

HUMOR Y POLÍTICA: MOMENTOS ESENCIALES DE UNA CONFLICTIVA RELACIÓN

José E. Serrano

Universidad Simón Bolívar

RESUMEN

El presente trabajo intenta aproximarse, mediante una perspectiva historiográfica, al estudio de la conflictiva y compleja relación entre el humor y la política. Procuramos insertar como una dinámica general de la historia, la tensión y polaridad existente entre los conceptos ya referidos. El trabajo remite a la consideración de dos fenómenos en apariencia yuxtapuestos, residentes en hemisferios distintos, pero que en realidad forman parte de la actuación humana, de la vida social e individual imposibles de separar en el contexto de cualquier sociedad. Por razones metodológicas, en nuestro escrito proponemos un enfoque fundado en la dicotomía individuo-sociedad lo cual nos permite fijar los momentos de predominio bien del sujeto histórico, o bien de la esfera societal en la cual se desenvuelve. La referida tensión entre sujeto y entorno social, consideramos, es de la propia naturaleza de las sociedades humanas y se muestra como una dinámica insuperable y permanente a pesar de los cambios contextuales sin duda existentes. Tal punto de vista es sostenido, a pesar del empeño y notoriedad alcanzados por fórmulas ocupadas en negarlo mediante la imposición universal de formas de vida con predominio absoluto de lo colectivo.

Palabras clave: individuo, sociedad, humor, política, poder.

ABSTRACT

HUMOR AND POLITICS: ESSENTIAL MOMENTS OF A TROUBLED RELATIONSHIP

This paper seeks to approach the study of the difficult and complex relation between humor and politics, through a historiographical perspective. We try to insert, as a general dynamic of history, the tension and polarity that exist between the concepts already established. This work refers us to take into consideration two phenomena apparently juxtaposed, residing in different hemispheres, but they are actually part of both human performance and social and individual life, which are impossible to separate within the context of any society. For methodological reasons, we propose in our work an approach based on the individual/society dichotomy, allowing us to set the moments in which predominate, either the historical subject or the societal sphere whereby this subject performs him or herself. We consider that the aforementioned tension between the subject and the social environment is in the own nature of human societies. We show this as an insuperable and permanent dynamics, despite the contextual changes which undoubtedly exist. This view is supported, although the determination and the knowledge achieved by some formulas engaged in denying it through the universal imposition of life forms with an absolute predominance of the collective.

Key words: individual, society, humor, politics, power.

RÉSUMÉ

L'HUMOUR ET LA POLITIQUE: DES MOMENTS ESSENTIELS D'UNE RELATION CONFLICTUELLE

Ce travail a l'intention de s'approcher de l'étude de la conflictuelle et complexe relation entre l'humour et la politique, à travers une perspective historiographique. Nous essayons d'insérer la tension et la polarité existantes dans les concepts déjà mentionnés, en tant qu'une dynamique générale de l'histoire. Ce travail soumet à l'examen deux phénomènes apparemment juxtaposés qui résident dans des hémisphères différents, mais qui font partie en réalité de l'agir humain, de la vie sociale et individuelle et sont impossibles de séparer dans le contexte de toute société. Pour des raisons méthodologiques, nous proposons dans notre écrit une approche fondée sur la dichotomie individu/société, ce qui nous permet fixer les moments de prédominance, soit du sujet historique, soit de la sphère sociétale où ce sujet se déroule. À notre avis, telle tension entre le sujet et l'environnement social est inhérente à la nature même des sociétés humaines et nous montrons ceci comme une dynamique insurpassable et permanente, malgré les changements contextuels qui certainement existent. Ce point de vue est soutenu, nonobstant l'effort et la notoriété obtenus par des formules qui s'occupent de le nier, à travers l'imposition universelle des formes de vie avec une prédominance absolue du collectif.

Mots-clés: individu, société, humour, politique, pouvoir.

RESUMO

HUMOR Y POLÍTICA: MOMENTOS ESSENCIAIS DE UMA RELAÇÃO CONFLITUOSA

O presente trabalho tenta aproximar-se, mediante uma perspectiva historiográfica, ao estudo da conflituosa e complexa relação entre o humor e a política. Tentamos inserir como uma dinâmica geral da história, a tensão e polaridade existente entre os conceitos já referidos. O trabalho remete à consideração de dois fenômenos em aparência juxtapostos, residentes em hemisférios diferentes, mas que em realidade fazem parte da atuação humana, da vida social e individual impossíveis de separar no contexto de qualquer sociedade. Por razões metodológicas, em nosso escrito propomos um enfoque fundado na dicotomia indivíduo-sociedade o qual nos permite fixar os momentos de domínio bem do sujeito histórico, ou bem da esfera societal na qual se desenvolve. A referida tensão entre sujeito e meio social, consideramos, é da própria natureza das sociedades humanas e mostra-se como uma dinâmica insuperável e permanente apesar das mudanças contextuais sem dúvida existentes. Tal ponto de vista é sustentado, apesar do empenho e notoriedade atingidos por fórmulas ocupadas em negar mediante a imposição universal de formas de vida com predomínio absoluto do coletivo.

Palavras chave: indivíduo, sociedade, humor, política, poder.

1. PRESENTACIÓN: NOSOTROS Y YO

Cierta anécdota nos recuerda a un afamado anciano catedrático, experto en fisiología humana. Este, frente a un auditorio repleto de jóvenes interesados en escuchar su teoría sobre la sexualidad humana, desplegaba su caudaloso arsenal de conocimientos. Tras una larga disertación, no exenta de láminas con diagramas y esquemas conceptuales, los asistentes comienzan a dar señales de cansancio y aburrimiento. ¡Demasiada teoría para un asunto tan práctico! Era el rumor general pasado de boca en boca. Por fortuna se llegó a la fase de preguntas y respuestas, lo cual pudo relajar el ambiente ya próximo a la frustración general. Un joven audaz, desde el público lanzó a quema ropa esta incisiva pregunta: “¿cómo podemos creer en sus teorías nosotros los jóvenes, si es obvio que usted no puede practicar lo que nos desea enseñar?”

Pero el anciano catedrático no se amilanó. Con voz algo temblorosa procedió a responder sin mostrar señales de alarma ante la pregunta un tanto insolente: “Jovencito, gracias por estar acá con ánimo de aprender de mí, pero nadie ha dicho que la teoría y la práctica deban marchar juntas. Por el contrario, esto rara vez ocurre. Cuando tenía tu edad, al igual que tú, yo podía aunque no sabía y ahora que soy un viejo, yo lo sé pero no puedo. Temo que habrás de recorrer el mismo camino”.

Algunos aspectos de la vida humana nos resultan tan obvios que procuramos rechazar cualquier disertación teórica, bien por resultarnos aburrida o bien porque la consideramos inoficiosa. El humor y el humorismo pueden ser una de esas expresiones humanas tan próximas, tan conocidas y tan practicadas que no parecen requerir de alguna fundamentación conceptual que nos permita reconocerles como objeto de estudio. Esto es particularmente cierto cuando el humorismo se relaciona con la política, otra temática que suele darse por obviamente conocida. Así pues el libre ejercicio del humor, como manifestación de una condición humana, es tan próximo y familiar que no parece requerir de ninguna explicación y menos de alguna teorización de dudosa consistencia.

Pero la realidad es que existe una vieja tensión entre el humor y la política. Esta tensión se manifiesta como polaridad o dicotomía entre lo serio y lo risible, lo formal y lo informal, lo previsible frente a lo imprevisible. Lo que atañe a la vida de una colectividad, frente a lo psicológico y por lo tanto, perteneciente al individuo, su humor, su condición anímica. Si como dijera Aristóteles, el hombre es una animal político (*ζῷον πολιτικόν*), la evaluación de su conducta podrá

encauzarse a través de las diversas perspectivas inherentes a la vida en sociedad, y el humor es una de ellas, aunque remita a la visión particular de algún observador y su estado anímico. En nuestro enfoque, la naturaleza dicotómica política-humor, se origina en otra polaridad ampliamente constatada por la sociología de nuestros tiempos. Nos referimos a la tensión entre individuo y sociedad, o entre el “yo” y el “nosotros”, como aparece indicado en los procesos de sociabilización.¹ Luce inevitable que la sociedad procure constreñir al individuo para hacerlo parte de ella, en tanto el individuo debe refugiarse en los espacios propios de lo privado para salvaguardar su singularidad, su yo.

1.1. *El humor en los antiguos: sujeto y sociedad*

El *Diccionario de la Real Academia Española* (1734), define el humor como un “cuerpo líquido y fluido” (Instituto de Investigación Rafael Lapesa de la Real Academia Española, 2013) la palabra en cuestión viene del latino (*humoris*) que significa lo mismo. De allí que el plural, los humores, estén asociados a los líquidos involucrados en el sostenimiento y nutrición de la constitución física, “como en el hombre la sangre, la cólera, flema y melancolía. Y también los excrementicios como la orina, sudor, etc.” (*id.*). Podemos admitir, de acuerdo con esta definición del siglo XVIII, una estrecha relación entre aquellos líquidos y el temperamento humano, a pesar de hacer alusión solo al sostenimiento físico. Luce implícita la dependencia del estado anímico respecto a los tipos de líquidos o fluidos. De hecho, las purgas aparecen como un modo apropiado para superar los humores coléricos y flemáticos que andan vagabundos por el vientre y el estómago. Como veremos, el origen de tal definición hunde sus raíces en el mundo antiguo.

Según Ortega Carmona (2004), los ingleses presumen de haber acuñado el significado de la palabra humor para referirse a “la buena disposición, complacencia, aptitud para mostrar o descubrir el aspecto ridículo de cosas o personas” (p. 36). Según la versión anglosajona, habría sido Sir William Tempel, conde de la familia Grenville, quien a finales del siglo XVIII habría usado por primera

¹ La socialización es un proceso. En éste, los individuos pertenecientes a una sociedad con su carga cultural, internalizan el conjunto de normas, valores y formas de percibir la realidad. Esto los habilita para su actuación en un sistema social en el cual deben desempeñar determinados roles en interacción con otros sujetos. De acuerdo con Berger y Luckemann (1968): “el individuo no nace miembro de una sociedad [sino que] es inducido a participar” (p. 164) en la sociedad a través de la internalización de sus normas.

vez la palabra *humour* para denotar el “ánimo alegre, inclinado a reír o hacer reír, característico de los ingleses” (p.36). Pero como parece lógico suponer, el propio Ortega Carmona refuta el punto de vista anterior, indicando que dos siglos antes de la existencia de Sir William Tempel, Góngora ya había empleado la palabra humor como sinónimo de jovialidad (citado por Ortega Carmona, 2004, p. 36).

Como puede notarse a partir de las definiciones hasta ahora expuestas y con independencia de los tiempos implícitos, se trata de perspectivas que se diferencian por el acento que se les asigna, bien en lo singular (el humor asociado a la fisiología del sujeto), o en lo social o plural (la jovialidad, la capacidad para reír o hacer reír). Este segundo significado, incluyendo la deleznable postura inglesa, subraya la interacción entre los sujetos. Pero también es evidente la posterioridad de su origen. En otras palabras, mientras el sentido singular o fisiológico puede rastrearse hasta la antigüedad clásica, la connotación plural o sociológica no va más allá del alba de la modernidad. Este segundo significado sirvió de base al surgimiento del humorismo.

El *Diccionario de la Real Academia*, incluyó en su edición de 1914 la voz “humorismo” dándole el siguiente sentido: “el estilo literario en que se hermanan la gracia con la ironía y lo alegre con lo triste” (Instituto de Investigación Rafael Lapesa de la Real Academia Española, 2013). El humorismo viene a reforzar la connotación plural y sociológica del humor. Pero ya desde la antigüedad los griegos habían formulado la idea cosmogónica de los cuatro elementos básicos (aire, fuego, tierra y agua). Esta formulación conceptual es traspasada a la idea que se tenía en torno al cuerpo humano, en el cual debían coexistir en equilibrio para un buen humor, la sangre (aire), la bilis amarilla (fuego), la bilis negra (tierra) y la flema (agua). El buen humor por lo tanto, era un asunto de salud física, del cuerpo unido a la salud mental, pero sobre todo, no estaba asociado con la interacción social. Es un asunto esencialmente individual. Si bien, más tarde, los romanos habrían de retomar la diferencia entre cuerpo y mente (*mens sana in corpore sano*),² el conocimiento de esta relación seguía y seguirá por varios siglos más, atada a los aportes primero de Hipócrates y luego de Galeno.³

² Frase atribuida a Décimo Junio Juvenal, poeta reconocido por sus sátiras.

³ Hipócrates vive en el siglo V a. C. en Atenas, Galeno en cambio vivió en el siglo II d. C. Para el primero el individuo es una totalidad, de allí que su práctica médica se aboca al cuidado del enfermo más que en el ataque de la enfermedad. Por el contrario, Galeno traslada su observación del sujeto integral hacia la enfermedad, lo cual le obliga

El vocablo latino (*humoris*) es atribuido a Lucrecio (IV, 1022), pero según Ortega Carmona (2004), pudo haber sido Cicerón quien lo introdujo en ocasión de la elección de un cónsul (63 a.C.). En aquel momento el orador romano habría dicho lo siguiente: “tenemos un cónsul chistoso” (citado en Ortega Carmona, 2004, p. 35). Pero humor no fue para él, al igual que para los poetas Virgilio, Horacio y Ovidio, otra cosa que un sinónimo o sustituto del elemento líquido. Con lo cual parece mantenerse la tradición griega vinculante del humor con los líquidos corporales.

De acuerdo a la idea de los fluidos, se podían establecer expresiones temperamentales básicas en concordancia con el tipo de secreción presente en el organismo humano. Independientemente de la verosimilitud de tal correlación, el lenguaje contemporáneo recoge la multisecular vigencia de aquellas ideas. Así tenemos que la bilis negra o el humor negro, sería responsable de acuerdo con la medicina antigua, del pesimismo, la melancolía y la tristeza (Hipócrates, 2000, pp 84-85). Hoy define una forma humorística que procura la risa desde la tragedia o la desgracia. De los fluidos rojizos (sanguinolentos), la lengua registra el estado anímico adjetivado como colérico y el sustantivo cólera. Y de los fluidos amarillentos o flemas, nuestros tiempos registran el uso del adjetivo flemático atribuido al carácter retraído, de no fácil alteración o la actitud de achante. También el temperamento de un “agüevoneado” vendría a ser el caso más ilustrativo de un temperamento flemático ((Hipócrates, 2000, pp 84-85)). En nuestra cultura, la llamada “alegría del tísico” asocia una expresión emocional con los accesos de tos y flema ligados a la tuberculosis. Se trata de una alegría breve, entrecortada por el inmediato sufrimiento.

En la antigüedad greco-romana, la perspectiva del humor fundada en la fisiología del individuo, se tradujo en el cuidado y estima por el cuerpo sano, las rutinas de ejercicios en el gimnasio, las Olimpíadas, la fortaleza de los hombres para la guerra y de las mujeres para engendrar hijos hermosos y sanos. Tal como lo señala Werner (2001), la educación griega desde su primera etapa mostraba la importancia del cuerpo pues en este residía un orden y la acción del sujeto debía expresar ese orden. De modo que se configuraba un marco social que legitimaba una idea o forma de belleza, una estética. En esta, el objeto corporal estaba asociado al equilibrio, al saber y la sabiduría.

a identificar las partes que conforman al enfermo. Al respecto, véase Papp (1994, pp. 17 y ss.).

Platón muestra en sus *Diálogos* que un cuerpo en orden es el fundamento para toda discusión. Tales intercambios se producen en banquetes, es decir, la ocasión en que el cuerpo se alimenta y descansa. Práctica corriente entre griegos y romanos era aprovechar las grandes reuniones no solo para conversar sino para dormir o recibir masajes, también existían los baños públicos en los cuales se registraba el cuidado y otras experiencias placenteras vinculadas al cuerpo. Sin embargo, en Platón la tensión entre individuo y sociedad se hace más estricta, más rigurosa. Para este gran filósofo de la antigüedad, existe el alma humana como algo intermedio entre el mundo de las cosas y las ideas. El cuerpo pertenece al mundo sensible, cambiante y corruptible, el alma lo habita pero tiene conexión con el mundo de las ideas, el ámbito del verdadero ser de las cosas (Marías, 1983, p. 41 y ss.). Si bien el cuerpo sigue manifestándose como arquetipo funcional capaz de expresar los distintos humores, también el momento histórico y filosófico descrito por Platón pone en evidencia las tensiones entre el individuo y la sociedad provista de una moralidad y principios políticos con la implícita pretensión de convertirlos en normas generales.

Por otra parte, Aristóteles ([1873] 2007), al abordar los problemas de la sociedad y el Estado en su obra *Política*, afirma que la *polis* no es *nómos*, es decir, no es norma, ley o convención, pero sí es naturaleza; es decir, posee el principio de su movimiento. Con la ética aristotélica “toda actividad o praxis se hace en vista de un bien, el cual es su fin y le confiere su sentido” (Marías, 1983, pp. 79 y ss.). La naturaleza social del hombre se manifiesta en el logos o el lenguaje, cuyo ejercicio le es característico. De este modo se reafirma en el pasado clásico la clara tendencia a establecer principios normativos que imponen el interés general y subordinan el interés personal (pp. 80 y ss.). Obviamente la educación se encaminaba en función de este propósito.

Hay por consiguiente en la tradición griega, la asociación de la educación con una estética del cuerpo y la legitimidad que adquieren tales preceptos, lo convierten en materia de lo público y oficializan una estética que se manifiesta en distintos espacios de la vida griega como la religión, la mitología o la escultura. Los *efebos*⁴ muestran una idealización de aquella estética asociada al cuerpo y denotan el peso de su oficialización. De este modo el individuo como singu-

⁴ Efebo: (del latín *ephebus*, y éste del griego *εφηβος*) es una palabra griega que significa adolescente. Aunque en la Grecia Clásica estaba destinado su uso a los varones atenienses de 18 a 20 años. El concepto ha sido utilizado durante siglos vinculándolo a la sensualidad.

laridad, queda atrapado por los principios que desde el colectivo (lo público) han definido los fundamentos de la educación. Obsérvense los términos de la referida tensión entre el sujeto y sociedad, a pesar de incluirse en el contexto de la democracia griega. En realidad lo descrito coincide con lo expuesto por Norberto Bobbio (1991) al referirse a la libertad y la democracia en los antiguos. Para este autor, “la participación directa en las decisiones colectivas termina por someter al individuo a la autoridad del conjunto y a no hacerlo libre como persona” (p. 8).

La libertad de los antiguos entrañaba la primacía de lo público o lo político sobre las manifestaciones del sujeto singular. La existencia oficial o normativa de una moral, la fijación de los propósitos contenidos en la educación de los nuevos miembros de la sociedad y las convenciones políticas establecidas, fijaban un límite a las expresiones de la libertad del individuo. El humor quedaba constreñido a los linderos de lo permisible o los espacios inevitables de la fisiología humana que no requería mayores justificaciones, salvo los efectos catárticos favorables a los equilibrios humorales.

De hecho, Aristóteles consideró que en la tragedia se producía la imitación de una acción grave, la cual originó temor y compasión. Son emociones penosas que, al presentarse de modo artístico, producen un placer estético que por añadidura ocasiona la purificación de las afecciones, de allí el efecto *kátharsis*, benevolente y necesario para aliviar las tensiones del alma. El humor tiene un espacio social permitido en la medida en que su manifestación contribuya con el equilibrio fisiológico. Para ello, bien vale la distensión catártica proporcionada por la tragedia y la comedia. Las tragedias se representaban bajo los auspicios del Estado y eran tema de competencia. Obtuvieron el reconocimiento oficial después de ser puestas en escena por los actores a sus propias expensas. Fueron representadas por primera vez en la festividad anual de las Dionisias Urbanas⁵ en el 486 a.C. con lo cual se legitimaban las celebraciones y aseguraban su conexión con lo público. Es decir, con el arte oficial.

El plano propiamente humorístico estuvo representado en la antigüedad por la comedia griega. Al parecer, “la comedia derivaría de las procesiones fálicas, auténticas carnavales donde abundaban las obscenidades y los insultos. De allí viene el origen del nombre *komodía* (canto del cortejo) que hace referen-

⁵ *Dionisias* es el nombre dado en Grecia a los festivales en honor del dios Dionisio que incluían representaciones dramáticas, comedia y tragedia (García Gual, 1995, pp. 20 y ss.).

cia a estas procesiones” (Academia de humor, s. f., párr. 1). Muchas regiones se disputan el origen de la comedia, pero su aparición literaria sucede en Atenas, asociada a Dionisio. Tales fiestas, efectuadas entre enero y febrero desde el año 442 a.C., tenían carácter oficial; es decir, constituyeron una expresión pública vinculada al orden político, aunque pudiera contener alguna postura crítica referida a los dioses, héroes o personajes representativos. El humor reconocido como aspecto fisiológico individual tenía en la comedia una actividad catártica aunque el humorismo remitía a las notas culturales del colectivo o del orden político vigente.

A los romanos se les atribuye el cultivo de la sátira, sobre lo cual habría dicho Quintiliano: “*Satura quidem tota nostra est*”⁶ (citado por Ortega Carmona, 2004, p. 37). Esta originalidad intrínseca no debe, sin embargo, llevar a considerar su contenido como un relato literal de la vida cotidiana y el pensamiento romanos a finales del siglo I y principios del II. Debe tomarse en cuenta que en una sociedad fundada en la desigualdad, tales expresiones literarias resultaban representativas de solo una porción de la población romana.

Las diferencias sociales también se emparentaban con el poder, de tal manera que el humor vertido en las sátiras podía cargarse con la intolerancia o con el desprecio hacia todos los representantes de un desvío social, contra grupos no adscritos al orden dominante, señalados por ser portadores de vicios socialmente definidos. Estos elementos emparentan el humor satírico con lo burlesco: parodias caracterizadas por la exageración de rasgos y la ridiculización expuesta mediante lo extravagante, lo raro, lo grotesco, desmesurado susceptible de menosprecio (García, 2007, p. 714). Probablemente a este tipo de humor se refiere Suetonio al mencionar a Calígula como un personaje muy inclinado al sarcasmo y a la mofa (Ortega Carmona, 2004, p. 31).

1.2. *La irreverencia cínica*

Sobre la tensión entre humor y política es posible hallar un buen ejemplo en la antigua Grecia considerando el caso de los cínicos. Tal filosofía pone al desnudo la pretensión emanada desde lo público (colectivo) por imponer sus principios a los individuos para reducir la singularidad expresiva del yo. El movimiento cínico se presenta como elaboración filosófica y también como práctica existencial. Se trata de la “prédica con el ejemplo”, los cínicos consideran

⁶ “la Sátira es por entero nuestra”.

necesario vivir como se piensa, lo cual vincula estrechamente la filosofía con la actuación cotidiana (Martín García y Villalobos, 2008). De acuerdo con los cínicos, el hombre llevaba en sí mismo los elementos para ser feliz. Conquistar su autonomía era de hecho, el verdadero bien. De ahí el desprecio a las riquezas y a cualquier forma de preocupación material que pudiera esclavizar a los sujetos. El hombre con menos necesidades era más libre y feliz (García Gual, 2005, pp. 32 y ss.).

La tensión entre sujeto y sociedad resultaba evidente a juzgar por las prácticas de unos personajes cuyo ideal de vida recordaba a los perros callejeros “que satisfacen sus necesidades en público” (Abergo Moro, s.f., párr. 2) como prueba de sencillez pero también de desfachatez. Con lo cual se alejaban de “de lo que en la Atenas del siglo IV se consideraba aceptable y normal” (párr. 2). Aunque la ironía ya se conocía desde las fábulas de Esopo, la posición cínica muestra claramente una nota esencial de radicalismo, pues, la estrecha unidad entre pensamiento y forma de vida los lleva a marcar distancia respecto a los usos y costumbres de su entorno social y cultural. Hay por consiguiente una reafirmación de la singularidad y de la libertad del sujeto dispuesto a manifestar su filosofía o su actitud cínica,⁷ calificada por otros como locura. La polaridad entre individuo y sociedad se muestra muy claramente con la pretensión de alcanzar la felicidad bajo el principio de depender solo de sí mismo, lo cual expresaba un individualismo radical. Lo fundamental para el cínico es la autarquía, es decir la independencia de todo condicionamiento exterior, la autosuficiencia, que puede aprenderse pero que requiere un esfuerzo (García Gual, 2005, p. 46).

Por tanto, no es extraño encontrar coincidencias con la filosofía estoica en la cual se proclama la posibilidad alcanzar la libertad y la tranquilidad siendo ajeno a las comodidades materiales y la fortuna externa. Para cínicos y estoicos, las leyes establecidas y las convenciones sociales eran ataduras que terminaban esclavizando al hombre. La irreverencia cínica que llegó a poner en entre dicho la autoridad de reyes, costumbres y dioses, impactó de tal modo la cultura del mundo occidental que ha llegado hasta nuestros días.

⁷ Es conveniente destacar que el término cínico, tal como se le usa en nuestros tiempos, tiene poco que ver con su significado original. Distingue la filosofía cínica su *ascesis*, es decir, el “esfuerzo metódico para alcanzar una cierta meta, y más particularmente una meta de orden espiritual” (Guénon, 1952, p. 102).

En 1930, Bertrand Russell describió “la medida en que (a su modo de ver) el cinismo había penetrado en las conciencias occidentales en masa” (Álvarez-Trongé, 2013, p. 120) y destaca las áreas tocadas por la influencia del cinismo: la religión, la patria (el patriotismo), el progreso, la belleza, la verdad. Así, la primera mitad del siglo XX, que ya sumaba dos guerras mundiales, pocas opciones deja a las personas que deseen adoptar un idealismo opuesto al cinismo. Tal vez esta masificación del cinismo moderno mantenga una relación contradictoria con la política, sobre todo cuando esta procura reafirmar principios y valores ideológicos tendencialmente dogmáticos. Pero en todo caso, ya desde el siglo XVII y XVIII escritores como “Shakespeare y Voltaire utilizaron la ironía, el sarcasmo y la sátira para ridiculizar la conducta humana y reactivar el cinismo” (Álvarez-Trongé, 2013, p. 120).

2. EL PODER: DE LA BUENA Y LA MALA RISA

La comedia y la sátira, como manifestaciones más elaboradas del humor de los antiguos, habrían de proyectarse en el tiempo con su carga burlesca, extravagante y despreciativa de los temas y personajes atrapados por aquellas expresiones artísticas. Sin duda, el ambiente pagano, imaginable en los tiempos de la democracia ateniense o de la república romana, marcaría con un grado apreciable de laxitud los contenidos admisibles en las manifestaciones del humor. Pero creemos que el advenimiento del monoteísmo judeocristiano y la preponderancia alcanzada por una iglesia de vocación universalista serían los factores definitorios de una nueva socialización y, por consiguiente, se convirtieron en modeladores del humor y sus diversas manifestaciones. En su investigación sobre la risa y el humor, Javier Martín Camacho (2003) marca el acento sobre la influencia judeocristiana expresada en los conceptos antes referidos. Según el autor, en el *Antiguo Testamento* se establece una diferencia entre dos formas de risa. En lengua hebrea, sostiene Camacho, hay dos palabras distintas para marcar esta diferencia: “La palabra ‘*sakbaq*’ que significaba ‘risa feliz’, ‘desenfrenada’ e ‘*iaaq*’ que hacía referencia a la ‘risa burlona’, ‘denigrante’ ” (pp. 3-4).

De acuerdo con el pasaje bíblico que sirve de soporte a la anterior afirmación, la risa feliz deviene del agradecimiento sincero a Dios, en tanto la risa burlona denigra o arroja dudas sobre la promesa divina. Esta distinción presente desde tiempos bíblicos también se recoge en la tradición griega en la que, siguiendo a Camacho, existió una risa buena (feliz) que se relacionó “con

la alegría y el placer, y por otro lado hay una risa burlona, desenfrenada, aquella mediante la cual el poderoso se ríe del débil, el triunfador del perdedor y el sano del enfermo” (pp. 3-4). Ambas expresiones del humor tuvieron, tanto en hebreo como en griego, palabras diferenciadas.

Sin duda, el marco sociocultural atribuye el contenido valorativo a la risa como manifestación del humor; pero, a la vez, permite definir los espacios o ámbitos del humor permitido y rechazado. La valoración de la risa se presenta como fenómeno sujeto a determinaciones históricas, no solo en relación con los factores capaces de producirnos hilaridad, sino también con relación a la axiología del humor. Si tomamos en consideración que la risa es una respuesta biológica producida por el organismo humano frente a un estímulo, cualquier pretensión encaminada a comprender su trascendencia pasa inevitablemente por el análisis de sus contextos y esto es particularmente cierto tratándose del humor político.

En todo caso, la regulación de la risa y el humor por instancias del poder no sería el único caso en el cual un aspecto de la fisiología humana tendría que ser reglamentado, mediado y hasta proscrito. Ya Aristóteles nos advierte sobre los excesos: “moderación en la risa y en el vino” (citado por Marín Camacho, 2003, p. 6). Con lo cual el filósofo demarca dos modos en los cuales la risa y el humor pueden operar como medios de control. En la cita se refiere al auto control (la moderación), pero también existe el límite oficialmente impuesto. En nuestros días hablaríamos del control social formal e informal, como parece desprenderse de lo señalado por Platón (1992), para quien reírse puede devenir en un exceso y como tal debe contrarrestarse con templanza y equilibrio, y en todo caso la risa debe ser limitada mediante la razón.

No es que Platón niegue la risa, por el contrario, su postura parece inscribirse dentro de la tradición griega del equilibrio, por lo cual esta manifestación del humor debe tener su lugar en la sociedad griega de su época. Por esta misma razón, hay quienes no deben incurrir en el error de la inmoderación, como los guardianes y personas de gran mérito, las cuales negarían su verdadera condición mostrando un humor excesivo. Por su parte Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, es categórico al sostener que “los que se exceden en sus gracias aparecen como bufones y vulgares, perseveran en sus chistes a toda costa, tratando más de provocar risa que de decir lo correcto y evitar sufrimiento a

sus víctimas” (citado por Marín Camacho, 2003, p. 10). De manera que también es posible producir dolor pretendiendo causar risa (advertencia socrática, una amenaza al humor desde el humor).

El control social formal puede ser más drástico al fijarle límites al humor, y esto es particularmente evidente cuando se fusionan el poder religioso con el político, lo terrenal y mundano con lo divino y sublime. Como muy bien lo ha señalado Martín Camacho, en lengua griega y hebrea se produjeron dos palabras distintas para identificar la risa buena y la mala. En el caso del latín no se produjo esta dualidad, con lo cual la distinción entre lo bueno y lo malo se vio más influenciada por el dato empírico, es decir, por la circunstancia histórica caracterizada por la fusión del poder celestial y terrenal.

En nuestra tradición cultural se impuso la palabra risa del latín *rīsūs*, pero en algún momento surgió un derivado, *sūbrīdere*, lo cual significa sonreír. La conexión axiológica de este vocablo con su contexto se comprende al destacar que “durante mucho tiempo ‘*subrīsūs*’ no significó ‘sonreír’, sino ‘reírse para sus adentros’, o ‘risa secreta’ ” (Marín Camacho, 2003, p. 5). Aspecto muy significativo si se toma a la letra el planteamiento formulado por Jacques Le Goff (1994):

En las primeras Reglas Monásticas del Siglo V, las referencias a la risa se encuentran en el capítulo dedicado al silencio, en las Taciturnitas se lee: La forma más terrible y obscena de romper el silencio es la risa, si el silencio es virtud existencial y fundamental de la vida monástica, la risa es gravísima violación. (p. 45 y ss.)

Si bien la vida monástica no puede ser vista como el equivalente de la vida medieval, no puede olvidarse el peso decisivo de lo religioso en la moderación de las costumbres y su papel estelar como agencia socializante. Adquiere sentido la ficción expuesta por Humberto Eco (1986) en su novela *El nombre de la rosa*. El celo y misterio que bordea la supuesta existencia de un libro de Aristóteles sobre la risa (parte de *La poética*) solo se justifica en cuanto representa una seria amenaza para la virtud, sin embargo, el desarrollo de la obra procura mostrar como “por causa de un exceso de virtud prevalecen las fuerzas del infierno” (p. 581). De modo que, siglos habrían de transcurrir para que la “risa secreta” se transformara en sonrisa, con lo cual se hace pertinente la afirmación de Le Goff (1994): “La sonrisa fue una creación medieval” (p. 45). Para lo cual muchas cosas habrían de cambiar en el plano de los valores y las creencias, no de otro modo lo secreto podría mostrarse a la luz de los días.

Pero sería un error considerar la Edad Media como un período uniforme y bajo el signo del quietismo absoluto. Resaltan las diferencias entre los siglos iniciales, hasta la décimo segunda centuria, y los lentos pero trascendentales cambios que se van a producir en los siglos XIII y XIV. El pensamiento de Aristóteles domina casi todo el período aunque difundido de modo incompleto e interpretado por Boecio ([1385] 2004).⁸ De acuerdo con Johannes Bühler (1983, p. 206), la alta Edad Media suele ser vista a través de la rigidez que se desprende de las normas impuestas para la vida monacal, pero en realidad era un hecho que la antigüedad legaba para los tiempos medievales y modernos toda una carga espiritual probatoria de la continuidad histórica combinada con el cambio. La secularización daba sus pasos en todos los terrenos modificando la actitud ante Dios. Pero no se trata de confrontar las doctrinas eclesiásticas, sino de ampliar los espacios de la reflexión sin tener que vérselas con el límite fijado por la Inquisición.

Para solo citar ejemplos de los cambios registrados dentro del período, podemos mencionar el resurgimiento del individualismo, el cual se abre paso procurando no despertar la ira divina y ello es suficiente para que surgieran expresiones literarias como *La divina comedia*, de Dante Alighieri ([1555] 2007), en la cual el autor se atreve a juzgar sobre el cielo, el infierno o el purgatorio como lugares adecuados para sus personajes. El momento también produce a un Boccaccio (1375) cuya obra *El Decamerón* se alimenta del acervo medieval para destacar en sus cuentos el ingenio, la bravura, los temas bíblicos, mitológicos e históricos, que lograron influir en la literatura bufonesca de la época (Bühler, 1983, pp. 232-234).

Como veremos más adelante, el período medieval tuvo un rostro festivo signado por la participación del elemento popular. El peso atribuible a estos festejos ha debido ser tan importante en la vida de la época que la propia iglesia debió admitirlos a pesar de su alejamiento de las formalidades consagradas, por ello

se llegaron a considerar legalizados, hasta cierto punto y quizás como resultado de un deseo de control, los ritos cómicos de la Fiesta de los Locos, de la Fiesta del Burro, de las procesiones y ceremonias de las otras fiestas. Durante ese tiempo el

⁸ Sobre Boecio hemos consultado *La consolación de la filosofía*. Esta fue una de las obras más conocidas en la Edad Media, incluso, desde el siglo X fue traducida y llevada a las lenguas vulgares.

Estado y la Iglesia creyeron oportuno efectuar ciertas concesiones a las expresiones públicas ya que no podían prescindir de ellas, de modo que intercalaban días de fiesta en el transcurso del año. (Guila, 2007, párr. 35)

La sobrevivencia a las penurias al parecer tenía una codificación implícita que producía un relajamiento de los factores de represión y control. De manera que, en momentos festivos, salirse de los moldes era casi una condición obligada cuando la masa daba rienda suelta a sus formas de expresión y de este modo, la risa no atendía a restricciones de ningún tipo. El carnaval era la cúspide de este fervor popular, era el núcleo de la cultura cómica popular.⁹ Su importancia apenas puede imaginarse en nuestros días, si consideramos que podía extenderse por meses en algunas ciudades. Por lo demás, el tipo de fiesta descrito en esta época plena de contradicciones, solo se comprende si le atribuimos la condición de forma de vida superpuesta a la otra, a la formal ya marcada por las condiciones de poder dominante. Por ello “durante el carnaval no hay otra vida que la del carnaval” (Guila, 2007, párr. 46).

Es imposible escapar, porque no tiene fronteras espaciales. En el curso de la fiesta solo puede vivirse de acuerdo a sus leyes, es decir, de acuerdo a las leyes de la libertad. El carnaval posee un carácter universal; es decir, es un estado peculiar por el que cada individuo participa en el renacimiento y renovación del mundo. (párr. 46)

Sin duda la superposición de formas de vida producían esa rara mezcla de la muerte y lo festivo, el dolor con el placer.

3. LO PÚBLICO, LO PRIVADO Y EL HUMOR

El orden político medieval sufrió los embates de la secularización, lo cual significaba la merma progresiva de la influencia del papado sobre el poder político hasta llegar a subordinarse. Pero, para llegar a configurarse los Estados Nacionales aún faltaba un largo proceso en el cual la autoridad de los reyes debió confrontar diversos poderes particulares en sociedades esencialmente corporativas. El orden antiguo o *Ancien Régime* asignaba un carácter esencialmente monocéntrico a la figura del monarca, pues desde éste se funda todo el

⁹ El individuo tras la máscara se liberaba de las ataduras que imponía el control social, limitaba su responsabilidad y obligaciones, en tanto el poder se mostraba impotente por la condición masiva y el carácter espectacular de la celebración.

entramado que caracteriza a las formas de dominio que le son concomitantes. Tanto las formas que se encaminan a concentrar la autoridad en manos del rey, así como aquellas que distribuyen el poder cediendo ante las presiones de la nobleza, los gremios o las corporaciones, en ambos casos, el monarca es el centro. Tal estructura parece recoger cierta tradición que asocia el poder político con la autoridad del padre en el orden doméstico. Tal como lo indica Bodin ([1576] 1985) cuando expone:

República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano... El recto gobierno del padre y de los hijos consiste en usar bien de la potestad que Dios ha conferido al padre sobre sus hijos... Afirmo pues, que es necesario que príncipes y legisladores vuelvan a las antiguas leyes que atañen al poder de los padres sobre los hijos, regulándolo según la ley de Dios... (p. 50)

Las notas propiamente tradicionales quedan delineadas al asociarse el poder al derecho por nacimiento, a la consiguiente entronización por sucesión –un Rey generado por otro Rey– y la imposición de las doctrinas del derecho divino con lo cual se pudo vincular el poder monárquico como derivación del poder de Dios.¹⁰ El Antiguo Régimen tiene su centro político en la forma como la tradición procuró adquirir determinadas formas de organización que le dieron legitimidad social y política. A lo largo del período medieval el orden constituido, teniendo al rey como centro, pudo orientar su acción, bien acentuando su dominio o, bien distribuyendo poder. El fortalecimiento del poder de los reyes significó la ampliación del dominio de la casa real, lo cual debió afectar las manifestaciones particulares (extra-patriarcales) que habían logrado adquirir la condición de entidades privilegiadas. Y es que “en la sociedad tradicional (medieval) de tránsito a la modernidad, lo particular equivale a lo privilegiado” (Soriano de García Pelayo y Njaim, 1996, p. 40 y ss.).

Si asumimos lo público como el ámbito específico de lo político estatal, podemos avanzar en la comprensión de las relaciones de poder hasta ahora descritas. Soriano de García Pelayo y Najim (1996, p. 41) no mencionan al respecto una paradoja por cuanto lo del común, a pesar de sus similitudes con lo pú-

¹⁰ De acuerdo con J. N. Figgis (1979, pp. 6 y ss.), la llamada doctrina del derecho divino de los reyes se fundamentó en cuatro principios doctrinales básicos: 1. La monarquía es una institución de ordenación divina; 2. El derecho hereditario es irrevocable; 3. Los reyes son responsables solo antes Dios (es decir, son soberanos absolutos en la tierra); y 4. La no-resistencia y la obediencia pasiva son prescripciones divinas.

blico, por ser compartido, colectivo, notorio, externo, etc., pertenece al ámbito privado, a menos que sea tocado por la magia de los privilegios que surgían de la casa real.

¿Pero, que tiene que ver todo esto con el humor? ¿De qué modo la delimitación de las esferas de lo público y lo privado condicionan o afectan el ejercicio del humor? La respuesta directa a estas interrogantes constituye el centro de nuestro análisis. Nos referimos a la tensión entre sujeto y sociedad, o lo que es igual, entre el portador del humor y el entorno que podría permitir, reprimir o mediatizar aquella condición anímica. Tal como lo indicamos en el primer punto, el momento histórico correspondiente a la democracia griega y la república romana, muestran como la participación directa del individuo libre en las decisiones colectivas, lo sometía a la autoridad del conjunto. De este modo, se sacrificaba la libertad individual (lo privado) a favor de la autoridad colectiva (lo público). Pero justamente, este dominio fijaba los límites al humor permitido.

En el *Ancien Régime* ocurre una aparente inversión de esta relación, pues como hemos procurado indicar, el orden social se funda en la primacía de lo privado, el patrimonio real. Lo del común, he allí la paradoja (p.41) a pesar de sus similitudes con lo público, por ser compartido, colectivo, notorio, externo, etc., pertenece al ámbito privado. Las manifestaciones festivas o el humor desatado en el colectivo, se originan en los privilegios concedidos desde el poder real a las corporaciones o sus representantes. Esto se tradujo en un hecho constatado por expertos medievalistas: el hombre medieval desarrollaba la mayor parte de su vida privada en el seno de las corporaciones sociales o profesionales (Cantor, 1993).

Esta compleja relación existencial se traduce en un culto por lo espectacular, el modo más claro de participar en lo público o minimizar el anonimato. Bühler (1983) nos refiere las numerosas menciones que hacen los cronistas medievales de las comilonas y francachelas que solían celebrarse por motivos diversos. Desde las fiestas religiosas vinculadas al santoral hasta los bautizos, matrimonios e incluso los velorios y entierros. Las comilonas parecían recoger una tradición bíblica asociada al Banquete Celestial, con marcado signo festivo: “La alegría de la gente era más grande cuanto más duraban las fiestas y mayor muchedumbre de gente se reunía a celebrarlas” (p. 256). El mismo autor nos refiere la boda de Jorge el Rico, duque de Wittelsbach, ocurrida en Baviera (1475). Tal festejo movilizó tres mil caballos para el cortejo del novio, el de la novia

movilizó setecientos y otros tantos utilizados por invitados importantes. La Corte de Baviera debió dar de comer a unos nueve mil caballos y a un número indeterminado de personas:

Todos los vecinos de la ciudad en que se celebraron las bodas y cuantos se hallaban de paso por ella comieron y bebieron durante ocho días a la salud de los novios; mientras duraron las fiestas nupciales se prohibió la venta de víveres dentro de la ciudad, pues a todos proveían las cocinas ducales (Bühler, 1983, p. 256).

La ola expansiva de la celebración de un evento privado lo convertía en espectáculo. El modo como la singularidad se aproximaba a lo público.

3.1. *La extraña mezcla humor, represión y permisividad*

Como hemos procurado mostrar, la sociedad medieval en tránsito a la modernidad resalta una serie de características indicativas de un contexto complejo, con señales evidentes de cambio, con evidencias de ruptura con su pasado originario, pero también con la huella de la permanencia y continuidad. Es así como, el contenido festivo y la espectacularidad de las celebraciones privadas coexistían con la persecución y la feroz represión. Por esto es posible hallar en la historia de este período la coexistencia del castigo corporal y la flagelación con la piedad y el socorro de algunas órdenes religiosas. La persecución y el terror inquisidor coexistieron con el proteccionismo cortesano, los votos de castidad y pureza con el divorcio y la separación racionalmente justificada. El puritanismo junto al desenfado burlesco. El dolor de las guerras y pestes también se vio contrapesado por la vocación festiva y el desenfreno aparentemente catártico exhibido desde lo privado como espectáculo público (Cantor, 1993, p. 121 y ss.).

Todavía en el siglo XV encontramos un buen ejemplo demostrativo de la mixtura axiológica y cultural de la época. Es sobre el modo como se asumía el cuerpo humano. Mientras por una parte la Iglesia mostraba los prototipos santificados, suficientemente cubiertos, por otra parte, resurgió el baño público de tradición romana (Tobacco, 1989). Esta tradición brotó asociada al placer, a la higiene y a los efectos sanadores del agua caliente. Tan placentero habría de resultar que se procuró mantener las Casas de Baño a pesar de sus costos elevados. También se apeló a las aguas termales portadoras de propiedades curativas.

El tratamiento público del cuerpo mostró sus peligros cuando se produjeron brotes de sífilis vinculados a los baños. Esto resulta más revelador si se

toma en consideración la sobreestimación declarativa de la virtud asociada a la castidad y la fidelidad. La lírica y la épica caballerescas ya habían puesto en entredicho tales declaraciones al expresarse sobre el amor libre asociado a la naturaleza humana. Con lo cual se asomaba la idea de la represión como factor contra natura. Hasta un género musical, el *aubades*,¹¹ surgió como expresión de esa naturalidad asociada al amor libre que siglos después el movimiento hippie nos mostraría como novedad.

Puede decirse, con propiedad, que el humanismo desencadenó los procesos de secularización que a la postre debilitaron el entramado de control social fundado en el gremialismo corporativo y el estamentalismo clerical. La crisis de identidad puestas al descubierto por el humanismo y el renacimiento le abren una oportunidad al humor. La vuelta al pasado grecolatino, la lenta relativización del dogma, los rebrotes paganos y el reimpulso de la caridad son aspectos con tendencia a la reducción del rechazo a los proscritos, sector social al cual pertenecían quienes se dedicaban a provocar la risa. En la medida en que las poblaciones crecieron, al igual que las ciudades, los resortes del control social formal mostraron en mayor medida sus limitaciones.

Entre la masa errante o sin arraigo se encontraban los juglares y titiriteros, los músicos y cantores que no pertenecían a la clase de los caballeros, las mozas de partido que vagaban a la aventura. La gente no agremiada quedaba fuera de toda protección y consideración social:

Esta clase de elementos, incluyendo entre ellos a los músicos en un sentido amplio, vivían casi en absoluto al margen de la Iglesia y del mundo. Se les consideraba como malditos, y la Iglesia siguió aferrándose a esta concepción hasta bien entrado el siglo XVIII, en que todavía se tenía por réprobos y reos de excomunión a los comediantes de las grandes escenas de las cortes. (Bühler, 1983, p. 252)

Sin duda, era conveniente contar con la anuencia de protectores poderosos para sobrevivir; en cuyo caso, esto debía retribuirse con la obsequiosidad humorística. Pero el humanismo aportó el sentido filantrópico e individualista que abría cause a esta posibilidad. La figura del Bufón de Palacio tiene esta triste relación con el poder. Ya en la antigüedad estos personajes habían sobrevivido

¹¹ *Aubades* (llamadas también alboradas) es un poema o canción acerca de amantes que se separan al amanecer, después de su noche juntos. También se define como “una canción o composición musical relacionada, de acompañamiento o evocando al atardecer”. Otra manera de definirla es como un tipo de música matinal interpretada al aire libre para festejar a alguien, en oposición a la serenata (Bühler, 1983, p. 209).

entre la aceptación y el desprecio, pues algunos los consideraban corruptores de las costumbres, pero también podía ocurrir que se les adoptara como figuras exóticas, fuentes de risa o burla siempre a la mano, como sinónimo de lujo y ostentación.¹²

Sin embargo, las huellas de la vida medieval no habían desaparecido. De largo alcance fue el aporte doloroso de las continuas guerras, las pestes, plagas y las terribles condiciones sanitarias en las que vivía la mayoría de la población. Curiosamente, esa proximidad con la muerte alimentó expresiones rituales que mostraban la impotencia e incapacidad para darle respuesta a la tragedia. Y también alimento, como lo señala Bühler (1983) un desenfreno sin precedentes: “Eran incontables las gentes de aquellos tiempos que querían alejar, danzando y divirtiéndose, la muerte y la idea de la muerte, y se entregaban sin freno a todos los placeres, sin retroceder ante las mayores violencias” (p. 267).

A más de mil años de aquella idea aristotélica que asociaba el humor y la risa con la *kátharsis*, la represión y control de las costumbres no podían cerrar la precaria brecha que permitía el encuentro de los individuos con su naturaleza y, probablemente, el humor desplegado en las fiestas encuentre en este efecto catártico su legitimación y aceptación general hasta por los más estrictos vigilantes de la moralidad.

3.2. *Racionalización y represión del humor*

Pero el humanismo y el renacimiento legaron al mundo moderno serios problemas que, hasta en tiempos recientes, no parecen tener solución consensuada. Reconocido el individuo, reconocida la subjetividad, reconocidos incluso los derechos naturales¹³ ¿debe existir alguna limitación para el sujeto liberado del tutelaje sagrado? ¿Qué aspectos deben llenar el vacío dejado por la fe? ¿Sería suficiente con el retorno al clasicismo greco romano y la búsqueda de respuestas con base en la razón para lograr en los humanos mecanismos de

¹² En el caso de Roma, estos personajes aparecen asociados a la corrupción de las costumbres que implicaron el incremento del amor al lujo y el desenfreno en la ostentación. Causaban cada vez mayor deleite y se les buscaba en términos de monstruosidades físicas, morales e intelectuales: enanos, gigantes, deformes, etc. La costumbre creó el tráfico y este llegó a ser enorme.

¹³ Sobre las conexiones del Derecho Natural medieval con el iusnaturalismo moderno puede verse: Rey (2007).

auto regulación capaces de proscribir los métodos violentos y represivos? ¿Cuál es el rol de lo público en tanto lo privado se abre espacio dentro del propio individuo desmarcándose del estamento o la corporación?

El tema de la intolerancia, y más específicamente de la intolerancia religiosa, llegó a convertirse en problema clave de la modernidad. El surgimiento de la burguesía supuso la germinación del individualismo en un marco de gran influencia mística proclive a dejar constancia de que la libertad individual es un manjar espinoso y requiere ser desbrozado para su ingestión. Se está produciendo un doble proceso pues, de una parte el poder de los reyes procura expandir su radio de acción mientras que por el otro se desea hallar mecanismos de control reconociendo la autonomía del individuo. Por esto último, durante los siglos XV al XVIII se verán los manuales y guías elaborados para corregir hábitos definidos por las élites como contrarios a los buenos usos y costumbres, se tiene la esperanza de hallar medios de auto control de la conducta humana:

1. Quienes toman mostaza y sal de los tarros, deben evitar la sucia práctica de meter sus dedos en el recipiente.
2. Es impropio sonarse la nariz con el mantel.
3. Antes de sentarse en la mesa se debe verificar que el asiento no esté sucio.
4. Uno no debe palparse bajo la ropa con la mano descubierta.
5. Es de mala educación permanecer con el casco de la armadura puesto, mientras se sirve a las damas.
6. No ofrecer a los demás un alimento ya inicialmente probado por otro.

(Heath y Potter, 2005, pp. 60-61)

La progresiva desaparición de estos manuales, nos dicen Heath y Potter, es un indicativo del proceso de internalización normativo. Es en otras palabras, es el surgimiento del autocontrol manifiesto en los buenos modales ya internalizados por lo cual no hace falta recordarlos. En los siglos XVI y XVII todavía se producían guías orientadoras de los *procesos corporales* para hacer de estos una buena expresión de delicadeza, libre de la atroz vulgaridad expuesta en los siglos precedentes. Lo siguiente parece mostrar que aún no están definidos los espacios domésticos, como los sanitarios, para liberar tensiones corporales: “Ni antes ni durante ni después de las comidas, ni a hora temprana o tardía, podrá persona alguna, sea quien sea, manchar las escaleras, pasillos o armarios de aguas mayores o menores, sino que deberá aliviarse en los rincones pensados para tal fin” (Heath y Potter, 2005, p. 61).

Más explícito luce el mensaje alusivo a las purgas, sobre todo si estas habrían de producir ruidos desagradables. En cuyo caso las reglas recomendaban algunas medidas tales como: “Lo mejor es purgarse sin hacer ruido. Pero más vales soltarlo con ruido que aguantarse las ganas... Siempre que se pueda, debe hacerse en soledad. Si no, por cortesía se debe velar el ruido con una tos” (p.61). De manera que algunas expresiones de la naturaleza humana, si bien se reconocían en su existencia corpórea, debían ser constreñidas o reducidas al plano íntimo. Se va produciendo un desprestigio de aquellas manifestaciones cuando se manifestaban en el ámbito público. Orinar o escupir en el piso devienen en conductas irritantes y detestables cuando se registran en el marco social: “Es una gran zafiedad soltar un viento estando en compañía tanto si es por arriba como por abajo, aún cuando se haga sin ruido; y es vil e indecente hacerlo de manera tal que pueda oírse” (p. 62).

Lo que en las sátiras medievales podía producir risa desenfadada, en la modernidad pasa a ser detestado y reducido por el control social. Lo soez y vulgar, el lenguaje cargado de sentido escatológico, cedía el paso a formas más elaboradas de expresión. Las costumbres viejas son reducidas o constreñidas por las nuevas, producidas desde las élites poderosas usualmente ligadas a lo público; es decir, vinculadas al orden patrimonial en expansión. Lo anterior también puede verse como una reducción de los espacios de expresión del colectivo y de lo espectacular en el sentido ya descrito para la sociedad medieval. Lo grotesco y vulgar adherido a lo espectacular, se desprestigiaba para dar cabida a las normas de etiqueta y otras formalidades internalizadas por el hombre de la modernidad.

El clima existencial y humorístico para el inicio de la modernidad es certeramente descrito por Giles Lipovetsky (1986) quien nos habla de un proceso de especialización del humor. Y es que:

el proceso de descomposición de la risa de la fiesta popular está ya engranado mientras se forman los nuevos géneros de la literatura cómica, satírica y divertida alejándose cada vez más de la tradición grotesca. La risa, desprovista de sus elementos alegres, de sus groserías y excesos bufos, de su base obscena y escatológica, tiende a reducirse a la agudeza, a la ironía pura ejerciéndose a costa de las costumbres e individualidades típicas. Lo cómico ya no es simbólico, es crítico, ya sea en la comedia clásica, la sátira, la fábula, la caricatura, la revista o el vodevil. (p. 139)

El debilitamiento progresivo del humor que asociaba la alegría a la vulgaridad, a las groserías y excrecencias del cuerpo, va cediendo el paso a nuevos

géneros mientras se consolidan las condiciones de represión de una naturaleza humana requerida de contención. Pero las manifestaciones fisiológicas del cuerpo humano no son las únicas muestras de control social impuestas. Las pretensiones del poder absoluto de los reyes procuran ampliar el espectro de lo prohibido, empezando por la manifiesta intolerancia religiosa y continuando con la intolerancia política. La secularización del poder y el auge del absolutismo no terminan con la segregación ni pueden eliminar la figura de los proscritos, de los menesterosos, ladrones, escapados de la justicia, leprosos y demás sujetos de quienes no cabe esperar acoplamiento ni reeducación en sus hábitos y costumbres. Michael Foucault (2010) nos describe las nuevas formas de acometer la proscripción de los indeseables pasando desde la acción esencial de la caridad religiosa al control patrimonial de los lugares de reclusión.

Hasta el siglo XV la atención a los leprosos, sometidos al aislamiento bajo el cuidado esencialmente de órdenes religiosas o practicantes de la caridad, es una labor entrada en decadencia, hasta el punto de comenzar la desaparición de los leprosarios. En toda Europa comienzan a desaparecer estos centros de aislamiento después de haber existido en casi todas las ciudades (Foucault, 2010, pp. 13 y ss.). Para finales del siglo XIII existían solo en Francia unos 2 mil leprosos y en la diócesis de París se contaron 43 leprosarios (13 y ss.). Según señala Foucault, estos espacios se van quedando vacíos “en todas partes” (13 y ss.). Conviene preguntarse por qué ocurrió esto y qué relación guarda tal fenómeno con el humor?

Al parecer, el aislamiento y la segregación de los leprosos habían dado resultados, pues la enfermedad fue reduciendo su incidencia hasta casi desaparecer, sostiene el autor antes citado. La práctica de la segregación se prestigia ante las dudas sobre los medicamentos y su eficacia. Para reforzar la fama atribuida al aislamiento, aparecen los venéreos, los sifilíticos, a lo largo del los siglos XVI y XVII. Sobre los nuevos enfermos recaen las mismas prácticas de aislamiento, pero no habría de transcurrir mucho tiempo para que el espacio de reclusión, ahora copado por los venéreos, recibiese refuerzos que aseguraron su permanencia. Lo que ocurre es que “la enfermedad venérea desdibuja su contexto clínico y se ha integrado, al lado de la locura, en un espacio moral de exclusión” (Foucault, 2010, p. 20).

La locura era una enfermedad cuya sintomatología fue analizada, al inicio de la modernidad, bajo los preceptos (o prejuicios) de la moralidad dominante,

por lo cual los enfermos estaban sujetos a los mecanismos de control social impuestos por las nuevas élites. Es decir, aquellos síntomas debían ser atacados con los métodos curativos propiciados por el aislamiento y la segregación prestigiados como exitosos. Los modos heredados de la lucha contra la lepra suponían, no solo la curación, sino también la salvación, con lo cual algunas normas religiosas sobrevivían o servían de combustible a la intolerancia. “Los pobres, los vagabundos, los muchachos de correccional, y las cabezas alienadas” (p. 18) debían ser sometidos a los efectos curativos y salvadores de la exclusión social. Así la intolerancia social y religiosa se manifiestan en la forma como se ataca la locura. Lo que Foucault está mostrando es una forma de represión que apunta a la subjetividad y la locura aparece como una nueva barrera imposible de conciliar o concordar con la Razón, el nuevo Dios. Descartes, por ejemplo, asumió la delimitación clara y precisa de la razón respecto a la locura. Está bien introducir la duda cartesiana, pero ésta no puede exagerar o extralimitarse negando lo que luce obvio dentro del buen sentido común:

¿Cómo podría yo negar que estas manos y este cuerpo son míos si no acaso, comparándome a ciertos insensatos cuyo cerebro está de tal modo perturbado y ofuscado por los vapores negros de la bilis que constantemente aseguran ser reyes cuando son muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura cuando son muy pobres? (citado por Foucault, 2010, p. 75)

La Razón debe ser seria, debe deslindarse de la locura a pesar del diagnóstico fundado en la teoría de los humores propuesta desde los tiempos de Hipócrates y Galeno. Pero el individuo ya existe y se defiende deslindándose. Por ello no hay casualidad en el hecho destacado por Lipovetsky en cuanto a lo cómico. Tal expresión del humor, señala el referido autor, “entra en su fase de desocialización, se privatiza y se vuelve ‘civilizado’ y aleatorio. Con el proceso de empobrecimiento del mundo carnavalesco, lo cómico pierde su carácter público y colectivo, se metamorfosea en placer subjetivo” (Lipovetsky, 1986, p. 139).

El humor privatizado reduce drásticamente sus espacios con el individualismo y en cuanto la Razón exige moderación pues no desea conexiones con la locura. El poder absoluto de los reyes por su parte prohíbe, limita o sanciona. Todo lo cual conduce a disciplinar la risa, su moderación, tal vez al modo como

lo habían señalado Aristóteles y Platón. Los más audaces y temerarios se refugiaban en los espacios más o menos seguros de la ironía y el sarcasmo recubiertos de inteligencia (Elliott, 2004).

En las sociedades disciplinarias, la risa, con sus excesos y exuberancias, está ineluctablemente desvalorizada, precisamente la risa, que no exige ningún aprendizaje: en el siglo XVIII, la risa alegre se convierte en un acto despreciable y vil y hasta el siglo XIX es considerada baja e indecorosa, tan peligrosa como tonta, es acusada de superficialidad e incluso de obscenidad. (Lipovetsky, 1986, pp. 139-140)

Las condiciones asfixiantes impuestas por el absolutismo con las doctrinas del “derecho divino de los reyes” (Rey, 2007, pp. 53)¹⁴ convierten la lucha contra la intolerancia religiosa en abierta confrontación por la igualdad política. En este aspecto, no puede extrañar la conexión que se produce entre la oposición a la intolerancia religiosa, la lucha por la libertad de conciencia, y el surgimiento de los proyectos de constitución del Estado Democrático Liberal (Locke, 1985, pp. 4 y ss.), pues se requería reconfigurar la esfera de lo público-estatal, al momento tutelada por el poder patrimonial (privado) de los reyes.

3.3. *Humor y Revolución*

El humor privatizado no podía estar al margen de las persecuciones políticas y religiosas. Como era de suponer, el poder de los reyes se hacía sentir, bien para reprobado y enaltecer, pero también para rechazar y reprimir. Un ejemplo representativo de tal situación lo hallamos en la biografía de Voltaire, quien se verá en ocasiones perseguido por sus escritos, pero también encomiado y aplaudido. El autor parisino, tras el estreno de su obra de teatro *Edipo* en 1718, inició una agitada vida en la cual no faltó el beneplácito de las élites y la fama: “Pasaba su vida de castillo en castillo. Los nobles se disputan su presencia considerada como un ornato incomparable de sus salones y una muestra de espíritu liberal” (Carrier Velez, 1994, p. 8).

De manera que la creación artística podía gozar de buena salud y de la protección del poder, a condición de complacerle y resultarle afín a sus modos de distracción y goce. El propio Voltaire, quien practicaba la famosa ironía volteriana, “totalmente desprovista de indulgencia” (p. 13) debió contar con la protección de la influyente madame de Prie, lo cual le permitió presentar sus obras de teatro en las bodas de Luis XV (p. 8). Pero tal protección no le duró

¹⁴ Sobre las doctrinas del Derecho Divino de los Reyes, véase Rey (2007, pp. 53 y ss.).

mucho tiempo, luego es expulsado de París con suficiente suerte como para ser acogido por la corte británica. Al igual que otros hombres de pensamiento liberal, Voltaire fue víctima de la persecución e intolerancia.

Las narraciones cortas que produce, son modelo de un estilo literario que resume los propósitos pedagógicos de la ilustración y a la vez logra la armonía en una simbiosis de forma y fondo, el argumento y la finalidad moralizadora (p. 17). También se considera la risa de Voltaire más destructiva que los lloriqueos de Rousseau (p.17). Pero la influencia del segundo fue mucho mayor en la destrucción del antiguo régimen, tal vez porque las revoluciones no requieren chistes sino acción revolucionaria, despliegue táctico de energía y tomarse muy en serio la destrucción de lo viejo para construir lo nuevo. Probablemente, esta sea una condición de la Revolución Francesa que luego se podrá contrastar en otros procesos semejantes, en los cuales se puede verificar el arquetipo del revolucionario convencido de la seriedad y pertinencia de su tarea. Pero ¿cómo se expresa la tensión individuo-sociedad en este clima de cambios acelerados? ¿Por qué las revoluciones se valen del humor para luego confrontarlo y procurar su proscripción?

Con la Revolución Francesa se produce la tendencia a “considerar que los intereses privados eran incompatibles con el servicio público” (Hunt, 1999, p. 23). Es un punto partida revolucionario colocado en la base de las grandes tragedias ocurridas durante aquel proceso. Al tomarse muy en serio la distinción entre lo público y lo privado, no eran admisibles ninguna clase de intereses particulares pues estos podrían resultar factores divisores de la *voluntad general* de la nueva sociedad. Los secretos de palacio, en medio de los cuales se decidía sobre la vida y los bienes de millones de personas pertenecientes al pueblo, debían desaparecer para dar vida a la transparencia de lo público. Ello suponía “el cambio de las costumbres y los corazones, crear, en un espacio y un tiempo remodelados, un hombre nuevo en sus apariencias, su lenguaje y sus sentimientos, gracias a una pedagogía del gesto y del signo que va de lo exterior a lo interior” (Perrot, 2001, p. 19).

La Revolución había irrumpido para cambiarlo todo y a todos. En sus momentos más álgidos, lo privado podía ser equivalente a lo faccionario, por ello se impone una permanente vigilancia para asegurar la publicidad y transparencia. Pero esta presión obsesiva originó la extralimitación de lo público a pesar de la aparente defensa de la individualidad. Aspectos como la familia, el

divorcio o la vestimenta fueron objeto de atención por la asamblea: “A partir del 5 de julio de 1792, todos los hombres estaban obligados por ley a llevar la cocarde tricolor; a partir del 3 de abril de 1793 esta obligación incluía a todos los franceses independientemente de su sexo” (Hunt, 1999, p. 30). Al hombre nuevo se le exigía la constancia y perseverancia del revolucionario a tiempo completo,¹⁵ es decir, desprovisto de vida privada o en el peor de los casos, se debía poseer un corazón privado transparente (p. 26).

Pero el estado revolucionario se tropezó con comunidades y estamentos como la Iglesia, las corporaciones, la nobleza, las comunidades campesinas, defensores de espacios para expresar sus costumbres o creencias. Bajo la premisa liberal de la libertad religiosa, el Estado impuso un régimen de tolerancia en esta materia, consideró estos asuntos como cosa privada y a la vez confiscó las tierras y bienes de la Iglesia. Los obispos y sacerdotes pasaron a ser funcionarios públicos que debían jurar lealtad a la Revolución, es decir se había creado una Iglesia Constitucional (pp. 33-34).

Pronto la resistencia se expresó sobre todo con mujeres y niños asumiendo papeles públicos en defensa de la Iglesia y sus prácticas tradicionales. Las mujeres se convirtieron en un problema para los fines de la Iglesia oficial: “Ellas ocultaban a los refractarios, ayudaban a organizar misas clandestinas e incluso misas blancas... se reunían para manifestarse en nombre de la libertad religiosa” (p. 35).

De este modo, la pretensión de asegurar la libertad desde lo público, terminó por privatizar las prácticas religiosas y toda clase de manifestaciones tradicionales no previstas por las nuevas reglas impuestas por la Revolución. La devoción se expresaba en casa, dentro del círculo familiar. Las celebraciones clandestinas eran la más clara expresión de una libertad declarativa e invasiva, capaz de reducir a lo más íntimo las expresiones particulares. La consecuencia no podría ser otra que las emigraciones, deportaciones, encarcelamiento y ejecuciones. Y por oposición, terminado el régimen de terror, habrían de resurgir (los individuos para reivindicar públicamente su fe” (p.35).

Bajo el clima de seriedad impuesto por la Revolución, parece obvio el encasillamiento de las manifestaciones humorísticas. La misión trazada desde lo

¹⁵ La idea de Rousseau relativa a la democracia directa supone el revolucionario de tiempo completo. Tal concepto conduce irremisiblemente al sacrificio de la vida privada. Algo difícil de conciliar con la idea de libertad individual.

público o colectivo no deja márgenes para la duda: se trataba de cambiarlo todo, una labor capaz de reclamar activistas a tiempo completo, es decir, sin vida privada. La seriedad de este asunto podía medirse con la propia vida, protegida con el leve manto de la fidelidad a la causa. No caben ironías ni sarcasmos a menos que se dirijan contra los símbolos o representantes del poder derrotado. El humor se retrograda. De la filigrana y belleza expresiva de un Voltaire, capaz de ironizar de forma inclemente al antiguo régimen, se pasa a una popularización o reactualización de la befa popular.

Mientras la Ilustración había puesto el humor al servicio de la fe, la Razón se convirtió en herramienta para atacar al pasado que se oponía al progreso. En la literatura ilustrada, el humor luce limpio, muy crítico y despojado de vulgaridades. Pero la Revolución mostró una lógica que habría de registrarse en lo sucesivo, en todos los procesos proclamados revolucionarios. Y es que el humor permitido, lo oficialmente admisible, se cargaba de vulgaridad con todas las groserías posibles de expresar en lenguaje populachero. Toda clase de impropiedad valía si el blanco era la destrucción moral de los adversarios. En “el terreno público, este lenguaje fue utilizado para destruir el halo de majestad, nobleza y deferencia” (Hunt, 1999, p. 32) que podrían restarle al poder destruido. Un blanco predilecto de estos ataques cargados de veneno fue María Antonieta, la tigresa austriaca, “prostituta y capaz de revolcarse en el fango con los criados por lo cual era difícil distinguir quien había engendrado los abortos monstruosos, jorobados, gangrenados, surgidos de su vientre triplemente arrugado” (pp. 31-32).

Una auténtica paradoja para los enciclopedistas, quienes habían contribuido a mostrar las taras del orden antiguo, a veces con la mordacidad y la ironía tan refinada de un Voltaire. Pero la Revolución era algo muy serio, se trataba de cambiarlo todo y dar ejemplo al resto del mundo. En este marco parecen hallar consistencia las propuestas de Sigmund Freud respecto al humor y los chistes, distingue una cosa de la otra: los chistes constituyen afloraciones del inconsciente en medio de lo fortuito o inesperado. Si se considera que provienen de una zona psicológica en la que se alojan elementos reprimidos (el ello), lo vulgar, el sexo y lo escatológico son hechos constantes en la construcción del chiste (Freud, 1996, pp. 1029 y ss.).

Esto explicaría por qué los sectores populares, víctimas más evidentes de la represión, podían dar rienda suelta a los improperios toda vez que la Revolución procura la desaparición de diferencias sociales, arremete contra los símbolos de la vieja represión y derriba algunas barreras alojadas en el inconsciente (pp. 1029 y ss.). Nuevamente Freud parece ofrecer una pista cuando sostiene “que el chiste debe hacer surgir algo oculto o escondido” (p. 1032). En este caso, la vida privada de la corte era mostrada y satirizada; con el ropaje del humor, se exponía a la opinión general aquello asumido como descubrimiento. Una forma de participar en lo público. Pero esto abre las compuertas a los sentimientos más primarios y con más capacidad destructiva, capaces de devolverse a sus mentores.

A diferencia del chiste, para Freud, el humor supone la negación de la realidad. Como el condenado a muerte en la silla eléctrica que interrogado por su último deseo expresa: “Deseo les hayan cortado el servicio eléctrico por falta de pago”. El convicto en el caso anterior niega la realidad hasta el desprecio y con un toque de rebeldía que puede resultar fascinante a muchos. Hasta pudiéramos extremar el análisis de esta conducta reconociendo en esa rebeldía un acto que se resiste al dolor y la penuria. Para decirlo en clave freudiana, con el humor así expuesto triunfó el principio del placer sobre el principio de realidad. Pero en este punto se abre un abismo entre humor y Revolución. Y es que la conducta revolucionaria como bien lo probó el caso francés, no solo reconoce la realidad sino además se propone transformarla radicalmente. Tal como lo sostiene Raúl Arechavala Silva (2003):

Quizá si pudiéramos fácilmente cambiar el mundo, no habría ni arte ni humor [...]. Los revolucionarios no pueden tener humor, porque ellos cambian concretamente la sociedad, o pretenden cambiarla; los que no tenemos [el interés] el valor, o la capacidad para hacer tal proeza, debemos conformarnos con el humor y la ironía. A los *cobardes militantes* (la expresión es de Woody Allen), para sobrevivir, no nos queda otra posibilidad que la ironía y el humor. (p. 68)

En tiempos modernos el humor representa, en síntesis, una alternativa de sobrevivencia distinta al camino revolucionario y permite constatar otro canal de expresión no conformista, sin la petulancia y arrogancia de quienes se creen capaces de destruir el mundo para rearmarlo de acuerdo con sus propios prejuicios. La experiencia de la revolución francesa nos aportó la valiosísima lección de una sociedad que pretendiendo fundarse sobre la razón y la libertad, llegó

a suprimir al individuo con la pretensión de crear el *hombre nuevo*. Debió haber sido una experiencia decisiva para la humanidad. Sin embargo, para infortunio y condena de la especie, otros sujetos, otros actores en otros procesos, se empeñaron en iluminarse con formulas parecidas, aunque los resultados han sido bastante parecidos: la liquidación de la libertad y la reducción del individuo a súbdito del poder.

4. COMO SI SE PUDIERA CONCLUIR

Pero con el advenimiento de la modernidad, la libertad se convierte en prejuicio generalizado y esto ya no tuvo retorno. La declaración y reconocimiento de los Derechos Humanos, la libertad de pensamiento dentro de ellos, repercutió sobre el humor de manera directa e indirecta. Tales repercusiones se han ido ampliando con el tiempo hasta configurar una etapa en la cual reír y procurar el buen humor es casi un asunto de salubridad pública. En nuestros días se le atribuye al humor alguna propiedad curativa. Como el anciano que “se explaya en su risa estentórea y agita su vetusta anatomía, afirmando que su risa es dinero, pues le ayudará a rebajar los honorarios del médico” (Twain, 1997 [1876], p. 189). De este modo se cuela nuevamente aquella vieja premisa aristotélica que le atribuyó a la sátira la benevolente condición de actividad catártica. Pero también los chistes y el humor tienen su lado oscuro y esto se comprende recordando la distinción freudiana entre ambas manifestaciones: el chiste aflora desde el inconsciente, desde los instintos y la base primaria de la psique. Aflora cuando el súper yo baja la guardia, de modo que nada extraño tiene su apelación (del chiste) a lo vulgar e instintivo.

Lo anterior tiene repercusiones actuales en tanto la sociedad que admite la primacía de los derechos humanos puede censurar, como de hecho lo hace, el chiste soez, el que se funda en la humillación, donde el fuerte denigra del débil y se explotan diferencias raciales, sexuales, etc. De allí la dificultad para hacer chistes desde el poder, sobre todo si estos van acompañados de componentes denigrantes. Es el gobernante burlándose del gobernado.

El lado oscuro del chiste es el mismísimo lado oscuro del hombre, siempre presente y siempre dispuesto a ridiculizar la vigilancia de la consciencia. Sobrevive de este modo a la libertad absoluta, la función del humor como control social, sobrevive una percepción moral que pone las barreras del ridículo y el absurdo a la gracia e hilaridad que otrora pudo arrancar la quema de brujas o

la horca de un convicto convertidos en espectáculo. Estos aspectos debieran ser tomados en cuenta por los humoristas que sirven al poder. Su posición los desliza de modo casi inevitable hacia la figura de los bufones. Pero este duelo entre el inconsciente y la consciencia también muestra la inevitabilidad del drama humano, batiéndose siempre entre la represión y el placer. No por casualidad Nietzsche (2011) decía que el hombre sufre tan profundamente que ha debido inventar la risa, lo cual equivale a la conocida expresión: “reír para no llorar”.

Por su parte, el humor en su acepción freudiana, como negador de la realidad, se ha visto prestigiado por su capacidad de irritar y burlar aquello asociada no solo al poder político, sino también a las debilidades humanas con sus vicios y falsas poses. El poder demoledor de la crítica fundada en la sátira, la ironía o el cinismo ya habían probado su efectividad desde la antigüedad y posteriormente con un Rabelais, un Moliere, un Shakespeare o un Voltaire. Pero, como se probó durante el período del terror en la Revolución Francesa, se pueden producir contextos seriamente limitantes a la práctica del humor, con la posibilidad de su uso para causas que perfectamente pueden llevarle a su liquidación. Para decirlo en dos platos: la sobrevivencia del humor está asociada a la sobrevivencia de la libertad, por ello, tratándose del humor político, este no debería inclinarse en favor de causas con vocación totalitaria pues siempre se encaminan a suprimir o minimizar al sujeto y con esto se nos lleva a la aceptación de la realidad única y verdadera. De este modo se podría cerrar o reducir el horizonte crítico del arte humorístico, el que denuncia con gracia la corrupción, lo injusto e hipócrita de cualquier orden político. Dicho de modo más técnico, las tendencias totalitarias expanden la esfera de lo público y constriñen o restringen la esfera privada. El humor político se ve afectado en tanto visión de lo público. En estos casos, lo del común (político) se hace inaccesible para el humor. Está vedado a veces como secreto de Estado.

Pero el prestigio de la potencialidad crítica del humor político también genera un serio peligro capaz de amenazar la democracia, su aliada indiscutible. No nos referimos aquí a la democracia de los jacobinos que terminó minimizando al sujeto en el torbellino de la masa iracunda. Nos referimos a la democracia liberal bien avenida con los derechos del ciudadano. Y es que la potencialidad crítica del humor político puede aliarse con las fuerzas que niegan toda pertinencia a la política y su rol esencial en la vida ciudadana. Esta es una amenaza permanente, probablemente más seria de lo comúnmente aceptado. El desprecio y desinterés por lo público encierra la paradoja de admitir el dominio polí-

tico de quienes si se interesan por la política. Pero si asumimos el humor solo como evasión se podría alimentar el desprecio por lo público, una sociedad de tráfugas. No por casualidad los postmodernos llegan a proclamar la sociedad desprovista de lo serio:

únicamente la sociedad posmoderna puede ser llamada humorística, pues solo ella se ha instituido globalmente bajo la égida de un proceso que tiende a disolver la oposición, hasta entonces estricta, de lo serio y lo no serio; como las otras grandes divisiones, la de lo cómico y lo ceremonial se difumina, en beneficio de un clima ampliamente humorístico. (Lipovetsky, 1986, p. 137)

Esto podría llevarse al absurdo imaginando la actitud de un rebelde que ve triunfar el corpus doctrinal, soporte de su rebeldía, pero aún así, pretende seguir en su posición de rebelde. O como el partido de oposición que una vez llegado al poder pretende seguir actuando como oposición. No es posible el imperio del humor pues este brota de una interminable e irreconciliable situación de conflicto del hombre consigo mismo. No existe evidencia empírica capaz de sostener la cesación de ese conflicto, el cual incluye en los humanos su insatisfacción y una permanente sensación de no completitud. La posición posmoderna luce aún más incongruente en tierras todavía sedientas de libertad y aún atribuladas por regímenes despóticos: “Después de la fase heroica y universalista de la igualdad, aunque estuviera evidentemente limitada por grandes diferencias de clase, llega la fase humorística y particularista de las democracias en las que la igualdad se burla de la igualdad” (p. 167).

¿Cabría imaginar tal situación de igualdad sin dosis muy elevadas de optimismo? Una sociedad en la cual impera la igualdad bien podría ser la Francia jacobina, es decir, se requieren dosis elevadas de optimismo para imaginar una igualdad humorística, burlona, chistosa, sin la guillotina. Se nos viene a la mente una definición de optimismo señalada por Voltaire ([1759] 2000) en su *Cándido o el optimismo*:

— ¿Qué es el optimismo? —preguntó Cacambo.

—Es el prurito de sostener que todo es bueno cuando es malo —Contestó Cándido... (p. 148)

Preferimos asumir que la dicotomía individuo sociedad y la tensión entre el yo y el nosotros son el verdadero origen del chiste y el humor. Esto nos coloca en la inevitable condición social de los seres humanos, creativos, insatisfechos, capaces de lo terrible y lo sublime.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abergo Moro, M. (s. f.). Diógenes, los amigos de Serrat y el perro Dinamita. En *Filosofía para armar*. Recuperado de <http://www.filosofiaparaarmar.com.ar/cinicos.htm> [consulta: 23 de mayo 2013].
- Academia de humor. (s.f.). Comedia griega. En *La Ciberniz*. Recuperado de <http://www.ciberniz.com/comediagriega.htm> [consulta: 23 de mayo 2013].
- Alighieri, D. (2007) [1555]. Divina comedia. *Biblioteca Digital Ciudad Seva*. Recuperado de <http://www.ciudadseva.com/textos/poesia/dante/da.htm> [consulta: 19 de julio 2013].
- Álvarez-Trongé, M. (2013). *Negociar con la vida. Filosofar con los grandes, pensar con usted*. Buenos Aires: Dunken.
- Arechavala Silva, R. C. (2003). *Pedagogía del Humor*. Tegucigalpa: Guymuras.
- Aristóteles. (2005) [1873]. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Academia de la Historia.
- Aristóteles. (2007) [1873]. *Política*. Madrid: Medina y Navarro editores.
- Berger, P. y Luckemann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bertrand, R. (1962). *Sobre el cinismo de la juventud*. En *Obras escogidas*. Madrid: Aguilar.
- Bobbio, N. (1991). *Liberalismo y Democracia*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Bodin, J. ([1576] 1985). *Los seis libros de la república*. Barcelona, España: Orbis.
- Boecio. (2004) [1385]. *La consolación de la Filosofía*. Madrid: Alianza.
- Bühler, J. (1983). *Vida y cultura en la Edad Media*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Cantor, N. E. (1993). *The Civilization of the Middle Ages*. New York: Harper Collins.
- Carrier Vélez, J. (1994). Presentación. En Voltaire, *Cándido* (pp. 2-34). Barcelona, España: Edicomunicación. Grandes Autores de la literatura Universal.
- Elliott, R. C. (Ed.). (2004). Satire. *Encyclopedia Britannica*. Recuperado de <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/524958/satire> [consulta: 19 de julio 2013].
- Figgis, J. N. (1979). *El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *Historia de la locura en la época clásica*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1996). *Obras Completas*. Madrid: Amorrortu.
- García, M. (Coord.). (2007). *Diccionario Akal del Teatro*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura.

- García Gual, C. (1995). *Antología de la literatura griega*. Madrid: Alianza.
- García Gual, C. (2005). *La secta del perro: vidas de los filósofos cínicos*. Madrid: Alianza.
- Gila, M. (2007). La risa en la Edad Media: manifestaciones en el románico. *Románico Aragonés*. Recuperado de http://www.romanicoaragones.com/Colaboraciones/Colaboraciones_041Risa.htm [consulta: 23 de mayo 2013].
- Guénon, R. (1952). *Iniciación y realización espiritual*. Recuperado de <http://hrdm.com.ar/Libros%20y%20Articulos/INICIACION%20y%20REALIZACION%20ESPIRITUAL%20%281952%29.pdf> [consulta: 19 de julio 2013].
- Heath, J. y Potter, A. (2005). *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*. Madrid: Taurus.
- Hipócrates. (2000). *Aforismos*. Caracas: Editorial Eduven.
- Hunt, L. (1999). La vida privada durante la Revolución Francesa. En P. Aries y G. Duby (eds.), *Historia de la vida privada* (pp. 23-51). México, DF: Taurus.
- Instituto de Investigación Rafael Lapesa de la Real Academia Española. (2013). Humor. En *Mapa de diccionarios académicos*. Recuperado de <http://web.frl.es/ntlet> [consulta: 19 de julio 2013].
- Le Goff, J. (1994). *La vieja Europa y el mundo moderno*. Madrid: Alianza.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, España: Anagrama.
- Locke, J. (1985). *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos.
- Marías, J. (1983). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Edición Revista de Occidente.
- Martín Camacho, J. (2003). La risa y el humor en la antigüedad. *Fundación foro*. Recuperado de <http://www.fundacionforo.com/pdfs/archivo14.pdf> [consulta: 19 de julio 2013].
- Martín García, J. A. y Villalobos, M. (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra, Madrid, Alianza Edit, 2011*
- Ortega Carmona, A. (2004). *El humor en la antigua Grecia y Roma*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Papp, D. (1994). *Breve Historia de la Medicina*. Buenos Aires: Claridad.
- Platón. (1992). *Diálogos: Filebo, Timeo*. Madrid: Gredos.
- Perrot, M. (2001). Antes y en otros sitios. En P. Aries (Ed.), *Historia de la vida privada (De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial)* (pp. 19-22). Madrid: Taurus.
- Rey, J. C. (2007). Pensamiento político en España y sus provincias durante el Despotismo Ilustrado (1759-1808). En *Gual y España: la independencia frustrada* (pp. 38-130). Caracas: Fundación Polar.

- Soriano de García Pelayo, G. y Njaim, H. (Eds.). (1996). *Lo público y lo privado (redefinición de los ámbitos del Estado y la Sociedad)*. Caracas: Fundación Manuel García Pelayo.
- Tobacco, G. (1989). *The Struggle for Power in Medieval Italy: Structures of Political Rule*. New York: Cambridge University Press.
- Twain, M. (1997) [1876]. *Las aventuras de Tom Sawyer*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Voltaire. (2000) [1759]. *Cándido o el optimismo*. San Juan: Universidad de Puerto Rico.
- Werner, J. (2001). *Paideia, los ideales de la cultura Griega*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.