

LA PROFUNDIDAD FILOSÓFICA DE UN CHISTE*

Javier Vilanova Arias
Universidad Complutense de Madrid
vilanova@filos.ucm.es

«Preguntémonos: ¿Por qué sentimos
como *profundo* un chiste gramatical?
(Y ésta es, por cierto la profundidad
filosófica)».
Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones
Filosóficas*, §111)

En el 2007 un par de licenciados en Filosofía por la Universidad de Harvard llevados por los avatares de la vida a la profesión de cómicos, Tom Cathcart y Dan Klein, publicaron un libro con un divertido título: *Plato and a platypus walk into a bar... Understanding Philosophy through jokes (Platón y un Ornitorrinco entran en un bar... Comprendiendo la filosofía mediante chistes)*. A primera vista el libro se inscribía en esa tendencia bastante de moda ahora mismo que escudriña entre los fetiches de la literatura o el cine más popular coincidencias con tópicos filosóficos, casi siempre puramente anecdóticos y más bien traídos por los pelos, y que suelen bautizarse con un transparente título del tipo «X y la Filosofía» donde X puede ser Matrix, Sherlock Holmes, El Señor de los Anillos, Los Simpson, la propaganda, el cine porno o Winnie the Pooh. Y en principio el libro de Cathcart y Klein se inscribía en esa corriente, sin más pretensiones que la de presentar al lector algunos temas clásicos utilizando como ilustración chistes y chascarrillos más o menos conocidos. Pero lo cierto es que, leyendo sus páginas el filósofo profesional no podrá (al menos yo no he podido) dejar de sorprenderse al descubrir cómo, una y otra vez, los chistes seleccionados por sus autores no solo ilustran sino que parecen explicar y describir a la perfección los más diversos tópicos filosóficos, desde el imperativo categórico y el relativismo ético hasta los designadores rígidos o la paradoja de Zenón. Valga como ejemplo el capítulo dedicado a la Ética, donde nos encontramos la consideración de Chesterton en torno a la especificidad del discurso ético (*si un hombre acertara en disparar a su madre desde quinientas yardas, le llamaría un buen tirador, pero no necesariamente un buen hombre*), la versión de Bernard Shaw del imperativo categórico (*No hagas a los demás lo que te gustaría que ellos te hicieran a ti: ellos pueden tener diferente gusto*) o la siguiente exposición popular del situacionalismo ético: *Unos ladrones armados irrumpen en un banco, alinean a los clientes y personal contra la pared, y comienzan a tomar sus carteras y otros objetos de valor. En ese momento, uno de los empleados del banco, que aguarda en la cola su turno para ser robado, saca un billete de su*

* Este trabajo ha contado con el soporte del proyecto de investigación FFI2013-41415-P del Ministerio de Economía y Competitividad y del grupo de investigación UCM 930174.

cartera y se lo desliza en la mano a su compañero, colocado a su lado. «¿Qué es esto?», pregunta su compañero. El primer empleado responde: «Son los cinco pavos que te debía»¹.

La afinidad es a veces tan grande que se tiene la sensación de que el chiste y el *locus* filosófico están explotando los mismos materiales, presentando el mismo problema, apuntando hacia la misma solución. La sensación, en suma, de que el chiste y el tópico filosófico *tratan de lo mismo*.

Hacia esa misma coincidencia apunta, pienso yo, la cita de Wittgenstein que abre este trabajo. Según cuenta Norman Malcolm², Wittgenstein afirmaba que podría escribirse un tratado filosófico por el simple expediente de ir encadenando una secuencia de chistes. Si el lector era capaz de entender el tema filosófico iría, también, comprendiendo los gags. Para el filósofo austriaco, pues, cuando uno se encuentra ante un chiste inteligente, no uno basado en la mofa o en la pura escatología (a los que desde ahora mismo dejo explícitamente fuera del alcance de este trabajo), sino uno que como los de Chesterton, Carroll o Groucho aprovechan una ambigüedad o una curiosidad gramatical para producir un efecto inusitado, se experimenta una sensación de profundidad que es, ni más ni menos, la que tiene cuando por fin se entiende una tesis, un problema o una solución filosófica. Desde luego, los fines son muy distintos (o quizá no tanto, como veremos después), pero la profundidad, la complejidad y hasta la dificultad de comprensión, nos dice Wittgenstein, es la misma.

Mi propósito en este trabajo es explorar el porqué de esa coincidencia. Es decir, averiguar en qué y sobre todo por qué Filosofía y Humor son, al menos en ocasiones, afines. Me apresuraré a puntualizar que mi intención no es intentar comprender la naturaleza o la esencia del humor (a través de una analogía con la naturaleza de la filosofía, o algo parecido). Mi interés no es teórico, no deseo examinar, contrastar o polemizar sobre ninguna concepción filosófica sobre lo cómico, a las que deliberadamente dejaré fuera y ni mencionaré. Al contrario, me interesa la otra dirección, ver en qué medida esa facilidad para dejarse explicar mediante el humor puede ser indicio de algunas peculiaridades de esa forma de pensar y actuar que llamamos «hacer filosofía» y, ya de paso, sacar algunas conclusiones más generales sobre la naturaleza, alcance y verdadero valor de eso que llamamos «hacer filosofía».

La risa sabia

Puntualizaré, para no levantar suspicacias prematuramente, mi declaración previa: de una cierta manera de hacer Filosofía. Soy de los que piensa que, a estas alturas, mucho tiempo, muchas vueltas y muchas historias más tarde de su descubrimiento (o invención, da lo mismo) por los antiguos griegos, es imposible encontrar una sola cosa a la que podamos llamar propiamente Filosofía. Y mucho menos sería posible poner de acuerdo a todos los que participan de la obra en

¹ Aunque no aparece en el libro, es imposible no acordarse también de la versión del «velo de la ignorancia» de John Rawls que nos regaló Diógenes dos milenios antes cuando advirtió al hijo de una prostituta que pasaba el rato tirando guijarros a la gente que pasaba por la calle: «Muchacho, no tires piedras a los desconocidos, no le vayas a dar a tu padre».

² Malcolm 1985, p. 29.

una definición, a no ser con alguna huera tautología del tipo «amor a la sabiduría». Por ello me centraré en la forma de hacer filosofía que mejor conozco y que habitualmente práctico. No la llamaré Filosofía Analítica porque con este rótulo pasa lo mismo que con el general de Filosofía: no hay una sola cosa a la que podamos llamar propiamente Filosofía Analítica, sino muchas y muchas veces muy opuestas prácticas. Quizá hay aquí un mayor aire de familia, porque el siglo y pico de historia de la ramificación es mucho menor que los dos milenios y medio del tronco, y porque sus participantes son un subconjunto propio y modesto de la populosa familia de los filósofos. Pero las incompatibilidades, las divergencias y los enfrentamientos son tan obvios y mayúsculos como los que se dan entre las ramas. En vez de ello, prefiero hablar de la concepción lingüística de la Filosofía, algo que sin duda se acerca a la idea de la misma que albergaba Wittgenstein, a quien seguiré muy de cerca en este trabajo; pero que engloba a muchos otros filósofos alojados en otras tradiciones filosóficas (me vienen ahora a la cabeza nombres como Heidegger, Habermas, Nietzsche, Derrida, Gadamer...). La idea central es que los problemas filosóficos se plantean y se resuelven en el lenguaje, que no es un mero vehículo de expresión de los pensamientos del filósofo sino la fuente y el destino final de sus *dicta*. Para acabar de hacerse una imagen de este enfoque filosófico, solo hay que añadir a esta idea la de que el lenguaje no es un mero vehículo de expresión tampoco para el resto de los mortales, para los no filósofos, sino que está irresoluble y consubstancialmente vinculado a nuestras prácticas, experiencias y maneras de vivir.

Por otro lado, que el humor puede ser un útil recurso filosófico no es algo que Cathcart y Klein hayan descubierto recientemente. No es así, porque es un recurso que los filósofos han utilizado muy a menudo. Y ya desde sus orígenes³. Recordemos el recurso de Sócrates a la ironía, que no es solo un arma para deshacerse dialécticamente de sus adversarios, sino también el disparador del proceso mayéutico que ha de conducirnos hacia las buenas ideas. Si juzgamos por las anécdotas y dichos que sus paisanos adjudicaban a Sócrates (*No me extraña que mi vecino hable mal de mí, porque nunca aprendió a hablar bien*), como a Aristipo (*No es vergonzoso entrar en la casa de una meretriz, lo vergonzoso es no saber salir*), o Diógenes el cínico (*Vivir no es malo, lo malo es vivir mal*), no eran respetados solo como venerables filósofos, sino también como legendarios bufones, y sin que sea posible distinguir donde acaba uno y empieza al otro. Una figura, por otra parte, que será heredada a lo largo de la historia por personajes como Voltaire, Chamford, Lichtenberg, Schopenhauer, Nietzsche o Russell. A veces el chiste es en sí mismo un caso de estudio, como en las paradojas coleccionadas por la escuela megárica, cada una de ellas incluyendo el planteamiento y a veces anticipando la solución de un problema lógico o gramatical a la vez que, inevitablemente, hacen brotar la sonrisa. En las paradojas atribuidas a Eubúlides, por ejemplo, aparecen planteados en clave de humor problemas que siguen apareciendo en cualquier manual de Filosofía del Lenguaje actual, desde el carácter paradójico de la autorreferencia (*Un hombre afirma que miente, ¿es verdadero o falso lo que dice?*, Cicerón, *De divinatione*, II, I I) a la opacidad referencial de los contextos epistémicos (*Dices que conoces a tu hermano, pero el hombre que acaba de llegar con la cabeza tapada era tu hermano y no has dado muestras de conocerle*, Luciano, *Vitarum Actio* 22),

³ Para una muy entretenida y muy completa (aunque un tanto deslavazada) recopilación de dichos y hechos humorísticos de filósofos a lo largo de la Historia véase González Calero 2007 y 2008. Aquellos ejemplos que vaya proporcionando en este trabajo que o bien no sean de dominio público o bien no vengán acompañados de la referencia bibliográfica correspondiente, pueden encontrarse en esos libros.

pasando por los problemas generados por la vaguedad semántica (*¿Dirías que un hombre es calvo si solo tiene un pelo?, ¿dirías que es calvo si solo tiene dos?, ¿dirías...? ¿Dónde situas entonces la línea divisoria entre ser calvo y no serlo?* Cicerón, *Académica*, II, 49), o la importancia de la cancelación de las presuposiciones pragmáticas (*Lo que no has perdido, todavía lo tienes. Pero no has perdido los cuernos. De modo que aún tienes cuernos*, Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos*, VIII 187).

Precisamente es en la historia de la lógica y los estudios gramaticales donde el humor ha ocupado un lugar más sobresaliente, quizá por su propia naturaleza lingüística (Horacio Quinto: el humor, esa lógica sutil). A veces incluso la humorada surge casi inintencionadamente en la práctica teórica, como cuando Pseudo Escoto se da cuenta de que debemos cambiar la concepción previa de la *consequentia*, que dice que es verdadera si es imposible que el antecedente sea verdadero cuando el consecuente es falso, para evitar que la *consequentia* «Dios existe, por lo tanto esta *consequentia* es falsa» nos lleve a la hoguera por herejía⁴. Como es bien sabido, es en la obra de C. L. Dogson alias L. Carroll donde esta confluencia de humor y análisis alcanza su cenit. Muchas de las humoradas ingeniadas por Carroll se inscriben dentro de la tradición anglosajona del *nonsense*, y no tienen otra pretensión que la de producir un absurdo con cualidades estéticas (*He visto a menudo un gato sin una sonrisa, pensó Alicia, ¡pero una sonrisa sin gato!*). Pero en otras ocasiones, como en las paradojas megáricas, aparece planteado un problema filosófico de primera índole cuya solución exige un armamento conceptual y teórico considerablemente sofisticado, y que, en algunos casos, todavía está pendiente de solución. Así ocurre en el cuento «Lo que la Tortuga le dijo a Aquiles» (publicado en *Mind* en 1894) donde el solapamiento entre regla y axioma, o entre lenguaje y metalenguaje, o entre justificante y justificado (pues de todas esas formas puede y debe leerse) condena a Aquiles a una eterna y más bien psicodélica persecución de la socarrona (¿socrática?) tortuga. En otros casos, Carroll no se limita a plantear un problema sino que alcanza nada menos que una tesis. Valga como ejemplo el «análisis» de la relación entre poder y lenguaje, que anticipa la preocupación contemporánea en torno a la justificación ética para la adopción de reglas argumentativas:

-*Cuando yo uso una palabra —declaró Humpty Dumpty con un tono de voz más bien desdeñoso-, quiere decir lo que quiero que diga, ni más ni menos.*

-*La cuestión —replicó Alicia— es si usted puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.*

-*La cuestión —zanjó Humpty Dumpty- es quién es el que manda... eso es todo.* (Carroll 2004, p. 88).

Por su quebranto de las fronteras entre literatura y filosofía, Carroll-Dogson es sin duda un caso especial (al fin y al cabo las *Alicias* o *Silvia y Bruno* son «solo» cuentos para niños, aunque otros textos se publiquen en revistas académicas), pero en el siglo XX es bastante frecuente la apelación al humor como un recurso didáctico o explicativo. Siguiendo la estrategia de Cathcart y Klein, el filósofo inserta en su discurso el chiste como ejemplo paradigmático que permite al lector «pillar» el quid del asunto de una manera mucho más rápida e intuitiva que la sesuda descripción

⁴ Véase W. y M. Kneale 1972, capítulo 3.1.

teórica. Valga como ejemplo el chiste que proporciona Russell en el trabajo seminal de la tradición analítica «On Denoting», y que ilustra a la perfección la diferencia entre la ocurrencia primaria y la ocurrencia secundaria de una descripción definida: *Yo oí contar de un quisquilloso propietario de un yate a quien un invitado, que veía el barco por primera vez, hizo la siguiente observación : «Yo creía que su yate era más grande de lo que es», a lo que el dueño respondió: «No, mi yate no es más grande de lo que es». Lo que el invitado quería decir era: «El tamaño que creía yo tenía su yate era mayor que el que su yate tiene»; el sentido atribuido a sus palabras fue en cambio este: «Yo creía que el tamaño de su yate era mayor que el tamaño de su yate»* (Russell 1966, p. 69).

En mi experiencia personal he podido comprobar cómo los alumnos entienden y sobre todo absorben mejor la distinción russelliana a través de este chiste que mediante la teoría o el análisis de ejemplos más «sosos» como el de Jorge IV o el del actual rey de Francia. Dicho sea de paso, el mismo y espectacular resultado me ha dado en clase para explicar la diferencia entre dirección de ajuste mundo-lenguaje y lenguaje-mundo entre actos de habla el siguiente chiste, mucho más efectivo que el soso ejemplo de la lista y el carrito de compra que da Searle: *Un teléfono de emergencias recibe una llamada de un aterrado cazador. «Me he encontrado con un cuerpo ensangrentado. Es un hombre, y me parece que está muerto, ¿qué debo hacer?». «Tranquilícese. Simplemente tiene que seguir mis instrucciones. Lo primero es asegurarse de que está muerto». Hay un silencio en el teléfono, seguido por el sonido de un disparo. Se vuelve a escuchar la voz del cazador al teléfono: «Ok. Ya está hecho. ¿Qué tengo que hacer ahora?».*

Russell es uno de los filósofos que más ha apelado al humor en el siglo XX, pero no es el único. Otro es John Austin, para quien en muchas ocasiones el chiste cumple tan a la perfección su papel que acaba por sustituir a la explicación teórica. Veamos la explicación que se da en *Performative Utterances* de la insuficiencia de la intención del emisor para producir el acto del habla: *Supón que, viviendo en un país como el nuestro, deseamos divorciarnos de nuestra mujer. Podemos probar poniéndonos enfrente de ella en la habitación y diciendo, en una voz lo suficientemente alta como para que pueda ser oída por todo el mundo, «Me divorcio de ti». No habremos tenido éxito en divorciarnos de nuestra mujer, al menos en este país y otros como él. Este es un caso en que la convención, diríamos, no existe o no es aceptada* (Austin 1970, p. 238).

A decir verdad, hay que decir que el recurso didáctico, y no digamos ya el recurso teórico, al humor es comparativamente muy minoritario en la práctica filosófica. Esto tiene mucho que ver, en mi opinión, con la mala imagen que históricamente ha tenido el humor en los ámbitos teóricos y la buena imagen que la filosofía ha querido siempre presentar de sí misma. Se entiende que el recurso a la gracia menoscaba la dignidad de la empresa, y por ello se intenta evitar su entrada en el sacrosanto recinto del pensamiento puro. Hay, sin embargo, una modalidad de la risa que ha sido invitada con mucha más frecuencia a las mansiones filosóficas, y con la que nos podemos topar agazapada en los decorosos salones de los pensadores más circunspectos. Me refiero a esos momentos en que el filósofo literalmente se burla de los rivales, en los que el autor se mofa de otras concepciones, de otras teorías, de otras ideas, de otros autores. Es por esa relativa abundancia por la que, aunque me parece menos interesante que los usos pedagógicos y teóricos (ya que, como he dicho, el escarnio es casi siempre una forma de humor de menor calidad), empezaré por ahí.

Cuando un filósofo se ríe, casi siempre se ríe de otro filósofo

En realidad, la burla estaba ya implícita en el mecanismo de la ironía socrática. Muchas veces lo que el personaje de Sócrates quiere sacar a la luz en el diálogo platónico no es simplemente la incorrección de una idea, ni mucho menos su falsedad. Es algo más grave: la maniobra de Sócrates pretende descubrir que la idea es ridícula. Es una suerte de reducción al absurdo cuya conclusión no es una patente falsedad, sino un llano sinsentido, ante la que no cabe más reacción que, como Eutifrón en el diálogo platónico del mismo nombre, salir corriendo⁵.

Acusaciones similares (y la risa adjunta) se encuentran muchas veces en la historia. Platón a Tales (en el *Teeteto*: una criada se mofa de Tales por haberse caído en un pozo mientras contemplaba las estrellas: *¿Qué quieres ver en el cielo si no eres capaz de ver el suelo que pisas?*), Diógenes a Platón (en la conocida anécdota en la que Diógenes arroja una gallina desplumada a la Academia, donde siguiendo la dialéctica platónica se definía «hombre» como «bípedo implume»), Francis Bacon a los filósofos «supersticiosos» que admiten los milagros como prueba de la bondad divina (*Me agrada mucho la respuesta de aquel a quien enseñándole colgados en la pared de un templo los cuadros votivos de los que habían escapado del peligro de naufragar, como se le apremiara a declarar en presencia de tales testimonios si reconocía la providencia de los dioses, contestó: «¿Pero dónde se han pintado los que, a pesar de sus oraciones, perecieron?»*, Bacon 1984, p. 43), Berkeley a Locke (*Estoy muy de acuerdo con este ilustrado filósofo, de merecido renombre, en que las facultades de los brutos no llegan en manera alguna a la abstracción. Pero si esta ha de ser la propiedad característica de esos animales, me temo que muchos de los que pasan por hombres han de ser contados en el número de aquellos*, Bacon 1980, p. 28), Voltaire a Leibniz (*¿Es que hemos de creer que una gota de orina es una infinidad de monadas, y que cada una de ellas tiene ideas, por oscuras que sean, de todo el universo?*), Voltaire a Rousseau (en carta al autor del *Discurso sobre la Desigualdad entre los Hombres*, quien le había enviado la obra pidiendo su opinión: *Nunca se ha empleado tanto ingenio en pretender volvernlos animales. Cuando se lee vuestra obra se tienen ganas de andar a cuatro patas*), Voltaire a Berkeley (*de su teoría se deduce que cuando un hombre fecunda a una mujer tan solo se trata de una idea alojándose en el interior de otra idea, de resultas de lo cual nace una tercera idea*), Schopenhauer a Hegel (*Una filosofía cuya sentencia fundamental es «el ser es la nada» debería estar en el manicomio, y en cualquier parte, salvo en Alemania, ya se le habría recluido en uno.*), Heidegger a Lacan (*Me parece que el psiquiatra necesita un psiquiatra*), etc. Incluso el «recatado» Kant, dejándose llevar por lo fácil de las víctimas, en *Sueños de un visionario*, se encarniza con lo que él llama «soñadores de la razón», los filósofos que pretenden investigar el ámbito de lo que está más allá de nuestro mundo y nuestra vida, con párrafos tan ácidos como este: *Tampoco sé si estaban completamente libres de esta dura condición incluso aquellos filósofos que tan aplicada y enfrascadamente dirigieron sus telescopios*

⁵ -Porque si tú no conocieras claramente lo pío y lo impío, es imposible que nunca hubieras intentado a causa de un asalariado acusar de homicidio a tu viejo padre, sino que hubieras temido ante los dioses arriesgarte temerariamente, si no obrabas rectamente, y hubieras sentido vergüenza ante los hombres. Por ello, sé bien que tú crees saber con precisión lo que es pío y lo que no lo es. Así pues, dímelo, querido Eutifrón, y no me ocultes lo que tú piensas que es.

Eur. — En otra ocasión, Sócrates; ahora tengo prisa y es tiempo de marcharme. (Platón 1871, p. 37).

metafísicos a esas remotas regiones y supieron contar maravillas de ellas, pero, al menos, no les envidio ninguno de sus descubrimientos. Temo solo que cualquier hombre de sano entendimiento y poca sutileza llegue a responderles lo mismos que a Tycho Brahe le contestó su cochero cuando aquel creyó poder recorrer por la noche el camino más corto guiándose por las estrellas: «Buen Señor, posiblemente se entienda usted bien en el cielo, pero aquí sobre la tierra es usted un chiflado» (Kant 1987, p. 60).

Ligados a esta acusación de ridiculez, producida por el desvarío, la necedad o la locura, hay otros dos cargos que nos encontramos muy frecuentemente. La idea del contrincante es muchas veces tildada de «infantil» o, en una vena muy similar, de «primitiva». Sin ir más lejos, Wittgenstein acusa muchas veces en las *Investigaciones* al filósofo tradicional de tener una idea primitiva o supersticiosa del lenguaje:

Prestamos (los filósofos) atención a nuestros propios modos de expresión concernientes a estas cosas, pero no los entendemos, sino que los malinterpretamos. Somos, cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresión de hombres civilizados, los malinterpretan y luego extraen las más extrañas coincidencias (Wittgenstein 1986, §194; véanse también las entradas §2, §36 y §339).

Y abunda, también, la comparación del error filosófico con el que comete un niño:

[...] la oración sólo parece extraña cuando nos imaginamos para ella un juego de lenguaje distinto de aquel en que la empleamos efectivamente. (Alguien me dijo que de niño se había asombrado de que el sastre pudiese coser un vestido — pensaba él que eso quería decir que un vestido era producido por mero cosido, cosiendo hilo a hilo) (Ibíd., §195).

Preguntar «¿Es compuesto este objeto?» fuera de un determinado juego es parecido a lo que hizo una vez un muchacho que debía indicar si los verbos de ciertos ejemplos de oraciones se usaban en la voz activa o en la pasiva y que se rompía la cabeza pensando si, por ejemplo, el verbo «dormir» significa algo activo o algo pasivo (Ibíd., §47; véase también §12, §297, §414).

Resulta patente la vena irónica, puramente socrática, que sigue Wittgenstein. Y es obvia, también, su contundencia. En efecto, el uso dialéctico de la risa es tan efectivo en filosofía como lo suele ser en los ámbitos políticos, jurídicos o en la simple discusión cotidiana. Es bien sabido por qué en la argumentación no filosófica es tan efectiva esa maniobra que solo podemos calificar como sofística (estrictamente una falacia *ad hominem*): tiene la capacidad de desarmar completamente al adversario. Al convertir al adversario en «objeto de risa», reduce su estatus al de un niño o el de un bruto. Se disuelve así su marco de justificaciones (o se le impide entrar en el nuestro) por lo que cualquier respuesta que dé en forma de nuevos argumentos o razones solo sirve para acrecentar su ridículo, para producir más risa. Como ya descubriera el «irónico» Schopenhauer en su tratado sobre la Erística, un dedo apuntando acompañado de una sonora carcajada tiene más poder que la mejor de las deducciones. Ahora bien, eso que se cumple en la argumentación cotidiana no parece que debiera cumplirse en el ámbito filosófico, más riguroso, objetivo y respetuoso con la verdad. Y, sin embargo, el fenómeno se repite y, al contrario que en la política, creo que no solo (o no tanto) como una artimaña sofística sino como una sentida y

honesta acusación. Es decir, parece que honestamente a Wittgenstein ciertas concepciones del lenguaje le resultan ridículas, o que Kant sinceramente se enfurece pensando que alguien pueda tomarse en serio los discursos de los teósofos.

Pero demos un paso atrás. Como vemos, parece que el error filosófico tiene una propiedad, la de ser risible, de la que carecen los errores en otros ámbitos. Desde luego, un físico, un carpintero o un periodista pueden excepcionalmente llegar a resultados grotescos, o que resultan grotescos para alguna gente (dejaré fuera el arte contemporáneo....), pero normalmente la acusación concomitante será de incompetencia, no de extravagancia. Es como si, por la propia naturaleza de la indagación filosófica el que la acomete se arriesga al ridículo como en ninguna otra empresa. ¿De dónde viene esta gravedad del error filosófico? ¿Por qué el filósofo pone en juego su dignidad, su respetabilidad y hasta su honor como no lo hace ningún otro profesional? La respuesta, me parece, es bastante obvia: porque la actividad del filósofo se dirige a lo básico y cuando uno comete un error muy básico indefectiblemente resulta ridículo. Cuando uno comete un error gramatical, o un error que va contra el sentido común (usar el tenedor en vez del cuchillo, buscar las llaves lejos de donde se han caído porque hay más luz, creer que los números son señores y los conjuntos líneas invisibles que encierran objetos), con justicia responden sus congéneres con la risa. Y el objeto de la reflexión del filósofo es precisamente ese suelo fundamental, los fundamentos de nuestro lenguaje y nuestras formas de ser, lo primero y primario, lo más común y, por qué no, lo más obvio. Por eso su error es también, a veces, infantil: es propio de un niño que no domina nuestros juegos, y que se hace preguntas que quedan fuera de ellos o interpreta las reglas en sentidos jamás pretendidos. O primitivo, como el de un salvaje (¿pero todavía queda alguno?) que acabara de llegar a una de nuestras ciudades y se pusiera a hablar con las imágenes de la televisión o le diera las gracias al billete que le ha proporcionado el desayuno.

Un aire de familia

Así pues, tenemos una primera explicación de cómo y por qué la reflexión filosófica desemboca en el humor. Surge de la desviación de lo más común, de lo más básico, de lo más rudimentario. Ahora bien, esta explicación es, claramente, todavía muy parcial. Primero, porque solo se puede aplicar al humor inintencionado, a los casos en que el filósofo incurre en el chiste sin pretenderlo. No incluye los casos más interesantes en que el humor es un recurso didáctico, explicativo o teórico, como los que veíamos anteriormente. Segundo, y muy posiblemente como consecuencia de lo primero, porque la explicación no nos da ninguna pista sobre «qué cosa» está haciendo el filósofo en ese ámbito de lo fundamental. No nos dice por qué y para qué el filósofo dirige sus ojos a lo más básico ni tampoco qué tipo de cosas nos quiere decir en torno a ello. ¿A cuento de qué se pone a remover el suelo en que apoyamos nuestros pies? ¿Está bromeando, como el cómico, o tiene alguna pretensión más seria? En el siguiente apartado intentaré pergeñar una respuesta al respecto. Pero antes se hace necesario explorar un poco más el terreno, buscando algunas coincidencias entre humor y filosofía que, aunque menores o lejanas, nos ayuden a visualizar la semejanza entre una y otro (o entre uno y otra, pues no creo que el orden de los factores sea relevante aquí). De esta manera, al mismo tiempo que vamos reconociendo un aire de

familia, quizá ligero pero reconocible con buena luz, entre dos objetos a primera vista tan dispares, recopilaremos evidencias que nos permitan responder mejor a la pregunta recién formulada.

Uno. Para empezar, hay un propósito común a ambos que Cathcart y Klein destacan en el prólogo de su libro: la filosofía y el humor provienen del mismo impulso: confundir nuestra idea de cómo son las cosas, poner nuestros mundos cabeza abajo, y sacar a la luz ocultas, a menudo incómodas verdades sobre la vida (*philosophy and jokes proceed from the same impulse: to confound our sense of the way things are, to flip our worlds upside down , and to ferret out hidden, often uncomfortable truths about life*, p. 2). Curiosamente, ese afán por descolocar al lector (o al oyente), defraudando sus expectativas cotidianas con el propósito expreso de confundir y desorientar, que tan celebrado es por el público en general cuando procede del cómico, suele ser mal recibido y hasta denostado por ese mismo público cuando llega desde el filósofo. Hay aquí no solo un indicio de que lo del filósofo no es mera broma, sino también de lo valiosos que son para nuestras vidas los bienes que el filósofo se pone irresponsablemente a manipular. Aunque aparentemente cosas como el principio de no contradicción, la forma de un imperativo ético o la distinción mente-materia nos interesan bien poco en la vida cotidiana, cuando alguien comienza a cuestionarse sobre ellas surge la inseguridad, el nerviosismo o, exactamente al mismo nivel, la risa.

Dos. Otra propiedad compartida, además prácticamente exclusiva de estas dos formas de discurso (ni siquiera la poesía ni mucho menos el derecho tienen licencia para entrar en todas las casas) es la absoluta libertad para tratar cualquier asunto y decir cualquier cosa que se pueda expresar en castellano al respecto. En efecto, no hay tópico o tema que quede fuera de la reflexión filosófica, como no lo hay del que no se pueda hacer un chiste. Y nada hay que esté vedado o proscrito, que sea ilícito, inmoral o simplemente reprochable. Ahí están el humor negro, el humor amarillo, el chiste verde, la broma irreverente, la chanza políticamente incorrecta y la sátira política, religiosa o costumbrista para demostrarlo. Y, del mismo modo, la filosofía puede versar sobre lo más bajo y lo más alto, lo sagrado y lo profano, lo cotidiano y lo excepcional, lo propio y lo ajeno, lo oscuro, lo sórdido y lo vergonzante. Desde luego, hablo aquí de una norma (la norma de no tener normas) interna, inserta en la propia práctica del humor y la filosofía, pues en la práctica esta falta de pudor puede levantar suspicacias y hasta ampollas⁶. Lo cual nos lleva directamente al siguiente punto compartido.

Tres. En el mismo pasaje citado antes donde Malcolm reproduce el comentario de Wittgenstein sobre el humor se explica por qué, según el vienés, humor y filosofía coinciden en tantos rasgos: ambas tienen una función *desenmascaradora*. Algo que ya estaba presente en la cita previa del libro de Cathcart y Klein: sacar a la luz verdades ocultas sobre la vida. Hay ya aquí una aclaración sobre el propósito de este agitar y trastornar los cimientos de nuestras vidas por parte del filósofo, que en el caso del humor es formalmente solo secundaria (el propósito oficial es producir la sonrisa), pero que es troncal en el caso de la filosofía. En ocasiones, esta función desenmascaradora se identifica claramente en la obra con una intención crítica, con una voluntad de denuncia asumida nítidamente por parte del autor como principal motivación. Denuncia social,

⁶ Por una extraña coincidencia mientras escribo este texto tiene lugar en Francia el atentado terrorista a la redacción del Charlie Hebdo. Desde luego, hay muchas y muy graves acusaciones que se pueden hacer a sus autores, pero seguramente no es la menor la de ser culpables de no tener, o no haber tenido, *sentido del humor*. Sin haber hecho una investigación al respecto, me atrevería a conjeturar que también carecen de todo atisbo de temperamento filosófico.

de costumbres, de actitudes o prácticas cuyo defecto pasa desapercibido en el tráfago cotidiano de los acontecimientos, o es simplemente velado por la censura tácita o explícita que el grupo impone a sus propios discursos. No creo que sea necesario abundar en pruebas de esta vena crítica, familiar para todo conocedor de la historia de la filosofía. La lista sería interminable: Diógenes, Pirrón, Voltaire, Nietzsche, Marx, Sartre, Althusser... Y lo mismo podría decirse para el humor: Aristófanes, Luciano de Samosata, Rabelais, Boccaccio, Quevedo, Voltaire (otra vez), Swift, Chaplin, Dario Fo... Lo interesante de este modo de crítica es que no se efectúa desde fuera, contraponiendo unos valores o unas reglas a otras, como se da por ejemplo en la lucha de ideologías o en el debate político, sino que es interna al propio objeto de crítica. En efecto, la censura se hace desde dentro, usando los propios mecanismos de la práctica, hábilmente ejecutados de tal manera que al mismo tiempo que se siguen al menos formalmente las reglas se llega como resultado a la contradicción, la carencia o el defecto antes ocultos o implícitos en la propia práctica. Esto, que en filosofía suele llevar mucho tiempo y mucho trabajo (basta con medir el grosor del lomo de los volúmenes de un Marx, o de un Foucault), se consigue de una manera mucho más rápida en el humor, a veces prácticamente de un plumazo, como cuando Swift en *Una Modesta Proposición* pone sobre la mesa las miserias de su época mediante el simple expediente de señalar cuál es, según la lógica social imperante, la solución más lógica a un problema práctico: que los campesinos que no pueden dar de comer a sus hijos para pagar el arriendo de sus tierras salden la cuenta entregando los hijos a los propietarios de las tierras para que se los coman.

Cuatro. Vale la pena que nos detengamos un poco más en este punto de la «función desenmascaradora». A un nivel más general que el del sub-género de la sátira, y sin que sea necesario el objetivo crítico, me atrevería a decir que toda la filosofía, al menos toda la buena filosofía, cumple este papel «desenmascarador» o, para evitar la connotación negativa, «desvelador». No se mueve mediante descubrimientos e invenciones, o ampliando el campo de las evidencias con microscopios, telescopios o aceleradores de partículas, como las ciencias, sino que avanza volviendo sobre lo ya conocido, lo familiar y hasta cotidiano. Eso sí, se entiende que en este volver «sobre lo mismo» se gana algo que tiene valor cognoscitivo, no un conocimiento de algo nuevo pero sí un plus de comprensión. La idea, claro está, es que no siempre entendemos correctamente aquello que ya sabemos. Que lo malinterpretamos o lo interpretamos superficialmente, ya sea porque confundimos lo esencial con lo accidental o viceversa, porque solo nos centramos en un tipo de casos, porque partimos de un preconcepción equivocada, porque pasamos por alto elementos que yacen en el trasfondo, o simplemente porque no deseamos enfrentarnos a la realidad del fenómeno y preferimos quedarnos con una versión *light* de los hechos. De ahí la necesidad de quitar la máscara, que no es otra que la de las falsas apariencias, o de retirar el velo, que al fin y al cabo es el del prejuicio. Esta no es, claro está, la finalidad del humor, pero sí que está entre sus capacidades. Desde el principio sus practicantes y consumidores saben que hay en él un enorme potencial para destapar, para «poner en evidencia» lo que está implícito, escondido o tan a la vista que, como la carta robada en el cuento de Poe, pasa desapercibido. Esta función desveladora es la que hace del humor un instrumento analítico de primer orden y por lo tanto tremendamente útil para el filósofo. Aunque infelizmente infrutilizado, el chiste como el rompecabezas, la paradoja, la parábola y la metáfora, cumple a su

manera el papel del microscopio para el científico: nos permite observar más de cerca el lenguaje y las prácticas a él asociadas.

Cinco. Además, está el hecho, creo que importante, de que tanto el chiste como el *dictum* filosófico «hay que pillarlo». Pillar un chiste, entender un chiste no es siempre cosa fácil. Por ello hay humor infantil, que es más accesible y simple pero menos gracioso para el adulto, y también hay humor inteligente, o humor intelectual, que puede ser tan difícil de entender para el común de los mortales como la física cuántica. Por ello tener sentido del humor se toma como un indicio de inteligencia, tanto o más que la capacidad filosófica. Como señalara Nietzsche, la potencia intelectual de un hombre se mide por la dosis de humor que es capaz de utilizar. Una vez más, lo curioso es que si uno no entiende un chiste o una teoría filosófica no es porque le faltan datos, o conocimientos, como sí pasa cuando uno entiende la física cuántica. No se resuelve el problema proporcionando nueva información, porque no es que no se sepa, es que no se entiende. Por otro lado, tampoco suele valer de mucho, en la práctica, que te den la explicación del chiste. Muchas veces cuando alguien intenta explicar el chiste normalmente termina contándolo otra vez; lo mismo que pasa en las explicaciones de las teorías filosóficas, que a la postre solo reproducen lo que ha dicho el autor. El chiste hay que pillarlo, y si uno no lo pilla no hay nada que hacer, solo vale contarlo y recontarlo para ver si con suerte en alguna de las vueltas el oyente cae de la burra. Y bien puede ser que no caiga nunca, al menos mientras no sea la misma persona la que se transforme haciéndose apta para recibir el chiste, como el niño que solo creciendo entiende cosas de adultos, o el salvaje que solo «civilizándose» puede percibir el intrínquilis de nuestras cosas. Hay aquí una suerte de ceguera para el humor —o para algún tipo de humor— que iría paralela a una ceguera para la filosofía —o para algún tipo de filosofía—, y que tal vez podríamos asociar, en humanos adultos y civilizados, a una cierta falta de flexibilidad en el pensamiento, una incapacidad para salirse de los cursos estándares o pre-establecidos, para cambiar de perspectivas y puntos de vista, y por qué no, también, una cierta falta de imaginación.

Seis. Y por último, está la gracia. Quiero decir el quid, la sustancia, el interés, el punto, la carne, la miga, el meollo, el intrínquilis o, en jerga filosófica, el valor. Nos pasa a veces que por un lado entendemos perfectamente el chiste pero, por otro lado, no le vemos la gracia. En el teatro, en el cine o en la tertulia del bar en ocasiones no sabemos por qué se carcajea el tipo de al lado, por qué encuentra divertida la chuscada que acabamos de padecer. El éxito de la broma nos deja estupefactos y, si se generaliza o se reitera, hasta intranquilos. ¿Cómo puede ser que mis semejantes se rían con «esto», o con «este»? ¿Y si se ríen con esto, puedo seguir llamándoles mis semejantes? Uno siente que tiene todo el derecho a decir que «realmente», que «objetivamente» no son graciosos, y en algunos casos ha de ser así, porque efectivamente existen chistes malos, chistes malísimos y chistes sin maldita gracia. Exactamente lo mismo ocurre, con mucha frecuencia, en filosofía. Uno puede estar bastante o muy de acuerdo con el autor, no ver nada incorrecto o falso en sus planteamientos y, sin embargo, seguir pensando que es mala filosofía, que su planteamiento es incorrecto porque carece de interés, de miga, de gracia filosófica. Ya que he empezado citando a Wittgenstein, usaré sus obras como ejemplo. Personalmente, siempre he encontrado toda la parte final del *Tractatus* en torno a lo místico y el enigma, que muchos filósofos consideran lo más valioso de la obra, totalmente insulsa. Recuerdo que la primera vez que leí el libro me pareció ridículo incluir aquellas reflexiones propias de la pre-adolescencia en un libro en

otros aspectos bastante redondo; lo encontraba inmaduro, ingenuo, como el niño que acaba de descubrir que los Reyes Magos son los padres y se dedica a difundirlo solemnemente entre sus conciudadanos. La edad ha matizado en mí este juicio de valor como, me temo, todos los otros, haciéndome afortunadamente más cauto y lamentablemente menos asertivo, pero confieso que sigo sin encontrar ni un ápice de novedad o revelación en esas crípticas proposiciones. Algo similar les ocurre a muchos filósofos con el pasaje de las investigaciones dedicado al análisis del seguimiento de reglas. Reconocen la corrección de sus argumentos, pero no aceptan que esa mínima ambigüedad en la interpretación, por muy irreducible que sea, tenga el más mínimo valor teórico o práctico. No ven por qué es importante, es decir, no le encuentran la gracia. Por su brevedad y por su accesibilidad conceptual, *Sobre la Certeza* es un libro que suelo recomendar a los legos o semi-legos en filosofía que desean iniciarse o re-engancharse (por ejemplo, a los alumnos que se matriculan en el máster de filosofía provenientes de otros grados). Casi todos los que me han hecho caso suelen decir que están básicamente de acuerdo con las cosas que se van diciendo en el libro, que no encuentran nada erróneo allí, pero que tampoco han encontrado ni una sola conclusión, ni una sola enseñanza, ni una sola tesis o doctrina que Wittgenstein haya probado o meramente enunciado en el libro. Es más, más de uno me ha dicho que lo que no entendía es por qué Wittgenstein se había dedicado a darle tantas vueltas a ese puñado de ejemplos, por qué se enfurecía con Moore y sus manos y por qué le preocupaban tanto cosas como que los griegos pensaran que la Tierra era plana o que el hombre no hubiera, en su época, llegado todavía a la Luna. Solo tras leerlo tres o cuatro veces, tras haber leído a Moore, haber revisitado a Descartes, Hume y otros clásicos, algunos (no todos) declaraban haber empezado a vislumbrar una dirección, una intención, un método hasta, a la postre, acabar de descubrir el mensaje (la advertencia) que da unidad y sentido a la paralipomena de ocurrencias. Habían descubierto la gracia del chiste.

El filósofo que se ríe solo

Recapitemos. Nuestro punto de partida era el hecho de que el humor puede ser utilizado para el planteamiento, ejemplificación, explicación y al menos ayudar a la solución de problemas filosóficos. Examinando de cerca ese fenómeno, así como algunas coincidencias ocasionales entre algunas formas de humor y algunas formas de filosofía, hemos extraído algunas conclusiones sobre la naturaleza de la investigación filosófica. Esta es una investigación sobre las reglas y fundamentos de nuestras prácticas lingüísticas (o en general de las prácticas que hacen uso de recursos simbólicos), una investigación que no intenta ir más allá de esas prácticas (no introduce nuevos elementos en la explicación) sino que busca hacer patentes elementos o propiedades que nos pasan inadvertidos en el propio ejercicio de la práctica. El método que usa el filósofo para ello es ir aplicando las mismas reglas que pretende estudiar, pero de maneras inesperadas, poco corrientes o heterodoxas, hasta llegar a resultados que nos chocan y nos confunden. En ciertos casos el filósofo nos exige, para resolver el problema creado, que desechemos o modifiquemos substancialmente la práctica. Esto ocurre cuando la finalidad es crítica (o de denuncia), ya sea con respecto a una sociedad o grupo social *in toto* o con respecto a una práctica filosófica previa. En

otros casos, cuando la finalidad no es destructiva sino constructiva, el filósofo nos obliga a mirar a la práctica y a la regla de una manera nueva, como única manera de deshacer la confusión y seguir haciendo admisible la regla.

Dos cuestiones quedan pendientes. La primera, ¿cómo es posible que el resultado anómalo al que llega el filósofo sea informativo sobre lo que ocurre con los casos normales? ¿No debería su propia excepcionalidad ser suficiente para explicar qué es lo que va mal, qué es lo que falta ahí que sí se da en los casos normales o qué es lo que concurre que no está presente en circunstancias habituales? ¿O, en caso contrario, no deberíamos como en la sátira aplicar siempre el *modus tollens* y concluir que las reglas y las prácticas son ellas mismas deficientes –como, por ejemplo, los posmodernos proclaman? La segunda, y seguramente más dramática, ¿cómo es posible llegar desde las reglas a resultados que repelen a las reglas?, ¿de dónde saca el filósofo esas aplicaciones insólitas, esas interpretaciones extraordinarias, esas versiones fantásticas de las reglas? ¿Es un mago, un ilusionista, un alquimista de las ideas, como muchas veces se le caracteriza en el imaginario popular?

Con respecto a la primera pregunta, no necesitamos detenernos mucho para encontrar la respuesta, pues pienso que ya ha sido respondida, y de la mejor manera posible, por los propios filósofos del lenguaje. Como explica Austin (1970, p. 180), *muy a menudo lo anormal arroja luz sobre lo normal*. Es decir, nos ayuda a penetrar el velo de la facilidad y la obviedad que esconde los mecanismos del familiar acto exitoso. Por ello, cuando Austin se dedica a examinar el escurridizo concepto de la agencia y la importante noción ligada de responsabilidad moral busque sus evidencias en el terreno excepcional de las excusas («A plea of excuses») donde la responsabilidad no se asocia al acto de la manera habitual, o en el terreno de las variadas formas del fingimiento, donde la frontera entre intención y acto se hace más compleja de lo normal («Pretending»), y cuyo análisis se hace necesario para el proyecto de clasificar y clarificar todos los posibles modos y maneras de no «hacer exactamente algo», que tiene que ser llevado a cabo si queremos llegar a entender propiamente lo que es hacer algo (Ibíd., p. 271).

Lo que sí podemos añadir aquí a las consideraciones de Austin es certificar cómo esta idea se cumple también en el caso del humor. Si el chiste puede llegar a tener una función cognoscitiva, como definiendo, es precisamente por su utilidad para destacar aspectos de nuestras conductas verbales (o verbalizadas) produciendo situaciones grotescas en las que esos elementos faltan o aparecen alterados. Después de escuchar el chiste del cazador que se encuentra con el moribundo, uno cobra consciencia de un factor de nuestros actos de habla (que se le llame dirección de ajuste o cualquier otra cosa es lo de menos) que siempre ha tenido en cuenta y manejado adecuadamente en sus prácticas lingüísticas pero de manera implícita.

Para responder a la segunda pregunta, me parece que es donde la comparación con el humor es más iluminadora (confesaré que aquí es a dónde deseaba llegar desde el comienzo del trabajo). En el buen humor verbal, el chiste no se produce creando nuevos conceptos o inventando nuevas reglas: se alcanza aplicando las reglas y conceptos preexistentes. Quizás algún cómico dadaísta opera de otro modo, y en algún caso se puede ser humorístico simplemente concatenando sonidos del todo agramaticales o haciendo muecas (la gracia en este caso la pone el que hace la gracia). Pero en todos los otros casos el cómico se limita, como ya he dicho, a seguir las reglas de juego, si bien de un modo imaginativo y más creativo de lo habitual. No se «sale» del

lenguaje, opera desde dentro de él. Es decir, esas posibilidades expuestas por el chiste son generadas por las propias reglas. Su origen es el mecanismo inserto en la práctica, el sistema simbólico, el juego de lenguaje. Esas situaciones y aplicaciones, opciones, ya «están» en el lenguaje, ya formaban parte de él antes de que el humorista nos las hiciera notar.

Pienso que, en buena medida, la función terapéutica del humor, y también la función cognoscitiva cuando es el caso, solo pueden entenderse bien partiendo del hecho de que esas opciones producidas por el chiste, esta suerte de frikis lingüísticos (como las paradojas, las antinomias y los puzles), son parte del lenguaje. Terapéutica, porque al venir acompañados del alivio cosquilleante de la risa, nos habilitan para afrontar esa parte de nosotros mismos que en otros contextos nos resulta aberrante. Nos ayuda a asumir que, después de todo, «no pasa nada» si las reglas no son tan puras y perfectas como nos habría gustado, si las contradicciones y los huecos anidan en los aledaños de la práctica cotidiana que, a pesar de ello y con un poco de voluntad y suerte, sí funciona. Y cognoscitiva, porque mediante el humor nos entrenamos en el ejercicio de la excepcionalidad, podemos adquirir la flexibilidad y creatividad de pensamiento necesaria para saber encontrar sentido incluso cuando en el sentido cotidiano no lo hay, para buscar respuestas por nosotros mismos cuando las reglas se atascan y dejan de proporcionarlas mecánicamente. Pues eso es lo que hacemos cuando «pillamos» el chiste. Y eso es lo que estamos obligados a hacer cuando, en el mundo real, se presentan esas situaciones excepcionales de *impasse* en que las reglas entran en conflicto (que aparecen no es algo que necesite probar, basta con que el lector traiga a la memoria las veces que ha sido víctima del aparato surrealista de la burocracia, de alguna trampa legal, o de los trajes imperiales de la autoridad).

Esta doble funcionalidad pienso que se da también en la Filosofía, aunque en este caso debe tenerse en cuenta también alguna diferencia. No me gustaría dejarme arrastrar por la comparación y terminar por hacer iguales dos cosas que no lo son (no creo que al humorista le gustase que le confundiesen con un filósofo...). Para empezar, la exploración que hace el cómico en los márgenes de las reglas es la del aventurero en busca de placeres exóticos, mientras que el filósofo lleva el ánimo del cartógrafo o del naturalista que viaja a nuevos continentes. El filósofo va levantando acta de todas las distinciones y combinaciones conceptuales, al mismo tiempo que las pone a prueba, poniéndolas en marcha aunque solo sea en su imaginación, examinando sus capacidades, sus propiedades, sus efectos y sus condicionantes. Su objetivo no es solo completar el mapa conceptual (ver lo que se puede pensar aquí y allí), sino también producir un nuevo repertorio de herramientas que puedan ser útiles cuando se nos presenten situaciones excepcionales en las que las viejas no nos valgan. En este sentido, se puede decir, *pace* Heidegger, que el filósofo *crea* lenguaje. Pero no sacándoselo de la chistera ni tampoco hurtándoselo a los dioses o hurgando las entrañas de la madre tierra, sino que toma sus materiales del propio lenguaje: crea conceptos posibles a partir de conceptos existentes, aplicaciones potenciales a partir de aplicaciones reales, interpretaciones no pretendidas con el modelo de las interpretaciones estándar.

Además, aunque esta función exploratoria es en parte lo que hace interesante la reflexión filosófica, sigo pensando que su función principal es la que vengo describiendo desde el principio de este trabajo y a la que remitía Austin. Se trata de, dando un rodeo por lo desconocido, mejorar la comprensión de lo ya conocido, arrojar luz sobre las prácticas ya existentes, su idiosincrasia, sus fundamentos, su interpenetración con nuestras vidas. Ya que vengo defendiendo el uso del humor

como un recurso filosófico, me aplicaré, para terminar este trabajo, el cuento a mí mismo. Antes he declarado que era imposible dar una definición unitaria de la filosofía, teniendo en cuenta las incontables variaciones de su práctica. Me atreveré, ahora, a explicar lo que es para mí la filosofía a través de un chiste⁷:

Un joven gallego que iba a tener su primera cita con una mujer, le pide consejo a su abuelo sobre los temas de conversación para la noche:

-Hay tres cosas sobre las que les gusta hablar a las mozas gallegas: comida, familia, filosofía. Si le preguntas cuáles son sus platos favoritos, le muestras que estás interesado en sus opiniones. Si le preguntas por su familia, le muestras que tus intenciones son honorables. Y si discutes filosofía con ella, le muestras que valoras su inteligencia.

Esa noche el joven se encuentra con su pareja y, sin más preámbulos, ejecuta la estrategia de su abuelo:

-¿Te gusta el marisco?

-Pues no, no me gusta mucho.

-Vaya, ¿y tienes algún hermano?

-No, soy hija única.

-Uhm... ¿y si tuvieras un hermano, le gustaría el marisco?

Pues bien. Quizá muchos lo encuentren ridículo y algunos no le vean ningún sentido, pero lo cierto es que el condicional con el que acaba el chiste consta solo de palabras que aparecen en cualquier diccionario del castellano, sigue religiosamente sus reglas gramaticales, es proferido en una situación estándar por un hablante estándar con claras intenciones comunicativas, y se presta a ser interpretado siguiendo las convenciones lingüísticas que cubren cada uno de sus componentes. Nos puede gustar más o menos, pero al igual que el joven gallego tiene derecho a formular su pregunta, el filósofo tiene derecho a plantearse como problemas sus propios enunciados (si existiera un genio maligno..., si fuera un cerebro en una cubeta..., si el principio de no contradicción no se cumpliera..., si los hombres fueran agentes completamente racionales...). Porque lo único cierto es que tanto uno como los otros *pertenecen* al castellano.

Esto, me parece, es lo que hemos ganado examinando la profundidad filosófica de un chiste.

⁷ La primera referencia a esta definición de filosofía de la que tuve conocimiento fue proporcionada en el *Séptimo Encuentro Hispano-Italiano de Filosofía Analítica* por el profesor Josep Macià de la Universidad de Barcelona. Debo decir, en honor a la verdad, que no fue presentada dentro de las sesiones oficiales que tenían lugar en la sede del congreso, sino en una cafetería a la orilla del lago Como mientras el profesor Macià se tomaba un *banana split*. En aquella versión el protagonista era un joven judío, aunque desde entonces lo he escuchado en versión irlandesa, canadiense, china y catalana. Movido por un falso sentimiento patrioter, yo presentaré la versión gallega.

Referencias bibliográficas

- Austin, J. L. (1970), *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press.
- Bacon, F. (1984), *Novum Organum*, (trad. Cristóbal Litrán), Madrid, Sarpe.
- Berkeley, G. (1980), *Principios del Conocimiento Humano*, (trad. Pablo Mass), Madrid, Aguilar.
- Cathcart, T. y Klein, D. (2007), *Plato and a Platypus walk into a bar... Understanding Philosophy through jokes*, New York, Harry N. Abrams.
- Carroll, L. (2004), *Alicia a través del espejo*, Neuquén, Ediciones del Sur.
- González Calero, P. (2007), *Filosofía para bufones*, Barcelona, Ariel.
- (2008), *La sonrisa de Voltaire: más filosofía para bufones*, Barcelona, Ariel.
- Kant, I. (1987), *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, (trad. Pedro Chacón), Madrid, Alianza Editorial.
- Kneale, W. y M. (1972), *El desarrollo de la Lógica*, (trad. Javier Muguerza), Madrid, Tecnos.
- Malcolm, N. (1958), *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford, Oxford University Press.
- Platón (1871), *Obras Completas*, edición de Patricio Azcarate. Medina y Navarro.
- Russell, B. (1966), *Lógica y Conocimiento*, (Javier Mugüerza), Madrid, Taurus.
- Wittgenstein, L. (1986), *Investigaciones filosóficas*, (trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines), Madrid, Crítica.