habría esta risa. Como animales, estamos afianzados en la tierra, en un territorio concreto que defendemos, como hacen todos. Pero solo es humano ejecutar esta defensa con un conjunto de abstracciones: la patria, la justicia, el derecho, la soberanía... Nuestra forma específica de ser animales nos conduce siempre hacia la idealidad. Y el ser humano ríe de aquella idealidad que inventa y de su propia invención en la idealidad.

Un sentimiento doble y contradictorio explica nuestra convulsión jocosa. Igual en el humor que en las cosquillas. Una mezcla de atracción y repulsión. La risa es un reflejo somático, una forma en que el cuerpo parece levantar acta de los confines de nuestra racionalidad, cuando tenemos acceso a un sí mismo propio que se diferencia

⁵⁸⁹ Citado en Castro, Sixto J., *Op. cit.*, p. 233

⁵⁹⁰ Choza, J. (2011) *Historia de los sentimientos*. Sevilla: Thémata. p. 226, p. 247-48, p. 241

de sus representaciones y permite comprenderlas en su pluralidad y contingencia.⁵⁹¹ La risa es el producto derivado de poseer un cerebro que se basa en el conflicto. El misterio de la risa es el de la belleza en la caricatura, que representa al hombre en su propia fealdad moral y física, excitando en nosotros jocosa hilaridad. La condición humana es mezcla de tragedia y comedia. Reímos cuando sentimos más placer que dolor ante la farsa de la vida que se desarrolla enfrente de nosotros. Pero lo trágico y lo cómico se basan en lo mismo: en la contradicción, que es sufriente y que conduce a la desesperación, en un caso, y es indolora, por dejar en la mente una salida, en el otro. La risa nos permite arrostrar nuestra existencia trágica. Es una forma poética de aceptar el devenir tal como es. El poder de la risa es el poder de conquistar una existencia terrena y positiva. Es el sentido que tiene en la obra de Nietzsche.

Paradójica contradicción de la existencia humana, tal como ponen de relieve Hazlitt o Kierkegaard; deseo perfectivo que conduce a nuestra propia pérdida, la pérdida y el choque en y con lo desconocido, con el misterio que es el límite, con el absurdo que es la risa. De la misma fuente humana (poderes perceptivos, capacidad de remembranza del pasado, autoconciencia inteligente, representación ideal), la exposición a muchos males verdaderos o ficticios, pero también la preeminencia en el reino del placer, la multiplicación de nuestra facultad para sentir dolor y para recibir deleite. Bien lo sabía Kant: el deleite descansa o sobre el sentimiento o sobre su esperanza, la esperanza ideal de alcanzar un bienestar.

El juego cómico de ideas es sorprendentemente gratificado de manera sensible, y entonces somos cuerpo gozoso, cuerpo que alberga un sentimiento de alegría. Señala Kant una contradicción en la satisfacción corporal del intelecto que se frustra. Schopenhauer la explica como autocrítica de la razón, crítica de las pretensiones de universalidad de nuestros esquemas conceptuales que nunca se corresponden del todo con nuestras representaciones intuitivas y que solo se parecen como el mosaico a la pintura. La diversidad de los objetos subsiste siempre en algún aspecto. No son posibles las reducciones rígidas a regla. Es áspera y endurecida la precisión, mientras

⁵⁹¹ Choza, *Op. cit.*, p. 258

que los matices son sutiles, vaporosos. La realidad se aleja y entonces la risa surge en el cuerpo distante del concepto.

Un animal racional como el hombre no debería, delante del sinsentido, sentirse mejor que, como ser corporal, delante del frío o el hambre. Es lo que dice Santayana. Pero así son las cosas, reímos porque nos alegra la victoria de lo concreto sobre lo abstracto, de la experiencia sobre la razón. Porque la experiencia es el modo originario del conocimiento y en él se presenta también la satisfacción inmediata de nuestra voluntad. Nos agrada ver pillada a la razón en falta, por ser estricta e infatigable preceptora, vehículo de nuestros temores, arrepentimientos y culpas. Pero la razón, potencia segunda del conocer, diosa de la seriedad, no puede con nuestra simpatía por lo irrazonable e innecesario. Nunca hay total congruencia entre nuestro pensamiento y la concreta realidad.

La risa es *proprium* humano porque los animales carecen de conceptos universales o de capacidad para distinguir el ser del deber ser. Con ambas cosas nuestra mente establece sus más profundas relaciones. Con ambas, con las necesidades (ser) y las aspiraciones (deber ser, ideal). Y esto nos emociona de modo ocasional y cómico, y siempre en ausencia de otras emociones, y con medida adecuada, nace la risa. La emoción es el motor de los órganos internos y la risa resulta o deriva del cambio repentino en el estado psicológico. La actividad física causada por este cambio es expresión emocional. La excitación nerviosa siempre tiende a provocar movimiento y si alcanza cierta intensidad nunca deja de hacerlo. Bajo una cierta tensión, el sistema nervioso siempre descarga en el sistema muscular. Incluso las vísceras reciben la descarga: en el corazón, en los vasos sanguíneos, en el estómago. Pero no sabemos explicar y comprender la generación de un sentimiento cómico a partir de unos agentes físicos que actúan sobre estructuras físicas. Misterio nunca resuelto. Somos unos extraños animales.

La actividad física, en el otro sentido, también reduce la emoción. Una gran irritación puede aliviarse caminando rápido, y el esfuerzo extremo pero inútil por alcanzar una satisfacción hace disminuir la intensidad del deseo. Los que se empeñan

en cualquier clase de ejercicio después de una desgracia no sufren tanto como los que permanecen quietos y en silencio. Alain nos anima a comprobarlo: caminando rápido, ocurre que una idea que crea en nosotros gran sorpresa, esperanza o alarma nos detiene. Una intensa acción mental nos resta la energía que consume y puede eliminar el apetito o incluso detener la digestión. Este resto o ahorro de energía llamaba la atención de Freud. Hay una clara pero también secreta conexión entre la actividad intelectual y corporal. Es el misterio del dualismo dimensional humano integrado estrechamente en una substantiva unidad. Unidad de seres animales, corporales e inteligentes. Esta integración funciona en ambos sentidos: de lo mental a lo corporal y de lo corporal a lo mental. La excitación nerviosa se presenta a la conciencia como sentimiento o emoción. El sentimiento o emoción provocan la excitación nerviosa. El ejercicio físico nos ruboriza. E igualmente el pudor. Y la tensión mental que produce un agrado, igual que la ruptura de una expectativa: las dos generan risa.

La maravilla que provoca el absurdo suscita una demanda de energía que tiende a paralizarnos. La risa es un movimiento muscular no finalista, inhabilitante. Surge de la tensión y distensión de las cosquillas en el cuerpo, surge de la tensión y distensión ante el absurdo intelectual. Hay un continuo emocional que altera su expresión según nivel y tipo de tensión alcanzada. Por eso la alegría tiene diversas manifestaciones: la risa, la sonrisa, incluso el llanto.

Somos «nosotros», animales, especie. Toda especie posee características, una naturaleza. Pero en el hombre no llegan nunca a agotarse sus estimulantes⁵⁹². Nosotros, frente a ellos, nuestros acompañantes en el trayecto evolutivo, nuestros socios biológicos, somos poseedores de una risa especial. Como humana, dice Baudelaire, la risa es signo de grandeza infinita respecto de los animales y de miseria infinita respecto del ser absoluto. Resulta de un choque perpetuo entre dos infinitos. Nuestra naturaleza humana es mixta, débil y fuerte a la vez, y en parte grande, en parte mezquina, siendo la fuente del humor esta debilidad regocijada en la debilidad.

⁵⁹² Ver Rodríguez Valls, F. (2009) *Antropología y utopía. Estudio sobre el hombre y la esperanza*. Sevilla: Thémata. p. 72

También es la alegría que emana de nuestra gloria súbita y ocasional. Hay en el hombre un elemento angélico y otro diabólico: lo que la humanidad se eleva y gana para el bien por obra de la inteligencia, lo gana también para el mal de modo equitativo. La risa es un arma y también un juguete. Como la propia inteligencia.

Igual los animales que los hombres, forman grupos. Pero en la institución de los grupos humanos el humor está comprometido. La risa promueve una comunidad de sentimiento⁵⁹³. Está presente en la invención, en la construcción, en la reconstrucción y en el mantenimiento de lo que puede ser llamado un «nosotros». Un «nosotros» que está soportado por normas, que son ideas, que son modelos. Donde hay «nosotros» tiene que haber por fuerza un «ellos». De quienes defendernos, a quienes apelar para podernos definir⁵⁹⁴. Y esto lo hacemos riendo de la diferencia.

Son muchas las tareas expresivas y performativas que se abordan con la risa. Sorprende también que su forma sea fija en gran medida, arcaica, como el ruborizarse o el palidecer. Siendo un proceso de conducta elemental, vegetativa, eruptiva y forzada⁵⁹⁵, en el lado de los motivos encontramos, sin embargo, un ámbito de prodigiosa pluralidad y desarrollo. Aquí ya hay diferencia. El cuerpo es sobrio. La mímica del cuerpo lo mismo se acomoda a nuestra indignación que a nuestro asco, a nuestra reflexión que a nuestra somnolencia. Propiedades intermodales, parecidos elementales: vino ácido, agrio esfuerzo, gesto agrio. El cuerpo es relativamente más austero en la expresión que en la pasión de nuestras emociones. Pero, finalmente, no es el cuerpo el que ríe⁵⁹⁶, sino que ríe el sujeto, el yo consciente de sí mismo, y por muchas razones (algunas de alta inteligencia), que reciben idéntica gestualidad.

No pueden en la risa separarse lo físico y lo psíquico. Ontologías dualistas de lo humano chocan también en este ámbito con el viejo problema de las relaciones

⁵⁹³ Scruton, R. (2018) *Sobre la naturaleza humana*. Madrid: Rialp. p. 29

⁵⁹⁴ Carroll, N. (2014) *Humour. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press. Ch. 3 Humour and value.

⁵⁹⁵ Plessner, *Op. cit.*, p. 46

⁵⁹⁶ Plessner, *Op. cit.*, p. 47

sustanciales heterogéneas. Solo una ontología monista y neutral, ni materialista ni idealista o espiritualista, y nunca reduccionista, puede aspirar a iluminar este fenómeno. Somos un ser corpóreo, un ser corporal, pero también un ser en el cuerpo⁵⁹⁷, un cuerpo-anímico-mental-y-vivo. Nuestro ser en el cuerpo no es una cosa elemental y unívoca. La dualidad dimensional, que se presenta en sustantiva unidad, se traduce muchas veces en forma de conflicto cómico. El conflicto, el absurdo, la paradoja, el choque de conciencia que resulta en la pérdida de dominio del yo supone la risa. La persona que viene a ser turbada en la vida social o intelectual por una situación política o lógica de difícil manejo, deja en el cuerpo la respuesta y el cuerpo contesta con la risa. La información o desinformación que estamos recibiendo no solo es asumida por nuestro intelecto, sino que tiene una acción sobre los canales orgánicos de apertura al mundo y nos lleva a reaccionar corporalmente⁵⁹⁸. Entonces reímos, con una respuesta ancestral y programada en ausencia de más alternativa, pues fallan la palabra y fallan otros gestos. La conciencia, portada con el cuerpo y en tensión, cede la acción en esta esfera. Al fin y al cabo, «solo en la mediación de mi cuerpo, de ese cuerpo que soy yo corporalmente (aunque lo tengo), está el yo con las cosas»⁵⁹⁹. Y solo al hombre le es dada esta situación como cuerpo, porque el animal realiza la instrumentalidad sin conciencia. El hombre que comprende su existencia física es el yo. Y en este yo corpóreo somos también conscientes de una expresividad que al animal le pasa desapercibida. El animal es expresivo sin saberlo. Solo el hombre que ríe conoce al mismo tiempo la risa. El *proprium* perruno, el movimiento de la cola que destaca Schopenhauer, es solo un movimiento expresivo, no significativo. Nuestro *proprium* humano puede ser expresivo y significativo, pero nunca abandona la dimensión anímico-corpórea. Como acto del cuerpo, la risa es un proceso que tiende a emanciparse, a hacerse involuntario. La risa se apodera de nosotros (hasta

⁵⁹⁷ Plessner, *Op. cit.* p. 53

⁵⁹⁸ Ver Rodríguez Valls, F. (2011) «Naturaleza, hábito y educación de las pasiones» en *Pensamiento, revista de investigación e información filosófica*, mayo-agosto 2011, p. 324

⁵⁹⁹ Plessner, *Op. cit.* p. 62

inhabilitarnos), como en el perro se apodera del cuerpo la simpatía que siente por su amo.

La pluralidad estructural de nuestra subjetividad está detrás de la risa. De hecho, la posesión de diversas instancias, conduce siempre a una cierta falta de ajustamiento⁶⁰⁰. Toda conducta lleva aparejada una emotividad. El ser humano actúa y piensa sintiendo, se encuentra siempre en un estado de afectividad. Así como las emociones tienen su inteligencia, la inteligencia tiene también sus emociones. La ruptura de su sistema lógico, la voladura humorística de las categorías, el despojar a los paradigmas culturales de su carácter incuestionable, pone en marcha el mecanismo homeostático de toda emoción y es entonces cuando ocurre la afección corporal que es la risa. El fenómeno físico y el psíquico se dan unidos. La comprensión abstracta en su quiebra simbólica se precipita en risa. Desde el punto de vista científico podríamos apelar también a la influencia de los hábitos en toda percepción. Hay muchas cosas que dependen del hábito, como las patas de gallo que el acto de reír entrecerrando los ojos esculpe en nuestro rostro. También nuestras neuronas dependen de los hábitos. Su exposición continua a un estímulo fijo las vuelve cada vez menos sensibles y finalmente nada en absoluto. Nuestro habitual paisaje tiende a la invisibilidad. Cuanto más vemos una cosa menos la vemos. Hasta que llega la ruptura del patrón, de las cadenas del hábito mental, El biólogo holandés Nikolaas Tinbergen experimentó con lo que él denominaba «supernormal stimuli», exagerando las manchas de color del pico de sus padres que excitan a pedir alimento a los polluelos de gaviotas. Estos estímulos supernormales multiplicaban el picoteo de los polluelos y Tinbergen teorizó que los seres humanos tienden a comportarse de la misma manera, así con los ojos de gran tamaño de los animales de peluche, de las muñecas y de los personajes de dibujos animados, o con la ropa y la pintura labial, que son todas formas de superestimulación con respecto a la estimulación natural. Del mismo modo, en la experiencia cómica sesgamos deliberadamente y exageramos los patrones habituales de percepción. Nuestro ingenio utiliza la hipérbole, seleccionando y realzando ciertos aspectos que en

⁶⁰⁰ Rodríguez Valls, F. (2015) *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana*. Sevilla: Thémata. p. 37

las cosas ordinarias y en los contextos habituales nos pasan desapercibidos. La risa forma parte de un proceso de superestimulación⁶⁰¹.

No hay en el hombre emoción sin una intensa implicación orgánica. Esta es la integración de la vida real: la emoción como inteligencia corporeizada, el conflicto cómico como estado anímico relacionado con la acción corporal, la risa como manifestación corporal de alivio homeostático, de liberación física de la tensión mental, mostrando la fusión de nuestras dimensiones en la unidad sustantiva humana.



⁶⁰¹ Geary, J. (2018) «Why Exaggeration Jokes Work», *The Atlantic*, Dec 23, 2018

Bibliografía utilizada

- Agustín de Hipona (2012) *Confesiones*. Madrid, Gredos.
- Agustín de Hipona, *Sermones*. Edición digital en www.augustinus.it.
- Alain (2003) *Mira a lo lejos. 66 escritos sobre la felicidad*. Barcelona, RBA, 2003.
- Alain (2007) *Propos sur le bonheur*. Paris: Gallimard.
- Aristóteles (2014) *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2014) *Ética nicomáquea*. Política. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2010) *Obra biológica*. Madrid: Luarna Ediciones.
- Aristóteles (2014) *Poética*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2014) *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2004) *Problemas*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2014) *Protréptico*. Metafísica. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2014) *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Arrabal, F. (2005) «Inocentadas, chistes, humoradas y jitanjáforas», *ABC*, 28/12/2005.
- Bataille, G. (2001) *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. Córdoba-Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Bates, M. (2017) «These Parrots Can Make Other Parrots 'Laugh'—a First», *National Geographic*, March, 20/2017
- Baudelaire, Ch. (2012) *De l'essence du rire*, en *Oeuvres Complètes*, La Bibliothèque Digitale.
- Baudelaire, Ch. (1988) *Lo cómico y la caricatura*. Madrid: Visor.

- Beattie, J. (1779) *Essays: On poetry and music, as they affect the mind; On laughter and ludicrous composition; On the usefulness of classical learning*. London: E. And C. Dilly. Edinburgh: W. Creech.
- Berger, P. (1998) *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Barcelona: Kairós.
- Bergson, H. (2016) *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bergson, H. (2013) *Oeuvres Complètes*. Editions La Biblioteque Digitale.
- *Biblia de Jerusalén*. Madrid: Club Internacional Del Libro. 1988.
- Binetti, María J. (2003) «El concepto kierkegaardiano de ironía». *Acta Philosophica*, vol. 12 (2003), fasc. 2 - 197-218.
- Bizarri, H. Sainz de la Maza, C. (1994) *La Carta de Léntulo al Senado de Roma: fortuna de un retrato de Cristo en la baja Edad Media castellana*. Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Borges, J. L. (1992) *Obras Completas*. Tomo II. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Buehner, Marc J. «Why we can't tickle ourselves» Web theconversation.com, May 20, 2016.
- Bueno, G. (1953) «Ética de la risa», *El Gallo*, Salamanca, marzo 1953, Año I, número 1.
- Caruso, C. (2016) «Rats Enjoy Being Tickled--When They're in the Right Mood», *Scientific American*, 10/11/2016.
- Castro, Sixto J. (2014) *Sobre la belleza y la risa. Ensayo de ontología estética*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Carroll, N. (2014) *Humour. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

- *Catholic Encyclopedia* (1913) https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia.
- Cervantes, M. (2015) *Don Quijote de la Mancha*. Puesto en castellano actual íntegra y fielmente por Andrés Trapiello. Barcelona: Planeta.
- Choza, J. (2011) *Historia de los sentimientos*. Sevilla: Thémata.
- Cicerón (2002) *Sobre el orador*. Madrid: Gredos.
- Cole, G. (1998) *That's funny. A theory of humor*. Smashwords Edition.
- Copleston, F. (2011) *Historia de la filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Coren, S. (2009) «Do Dogs Laugh? Animals make laugh-like sounds when they are tickled or playing», *psychologytoday.com*, 22-11-2009.
- Critchley, S. (2010) *Sobre el Humor*. Torrelavega: Quálea.
- Darwin, Ch. (1899) *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York: D. Appleton and Company.
- Davila Ross, M., Owren, Michael J., Zimmermann, E. (2009) «Reconstructing the Evolution of Laughter in Great Apes and Humans». *Current Biology*. Published Online: June 04, 2009.
- De Santiago Guervós, L. E. (2007) «Cosima Wagner y F. Nietzsche: Claves para la interpretación de una relación enigmática. Correspondencia». *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, N° 27, págs. 155-204.
- Descartes, R. (2014) *Las pasiones del alma*. Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (2014) *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (2014) *Tratado del hombre*. Madrid: Gredos.

- De Waal, F. (1997) *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Barcelona, Herder.
- De Waal, F. (2009) «Darwin ríe el último», *Nature* nº 460 – Julio de 2009.
- De Waal, F. (2016) «What I Learned From Tickling Apes», *Sunday Review | OPINION The New York Times*, APRIL 8, 2016 - «Lo que aprendí haciendo cosquillas a los simios», *El País* 12/05/2016.
- Diógenes Laercio (2007) *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Di Filippo Elies, P. «Cristo nunca se rió: las manifestaciones de la comicidad en la Edad Media». En <http://www.academia.edu>.
- Eco, U. (2010) *El nombre de la rosa*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Eco, U. (1981) *Tratado de Semiótica General*. Barcelona: Lumen.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V. M. (1978) *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Epicteto (1995) *Manual*. Madrid: Gredos.
- Erasmo (2014) *Enquiridion, Elogio de la locura, Coloquios*. Madrid: Gredos.
- Everson, J.; Reidy, D.; Sampson, L. (eds.) (2016) *The Italian Academies 1525-1700. Networks of Culture, Innovation and Dissent*. Routledge.
- Fearn, N. (2007) *El filósofo en zapatillas. Las últimas respuestas a las grandes preguntas*. Barcelona: Destino.
- Fernández, Sergio P. (1998) «Epistemología y Psicoanálisis. ¿Ciencia, hermenéutica o ética?» Ponencia en el Seminario "El Psicoanálisis como Praxis" Universidad Diego Portales (Chile).
- Ferraris, M. (2007) *Goodbye, Kant! Qué queda hoy de la Crítica de la razón pura*. Madrid, Losada.

- Foucault, M. (1984) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Freud, S. (2012) *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Freud, S. (1992) «El humor» en *Obras Completas de Freud*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1992, tomo XXI.
- Freud, S. (2017) *El malestar en la cultura*. Madrid: Akal.
- Gabás, R. «El libre juego de las facultades: belleza y conocimiento en Kant». *Enrahonar* 16, 1990.
- Gabriel, M. (2016) *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Pasado & Presente.
- Geary, J. (2018) «Why Exaggeration Jokes Work», *The Atlantic*, Dec 23, 2018
- Gil Fernández, L. (1997) «La risa y lo cómico en el pensamiento antiguo», *Revistas Científicas Complutenses · Cuadernos de Filología Clásica*, CFC:egi 7 (1997), 29.
- Harris, M. (1989) *Nuestra especie*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hartley, D. (1749) *Observations on Man, his frame, his duty and his expectations*. London: Richardson.
- Hazlitt, W. (1845) *Lectures on the english comic writers*. New York: Wiley and Putnam.
- Hegel, G.F.W. (2014) *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Gredos. Prólogo.
- Hobbes, T. (1979) *Elementos de derecho natural y político*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Hobbes, T. (1985) *Leviathan*. London: Penguin Classics.
- Hobbes, T. (2015) *Leviatán*. Madrid: Gredos.

- Holland, N. (1982) *Laughing: A Psychology of Humor*. Ithaca: Cornell University Press.
- «Humor y literatura» en *Gran Larousse Universal* (1998), Barcelona: Plaza y Janés.
- Hutcheson, F. (1750) *Reflections Upon Laughter, and Remarks Upon the Fable of the Bees*. Glasgow: R. Urie.
- Jáuregui, E. (2013) *El sentido del humor. Manual de instrucciones*. Smashwords Editions.
- Johnson, Felipe, «La relación entre el cuerpo y el ser de lo humano: su pertenencia ontológica desde las lecturas heideggerianas sobre Aristóteles» en Rodríguez Suárez, Luisa P.; García Landa, José A. (eds.) (2011) *Corporalidad, temporalidad, afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas*. Berlín: Logos.
- Jonson, B. (2013) *Every man in his humour*. The Project Gutenberg.
- Joubert, L. (2002) *Tratado de la risa*. Madrid: Asociación española de neuropsiquiatría.
- Kant, I. (2010) *Crítica del juicio*. Madrid: Gredos.
- Kant, I. (2010) *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos.
- Kenny, A. (2018) *Breve historia de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós.
- Kierkegaard, S. (2000) *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2014) *Diapsálmata*. Madrid: Gredos.
- Kierkegaard, S. (2007) *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2010) *Post Scriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*. Salamanca: Sígueme.

- Koestler, A. (1995) «Humour and wit», en *Encyclopaedia Britannica*, 15th Edition.
- Köhler, W. (1989) *Experimentos sobre la inteligencia de los chimpancés*. Madrid: Debate.
- Locke, J. (1824) *An Essay concerning Human Understanding* en *The Works of John Locke, in nine volumes*. London: C. and J. Rivington.
- MacLarnon, A. (1993). «The vertebrate canal». In A. Walker and R. Leakey (eds.), *The Nariokotome Homo Erectus Skeleton*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (1995). «The distribution of spinal cord tissues and motor adaptations in primates». *Journal of Human Evolution*, 29, 463–482.
- Marina, J. A. (1992) *Elogio y refutación del ingenio*. Barcelona: Anagrama.
- Marquínez Argote, G. «Denis Mesland (1615-1672): el amigo de Descartes que enseñó en Santa Fe de Bogotá». Universidad Pontificia de Salamanca. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Nº 29, 2002, págs. 39-67.
- Marrone, G.; Puppa, P. (eds) (2007) *Encyclopedia of Italian Literary Studies*, Routledge.
- Mathevon, N.; Theunissen, F. et al., (2010) «What the hyena's laugh tells: Sex, age, dominance and individual signature in the giggling call of *Crocuta crocuta*». *BMC Ecology* 2010 10:9.
- McGraw, P. - Warner, J. (2014) *The humor code. A global search for what makes things funny*. New York: Simon & Schuster.
- Menéndez y Pelayo, M. (2018) *Obras Completas (Tomo I): Historia de las ideas estéticas en España*. Santander: Ed. Universidad de Cantabria.
- Morelle, R. (2011) «Buscan el origen de la risa... haciendo cosquillas a animales», BBC.com, 30-12-2011.

- Morreall, J. (2009), *Comic Relief. A Comprehensive Philosophy of Humor*. Wiley-Blackwell.
- Morreall, J. (1983) *Taking Laughter Seriously*. Albany: State University of New York Press.
- Morreall, J. (Ed.) (1987), *The philosophy of laughter and humor*. Albany: State University of New York Press.
- Nietzsche, F. (2014) *Así habló Zaratustra*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (1984) *Ecce homo*. Madrid: Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (2014) *El anticristo*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (1984) *Humano, demasiado humano*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2014) *La ciencia jovial*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2006) *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2014) *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Gredos.
- Palacio Muñoz, Manuel D. (2008) «La última risa de Kierkegaard». *Análisis, Revista colombiana de Humanidades*, nº 72.
- Pankseep, J. (2005) «Beyond a Joke: From Animal Laughter to Human Joy?», Presentation on June 10, 2005, at the Annual Meeting of the Rapaport-Klein Study Group, *Science* 2005, 308: 62-63 (April 1, 2005).
- Pascal, B. (2014) *Pensamientos*. Madrid: Gredos.
- Perceval, J. M. (2015) *El humor y sus límites. ¿De qué se ha reído la humanidad?* Madrid: Cátedra.
- Petronio Árbitero (1968), *Satiricón*, Barcelona: Alma Mater. 2 vol.
- Platón (2010) *Banquete*. Madrid: Gredos.

- Platón (2010) *Fedro*. Madrid: Gredos.
- Platón (2011) *Filebo*. Madrid: Gredos.
- Platón (1984) *Las Leyes*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Platón (2011) *Parménides*. Madrid: Gredos.
- Platón (2014) *República*. Madrid: Gredos.
- Platón (2011) *Sofista*. Madrid: Gredos.
- Platón (2011) *Teeteto*. Madrid: Gredos.
- Plessner, H. (2007) *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*. Madrid, Trotta.
- Popper, Karl R. (1983) *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. Madrid: Tecnos.
- Popper, Karl R. (1988) *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K; Eccles, J. (1980) *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor.
- Popper, K. R (1994) *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós.
- Popper, Karl R. (1987) *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Popper, K. (1982) *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Provine, Robert R. (2001) *Laughter. A scientific investigation*. New York: Penguin Books.
- Quintiliano (1887) *Instituciones Oratorias*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Edición digital a partir de Madrid: Librería de la Viuda de Hernando y Cia.
- Rachels, James (2014) *Introducción a la filosofía moral*. México: FCE.

- *Regula Sanctissimi Patris Nostri Benedicti Abbatis. Monachorum in Occidente Patriarchae.* Matriti MDCCIC. Apud Blasium Roman. Puede consultarse traducida en la página de la Biblioteca de Silos <http://www.bibliotecadesilos.es>.
- Ricoeur, P. (1970) *Freud: una interpretación de la cultura.* México: Siglo XXI.
- Rivara, C. - Malone, P. (2003), «El banquete de Trimalción: ¿la cena de los tontos?», *Anuario n° 5 - Fac. De Cs. Humanas - UNLPam* (229-235)
- Rodríguez Pequeño, J. (2009) «El nombre de la risa». *TONOS, Revista electrónica de estudios filológicos* N° 16, Diciembre 2008 (Universidad Autónoma de Madrid).
- Rodríguez Suárez, Luisa Paz, «Corporalidad y existencia en Heidegger» en Rodríguez Suárez, Luisa P.; García Landa, José A. (eds.) (2011) *Corporalidad, temporalidad, afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas.* Berlín: Logos.
- Rodríguez Valls, F. (2009) *Antropología y utopía. Estudio sobre el hombre y la esperanza.* Sevilla: Thémata.
- Rodríguez Valls, F. (2015) *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana.* Sevilla: Thémata.
- Rodríguez Valls, F. (2011) «Naturaleza, hábito y educación de las pasiones» en *Pensamiento, revista de investigación e información filosófica*, mayo-agosto 2011.
- Rodríguez Valls, F. (2017) *Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano.* Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rooney, N. J.; Bradshaw, J. W. S.; Robinson, I. H. (2001). «Do dogs respond to play signals given by humans?» *Animal Behaviour*, Vol 61(4), 715- 722.
- Sabena, Gretel; Freiberg Hoffmann, Agustín, (2008) «Los estudios sobre la cognición en primates de Köhler: algunas repercusiones en los trabajos de Vigotsky», *XV Jornadas de Investigación y Cuarto Encuentro de Investigadores*

en Psicología del Mercosur. Facultad de Psicología Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

- Safranski, T. (2011) *Schopenhauer, los años salvajes de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- San Martín, J. (2017) «Fenomenología y ciencias cognitivas» en Rodríguez Suárez, Luisa P.; García Landa, José A. (eds.) (2017) *Corporalidad, temporalidad, afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas*. Berlín: Logos Verlag.
- Santayana, G. (2002) *El sentido de la belleza*. Madrid: Tecnos.
- Schneewind, J. B. (2003) *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schopenhauer, A. (2009) *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta. 2 volúmenes.
- Schopenhauer, A. (2006, 2009) *Parerga y paralipómena*. Madrid: Trotta. 2 volúmenes.
- Schwing, R., Nelson, X. J., Wein, A., & Parsons, S. (2017). «Positive emotional contagion in a New Zealand parrot». *Current Biology*, 27(6), R213–R214.
- Scruton, R. (2018) *Sobre la naturaleza humana*. Madrid: Rialp.
- Shaftesbury (2001) *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Douglas den Uyl. Indianapolis: Liberty Fund.
- Shaftesbury (2017) *Sensus communis, Ensayo sobre la libertad de ingenio y el humor*. Barcelona: Acantilado.
- Shakespeare, W. (1982) *Obras completas*, VII, Madrid: Aguilar (Club Internacional del Libro).

- Shakespeare, W. (2018) *The tragedy of Hamlet, prince of Denmark*. Project Gutenberg's The Complete Works of William Shakespeare. Release date: January 1994. Last updated: November 24, 2018.
- Simonet, P., Versteeg, D., Storie, D. (2005) «Dog-laughter: Recorded playback reduces stress related behavior in shelter dogs», *Proceedings of the 7th International Conference on Environmental Enrichment* July 31 – August 5, 2005.
- Siurana, J. C. (2015) *Ética del humor. Fundamentos y aplicaciones*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Spencer, H (1911) *Essays on Education and Kindred Subjects*. London: Dent & Sons.
- Suárez Rodríguez, J. L. (1988) *Filosofía y humor. El Guiño de la lechuza*. Madrid: Apis.
- Tellfer, E. (1995) «Hutcheson's Reflections Upon Laughter», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 53, No. 4, pp. 359-369.
- Tomás de Aquino (2001) *Suma de Teología*. Madrid: BAC.
- VVAA (2006), *Morfología del humor*, Jornadas de estudio y análisis del humor desde la Antropología, la psicología, la filosofía y la cotidianidad. Universidad de Sevilla.
- Vives, J. L. (1992) *De anima et vita / El alma y la vida* Introducción, traducción y notas: Ismael Roca. Valencia: Ajuntament de València.
- Waller, Bridget M., Micheletta, J. (2013) «Facial Expression in Nonhuman Animals», *Emotion Review, International Society for Research on Emotion*, January 2, 2013.
- Weems, S. (2015) *Ja. La ciencia de cuándo nos reímos y por qué*. Barcelona: Paidós.

- Wittgenstein, L. (1976) *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1976) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Young, C. & Brook, A. «Schopenhauer y Freud», *International Journal of Psychoanalysis*, 75, pp. 101-118.

Las citas introductorias de las partes proceden (por orden de aparición) de:

- Popper, Karl R. (1988) *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos. 2.2 p. 42
- Provine, Robert R. (2001) *Laughter. A scientific investigation*. New York: Penguin Books. Ch. 3, final
- Kierkegaard, S. (2010) *Post Scriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*. Salamanca: Sígueme. Cap. 4, 437
- Baudelaire, Ch. (2012) *De l'essence du rire*, en *Oeuvres Complètes*, La Bibliothèque Digitale. 1855 - *De l'essence du rire et généralement du comique dans les arts plastiques*. II
- Bergson, H. (2016) *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid: Alianza Editorial. Tercer capítulo, p. 168