

Humor y Pluralismo, la victoria más humana

ME Orellana Benado

Reflexiones *in memoriam* Elias Canetti (z.l.),
ensayista sefaradí nacido en Rustschuk, ciudad
en la cual su madre le presentó a M. Aftalion.

1. ¿Por qué ríe el animal político del “maestro de los que saben”?

El presente ensayo sobre el entendimiento político pretende mostrar que éste se enriquece con la reflexión acerca del sentido del humor, de lo cómico y de la risa. Aunque terminaremos muy lejos de su posición, comenzaremos apoyándonos en Aristóteles. El señero impacto de este filósofo pagano, natural de Estagira, le ganó durante el medioevo el apodo “maestro de los que saben” (entre otros, el musulmán Averroes, el judío Maimónides y el cristiano Tomás de Aquino), que Dante immortalizó en su *Divina Comedia*.¹ Su vasta y profunda influencia está aún presente en múltiples ámbitos, incluido el de la reflexión política. Y por una muy buena razón: Atenas, la ciudad en la cual él enseñó, es el origen de una de las tres vertientes —sumadas las originadas en Jerusalén y Roma— que constituyeron ese caudaloso curso de historia artística, bélica, científica, intelectual, política y tecnológica eurocéntrica que el español José Ortega y Gasset, el inglés Bertrand Russell y el alemán Oswald Spengler, más allá de sus profundas diferencias, coincidieron en llamar “Occidente”.

Según el Estagirita, *en último término*, existe solo materia, organizada en diversos grados de complejidad, dando lugar a distintas “naturalezas”, que explican todo lo que ocurre.² Cuando dicho grado es bajo, solo alcanza para hacer de la materia un cuerpo (digamos, una piedra). El objeto ocupa espacio, pero su naturaleza solo le permite desplazarse en él cuando es movido por otro cuerpo (digamos, cuando la piedra es arrojada por alguien). Es el ámbito que nosotros llamamos “reino mineral”. Si la complejidad de su organización es mayor, la materia es capaz además y de manera *natural*, de nutrirse y de reproducirse. Hemos entrado en el “reino vegetal”. Finalmente, al alcanzar la

¹ Dante. *Divina Comedia*, Infierno 4.131.

² Para una elucidación, tan graciosa como precisa, de su pariente cercano, el término “ley natural”, véase Jesús Mosterín y Roberto Torretti. *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia* (Alianza : Madrid 2002).

complejidad su tercer y más alto estadio, la materia es admitida al “reino animal”, el más exclusivo club. Además de lo anterior, su organización o naturaleza capacita a la materia aquí para percibir el mundo externo, y desplazarse autónomamente en él.

Dentro del *género* que constituyen los animales, la complejidad material culmina en la *especie* humana. El hombre es por *naturaleza*, en la conocida fórmula, el animal racional y el animal social o político (*zoon politikon* en griego). Tenemos lenguaje, y por ello podemos deliberar entre nosotros acerca del destino que compartimos (el de la ciudad o comunidad, la *polis*); es decir, hacer política. Rara vez, sin embargo, se desataca que, según “el maestro de los que saben”, el hombre sería también *el único animal que ríe*.³ Y que, por lo tanto, en principio, toda reflexión acerca de la risa sería una reflexión sobre el animal político, y sobre aquello que *él* trae a la existencia.

No podemos ir más lejos con este argumento, dado que el tratado aristotélico sobre la comedia parece haberse perdido. Sabemos por qué el filósofo sostenía que la racionalidad y la sociabilidad eran naturales o esenciales al ser humano. Pero no sabemos en detalle por qué sostenía que la capacidad de reír también lo era, ni tampoco qué conclusiones extraía de dicha tesis. Aunque esta lamentable circunstancia deja el argumento precedente incompleto, por el otro lado, vale la pena recordar que sirvió de inspiración a Umberto Eco para componer *El nombre de la rosa*, tal vez la principal novela sobre la risa del siglo XX.⁴

Apoyarse en el “maestro de los que saben” tiene otra limitación importante, propia de toda argumentación por autoridad. Solo tiene sentido hacerlo entre quienes compartan su concepción de lo humano (digamos, entre teóricos de formación tomista).⁵ Pero hay muchos otros que la rechazan. Por ejemplo, los existencialistas (liderados, en el siglo XX, por Martin Heidegger y su seguidor, Jean-Paul Sartre), que la invierten, sosteniendo que, en lo humano, la *existencia* precede a la *esencia* (sea ésta racional, política, o bien

³ Aristóteles. *De las partes de los animales*, libro III, capítulo 10.

⁴ En un monasterio europeo, durante la alta edad media, han ocurrido varias muertes misteriosas. El detective enviado para resolver el caso es un franciscano, personaje inspirado en William de Ockham (c. 1285-1349), el monje oxoniense precursor del empirismo. Él descubre que las muertes están relacionadas con el tratado aristotélico sobre la comedia, del cual la biblioteca del monasterio posee una última copia. Durante su investigación, el monje detective (cuya orden es partidaria de la pobreza apostólica), se enfrenta con un poderoso inquisidor (perteneciente a la acaudalada orden de los dominicos). Eco describe de manera apasionante, el choque al interior de la iglesia católica europea, de las distintas tendencias que conducirán posteriormente a la eclosión de la ciencia moderna.

⁵ En la filosofía del siglo XX, hubo también autores aristotélicos no tomistas, incluso en la tradición analítica. Para la interpretación de las doctrinas aristotélicas sobre substancia e identidad a la luz de la filosofía analítica de la ciencia y el lenguaje, véase David Wiggins. *Sameness and Substance* (Oxford : Blackwell 1980).

ridente).⁶ Y también las feministas, que la repudian íntegramente, considerándola el resumidero de *prejuicios* medievales, que ninguna persona sensata debiera tomar en serio. Dada esta limitación, en lo que sigue buscaremos vindicar la tesis según la cual existiría una conexión necesaria entre lo político y lo cómico sobre la base de sus propios méritos. Y, en la tercera sección, se ejemplificará dicha conexión con referencia, precisamente, a una objeción feminista a la concepción aristotélica de lo humano.

2. El dolor y los prejuicios en el circo humano

La presente sección ofrece un segundo argumento a favor del enriquecimiento de la reflexión política gracias al análisis del humor, la risa y lo cómico. El argumento consiste en bosquejar un modelo para pensar acerca de tales temas, inspirado en la siguiente intuición.⁷ El sentido del humor es, por una parte, la más penetrante de nuestras capacidades teóricas; es decir, la que mejor permite contemplar cómo son las cosas *en último término* en el mundo humano. Y es también, por otra parte, la más humana de nuestras habilidades prácticas; en otras palabras, aquella que mejor orienta el trato entre las personas hacia lo que éste bien puede ser *en principio*: el encuentro abierto y respetuoso de las distintas identidades humanas. La defensa de esta intuición ofrecerá al lector diversas oportunidades de juzgar por sí mismo el provecho que pudiera sacar el entendimiento político de una reflexión sobre estos temas, sin que se intente aquí identificarlas explícitamente, motivo por el cual este argumento pudiera ser calificado de “oblicuo” o “tácito”.

El modelo descansa en un par de contrastes. El primero, entre hablar acerca de lo humano como *naturaleza* (es decir, en términos universalmente igualitarios), y hacerlo como *identidad* (esto es, en términos de su diversidad). El segundo contraste es aquel entre hablar de lo cómico como humor *negro* (el que brota, por así decirlo, del dolor humano cuando éste muestra la *naturaleza* que todos compartimos), y hacerlo como humor *prejuicioso* (el que surge de la contemplación vanidosa del reflejo de la *identidad* propia en el espejo de la diversidad humana).⁸

⁶ Jean-Paul Sartre. *El existencialismo es un humanismo* (traducción de Victoria Prati de Fernández, Quinto Sol : México D.F. 1983). Martin Heidegger. *Ser y Tiempo* (traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Universitaria : Santiago de Chile 1997).

⁷ Algo más respecto de este modelo en mi ensayo, “Skepticism, Humor and the Archipelago of Knowledge” en Richard Popkin (ed.). *Skepticism in the History of Philosophy* (Utrecht : Kluwer 1996, pp. 235-252).

⁸ El primer contraste se introduce en mi librito *Pluralismo. Una ética del siglo XXI* (Editorial Universidad de Santiago : Santiago de Chile 1994; segunda edición, con una presentación de Alfredo Jocelyn-Holt Letelier, 1996). Y el segundo, en mi disertación doctoral (no publicada): *A philosophy of humor* (Bodleian Library D.Phil Theses Collection : Oxford 1985).

La *manera de hablar acerca de lo humano* que concibe a todos los seres humanos como iguales, por así decirlo, porque tenemos la misma *naturaleza*, es filosóficamente básica. Ella pertenece al nivel de la existencia *en términos lógicos*, es decir, aquel que especifica de qué seres pretendemos hablar cuando hablamos de los humanos *en sentido filosófico*, más allá de cuál sea su realización zoológica o genética. Por ejemplo, *afirmar* (y, también, *negar*) que la diversidad humana sea intrínsecamente valiosa, presupone la capacidad de hablar acerca de todos los seres humanos, y solo de ellos.

La segunda *manera de hablar acerca de lo humano*, aquella que remite a las diferencias entre nosotros, sin embargo, es explicativamente más poderosa que la primera, para propósitos culturales, económicos, políticos, religiosos y sociales. Ubica las vidas humanas en las distintas *identidades* o formas de vida a las cuales pertenecen las personas (identidades en las cuales uno nace, se educa o es admitido), dándoles a las acciones contenido, significado y propósito. Este número indefinido de *identidades* hace que los individuos que a ellas pertenecen sean distintos unos de otros, según pertenezcan a unas *identidades* y no a otras.

En muchas ocasiones reímos solo para practicar, ejercitar y desarrollar el sentido del humor. ¿Por qué vale la pena hacerlo? La razón es simple, pero profunda. La capacidad de percibir lo cómico es indispensable para enfrentar las incongruencias inherentes al mundo humano, aquel en el cual vivimos y tratamos unos con otros. Un mundo surgido de las vidas de individuos acerca de los cuales, en un sentido, decimos que somos todos iguales y, en otros sentidos, que somos todos distintos, presenta necesariamente a quienes vivimos en él, un número indefinido de incongruencias. Muchas de ellas, en determinadas ocasiones, pueden ser percibidas y manejadas mediante el sentido del humor. Poder hacerlo es una peculiaridad filosófica de esa modalidad del ser que es la humana.

La fuente última de lo cómico es el circo formado por una pluralidad de incongruencias, de colisiones básicas y constitutivas de lo humano. Múltiples y cambiantes son las incongruencias entre la mera *naturaleza* humana que compartimos (y que es la misma en todos), y las distintas *identidades* humanas que nos separan. La prudencia recomienda, antes de continuar, insistir en que por “naturaleza humana” no se entiende aquí lo que Aristóteles entendía por ese término, sino solo *una manera de hablar* acerca de lo humano; de *nosotros*, de todos los que somos igualmente humanos *en sentido filosófico* (esto es, las maneras en las cuales la filosofía habla acerca de lo humano). Detrás de dicha expresión no se esconde una esencia metafísica, ni tampoco

biológica, sino el reconocimiento explícito del precio que debemos pagar para tener derecho a hablar acerca de los seres que son humanos, y solo de ellos.⁹

El origen último de esta manera de hablar acerca de lo humano son los textos veterotestamentarios. Pues fue en ese conjunto ancestral de textos judíos (que el revisionismo cristiano bautizó como *Antiguo Testamento*) donde, por vez primera, se expresó la tesis de la igualdad de todos los seres humanos (en la versión según la cual seríamos todos criaturas con un origen divino común). De la valoración de la igualdad humana, la vertiente de Occidente nacida en Jerusalén, dedujo y proclamó la importancia capital, en términos éticos, jurídicos y políticos, del sufrimiento de los más débiles: las viudas, los huérfanos y los extranjeros.¹⁰ (Esta tesis, bien vale la pena advertirlo, hubiera sido considerada como ridícula por muchos, en las vertientes griega y romana de Occidente).

Por “identidades humanas” se entiende aquí la pluralidad de formas de vida, complejos objetos sobre los cuales solo se señala a continuación lo básico. A saber, que están constituidas por conjuntos de individuos tanto presentes, como pasados y futuros. Y también por costumbres, practicadas por ellos de maneras específicas, generando así la identidad humana o forma de vida que comparten en la historia. Cada identidad humana da sentido real y cotidiano a una existencia que, para comenzar, iguala a quienes viven de esa manera en el presente. Ella los iguala, además, con quienes así lo hicieron antes de sus vidas. Y también, finalmente, con quienes lo harán después de ellos. Pero *esa* identidad humana, la pertenencia a *una* forma de vida, les separa de quienes no viven *sus* vidas como ellos viven las *suyas*. Hablar de “identidades humanas” es reconocer la existencia de distintas formas de vida, cada una de las cuales tiene costumbres propias y maneras prejuiciosas de tratar con los *otros*. Y de hablar acerca de *ellos* (especialmente, para decirlo con franqueza, cuando creemos estar solo entre los *nuestros*).

Tal es el origen último del mundo humano, el conflicto y la colaboración entre las distintas identidades, que difieren unas de otras, a pesar de expresar todas la misma naturaleza. Por este motivo, las capacidades de *vivir* y de *tratar* con humor las incongruencias, al menos en algunas ocasiones, constituyen en principio marcas necesarias de lo humano entendido

⁹ En contra de lo que sostiene respecto de mi posición León Olivé en su obra *Multiculturalismo y pluralismo* (México D.F. : Paidós 1999). Mi respuesta a esa amistosa objeción fue: “¿Puede haber ética sin naturaleza humana?” en *Actas del I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política* (Alcalá de Henares, Madrid. 16 – 20 de septiembre de 2002), trabajo realizado en el marco del proyecto N° 1020773 del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile.

¹⁰ *Levítico*, 19. 33. La extensión de esta tesis a viudas y huérfanos se encuentra múltiples veces en los libros de los profetas judíos; por ejemplo, véase, *Isaías* 10. 1-2.

filosóficamente.¹¹ El humor es filosóficamente básico para la versión plena de esa modalidad del ser que es la humana, para ser plenamente humano *en términos filosóficos*. Se es humano en tales términos, si y solo si, en principio, se está en posesión de un sentido del humor. A continuación, esta tesis será ampliada en términos de una parodia de Kant, que conmemora el bicentenario de su muerte.¹²

Dos cosas llenan la experiencia humana de irresistible entretención cómica. La *contemplación* de la naturaleza humana en nuestro exterior (esto es, del dolor humano, aquello que bien puede acercarnos a todos), y la *vivencia* de la identidad humana en nuestro interior (esto es, de aquello que solo nos acerca a algunos y que nos aleja, por diferentes, de todos los demás). Veamos en mayor detalle las dos fuentes de lo cómico: el humor negro y el humor prejuicioso.

En la primera de ellas, el objeto cómico emerge a la existencia cuando se contempla el dolor humano, ya sea propio o ajeno. La experiencia cómica que, en ocasiones, engendra la contemplación del dolor, cambia radicalmente la distancia respecto a éste, tanto cuando se trata del dolor propio como cuando se trata del ajeno. La fenomenología cómica de una experiencia dolorosa, propia o ajena, muestra nuestra *naturaleza*, lo que todos compartimos, en quien sufre, en la víctima del dolor humano. Tu dolor y el mío, podría decirse, difieren *solo en el número* (son dos existencias numéricamente distintas, pero de la misma clase de cosa). Me duele / te duele, luego, es humano.

Cuando se experimenta un dolor propio con humor negro, quien sufre toma distancia de éste, porque lo percibe como un objeto cómico. Esta es una habilidad práctica, que contribuye al florecimiento de la vida, permitiéndole sobrevivir en la adversidad. De ahí, entonces, la contundente evidencia empírica que muestra al humor en acción, incluso entre quienes sufren en espacios en los cuales el dolor se acumula por largo tiempo (por ejemplo, en los campos de exterminio, construidos en Polonia y en los cuales el nacional-socialismo alemán asesinó entre 1941 y 1945 a millones de judíos, así como a cientos de miles de gitanos, homosexuales y personas con retardo de aprendizaje).¹³ Por el mismo motivo, cuando se contempla con humor negro un dolor ajeno, acortamos la distancia que nos separa de quienes lo sufren. Al

¹¹ La distinción entre *vivir como valores* y, del otro lado, *tratar como valores* se introduce en (MEOB, 1994, pp. 74-84), como parte de un marco teórico pluralista para responder la pregunta inicial de *la ética del bien poder*: ¿cómo, en principio, bien podemos vivir?

¹² Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Práctica*, segunda parte, conclusión.

¹³ Sobre este asunto, véase Reyes Mate. “Recordar para que la injusticia no se perpetúe”, *Tribuna Americana: revista de reflexión política* N° 1 / Exilio y Memoria (junio 2003), pp. 25-34.

ser percibido como un objeto cómico, éste (el dolor ajeno) se transforma en un dolor propio. Veamos un ejemplo.

En 1971, un vuelo de Montevideo a Santiago de Chile terminó en un trágico accidente en la cordillera de los Andes. Un grupo de jóvenes rugbistas uruguayos sobrevivió. Quedaron aislados, protegidos apenas por los restos del fuselaje, rodeados tan solo por la nieve y los cadáveres de los demás pasajeros, y de la tripulación. Después de semanas de búsqueda infructuosa por parte del ejército, la fuerza aérea y los familiares, cuando se había perdido incluso la esperanza de identificar siquiera el lugar del accidente, un sobreviviente, al cabo de una caminata heroica de varios días, logró juntarse con un pastor, en la alta falda cordillerana, del lado chileno.

Tan pronto la radio transmitió la noticia de su hallazgo, en la capital y en las principales ciudades surgió una serie de chistes de humor negro. Su tema era la antropofagia (o la necrofagia) que había permitido sobrevivir a los jóvenes uruguayos. Este fenómeno, la risa causada por el dolor humano de los accidentados, será considerado por muchos como evidencia de que la maldad humana no trepida en reírse *del* sufrimiento ajeno. Sin embargo, al entender el humor en términos del modelo que estamos presentando (es decir, en términos de una manifestación de la incongruencia entre considerar lo humano como *naturaleza* y como *identidades*), surge una interpretación más benévola.

El humor negro permite concebir, imaginar o pensar, con los conceptos cotidianos y sin desquiciarse, situaciones extraordinariamente dolorosas. Esto es lo que hacían, en el caso de los desafortunados uruguayos, los chistes basados en jugar a identificar distintas partes de los cadáveres con lo que ellos desayunaban, o lo que tomaban de postre. De esta manera, quienes no habían sufrido el infortunio, al contrario de lo que pudiera pensarse a primera vista, se acercaban imaginativa y lúdicamente al dolor de los uruguayos. Así el humor permitía hacer de un dolor ajeno, también, un dolor propio. No reían *de* los uruguayos, reían *con* ellos. Ellos reconocían como sus iguales, como seres humanos, a personas que habían sufrido intensamente, en una situación a la que, en principio, cualquiera está expuesto.

En síntesis, tales son las causas y las funciones del humor negro: contemplar, detrás del dolor de las personas, la naturaleza humana, aquello que todos compartimos y que nos iguala. Mediante este tipo de humor, preservamos nuestro respeto por la *naturaleza* humana. Unas veces, como vimos, lo hacemos alejándonos del dolor (cuando éste es propio) y en otras acercándonos a él (cuando éste es ajeno).

Además de la dimensión igualitaria que acabamos de considerar, asociada con su naturaleza y recogida por la práctica y la percepción del humor negro, lo humano *en términos filosóficos* tiene también una dimensión

de identidad, que es jerárquica, local, cambiante y específica. Pasemos ahora a esta segunda fuente de lo cómico: el humor prejuicioso. En ella, como ya se anunció al inicio de la presente sección, el objeto cómico (lo que causa la experiencia cómica), surge de la *vivencia* de la identidad propia, cuando, henchida de vanidad, ésta se contempla a sí misma reflejada en la diversidad humana.

Las distintas *identidades* o formas de vida humana tienen maneras distintas y peculiares de *hacer las mismas cosas*. En otras palabras, la más abstracta descripción de una costumbre humana puede calzar por igual con muchas maneras concretas de practicarla. Esa diversidad de prácticas específicas contribuye a constituir y situar históricamente lo humano en distintas identidades, que son conjuntos parcialmente disjuntos (de individuos y de sus maneras respectivas de practicar determinadas costumbres). En *El mundo como voluntad y representación*, un libro que influyó poderosamente en Wittgenstein, Schopenhauer relata una historia que ilustra este punto con singular gracia.

Como se podía decir en el siglo XIX sin temor de ofender, un “blanco” interrumpe a un “piel roja”, que deposita comida junto a la tumba de sus antepasados, para preguntarle si realmente cree que ellos volverán de la muerte a consumirla. El “piel roja” asiente en silencio. A continuación, añade que ello ocurrirá el mismo día en que los antepasados del “blanco” saldrán de *sus* tumbas a deleitarse con la belleza y el perfume de las flores que este último deposita junto a ellas. La humanidad incluye una diversidad de maneras de hacer las mismas cosas, de practicar *de maneras distintas* la que, considerada abstractamente, es una y la misma costumbre. Podemos honrar a los muertos privándonos de distintas cosas. *Unos* dejan de consumir alimento preparado con los mejores ingredientes y de las formas más trabajosas, esas delicias son la ofrenda que ubican junto a *sus* tumbas. *Otros*, en vez de adornar sus casas con las flores que compran, las llevan a las tumbas de *sus* antepasados.

La identificación de la ofrenda floral con la culinaria resulta inteligible para el “blanco”. Pero este reconocimiento se presenta como una experiencia cómica, mediante la cual logra concebir también la comida como una ofrenda fúnebre (si no se le presentara así, la respuesta del “piel roja” le resultaría incomprensible). De la situación descrita, el “blanco” podría haber salido tanto con gracia —esto es, con humor y risa— como degradándose, si reaccionara con una forma de violencia más primaria que aquella empleada por el “piel roja” para responder su pregunta. Precisamente porque *responder por medio del humor es humanamente más violento* que hacerlo con golpes, si el “blanco” reacciona riendo, abjura del desprecio que manifestó con su

pregunta. Por ese mismo motivo, si su respuesta al “piel roja” fueran golpes, el “blanco” en vez de desplazarse con gracia sobre la faz de lo cómico, naufragaría, transformándose en una persona ridícula, carente de sentido del humor. La victoria más humana es la del humor.

La diversidad de maneras específicas de hacer las mismas cosas (las distintas prácticas, reales y concretas, asociadas con las distintas *identidades*, de aquello que en términos abstractos resulta ser *una y la misma* costumbre), muestran lo humano bajo un aspecto distinto de su mera *naturaleza*. En tales términos, lo humano consiste en cúmulos de interiores, cada uno de los cuales acoge a unas personas (aquellas que, en él, están más cerca), al tiempo que margina a otras, aquellas que no comparten esa peculiar identidad humana (es decir, quienes no practican las costumbres de *esas* maneras peculiares que *nos* identifican).

En el amanecer del siglo XXI, la composición plural del mundo humano se manifiesta cada vez de maneras más abiertas y, en ocasiones, más desgarradoras. Moverse con gracia en tal mundo supone lo que llamaremos aquí (en un segundo homenaje al eximio flautista de Königsberg) un sentido del humor *cosmopolita*.¹⁴ Cuando entendemos que *ellos*, que *los otros*, están haciendo las mismas cosas que *nosotros* también hacemos, pero que las hacen de maneras distintas, (mediante prácticas específicas que expresan la identidad de *ellos*, que *nosotros* no compartimos), las costumbres y las maneras ajenas se presentan en la experiencia, de forma espontánea e irresistible, como ridículas; esto es, como indignas de ser vividas con la seriedad que, también de forma espontánea e irresistible, parece apropiada respecto de *nuestras* prácticas. Para *nuestra* manera de hacer las cosas y de vivir, para *nuestra* forma de vida e identidad humana, el que *otros* vivan de maneras distintas representa un desafío existencial: reconocer que *nuestra* forma de vida sea solo *una* de entre *muchas otras* identidades igualmente humanas. Frente a ese desafío, el humor prejuicioso levanta un baluarte que es específicamente humano.

Formulada en lenguaje darwiniano, la tesis es que el humor prejuicioso también tiene valor para la sobrevivencia. En este caso, al permitirle a la violencia que causa el choque entre las distintas identidades humanas, en ocasiones, refinarse y elevarse a la esfera de lo cómico. Así se explica, también, la peculiar incomodidad que produce en la vida social (incluida, desde luego, la académica) la clase de persona que el habla coloquial chilena

¹⁴ Immanuel Kant. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (estudio preliminar y traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Segunda edición, Tecnos. Madrid 1994).

llama “tonto grave” (a saber, quien, a pesar de su inteligencia, nunca logró desarrollar su sentido del humor).

Expresemos, finalmente, la tesis anterior en términos freudianos. El humor prejuicioso constituye una forma de conocimiento reprimido; a saber, aquella que permite vivir como experiencia cómica el trato con las identidades ajenas, y que de otra manera bien pudiera alterar la identidad propia.¹⁵ Incidentalmente, esta situación general explica también por qué, en particular durante el siglo XX, las distintas tradiciones filosóficas (por ejemplo, la analítica, la existencial, la marxista y la tomista), tuvieron tanta dificultad para tratar con seriedad las maneras ajenas de practicar la disciplina o, para decirlo con franqueza, por qué ellas se presentaban irresistiblemente unas a otras como ridículas.¹⁶

En las últimas décadas del siglo XX, muchos autores adquirieron el hábito de usar la palabra “identidad” para hablar solo de aquello que deseaban defender (por ejemplo, distintas minorías de corte “étnico” o “sexual”), al tiempo que reservaban “prejuicio” para hablar de lo que querían atacar. Todo lo relacionado con la *identidad* sería valioso, virtuoso y bueno, mientras que todo lo relacionado con el *prejuicio* sería despreciable, vicioso y malo. Esta tendencia, iniciada en distintas universidades estadounidenses, culminó con la (breve) dictadura del lenguaje llamado “políticamente correcto”; esto es, el intento de una minoría por impedir, en la esfera pública, la expresión de los pensamientos que ella misma calificaba de “prejuiciosos”.

Pero, si las líneas anteriores van en la dirección correcta, tal posición es tan inviable como incorrecta. Inviabile porque la constitución y la supervivencia de cualquier identidad requiere de prejuicios. No hay identidad sin prejuicios.¹⁷ Tener una identidad es, entre otras cosas, poseer una

¹⁵ Es de lamentar que en el entendimiento de la concepción psicoanalítica de lo humano, el clásico libro de Sigmund Freud *La interpretación de los sueños* haya tenido un impacto tanto mayor que la obra cuyo título fuera (infelizmente) traducido al castellano como *El chiste y su relación con el inconsciente* (mejor hubiera sido traducirlo por *El bromeo y su relación con el inconsciente*). Dicho impacto difundió lo que pudiera denominarse la concepción *espacial* del inconsciente (un lugar distinto del mundo real, en el cual puede encontrarse el sujeto). Tal concepción es incompatible con la motivación teórica de Freud para introducir dicho concepto, al cual correspondía por partes iguales dar cuenta tanto del *soñar* como del *bromeo*. Cuando bromeamos, no estamos “inconscientes” en el sentido corriente del término, el cual sí es usado para hablar del tiempo en el cual soñamos. Para una sugerencia respecto de una interpretación no espacial del inconsciente, basada en la represión, véase MEOB. “La teoría reprimida del inconsciente”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* Vol. XIII, N° 1 – marzo 1987 pp. 25- 32.

¹⁶ Mayores detalles acerca del concepto de *tradicón filosófica* en mi prólogo a la edición castellana de Roger Scruton. *Filosofía Moderna. Una introducción sinóptica* (traducción de Héctor Orrego Matte, Cuatro Vientos : Santiago de Chile 1999). También disponible en http://www.cuatrovientos.net/filosofia/filosofiamodernapr_.html

¹⁷ La racionalidad humana, tanto teórica como práctica, solo puede analizar y deliberar acerca de un número pequeño de opciones. Pero esta limitación supone la existencia de una manera en la cual descartar un número indefinido de otras opciones, sin que ellas hayan sido consideradas racionalmente. El sentido del humor

tendencia a *vivir* como valiosas determinadas prácticas y sus productos (acertada o desacertadamente), al tiempo que a *tratar* a otras como ridículas (acertada o desacertadamente). E incorrecta, precisamente, porque solo al interior de las distintas identidades se despliega ante seres humanos reales y concretos el ámbito valorativo; esto es, solo dentro de una identidad humana tiene sentido evaluar las distintas prácticas, tanto propias como ajenas, y caracterizarlas como virtuosas o viciosas, serias o ridículas y, también, por concluir aquí una lista que podría extenderse mucho, como sinceras o hipócritas. De suerte que, en particular, no hay crímenes “inhumanos”. Los crímenes son problema nuestro, precisamente, porque son todos humanos; esto es, perpetrados por seres humanos (por así decirlo, seres que poseen la misma *naturaleza*, la naturaleza humana).

En suma, este análisis filosófico del humor mejora nuestro entendimiento acerca de qué somos *en último término* los seres humanos. Como individuos somos, para ciertos propósitos, todos iguales. Porque, por así decirlo, compartimos todos una y la misma *naturaleza*. Pero somos también individuos, para otros propósitos, diferentes. Pertenecemos a distintas identidades humanas, con historias, prioridades e intereses diversos, muchas veces antagónicos. Tenemos mayor cercanía con aquellas personas que comparten *nuestra* identidad, con la memoria de quienes mientras existieron la compartieron e, incluso, con aquellas en las cuales a su debido tiempo y si ello ocurre, sobrevivirá *nuestra* identidad. La mayor cercanía con estos últimos, en parte, se debe a que su herencia será mejorada o empeorada por *nuestro* desempeño. Esto es, por cómo hayamos actuado y, en particular, según se ilustra en la próxima sección, de qué hayamos y de qué no hayamos reído.¹⁸

Dejaremos hasta aquí el argumento oblicuo o tácito, basado en la presentación de este modelo general para entender el sentido del humor, lo cómico y la risa. A continuación, intentaremos su aplicación al entendimiento del poder de la risa, en un último esfuerzo por persuadir a quienes no hayan sido conmovidos por los argumentos de las dos secciones anteriores de la relevancia de estos temas para el entendimiento político.

propio de cada identidad humana cumple esta función, presentándolas, de manera natural y espontánea, como ridículas; esto es, como indignas de ser tomadas en serio. En suma, para decirlo de una vez, el sentido del humor es una *condición de posibilidad* de la racionalidad.

¹⁸ Sobre este asunto, véanse las sugerentes observaciones en Friedrich Nietzsche. *La ciencia jovial*: “La Gaya Scienza” (traducción de José Jara García, Monte Ávila : Caracas), libro I, sección 1.

3. Aristóteles, el “maestro de los machistas”

Las distintas *identidades* humanas (esas cohortes constituidas por los distintos grupos de individuos y sus respectivas maneras de vivir) compiten y cooperan en la historia, intentando de manera incesante imponerse unas sobre otras. Es la guerra, un asunto serio y ridículo a la vez. No un asunto de meras realidades o apariencias. Se trata del conflicto que es “el padre de todo”, según enseña Heráclito. La política es una pugna práctica, pero también teórica. Su culminación es la lucha por la delimitación del rango de identidades humanas (y sus respectivas filosofías de vida) que serán capaces de reconocerse como igualmente legítimas y, por lo tanto, de tratarse con un respeto sincero. Respecto de cuán ancho sea dicho rango, en términos abstractos, solo *tres* posiciones (o, más exactamente, tres familias de posiciones) son lógica o discursivamente posibles: el universalismo, el relativismo y el pluralismo.

El universalismo es la más antigua de ellas y surge en la vertiente de la historia de Occidente originada en Jerusalén. Se trata de una posición cuyas variantes incluyen la monoteísta (en claves, sucesivamente, judía, cristiana e islámica), la liberal y la marxista. Porque, más allá de sus variantes, las posiciones universalistas coinciden en que el rango de las filosofías de vida igualmente respetables está mínimamente abierto (o máximamente cerrado). Es decir, que éste incluye a una y solo a una de ellas. Habría solo un conjunto de “buenas costumbres”, una única manera de vivir una vida verdaderamente humana, limpia y digna de respeto. De las tres posiciones, la familia universalista ha sido la más belicosa en la historia.

La familia de posiciones relativistas pertenece a la vertiente de Occidente que surge en Atenas, y floreció ya con Sexto Empírico, en el siglo tercero de la era común. Ella tiene múltiples variantes en la modernidad, que incluyen la antropológica de Montaigne, la proyectivista de Hume y, recientemente, en clave iberoamericana y biológica, la autopoietica de Maturana.¹⁹ Según el relativismo, el rango de filosofías de vida igualmente respetables está máximamente abierto (o mínimamente cerrado). Correspondería respetar por igual todas las prácticas, todas las identidades humanas y, por lo tanto, todas sus respectivas filosofías de vida. Se trata de

¹⁹ Las bases del relativismo autopoietico están en Humberto Maturana R. y Francisco Varela G. *De máquinas y seres vivos. Una teoría sobre la organización biológica* (Universitaria : Santiago de Chile 1972). Para un vistoso ejemplo del carácter relativista de la posición de Maturana, véase su afirmación según la cual “...no acepto la tortura *porque no me gusta*” en su “Reply to Berman”, *Journal of Humanistic Psychology*, vol 31 N° 2, Spring 1991, pp. 88-97. Un fragmento de ese artículo, en traducción castellana, en la página 128 de “Filosofía y Psicología. Programa de Estudio. Cuarto Año Medio, disponible también en www.mineduc.cl

una familia de posiciones abúlicas, que son incapaces de motivar la acción en una o en otra dirección.

Surge aquí con claridad el doble contraste entre estas dos primeras familias de posiciones, la universalista y la relativista, con la pluralista. Porque el pluralismo aún espera la llegada de tiempos en los cuales pueda expresarse en la política y en la historia. Y también porque, según el pluralismo, el rango de filosofías de vida igualmente legítimas es *abierto, pero acotado*. Determinar cuán abierto (o cuán acotado) esté dicho rango es la manera más abstracta de entender el propósito último de la política (y, también, en el único sentido relevante de esas palabras “el fin de la historia”). Muy especialmente, en el caso de la política internacional (el ámbito que Hedley Bull enseñaba sonriendo irónicamente, al comenzar su curso de introducción al tema en Oxford, solo los hipócritas llaman “*relaciones internacionales*”).

Gracias a nuestras filosofías, a las distintas imágenes globales que se forjan de sí mismos los seres humanos, en los distintos períodos históricos, entendemos qué somos, *en último término*, los seres humanos *en sentido filosófico*. Cada una de ellas recoge el resultado de pugnas que comienzan respecto de qué temas se considera dignos de reflexión filosófica (o, si se lo prefiere, de cuáles seres son *realmente* humanos *en sentido filosófico*). Pero las raíces del conflicto descienden desde la esfera filosófica, hasta hundirse en la fértil provincia de la vida cotidiana, una zona de encuentro, interacción, cooperación y competencia en la cual las distintas identidades se relacionan de múltiples y diversas maneras, que incluyen el humor negro y el humor prejuicioso.

Cuando se comparte una experiencia cómica, el humor produce una peculiar forma de intimidad y cercanía entre las personas. Pero, en otras ocasiones, el humor produce repulsa y alejamiento. Por ejemplo, cuando uno no pertenece a la identidad humana desde la cual se le invita a tratar como ridículo un aspecto determinado de la diversidad humana. De aquí que bromear con desconocidos constituya una peligrosa falta de mundo. Todos reímos, pero de cosas distintas. Nada une con más fuerza a los seres humanos que compartir un prejuicio, y nada nos separa con mayor violencia que no compartirlos. Estamos ahora en condiciones de cumplir la promesa hecha en la primera sección, e ilustrar las virtudes del modelo presentado anteriormente con referencia a una objeción feminista a la concepción aristotélica de lo humano.²⁰ He aquí un ejemplo reciente de cómo, en términos de ese modelo, resulta posible entender un cambio causado en el mundo humano (para ser más exactos, en Occidente), entre otros factores, por el poder de la risa.

²⁰ Para discusiones de la relación entre género y epistemología, véase Linda Alcoff and Elizabeth Potter (eds.). *Feminist Epistemologies* (Routledge : London 1993).

La concepción aristotélica de lo humano constituye una identidad para propósitos filosóficos. Según dicha concepción: “...el macho es superior por naturaleza, y la hembra inferior; aquél gobierna, y ésta es gobernada”.²¹ Aristóteles podrá haber sido “el maestro de los que saben”, pero él es también el “maestro de los machistas”. El feminismo denunció y combatió, de diversas formas y con éxito considerable, éste y otros aspectos de la concepción aristotélica. Una de esas formas de lucha consistió en el repudio de las bromas que la presuponían, y la descalificación de sus premisas como meros “prejuicios obsoletos”.

Durante la segunda mitad del siglo XX, a raíz de la crítica feminista, un número creciente de personas comenzó a rechazar en la vida cotidiana de los países occidentales, ciertas bromas; las que de ahí en adelante fueron calificadas de “sexistas”. Quienes, hasta entonces, estaban acostumbrados a ofrecerlas en la conversación (sin discriminar, inicialmente, ni siquiera si la audiencia incluía mujeres), y cosechar risas, enfrentaron, cada vez con mayor frecuencia, los rostros impávidos de mujeres y hombres que, en el mejor de los casos, no expresaban de manera más enérgica su repudio. Las fronteras de lo cómico se habían modificado.

De ahí en adelante, quien no reconociera esta modificación, y osara ofrecer ese tipo de broma fue considerado, unas veces, como la víctima del prejuicio, digamos, macho-céntrico aristotélico. Y, otras veces, *identificado* como uno de sus descarados partidarios. Para estos últimos, las feministas estadounidenses acuñaron la expresión Cerdo Chovinista, que era utilizada solo en la abreviatura “MCP” (leída “em-sí-pí”, del inglés *Male Chauvinist Pig*). El MCP es un individuo indigno de expresarse en la vida pública, y que cuando lo hace, se ha condenado a sí mismo a la burla y el ridículo. La crítica feminista del machismo produjo una profunda modificación en Occidente, cuyo entendimiento cabal supone reconocer, entre otros, el papel jugado por el mecanismo recién descrito.

Hasta aquí estas reflexiones, mediante las cuales se intentó mostrar que un análisis del humor, lo cómico y la risa puede enriquecer el entendimiento político. Sería temerario confiar en que este último argumento sea considerado persuasivo universalmente. Difícilmente lo será entre quienes no están dispuestos a reconocer como reflexión política, la que se guía por la más

²¹ Aristóteles. *Política*, I, 5. En *De la generación de los animales*, IV, 3, él sostiene que la hembra de la especie humana surge de una desviación del curso natural del desarrollo de un ser que debió ser macho.

penetrante de las capacidades teóricas, y la más humana de las habilidades prácticas; quiero decir, el sentido del humor.²²

* ME Orellana Benado (Santiago de Chile, 1955) recibió en 1985 el doctorado en filosofía de la Universidad de Oxford, donde fue *Junior Common Room Scholar* del Balliol College. Es licenciado en ciencias de la Universidad de Londres. Su ensayo *Pluralismo. Una ética del siglo XXI* recibió el Premio Consejo Nacional del Libro (Chile, 1994). Su libro más reciente es *Allende Allende* (en co-autoría con Joaquín García-Huidobro Correa, y con epílogos de Lucía Santa Cruz y Jorge Edwards). Desde 2004 es director del Departamento de Ciencias del Derecho, Facultad de Derecho, Universidad de Chile. mob@derecho.uchile.cl

²² Agradezco los comentarios a borradores preliminares de este trabajo que hicieron José Alberto Bravo, Martín Gubbins, Marcelo Maturana y Víctor Nazar. Este ensayo fue realizado en el marco del proyecto N° 1020773 del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile