

# El filósofo como profesor. Humor y filosofía<sup>1</sup>

John Morreall

## Resumen

Trazo la idea común según la cual el humor es incompatible con la filosofía para Platón y Aristóteles, y argumento que esta idea es falsa y dañina. Aristóteles defendió que debemos divertirnos sólo como refresco para seguir trabajando. Platón añadió los argumentos de que la risa es irracional y antisocial. Los filósofos posteriores afirmaron que el humor es irresponsable. Yo defiendo que el humor es a menudo un tipo de experiencia estética que falsifica todas esas pretensiones. También fomento la separación práctica y la flexibilidad conceptual necesaria para filosofar. En la clase, también, el humor promueve una atmósfera abierta, el pensamiento crítico, y la retención de las lecciones aprendidas.

## Abstract

I trace the common idea that humor is incompatible with philosophy to Plato and Aristotle, and argue that this idea is false and harmful. Aristotle argued that we should amuse ourselves only as refreshment for more work. Plato added the arguments that laughter is irrational and antisocial. Later philosophers claimed that humor is irresponsible. I argue that humor is often a kind of aesthetic experience that falsifies all these claims. It also fosters the practical detachment and conceptual flexibility needed to philosophize. In the classroom, too, humor promotes an open atmosphere, critical thinking, and retention of lessons learned.

**Palabras clave:** experiencia estética, diversión, humor, filosofía, enseñanza.

**Key words:** Aesthetic Experience, Amusement, Humor, Philosophy, Teaching.

Samuel Johnson, según cuenta la historia, se topó con un amigo de la Facultad después de no haberlo visto durante cuarenta años y, en el curso de su conversación, se pusieron a comparar sus vidas. «Tú eres un filósofo», dijo el hombre al Dr. Johnson. «He intentado en mi tiempo, también, ser un filósofo, pero no sé cómo; la alegría siempre se abría paso». La idea que tiene mucha gente de la filosofía, incluyendo un buen número de estudiantes apareciendo en su pri-

---

<sup>1</sup> Traducción realizada por Juan Carlos Siurana del original inglés en John Morreall, «The Philosopher as Teacher. Humor and Philosophy», en *Metaphilosophy* 3 y 4 (1984), pp. 305-317, con la licencia de John Wiley and Sons.

mera clase de filosofía, es que esta es la disciplina seria por excelencia, que esto es materia paradigmáticamente «dura». Una clase de filosofía, desde esta perspectiva, es el último lugar donde el humor, o para el amigo de Johnson incluso la alegría, serían apropiados.

Puse bastante humor en mi enseñanza de la filosofía, y a menudo siento que algunos de mis estudiantes están desconcertados por ello. Hojeando recientemente las evaluaciones de los estudiantes de dos de mis cursos introductorios, encontré varios comentarios sobre el efecto de que el estudiante había aprendido algo *pero* disfrutado el humor en la clase. «Estimula, aunque, sin embargo, puede categorizarse como una clase de humor», escribió un estudiante. «El tema fue fascinante y enseñado de un modo claro, fácil y comprensible», empezó otro. «Se disfrutaba. Bueno, quizás yo no debería decir que era entretenido, pero lo era».

Me gustaría trazar los orígenes de esta idea según la cual la filosofía no es compatible con el humor, y mostrar que no es solamente falsa sino dañina para la enseñanza y la práctica de la filosofía. A fin de cuentas, la filosofía puede ser la disciplina en la que el humor es lo más apropiado.

## I

La idea de que el humor y la filosofía son incompatibles es muy antigua en la filosofía occidental, y no una mera caricatura dibujada por los que no están familiarizados con la disciplina. De hecho, uno de los primeros libros que leen muchos estudiantes de filosofía es la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, es también uno de los más tempranos en poner el humor, y en general la diversión, en su lugar. En su debate sobre la felicidad en el libro X, cap. 6, Aristóteles defiende que la felicidad no puede yacer en la diversión.

Y nosotros decimos que las cosas serias son intrínsecamente mejores que las cosas humorísticas o que aquellas conectadas con la diversión, y que la actividad que tiene que ver con lo mejor de dos cosas –sean dos hombres o dos partes o facultades de un hombre– es la más seria. Pero la actividad de lo mejor es *ipso facto* superior y más conducente a la felicidad.

La felicidad para Aristóteles yace en la contemplación filosófica, que es la actividad humana más alta y, por ello, la más seria. Algunas personas parecen pensar que el humor y otras formas de diversión pueden traernos felicidad, Aristóteles lo admite, pero él defien-

de que están equivocados. Aunque, como la felicidad, la diversión es algunas veces buscada por sí misma, por tiranos y niños, por ejemplo, aquellos que buscan la diversión como fin no son jueces adecuados de lo que es valioso.

La felicidad, entonces, no radica en la diversión. Sería, de hecho, extraño si nuestra finalidad fuera la diversión, y tuviéramos que asumir tal problema y soportar dificultades durante toda la vida para divertirnos... Esforzarnos y trabajar por motivo de la diversión parece tonto y absolutamente infantil. Pero divertirnos para que podamos esforzarnos, como los anarquistas lo sitúan, parece correcto; pues la diversión es un tipo de relajación, y nosotros necesitamos la relajación porque no podemos trabajar continuamente. La relajación, entonces, puesto que la usamos como un medio para una actividad, no es un fin<sup>2</sup>.

Al argumento de Aristóteles de que el humor no era valioso en sí mismo, Platón añadió el argumento más fuerte de que el humor era de hecho dañino, porque involucraba la suspensión de nuestra facultad más elevada, nuestra razón. Para Platón y Aristóteles nuestra razón es lo que nos hace humanos, y debería ser siempre nuestra facultad controladora. La persona que ríe, sin embargo, abdica de la razón, y en la estupidez e irresponsabilidad de la risa puede ser visto como menos que completamente humano. Así, para Platón, la risa es algo a suprimir. En la *República*, de hecho, cuando él está sugiriendo directrices para la educación de los guardianes del Estado, insiste en que incluso la mención de la risa en la literatura y la tragedia tiene que ser estrechamente controlada; las «personas valiosas» no tienen que ser representadas como vencidas por la risa, en tanto que eso constituiría un mal ejemplo a seguir por los jóvenes<sup>3</sup>.

El humor y la risa fueron éticamente censurables para Platón, Aristóteles, y muchos filósofos desde entonces, por otra razón, también, y es que ellos vieron la risa como una forma de desdén. Para Platón el motivo de la risa era el vicio humano, particularmente la auto-ignorancia<sup>4</sup>. Aristóteles estuvo de acuerdo en que el humor era esencialmente desdén; el ingenio, dice en la *Retórica*, es realmente sólo «insolencia educada», y parte de la insolencia es el placer de pensar que uno es superior<sup>5</sup>. Una burla, dice en la *Ética a Nicóma-*

---

<sup>2</sup> Cf. ARISTÓTELES: *Política*, VIII, 1337b 34-1338a 1.

<sup>3</sup> PLATÓN: *República*, III, 388.

<sup>4</sup> PLATÓN: *República*, V, 452; *Filebo*, 48-50.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES: *Retórica*, 1389b, 11-12; 1378b, 23-28.

co, «es una especie de insulto y los legisladores prohíben ciertos insultos; quizás deberían también prohibir ciertas burlas»<sup>6</sup>.

La teoría del desdén de la risa fue puesta en su forma clásica por Hobbes, quien describió la risa como una expresión de «una gloria repentina surgiendo de alguna concepción de alguna eminencia en nosotros mismos, por comparación con la enfermedad de otros, o con la anteriormente nuestra»<sup>7</sup>. Como Platón y Aristóteles, Hobbes vio el humor como éticamente censurable. La risa, él observó, «aparece mayoritariamente en aquellos que son conscientes de las menores habilidades que ellos mismos poseen; quienes están forzados a mantenerse a sí mismos en su propia aprobación, observando las imperfecciones de otros hombres»<sup>8</sup>.

Muchos filósofos desde Hobbes han aceptado su consideración; algunos incluso la han extendido para mostrar más razones de por qué el humor y la risa son dañinas. Anthony Ludovici, por ejemplo, en *The Secret of Laughter*, conecta el elemento del desdén con el elemento de la irresponsabilidad mencionado antes. La risa, de acuerdo a Ludovici, es el acto de una persona inferior intentando mantener o alcanzar algún status, pero sin gastar mucha energía para hacerlo.

El humor es, por lo tanto, el principio más perezoso a adoptar al aproximar todas las cuestiones, y este es el motivo por el cual la confusión está aumentando en todas partes. Puesto que la mente humorística elude la pesada tarea de resolver problemas espinosos y prefiere hacer reír a la gente sobre ellos... A decir verdad, hay en cada innovador inspirado y apasionado una energía arrogante que es incompatible con la cobardía e indolencia del humor<sup>9</sup>.

Si todas esas valoraciones filosóficas del humor son correctas, entonces el humor es incompatible no sólo con la filosofía y la vida de la razón, sino con una vida ética en general. Y entonces la mejor política a adoptar hacia el humor podría ser la de Epicteto: «No dejes que tu risa sea ruidosa, frecuente o irrestricta»<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, IV, 8, 1128a, 29-32.

<sup>7</sup> HOBBS, Thomas: *Human Nature*, en la edición de Molesworth de *Works* (Londres, 1840), vol. 4, p. 46.

<sup>8</sup> HOBBS, Thomas: *Leviathan, Works* (Londres, 1839), vol. 3, parte I, cap. 6.

<sup>9</sup> LUDOVICI, Anthony: *The Secret of Laughter*. Nueva York, 1933, p. 113, nota 10. Aristóteles eleva una pretensión similar sobre la "blandura" de la persona demasiado dada al humor en su *Ética a Nicómaco*, VII, 7, 1150b 16-18.

<sup>10</sup> EPICTETO: *Enchiridion*, 33.

## II

Quiero defender el valor del humor al enseñar y hacer filosofía, pero para hacer cualquier caso a favor del humor, debemos en primer lugar responder a los ataques filosóficos tradicionales que acaban de ser esbozados. Empecemos con la última de ellas, la acusación de que el humor es esencialmente desdén.

Es obvio que existe una cosa tal como la risa burlona, y por ello sería impropio responder a la teoría hobbesiana como hizo Voltaire, diciendo algo así como «la risa siempre surge de una disposición a la alegría, absolutamente incompatible con el desprecio y la indignación»<sup>11</sup>. Pero parece simplemente obvio que no toda risa es burlona. La risa se desarrolla en los niños mucho antes de que ellos tengan un sentido del humor, y mucha de esta risa pre-humorística no pudo implicar ningún sentimiento hobbesiano de auto-gloria o superioridad. Los bebés ríen por las cosquillas y el cucú, por ejemplo, antes de que ellos tengan cualquier auto-imagen para comparar o contrastar con sus percepciones de otros. Y cuando el niño alcanza la edad en la que se aprecia el humor, hay muchos casos de humor en los que no necesita implicarse ninguna auto-evaluación. Si alguien a quien el niño conoce se pone un disfraz y baila alrededor, por ejemplo, el niño puede encontrar esto divertido simplemente a causa de la incongruencia implicada. En el humor adulto, también, hay muchos casos de disparate o sinsentido disfrutados por su gran incongruencia y no porque alguien está siendo mostrado como inferior. De hecho, nosotros a veces disfrutamos las incongruencias no sólo sin sentimientos de superioridad, sino incluso en situaciones en las que nosotros aparecemos como inferiores en algún sentido, como cuando hacemos el desayuno mientras estamos medio dormidos, vertemos el café sobre nuestros copos de maíz al hacerlo, y reímos por la absurdidad de lo que hemos hecho. Lo que todos esos casos muestran es que no hay una conexión esencial entre el humor y el desdén o la superioridad.

Volvamos, entonces, a los otros dos ataques filosóficos tradicionales al humor, el primero de Aristóteles —que la diversión no es un fin en sí mismo adecuado—, y el segundo de Platón —que el humor implica una suspensión de nuestra razón—.

Cuando Aristóteles habla de diversiones como no deseables en sí mismas, se está refiriendo no sólo al humor, sino a todos los tipos

---

<sup>11</sup> VOLTAIRE: Prefacio a *L'Enfant Prodigue* (París, 1829).

de diversiones, incluyendo las formas más sensibles del disfrute corporal, juegos, y el disfrute estético. Todo lo de este tipo, él dice, es para la persona virtuosa meramente un medio y no un fin. Estas actividades tienen valor solamente como un modo de descansar momentáneamente de nuestro trabajo, o refrescarnos para trabajar entonces más efectivamente. Ahora mi preocupación central es mostrar que el humor, el disfrute de la incongruencia, puede ser un medio adecuado en sí mismo; pero el humor se conecta con estos otros tipos de disfrute, y así algunos de ellos se pueden defender en el camino también. De hecho, un modo útil de proceder es tomar la forma más defendible de disfrute del grupo, disfrute estético, mostrar que es un fin adecuado en sí mismo, y entonces mostrar que el humor es simplemente defendible.

Contra Aristóteles argumentaré lo que para los oídos modernos puede parecer un lugar común, que el disfrute estético no sólo es deseado por sí mismo por mucha gente, sino que vale la pena ser deseado así por la buena gente. La experiencia estética está comúnmente definida como la atención a algún objeto de conciencia por motivo de la experiencia misma. La mayor parte del tiempo nosotros atendemos a las cosas con la mirada puesta en para qué podemos usarlas, lo que ellas indican sobre algún estado de los asuntos, etc.: nuestra atención es un medio para un fin mayor. La experiencia estética, en contraste, está atendiendo a algo simplemente por el disfrute de la atención.

Si consideramos el criterio de Aristóteles de lo que hace a una actividad adecuada un fin en sí misma, podemos ver que él debería haber contado a la experiencia estética como un fin adecuado. Esos criterios se encuentran en su discurso sobre la felicidad en la *Ética a Nicómaco*, Libro X, capítulos 6 y 7, donde él argumenta que la felicidad radica en la contemplación filosófica. Nosotros podemos tomar su criterio de felicidad aquí como criterio para un fin adecuado, porque para Aristóteles la felicidad es el único fin en sí mismo. «Todo lo que nosotros elegimos lo elegimos por motivo de alguna otra cosa, excepto la felicidad, que es un fin».

Aristóteles ofrece seis criterios para juzgar una actividad que conduce a la felicidad, y muestra que la contemplación filosófica reúne los seis. Primero, la actividad debería ser de nuestra facultad más elevada. Segundo, la actividad debería permitir continuación. (Las actividades que implican esfuerzo físico requieren descanso frecuente y así, no reunirían esta condición). Tercero, debería tener placer mezclado con ella. Cuarto, la persona en su actividad debería ser au-

to-suficiente (capaz de llevar a cabo la actividad sin otras personas). Quinto, la actividad no debería dirigirse a ningún fin más allá de sí misma. Y sexto, debería implicar ocio.

Los últimos dos de estos criterios se superponen, en la medida en que ellos son modos diferentes de explicar la idea de una actividad hecha por sí misma. Y si los aplicamos a la experiencia estética, está claro que ellos están satisfechos. Por definición, la experiencia estética es su propia *razón de ser*; y en tanto que no es una actividad práctica, implica ocio.

El segundo, tercero y cuarto criterio también los cumple la experiencia estética. Admite la continuación, porque no se requiere esfuerzo. Es placentera, también, y puede ser disfrutada por una persona sola.

El primer criterio, que la actividad debe ser de nuestra facultad humana más elevada, requiere más comentario. Primero, debemos notar que esto no es un criterio para la felicidad *simpliciter* o para cualquier fin que sea, sino sólo para la felicidad *más elevada*, el fin *más elevado*. Como dice Aristóteles al principio del capítulo 8, aunque la vida de la contemplación filosófica es la más feliz, «en un nivel secundario la vida de acuerdo con otro tipo de virtud [justicia, valentía, etc.] es feliz». Su principio guía es que «lo que es adecuado para cada cosa es por naturaleza mejor y más placentero para esa cosa; así una vida de acuerdo a la razón es mejor y más placentera para el hombre porque la razón más que ninguna otra cosa es el hombre». Incluso si la experiencia estética no fuera en absoluto una actividad de la razón, entonces, podría todavía resultar que condujera a la felicidad en un grado secundario.

Pero yo quiero pretender más que esto para la experiencia estética. Quiero mostrar que puede implicar nuestra razón en un grado significativo, y así, reunir incluso el primer criterio de Aristóteles.

Cuando Aristóteles habla de diversiones en su discurso sobre la felicidad, él las trata uniformemente como si no implicaran el uso de la razón. Más bien, son criticadas todas junto a las formas groseras del disfrute corporal. Cuando él introduce el discurso sobre las diversiones, de hecho, parece tener como su paradigma el libertinaje: «Se piensa que las diversiones son de esta naturaleza [deseables por sí mismas]; las elegimos no por motivo de algo más; de modo que nosotros somos heridos por ellas más bien que beneficiados, en tanto que nosotros somos llevados a descuidar nuestra salud y nuestra propiedad». Cuando él necesita un ejemplo de alguien que piensa que la diversión es deseable por sí misma, Aristóteles elige a los tira-

nos. Y hablando de la afición que los tiranos tienen por las diversiones, él de nuevo las asemeja a los placeres corporales. El asunto no es, sugiere, «si esas personas, quienes nunca han probado el placer puro y generoso, se refugian en los placeres corporales»; su evaluación de lo que es valioso está hastiada y así puede desconsiderarse. Más adelante en el discurso, después de su pretensión de que «las cosas serias son intrínsecamente mejores que las cosas humorísticas o las conectadas con la diversión», dice que «nadie en absoluto –ni situara un esclavo– puede disfrutar los placeres corporales en menor grado que el mejor hombre; pero nadie supone que un esclavo pueda tener una felicidad comparable». En la medida en que esto es un argumento contra la visión de que la diversión conduce a la felicidad, está claro de nuevo que él está pensando en las diversiones como trayendo solamente placer corporal.

Contra Aristóteles, quiero indicar que muchas diversiones, especialmente las artísticas y otros disfrutes estéticos, implican a nuestra razón en un grado considerable. No es difícil encontrar ejemplos. Nuestra apreciación de las fugas de Bach implica sensaciones, pero es mucho más que mero placer sensorial. Los animales pueden *escuchar* la música de Bach, por supuesto, pero no la pueden apreciar en el modo en que alguien con un entendimiento de la música puede hacerlo. De modo similar, nuestro disfrute de un Rembrandt, un Mondrian, o un Magritte es tanto un placer de nuestro intelecto como un placer de nuestros ojos. De hecho, lo que una persona con una comprensión de y un gusto cultivado para el arte o la música experimenta al apreciar una obra de arte o la música, es tanto una actividad del pensamiento como lo es la contemplación filosófica. Nuestra apreciación estética de los objetos naturales, también, puede implicar pensamiento en un grado considerable. Ningún mero animal, incluso con sentidos más agudos que los nuestros, ha experimentado nunca la vista del Gran Cañón, o los patrones de cristal de escarcha sobre una ventana, como nosotros podemos. Aristóteles destaca la filosofía como la actividad humana más elevada porque es contemplativa (*theóretiké*), pero la experiencia estética puede ser simplemente igual de contemplativa, tanto en el sentido básico de que es conciencia no práctica, como en el sentido especial de Aristóteles de que es una actividad de la razón.

Otros tipos de diversiones pueden implicar también nuestro entendimiento, siendo un ejemplo obvio el juego del ajedrez. Pero para nuestros propósitos no necesitamos adentrarnos en las diversiones no estéticas. Todo lo que yo he intentado establecer es que mucho

de nuestra experiencia estética es en parte una actividad de nuestro entendimiento, y, por lo tanto, reúne el primer criterio de Aristóteles de una actividad que conduce a la felicidad y, por lo tanto, adecuada como un fin en sí mismo.

Habiendo visto entonces que, según todos los criterios de Aristóteles, la experiencia estética es un fin adecuado en sí mismo, podemos aplicar esta conclusión al humor. La conexión entre el humor y la experiencia estética es fuerte, afirmo; el humor es a menudo una forma de experiencia estética. Esta pretensión descansa en mi visión de que la esencia del humor es el disfrute de la incongruencia. Yo he argumentado a favor de ambos puntos de vista en otros lugares<sup>12</sup>, pero no tengo el espacio aquí para repetir esos argumentos. Aquí asumiré que el humor es el disfrute de la incongruencia, y simplemente esbozaré la posición de que el humor es a menudo un tipo de experiencia estética.

En algunos casos de humor disfrutamos tanto una incongruencia como alguna otra característica de la cosa o situación que encontramos divertida. En tales casos nuestra atención puede no ser desinteresada y, por lo tanto, nuestra experiencia no ser estética. Reír de los errores de nuestro oponente en el campo de golf, por ejemplo, porque ellos son incongruentes y porque nos permiten vencerle por varios golpes, no parece ser una experiencia estética; el centrarse en las consideraciones prácticas lo descarta. Pero en muchos casos de humor disfrutamos alguna incongruencia completamente por sí misma y por su propio motivo. Es este tipo de humor el que cuenta como experiencia estética.

Al igual que los objetos estéticos en general, los objetos humorísticos pueden ser algo que se encuentre en la naturaleza, como un ornitorrinco, o algo producido por los seres humanos. Si es el segundo caso, un objeto humorístico puede haber sido hecho para ser divertido, un chiste o tira cómica, por ejemplo; o puede haber sido producido con una función práctica en mente, pero resultó ser también humorística: consideremos el discurso de Edsel de 1958, o el de las «damas» de Nixon.

Como una variedad de la experiencia estética, el humor puede ser un fin adecuado en sí mismo. Eso no es lo mismo que decir, por

---

<sup>12</sup> Ver mi «Humor y Educación Estética», en *Journal of Aesthetic Education* 15/1 (1981), pp. 55-70; «A New Theory of Laughter», en *Philosophical Studies* 42 (1982), pp. 243-254; «Humor and Emotion», en *American Philosophical Quarterly* 20/3 (1983), pp. 297-304, y *Taking Laughter Seriously*. State University of New York Press, Albany, 1983, caps. 5-7.

supuesto, que no haya ocasiones en las que el humor es inapropiado. Si una mujer ha sido golpeada por un coche y yace herida en la calle, por ejemplo, sería moralmente cuestionable permanecer de pie en la escena y disfrutar de la incongruencia en lugar de ayudarla. Por la misma razón, hay ocasiones en las que la apreciación estética en general y, en su caso, la contemplación filosófica, son inapropiadas. En el ejemplo de arriba, permanecer de pie junto a la mujer observando el interesante patrón que hacen sus piernas rotas contra el asfalto, sería moralmente cuestionable, como lo sería permanecer allí contemplando lo azaroso de nuestro sufrir y morir. Decir que el humor o cualquier otra cosa puede ser un fin adecuado en sí mismo no es negar que hay limitaciones morales sobre cuándo podemos perseguir dichos fines. Al igual que la experiencia estética en general, y al igual que la contemplación filosófica, el humor es un lujo a ser disfrutado cuando no hay asuntos urgentes que requieran nuestra atención.

El último ataque al humor que consideraremos vino de Platón; consiste en afirmar que el humor es censurable porque implica una suspensión de nuestra razón. Esta es una acusación general que Platón esgrime contra las emociones; se aplica al humor porque él clasificó la diversión por el humor como una emoción<sup>13</sup>. Tal clasificación no deja de tener objeciones, pero no es este el lugar para darles voz<sup>14</sup>. Lo que yo quiero mostrar es simplemente que el humor no implica una suspensión de la razón, sino un uso no-serio de la razón.

La razón es claramente necesaria para el humor; sin ella no podríamos siquiera reconocer la incongruencia, mucho menos disfrutarla o crearla para disfrute. Los niños y los animales más elevados, que tienen más en común con los humanos adultos, incluyendo la capacidad para las emociones, carecen de la capacidad para el humor, porque carecen de nuestro intelecto. Ellos pueden aprender, tienen expectativas, y pueden ser sorprendidos. Pero debido a que ellos no tienen nuestro sistema conceptual con sus conceptos de clase, patrones causales, etc., no aprecian la incongruencia. Su cognición no es lo suficientemente abstracta para ello.

Nuestro pensamiento es abstracto no sólo en su generalidad, sino también en su habilidad para relacionarnos con algo diferente a nuestra situación habitual. Nosotros nos abstraemos, pues, de lo

---

<sup>13</sup> Cf. PLATÓN: *República*, III, 388; X, 604-606.

<sup>14</sup> Ver mi «Humor and Emotion», en *American Philosophical Quarterly* 20/3 (1983), pp. 297-304.

concreto y del presente. Este carácter abstracto hace posible nuestro lenguaje, que se diferencia de un modo tan marcado de los sistemas animales de signos. Podemos participar en el pensamiento y el discurso no sólo para evitar el peligro o conseguir comida, sino también simplemente por motivo de investigar o conversar. Este carácter abstracto también hace posible el humor, en la medida en que sin él no sólo no podríamos reconocer la incongruencia, sino que no tendríamos la actitud no-práctica necesaria para disfrutar la incongruencia. Una criatura cuyas operaciones cognitivas están dirigidas solamente hacia la situación en la que se encuentra en el momento, experimentará la violación de sus expectativas solamente como algo desconcertante, frustrante o penoso. Nosotros, en contraste, podemos disfrutar teniendo nuestras expectativas violadas, algunas veces incluso cuando la incongruencia implica nuestro propio fallo, porque podemos cognitivamente trascender el momento y sus dimensiones prácticas. Esto es en parte lo que yace detrás de la trivialidad de que el humor puede «distanciarnos» de los aspectos negativos de una situación, y darnos «perspectiva» sobre las cosas.

Es a causa del carácter abstracto de nuestro pensamiento, también, por lo que nosotros somos capaces de imaginar y pretender qué cosas son tan importantes para el humor, especialmente para crear humor. En el marco humorístico de la mente nosotros somos libres de tratar las cosas y las situaciones como lo que sabemos que no son. Nosotros podemos ver la parte delantera de un Volkswagen como una cara, o en broma fingir alguna emoción inapropiada para conseguir una risa. En esos casos no es nuestro objetivo aprender algo, como lo es cuando usamos la razón para investigar; más bien, entonces estamos usando la razón para jugar con nuestras percepciones e imaginaciones. Y esto es el motivo por el cual podemos tolerar posibilidades, e incluso absurdecas, tan fácilmente como los hechos. Si la verdad nos hará libres, así lo hará también el juego conceptual del humor.

Filósofos como Platón nos llevarían a creer que la racionalidad humana tiene que rechazar la incongruencia, que es contrario a nuestra naturaleza disfrutarla. Santayana habla de un «trasfondo de disgusto» que se mezcla con diversión en el humor, y pretende que «el hombre, siendo un animal racional, no puede mejor desde lo absurdo que desde el hambre o el frío»<sup>15</sup>. Pero esto es tener una imagen demasiado estrecha de la racionalidad humana. De hecho, la

---

<sup>15</sup> SANTAYANA, George: *The Sense of Beauty*. Nueva York, 1896, p. 248.

persona que fuera incapaz de disfrutar la incongruencia y la obra conceptual, que usara la razón sólo para conocer el mundo y actuara «adecuadamente» en cada situación, sería menos, no más completamente humano. Es el psicótico, no la persona completamente racional, la que no tiene sentido del humor. Los medievales estaban seguramente mucho más cerca de la verdad que Platón o Santayana, cuando decían que es *porque* somos animales racionales por lo que nosotros somos también los animales que reímos.

### III

En nuestra defensa del humor contra los ataques filosóficos tradicionales, hemos visto algunos de los modos en los que es valioso en la vida humana. Pero ahora es tiempo de estrechar nuestro foco de atención sobre el valor del humor para la filosofía; en esta sección para enseñar filosofía y, en nuestra sección de cierre, para hacer filosofía.

Una característica básica del humor en la clase de filosofía, que comparte con el humor en las relaciones sociales en general, es la apertura que aporta a la interacción. Los ponentes públicos de todos los tipos a menudo empiezan su exposición con un chiste, y tratan incongruencias en su exposición, tales como *lapsus linguae*, humorísticamente, para relajar a su audiencia y mostrarles que no se trata de una situación uni-dimensional, una transferencia de información entre cerebros, sino de una interacción social entre seres humanos. Agradar a la gente con el humor es un gesto social amigable, y crea un lazo social, más de lo que lo hace compartir una comida.

La atmósfera abierta que crea el humor no sólo hace que los estudiantes se sientan cómodos, más aún; también fomenta una apertura de pensamiento que es esencial para el filosofar genuino. Incorporando el humor en la clase, un maestro muestra a los estudiantes que él o ella pueden mirar a las cosas desde perspectivas diferentes y pueden apoyar la novedad, la incongruencia, e incluso los errores. No hay un juego rígido de expectativas para la clase; el debate no tiene que seguir algún curso pre-planeado. Ahora muchos maestros *dicen* que ellos acogen la discusión abierta del material que están presentando, pero entonces, tan pronto como un estudiante toma una posición inusual o formula una pregunta que ellos no habían considerado antes, ellos evitan lo que dijo el estudiante para reconducir el «debate» al lugar seguro de sus notas de lectura. La última cosa que ellos realmente quieren es tener estudiantes que examinen un tema de un modo nue-

vo, en tanto ellos podrían no tener una posición elaborada para presentar en respuesta, y así podría parecer que ellos ya no controlan el «debate». Ellos podrían quedar mal, y ellos se toman a sí mismos y su papel como expertos hablando a los no-expertos demasiado seriamente como para permitir que eso pase. Como resultado, por supuesto, ellos no fomentan el pensamiento filosófico sino la mera subordinación a su punto de vista. Los maestros que tienen un sentido del humor sobre sí mismos y su papel, en contraste, ni siquiera tienen que decir que están abiertos a modos no usuales de mirar las cosas, pues ellos lo muestran en el modo en el que tratan la lectura y el debate.

Quizás el obstáculo más grande que afrontamos al formar estudiantes para pensar críticamente es su tendencia natural a convertirse en nuestros discípulos y simplemente internalizar nuestros puntos de vista sobre cualquier asignatura que estemos impartiendo. Un maestro que tiene sentido del humor al enseñar es menos probable que refuerce esta tendencia. Cuando en el curso de un debate en clase yo me doy cuenta de que un argumento improvisado que yo he construido está lleno de debilidades, yo a veces me detengo a mí mismo y admito esto a la clase con un comentario como, «Chico, tú podrías conducir un camión a través de los agujeros de este argumento». Tales admisiones, he encontrado que no sólo no disminuyen el respeto de los estudiantes por mí como profesor, sino que lo incrementan. Lo que es más importante, es que tal auto-crítica humorística muestra a los estudiantes que todo pensamiento está sujeto al error, tanto el del profesor como el de ellos mismos. Y el darse cuenta de ello puede animarles a desarrollar sus propios puntos de vista con mucho menos miedo de vergüenza.

Hasta el momento me he centrado en el ambiente abierto que ofrece el humor en los debates filosóficos. Pero incluso donde el profesor está impartiendo una clase magistral, el humor es valioso porque hace que los estudiantes estén más atentos. No se ha estudiado mucho empíricamente sobre los efectos del humor en el aprendizaje; pero lo que se ha hecho tiende a apoyar el punto de vista del sentido común según el cual en la medida en que el humor es agradable de escuchar, los estudiantes escucharán con más atención el mismo material presentado con humor que sin él, *ceteris paribus*, y ellos lo recordarán mejor<sup>16</sup>. Hablando sobre diferentes tipos de evidencia en

---

<sup>16</sup> Cf. DAVIES, Ann y APTER, Michael: «Humour and its Effect on Learning in Children», en MCGHEE, Paul y CHAPMAN, Antony (eds.): *Children's Humour*. Chichester y Nueva York, 1980, pp. 237-253, especialmente para la bibliografía.

una clase de epistemología, por ejemplo, podemos usar el estandarizado, fácilmente olvidable ejemplo: «¿Cómo podemos saber si hay una mesa en la habitación de al lado?». O podemos preguntar «¿Cómo podemos saber si nuestro vecino está guardando un hipopótamo en su garaje?». En mi experiencia, los estudiantes se interesan mucho más rápidamente en una clase usando el último ejemplo, porque no es solamente concreto, sino inusual y divertido. Y una vez que ellos están interesados, participan más en el experimento de pensamiento, idean más modos en los que podemos tener evidencia de una creencia, y llegan a una comprensión más exhaustiva de los principios que se explican. Debido a que el ejemplo del hipopótamo en el garaje es más llamativo, también, lo recuerdan mejor que los ejemplos ordinarios; y si está bien integrado con los principios epistemológicos que ilustra, también recuerdan mejor esos principios.

Una sesión sobre prácticamente cualquier tema filosófico está lleno de tales oportunidades para experimentos mentales humorísticos. Cuando yo debato sobre el concepto de existencia en conexión con el argumento ontológico, por ejemplo, uso los siguientes dos: primero, yo pido a los estudiantes que imaginen que una compañía de pintura está planeando producir una nueva «Pintura Milagro – la pintura perfecta para todos los usos de pintado». Ahora imagina que esta pintura se fabricara, continuo, y tú utilizas algo de pintura en tu habitación. Si fueron necesarias tres capas, o disolvió las cerdas de tu brocha, tú tendrías derecho a reclamar a la compañía que esta no era la pintura perfecta. Mas si la pintura no se había fabricado, sino que se encontraba todavía en las etapas de planificación, ¿tendrías un derecho similar a reclamar a la compañía que esta no era la pintura perfecta, porque no existía y por eso le faltaba la perfección más básica que cualquier pintura debería tener?

Yo también pido a los estudiantes que se imaginen el siguiente diálogo entre dos estudiantes de posgrado recientemente casados, quienes tienen un presupuesto muy ajustado y, por lo tanto, son cautelosos respecto a tener un hijo de inmediato.

A: Si tenemos un hijo, no tendrá ropa o juguetes muy bonitos.

B: Pero si no tenemos un hijo, no tendrá nada de ropa o juguetes.

Lo que hace que estos experimentos mentales sean humorísticos, por supuesto, es que la noción de existencia está siendo usada de un modo inapropiado, como una propiedad que le falta a un individuo, y el uso inapropiado es obvio. El mismo uso inapropiado del concepto de existencia está en el corazón del argumento ontológico, sólo que aquí es mucho menos obvio, aunque la persona ocasional

lo detectará al escuchar por primera vez el argumento, y quizás reirá en el modo en el que los estudiantes ríen ante los experimentos mentales de arriba. El truco es sacar a relucir la incongruencia de usar la existencia como una propiedad poseída o que le falta a un individuo, de modo que cualquiera pueda verlo. Y el mejor modo que he encontrado de hacerlo es empezar con ejemplos humorísticos como los de arriba, y entonces comparar su uso del concepto de existencia con el del argumento ontológico.

El humor, entonces, puede jugar un papel mucho más importante en la enseñanza de la filosofía que el descanso cómico o la capa de azúcar en la píldora de la aburrida doctrina filosófica. En las manos de un profesor habilidoso, puede ser un modo de conseguir que los estudiantes piensen filosóficamente.

#### IV

Como sugiere la ilustración de arriba sobre el argumento ontológico, el humor puede no tener solamente un valor pedagógico en la comunicación de ideas filosóficas, sino un valor más general en la *práctica* de la filosofía. En esta sección de clausura, me gustaría decir un poco más sobre este valor general.

Wittgenstein dijo que un libro de filosofía podría ser escrito de modo que consistiera en nada más que chistes: esos chistes estarían basados en falacias, errores categoriales y otras confusiones sobre la lógica de diferentes conceptos y argumentos. Podemos incluso leer ciertas obras de humor que no fueron concebidas como libros de filosofía, como la de Lewis Carroll, *Alicia en el país de las maravillas* y *A través del espejo*, y encontrar montones de lecciones filosóficas. De hecho, *La Alicia del filósofo*, de P.L. Heath hace precisamente eso. Wittgenstein, con sus preocupaciones sobre los procedimientos de medida y comprobación, habría tenido mucho que decir, por ejemplo, sobre el comportamiento de Alicia en la siguiente sección de *Alicia en el país de las maravillas*, en la que ella come un pastel especial con la esperanza de cambiar su tamaño: «Ella comió un poquito, y se dijo ansiosamente: “¿En qué dirección? ¿En qué dirección?”», manteniendo su mano en lo alto de su cabeza para sentir en qué dirección iba a crecer, y se quedó bastante sorprendida al encontrar que permaneció del mismo tamaño<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> CARROLL, Lewis: *Alice's Adventures in Wonderland*, en HEATH, P.L.: *The*

El propio ejemplo de Wittgenstein de un hombre comprobando una historia del periódico corriendo a comprar una segunda copia del mismo periódico, podría fácilmente haber sido algo hecho por, digamos, la liebre de marzo.

Pero la conexión entre el humor y la filosofía es más profunda que su común centrarse en el sinsentido y en el razonamiento defectuoso. Ambos implican una cierta separación respecto a los aspectos prácticos de la situación de uno. Para pensar filosóficamente o disfrutar la incongruencia en nuestra experiencia, tenemos que estar sin preocupaciones prácticas urgentes. Haber cultivado un espíritu filosófico o un sentido del humor rico es tener una visión del mundo distanciada, y así al menos potencialmente más objetiva. Este aspecto de la filosofía desde hace tiempo se convirtió en un sentido extendido de la palabra «filosófico»: «racional; sensiblemente tranquilo; calmado, como en una difícil situación». De modo similar, la persona que afronta la vida con sentido del humor tiene una actitud más calmada y así puede contemplar las cosas más racionalmente. Como el psicólogo Penjon dijo sobre el humor, en el cambio del siglo, «nos libera de la vanidad, por un lado, y del pesimismo, por otro, manteniéndonos más amplios de lo que somos, y más grandes de lo que nos pueda ocurrir».<sup>18</sup>

Hay también una flexibilidad conceptual, un uso imaginativo de las perspectivas inusuales, que caracteriza tanto a la filosofía como al humor. William James captó esta característica de la filosofía con precisión cuando escribió: «La filosofía, empezando en la admiración, como dijeron Platón y Aristóteles, es capaz de imaginarse todo diferente de lo que es. Ve lo familiar como si fuera extraño, y lo extraño como si fuera familiar».<sup>19</sup> Excepto quizás por la referencia a la admiración, esto también describe al humor. De hecho, no puedo pensar un modo mejor de describir la comedia de alguien como Jonathan Winters o George Carlin que diciendo que «ve lo familiar como si fuera extraño, y lo extraño como si fuera familiar». Tanto en la filosofía como en el humor cambiamos mecanismos mentales y miramos a las cosas de modos nuevos. Y esta partida desde caminos del pensamiento bien confeccionados trae una cierta liberación mental, que ha contado desde hace tiempo entre los valores principales de

---

*Philosopher's Alice*. Nueva York, 1974, p. 20. Cf. PITCHER, George: «Wittgenstein, Nonsense, and Lewis Carroll», en *Massachusetts Review* 6/3 (1965), pp. 591-611.

<sup>18</sup> Citado en EASTMAN, Max: *The Sense of Humor*. Nueva York, 1921, p. 188.

<sup>19</sup> JAMES, William: *Some Problems of Philosophy*, en WILSHIRE, Bruce (ed.): *William James: the Essential Writings*. Nueva York, 1971, p. 2.

la filosofía y el humor. Leer a Lewis Carroll o debatir una cuestión como «¿Podríamos tú y yo comerciar cuerpos?» es salirse de los modos ordinarios de pensar sobre las cosas; es pensar no mecánicamente sino creativamente. Tanto para el filósofo como para el humorista, nada ha de ser tomado como garantizado: todo puede ser visto con un ojo cuestionador, experimental, incluso irreverente.

Ambos, el humor y la filosofía pueden volverse rancios, por supuesto, como cuando los guionistas de las «comedias de situación» de la Televisión, simplemente reescriben los mismos chistes una y otra vez, o cuando un cierto cuerpo de pensamiento filosófico es tratado como un sistema rígido para ser aprendido y aplicado. Cuando el humor se vuelve rígido, es bastante fácil decir que la gente pare de estar divertida. La filosofía rígida no es siempre tan fácil de detectar, desafortunadamente, pero un signo revelador es su ausencia de humor. Cuando el divertido espíritu crítico del humor desaparece de la filosofía, habitualmente pierde su flexibilidad de perspectiva y su apertura. En su artículo necrológico sobre Bertrand Russell, Gilbert Ryle habló de la importancia del humor de Russell y William James para su legado filosófico: «James y Russell averiguaron por sí mismos, y así nos enseñaron por nuestro bien, cómo reventar las burbujas doctrinales sin derramar sangre; cómo ser iluminadamente y sin malicia pícaro; y cómo, sin ser frívolo, tomar a risa tonterías conceptuales solemnes. La falta de aire en la dicción y la falta de aire en el pensamiento, no fueron, por supuesto, aniquiladas, pero se pusieron a la defensiva desde el momento en el que James y Russell descubrieron que un chiste puede ser el principio, aunque sólo el principio, de un bendito descanso frente a una estranguladora piedra de molino teórica»<sup>20</sup>.

Ahora se podría argumentar que al unir humor y filosofía en todos los modos en que lo he hecho, he abandonado la visión de Aristóteles de la filosofía y, de algún modo, degradado la empresa completa. Pero yo argumentaría que nuestra exploración sobre la conexión entre humor y filosofía ha ampliado nuestra visión de lo que es la filosofía. Seguramente reposar en el conocimiento no es la única característica valiosa de hacer filosofía; al menos como es valioso el juego de ideas en el pensamiento y el debate filosófico, tanto si nosotros alcanzamos o no «la verdad sobre las cosas». Incluso las «cazas de gansos salvajes» pueden ser filosóficamente enriquecedoras. Estar obsesionado con poseer «la verdad sobre las cosas», sería para un filósofo estar en constante desesperación.

---

<sup>20</sup> RYLE, Gilbert: «Bertrand Russell 1872-1970», en *Proceedings of the Aristotelian Society* 71 (1970-71), pp. 77-78.

El deleite del juego de ideas en el pensamiento y el debate filosófico, como hemos visto, es similar al deleite de los cambios conceptuales en el humor. De hecho, son muchas veces el mismo deleite. E incluso si nosotros descartamos la noción de «hacer filosofía» y nos limitamos a la concepción más estricta de filosofía de Aristóteles como la contemplación de las verdades más elevadas, hay todavía una conexión fuerte entre la contemplación filosófica y el humor. Ambos son formas de lo que antes llamamos «experiencia estética», ambos son una atención a un objeto de conciencia por motivo de la experiencia en sí misma. En el humor el objeto de la conciencia es la incongruencia, y en la contemplación filosófica el objeto es la verdad. Que ambas puedan ser encantadoras para nosotros dice algo profundo, yo pienso, sobre el tipo de animales racionales que somos<sup>21</sup>.

*Traducción de Juan Carlos Siurana  
Solicitada el 22 de abril de 2011  
Aceptada el 12 de noviembre de 2011*

John Morreall  
College of William and Mary, Williamsburg (Virginia, EE.UU.)  
jsmorr@wm.edu

---

<sup>21</sup> John Morreall, en el texto original inglés, termina su artículo indicando su lugar de adscripción profesional que entonces era: University of Santa Clara, Santa Clara, CA 95053 USA. Actualmente su dirección es: Department of Religious Studies, College of William and Mary, Williamsburg, VA, U.S.A. [Nota del Traductor]