

CAZA MOSCAS

REVISTA FILOSÓFICA Y LITERARIA

AÑO 10 / N° CONMEMORATIVO / ENERO-DICIEMBRE 2018 / ISSN 1909 - 6704





ISSN en papel: 1909-6704

ISSN virtual: 2005-610X

Año 10. Conmemorativo

Enero-diciembre 2018

Editada por

Programas de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía
Facultad de Artes y Humanidades
Semillero Cazamoscas
Universidad de Caldas
Manizales - Colombia

Coordinador de semillero de investigación
Nicolás Duque Buitrago

Directora

Aoife Itziar Bernal M^cGee

Editora

Pamela Echeverri Bernal

Comité editorial

Camila Arango Hoyos
Ángela Edith Cuastumal
Daniela Giraldo Hernández
Mateo Ospina Patiño
Jacobo Rivera Tejada

Ilustraciones

Maria José Porras Sepúlveda

Traducciones

Aoife Itziar Bernal M^cGee y Pamela Echeverri
Bernal

Diseño y diagramación

Sebastián López Ubaque | estratosferadesing.com

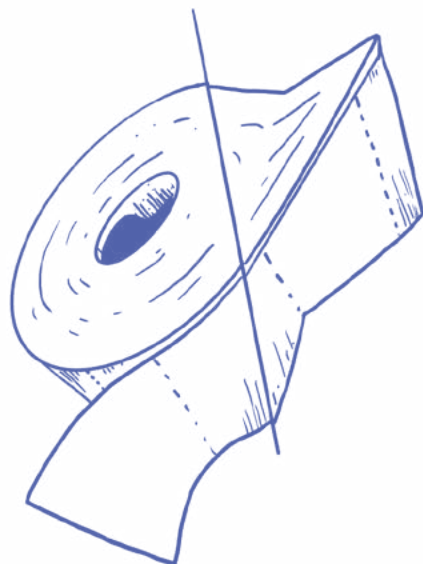
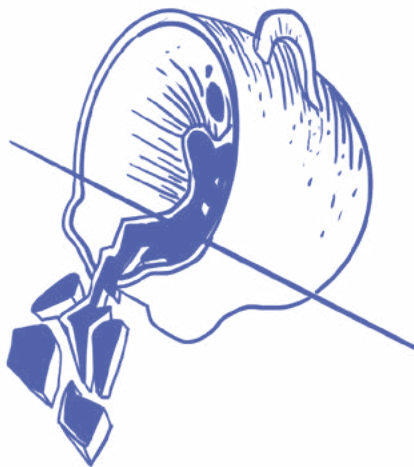
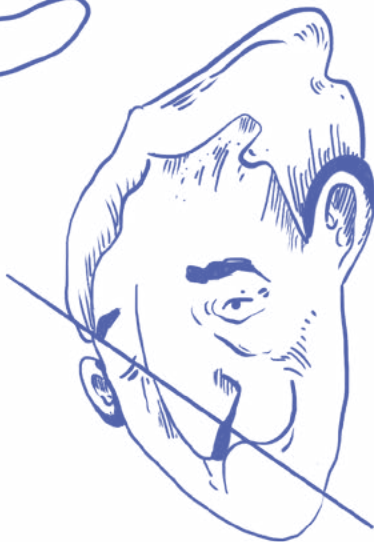
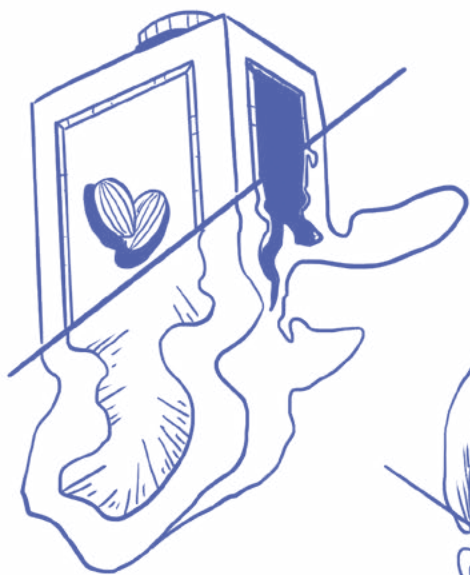
Correspondencia e información de la Revista Cazamoscas

Programas de Filosofía y Letras
Universidad de Caldas - Sede Palogrande
Carrera 23 #58-65, Manizales - Colombia
Apartado Aéreo 275
Teléfono: (+6) 8862720 Ext. 21151
Fax: (+6) 8862720 Ext. 21151
revistacazamoscas@ucaldas.edu.co
<https://issuu.com/revistacazamoscas>
Facebook e instagram: Revistacazamoscas

Venta

Universidad de Caldas
Librería Universidad de Caldas
Sede Palogrande, primer piso
Teléfono: (+6) 8781500 Ext. 21150
libreriauniversitaria@ucaldas.edu.co

CONFIDENTIAL



CONFIDENTIAL

**LA HUIDA
HIPOTÉTICA:**

UNA HISTORIA
DE LA BOTELLA
CAZAMOSCAS

P. 16

**¿DE QUÉ
REÍMOS
LOS PRO-
FESORES?**

SOBRE PENEGÍRICOS,
PALOMAS MUERTAS O
CÓMO PERDER LA COM-
POSTURA EN CLASE
P. 32

**CYNICAL
HUMOR AND
PHILOSOPHICAL
LIFE**

P. 26

**LA SERIEDAD
Y MELANCOLÍA
DEL PENSA-
MIENTO
CRÍTICO ANTI-
DEMOCRÁTICO**

P. 58

**EL MATIZ
INCIERTO
DEL ÚLTIMO
SUSPIRO**

(PUSHKIN - BRAHE -
TENNESSEE WILLIAMS)

P. 36

**LA
MATEMATIZA-
CIÓN DEL
MUNDO EN LA
MODERNIDAD**

P. 40

**LA
FELICIDAD:**

UTOPIA O
COMPENSACIÓN

P. 52

**THE
ROADS OF
YESTERDAY**

P. 68

**BREVE
NOTA
SOBRE EL
HUMOR**

P. 74

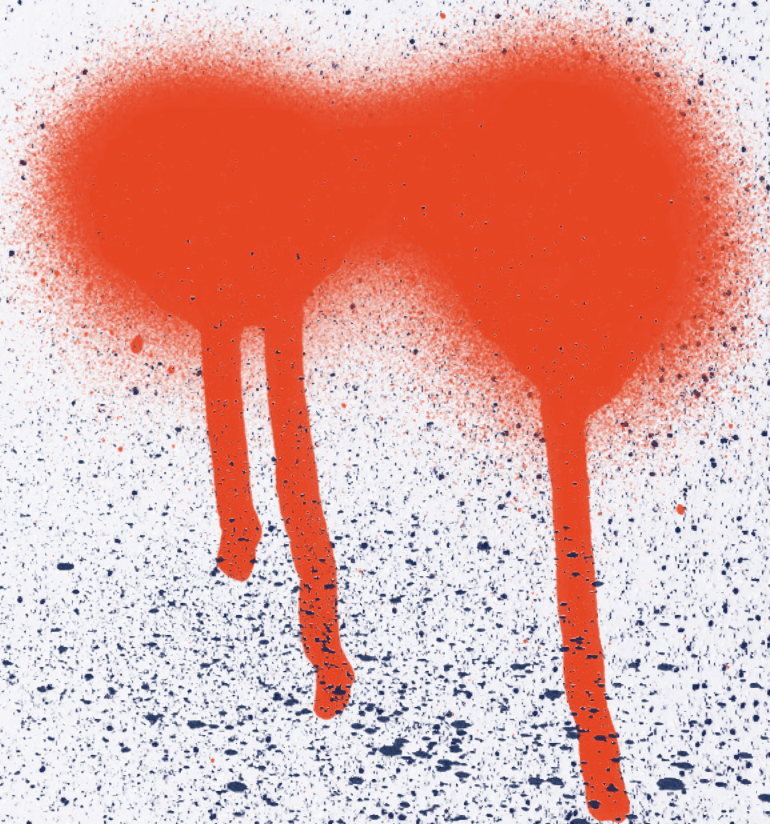
**CAZA-
MOSCAS
Y LA
CARCAJADA
DEL
VERDUGO**

P. 78

**RISAS
ROBADAS**

P. 86

PRESENTACIÓN



«NO DEBE EXISTIR MALDICIÓN PEOR SOBRE UNA ESCRITORA QUE LA QUE HACE QUE DETESTE TODO LO QUE ESCRIBE».

Camila Sosa Villada,
El viaje inútil (2021, p. 53)

¿Son las filósofas¹ un grupo de ermitañas serias que se rehúsan a que la risa se apodere de ellas?, ¿son personas que se esconden en sus habitaciones para dedicarse al ejercicio de la contemplación y a razonar sobre elementos que se salen del imaginario común?, ¿las persigue la maldición de detestar lo que escriben y no hallarse más que por un instante en esas palabras, como bien lo enuncia Camila Sosa Villada, pues son amargadas e inconformes? Mi respuesta va en la dirección contraria, creo que las filósofas corresponden a un grupo de personas que antes de tener como común denominador la seriedad, tienen la capacidad de reírse de sí mismas o, por lo menos, de intentar hacerlo a escondidas.

Preguntarse por filosofía y humor es una apuesta interesante, hay que reconocer que la imagen solemne que se ha impuesto desde la filosófica clási-

ca —entendida esta desde el continente que sea—, aquella que está compuesta por seres meditabundas, taciturnas y silenciosas se cae desde el primer momento. Solo hay que estudiar las personajes que conservamos para saberlo, pero no desde su esfera pública y supuestamente digna, sino desde esa esfera cotidiana, aquella en la que se dormían en el lugar menos idóneo, se equivocaban al hablar o se caían en un pozo al caminar, ¿o van a decir que ninguna peripatética se tropezó en alguna de sus andanzas?

Esta situación se continúa dando, no puedo ni enumerar las veces que he visto a profesoras y estudiantes reírse porque alguien en clase presenta a Ortega y Gasset como dos filósofos diferentes, por la pronunciación exagerada de algún apellido que nadie en el salón tiene idea de cómo pronunciar, por las expositoras que se disfrazaban de las autoras que estaban trabajando como si eso ayudara a la comprensión de sus textos o por el simple hecho de que la filosofía a veces se entiende mejor por medio de la risa.

Aunque la broma pueda hacer sentir a alguien mal por un momento o pueda hacerle creer que es en su contra², cuando se comprende la finalidad de

¹ Durante el desarrollo de este escrito, la manera en la que me voy a referir a los colectivos de personas será en femenino. Esto como un propósito de contrarrestar las incalculables ocasiones en que las mujeres y las diversidades hemos tenido que sentirnos parte del plural masculino, especialmente, en el mundo de la filosofía. Además, es una apuesta por la transformación del lenguaje que empleamos a diario, el cual es parte de la construcción de la realidad en la que vivimos. Sin embargo, esto no significa que el escrito tenga la finalidad de ser leído solo por mujeres ni que busque promover un binarismo.

² Es primordial hacer saber a nuestras lectoras que no aceptamos en esta edición ningún tipo de discriminación que fuese presentada como chiste, pues estamos completamente convencidas de que el resultado de esos comentarios está lejos de ser humorístico.

la broma, se descubre que tiene algo de universal, solidario y libre de propiedad. Una broma nunca es de alguien, es un conocimiento popular, una historia que se pasa de boca en boca, de la que nos podemos reír en diferentes partes del mundo y de la que nadie se atribuye su autoría, es de los pocos temas con los que podemos admitir «ese chiste no es mío», como lo enuncia Susan Sontag en *El amante del volcán* (2008). De ahí que el humor termina siendo un tipo de saber en el que nos reunimos y nos encontramos, tal como lo pretende ser la filosofía.

A continuación, queridas lectoras, les ofrecemos un número conmemorativo, en el que, por medio del humor, hemos anhelado recoger las voces de distintas generaciones de editoras que hicieron parte de esta revista. Se trata de una colección de textos que exploran el humor desde diversas ópticas —o que quisieron contribuir por petición nuestra a esta edición conmemorativa— e intentan sacarle una carcajada a la lectora, aunque fracasen en el intento y lo que cause risa sea ese mismo fiasco. Se trata de un ejemplar diferente a los demás, con él intentamos cuestionar elementos que han permanecido estáticos durante las versiones pasadas, tales como: la personificación de un autor o filósofo para la portada, el índice minucioso y bien cuidado, la división de los artículos en nuestras conocidas secciones e incluso la elección de pergaminos, ilustraciones y frases sobre moscas para cada cambio. Aunque ciertamente fracasado, este fue el intento que tanto desde el semillero, como Pamela y yo, hicimos para ser chistosas, pero más allá de esto —pues reconocemos nuestras limitaciones en esta empresa— esta edición es una mirada al recorrido de la Revista y un reconocimiento de las diversas posibilidades de relacionarnos con la filosofía y la literatura que marcan su horizonte.

Para comenzar este hilarante número, les presentamos *La huida hipotética: una historia de la botella cazamoscas*, un texto fascinante hecho por Sergio Aguirre, a petición nuestra. En él se recrea la historia de nuestra formación como revista —aunque de una manera mucho más audaz y creativa de lo que realmente fue—, un ejercicio en el que trata la solemne labor de cazar moscas. Seguidamente, aparecen los artículos, el primero es *Cynical Humor and Philosophical Life* de Douglas Anderson en el que se propone una discusión meticulosa sobre la cerca-

nía que existe en la pretenciosidad, la arrogancia y la seriedad filosófica. Una lectura que conduce a la sugerencia urgente de construir la filosofía desde el humor porque solo de esa manera podremos llegar a vivir filosóficamente (o llevar una vida filosófica) y así ver el mundo con nitidez. Esta es la única contribución que se encuentra en inglés y esperamos que eso no sea un disgusto para las lectoras.

Ya en español, se encuentra *¿De qué reímos los profesores? Sobre penegóricos, palomas muertas o cómo perder la compostura en clase*, un texto de Marcela Castillo en el que se reconoce y se admite lo difícil que es mantenerse seria y serena en una clase de filosofía. Se pregunta por el valor que tiene el humor en distintos contextos y, a partir de su experiencia, nos lleva a ver el papel subversivo de la risa. El elemento más valioso de esta contribución —y que va a verse en varias de las próximas— es que va a verse en varias de las próximas— es que parte de la experiencia personal y permite reírse de sí misma. Luego, Pamela Natalia Zamora Giraldo nos ofrece *El matiz incierto del último suspiro* (Pushkin - Brahe - Tennessee Williams), esta contribución narra la historia de los últimos momentos de tres hombres reconocidos para mostrar que la ironía cómica de la vida nos acompañará hasta en el momento de la muerte. En *La matematización del mundo en la modernidad*, Leonardo Cárdenas Castañeda nos ha acompañado en este número con una interesante lectura en la que —mediante los casos de Galileo, Descartes y Newton— nos muestra cómo las matemáticas resuelven algunos problemas referentes a la representación del mundo y la matematización de la naturaleza, los cuales constituyeron los fundamentos de la ciencia moderna. Aunque este texto no responde al llamado de escribir sobre el humor, nos permite ver la seriedad con la que se lleva a cabo la filosofía que caracteriza al surgimiento de la Revista en esta contribución de nuestro primer director.

Para continuar, el siguiente artículo es *La felicidad: utopía o compensación* de Germán Sarasty Moncada, un escrito en el que se reflexiona sobre los complementos que tiene la felicidad y cómo se ven afectados por el *hiperconsumismo*, todo a la luz de la reflexión que se puede hacer desde la distancia y con el filtro de los años. *La seriedad y melancolía del pensamiento crítico antidemocrático* de Elkin Andrés Heredia Ríos es el artículo posterior, en él se explora

el humor y su importancia para el pensamiento crítico de los estudiantes que subvierte jerarquías, pero lo hace desde su ausencia. No se trata de una oda a la seriedad, es una revisión de la manera en que esta se ve incrementada por el miedo que le tenemos a la democracia y una invitación a reaccionar a esto desde nuestra posición como estudiantes. *The Roads of Yesterday* de Jeff Ruiz Rave es un cuento narrado desde la perspectiva de un hombre que recuerda su juventud al regresar a las calles de su ciudad antes de mudarse al extranjero, es por esto que no debe parecer extraño a las lectoras si encuentran desconcertante el uso indistinto del inglés y el español, así como las menciones a referencias idiosincráticas, pues hacen parte de la intención del mismo.

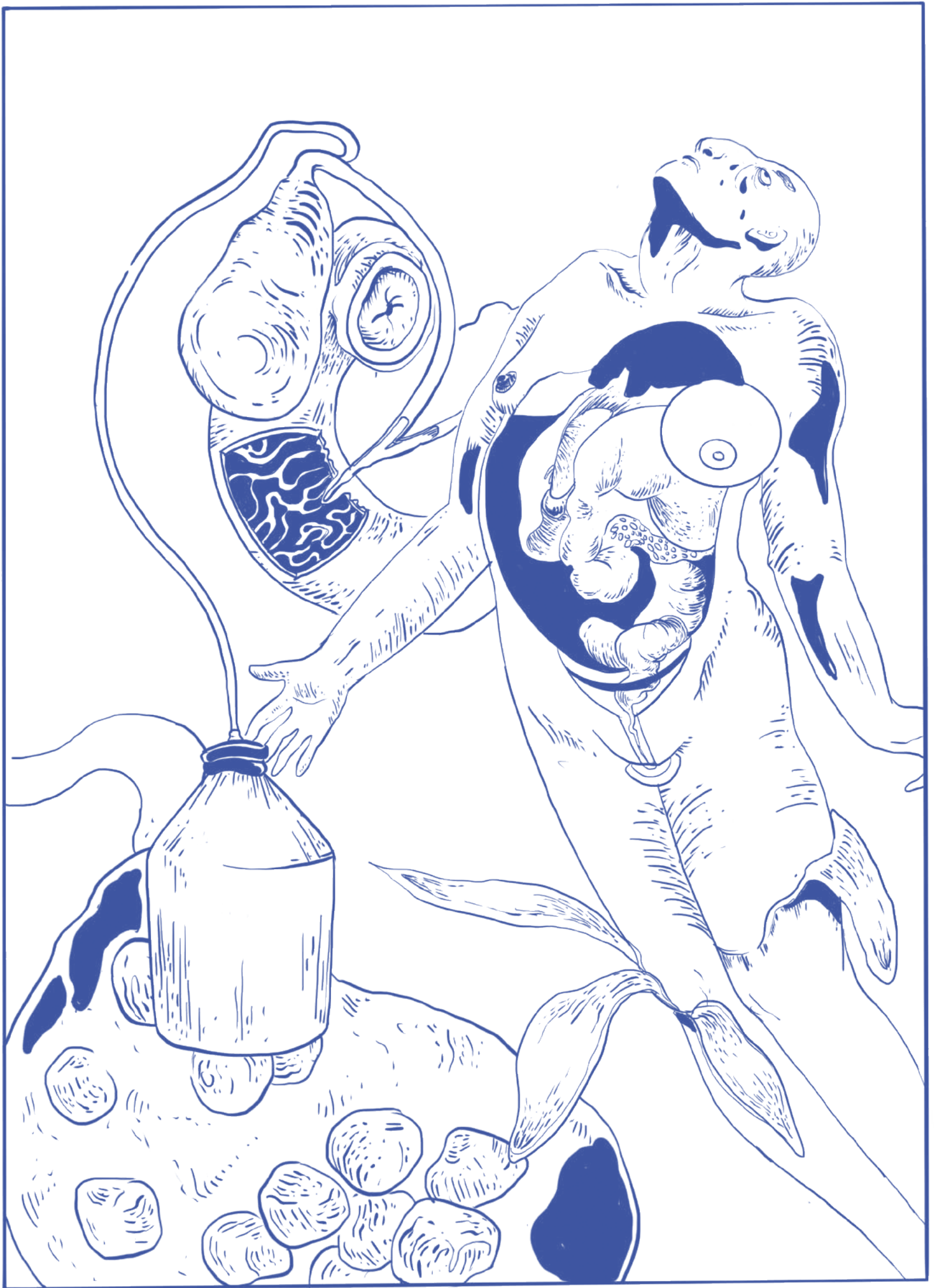
Yobany Serna Castro, Jhon Isaza y Nicolás Duque Buitrago hacen el cierre magistral de este número. El primero propone *Breve nota sobre el humor*, un análisis sobre el concepto de la risa y lo que se ha teorizado sobre esta —como si en el hecho de estudiarla no se desvaneciera por sí misma— para invitarnos a una reflexión sobre la naturaleza humana que nos lleva a la necesidad de reírnos de nuestra propia ridiculez. El segundo nos plantea un diálogo constante en *Cazamoscas y la carcajada del verdugo*, en el que nos reímos, nos reconocemos y también nos sentimos culpables por habernos reído. Se trata de una conversación en la que las lectoras serán partícipes y podrán llevar las anécdotas contadas a las experiencias cómicas que han conformado su vida y que seguro recuerdan con una sonrisa escondida en la comisura de la boca. Y el tercero nos invita a terminar la lectura de este número con *Risas robadas*, un escrito tan filosófico como irrisorio que cumplirá el propósito de su título desde el primero apartado hasta el último. Aquí conoceremos sobre temas que parecen disímiles como lo pueden ser un concurso de belleza de camellos, Voltaire y Rousseau, y una broma póstuma de un filósofo del lenguaje; pero que se encuentran a la hora de hacernos reír.

Ahora, la pregunta que esperemos que puedan responder al final de la lectura de estas páginas es: ¿vale la pena defender una filosofía seria y lejana a la cotidianidad o ya es tiempo de aceptar una filosofía desde la risa, que es la que sin duda alguna terminamos haciendo?

Agradecemos, con el mismo aprecio de siempre, el apoyo brindado por parte de la Universidad

de Caldas, la Facultad de Artes y Humanidades, el Departamento de Filosofía, los pregrados en Filosofía y Letras, a Sandra Lince Salazar y Mónica López Echeverry; cada una de nuestras producciones son posibles debido a su confianza en nosotras. Extendemos nuestra gratitud a las autoras que participaron en este número, quienes removieron sus recuerdos para responder a la convocatoria y se rieron al escribir tanto como nosotras al editarlas; incluido Sergio, cuyo texto invita a continuar la lectura del número. Agradecemos al comité editorial que conformó este número. Personalmente, le doy mi más sincero agradecimiento a Pamela Echeverri Bernal, compartir estos dos últimos números ha sido una manera afortunada de construir una amistad. Por último, indudablemente, les agradecemos a ustedes, lectoras, por esperarnos con paciencia y recibir este número con el entusiasmo habitual, esperamos que se rían.

Aoife Itziar Bernal M^cGee
Directora
Revista Cazamoscas





LA HUIDA HIPOTÉTICA:



UNA HISTORIA
DE LA BOTELLA
CAZAMOSCAS

«ESTIMADO EDITOR, ¿CUÁL ES EL MEJOR REMEDIO PARA LA FLATULENCIA? ME ENCANTARÍA UNA SECCIÓN COMO ESA. SE APRENDE MUCHO ENSEÑANDO A LOS DEMÁS».

James Joyce, *Ulyses*.

La felicidad consiste en saber lo que queremos y desearlo apasionadamente. Lo racional y lo pasional, que a veces se contraponen, aquí se complementan; pues el reflexionar y discernir son propios de la razón. Esa es la finalidad de la búsqueda que implica conocer qué es lo que realmente queremos y, luego, ir tras el logro propuesto que solo con verdadera pasión —es decir, con el impulso sumado a la constancia— se podrá alcanzar. Pero no es tan simple, el solo tratar de determinar ese algo tan esencial que nos satisfaga plenamente es complejo en un mundo cada vez más inmerso en un consumismo desaforado, en donde hay más distractores que necesidades reales. En la actualidad, abundan cosas apetecibles que

Es mediodía. He despertado del sueño. El sol está en su punto más alto y el aire transporta un tibio aliento. Si la ventana no estuviera abierta, esta habitación sería un infierno. Escucho una mosca. Vuela perezosamente —o eso me dice el sonido de su vuelo: escucho un aleteo y luego silencio; de nuevo aleteo y silencio—. ¿Qué hace esta mosca aquí? Mi plato está vacío y lo he dejado limpio: no hay nada para ella. Al fin la veo: es una mosca común, igual a todas las moscas que he visto. Ser mosca no debe ser un placer. Vivir un mes —con suerte—, depender de los desechos de las personas, ser azuzado siempre a volar de un sitio a otro como si el vuelo no cansase —¿alguien ha visto la robustez de ese cuerpo regordete que sostienen un par de raquílicas alas?—. Silencio; ha despegado y se ha posado, finalmente, en la pared. Allí, estática, casi parece pintada, ¿o serán mis ojos que aún perezosos olvidaron percibir esa fantástica tercera dimensión? ¿Y si esa mosca no fuera otra cosa que un punto coordenado en los ejes x e y (olvidándome de ese fantasmal eje z)? Podría dibujar un plano cartesiano sobre la pared y poner como punto de origen el lugar donde está la mosca: mi punto cero, la perpendicular de mi universo. Mi mundo ahora depende de las unidades *mosca* que separan las cosas del punto de origen.

Esta mosca me aburre, pero no quiero matarla y temo que si la espanto, se adentre más y más, ol-



vidando por donde entró. No tengo otra alternativa que usar la *botella cazamoscas*.

La primera vez que vi una botella cazamoscas tenía diez años. Quedé deslumbrado por la aparente sencillez del artefacto. Su constitución es tan simple que resulta difícil creer que nunca nadie ha logrado liberar una mosca. A los quince años recibí mi primera y única botella. Nunca la he usado. Me he visto tentado a usarla muchas veces, pero no deseo desperdiciarla. No creo ser digno de llamarme *cazador de moscas* (en algún lejano caso, *espantamoscas*); pero algo me consuela: en últimas, todos los cazadores de moscas son cazadores hipotéticos.

Cualquiera que no haya visto nunca una botella cazamoscas se hará una falsa idea de lo que es. Para empezar, no es una botella. Su forma se asemeja a un Cubo de Rubik, con la única diferencia que nuestra botella posee un agujero justo en el centro de una de sus caras, así que el esqueleto clásico —la disposición de los ejes— de un Cubo de Rubik no es lo que sostiene internamente a la botella y, aun así, se mueve como uno de esos cubos. Pero a diferencia de estos, las caras de nuestra botella solo tienen un color, el marrón —el bastardo del espectro cromático—. La naturaleza del artefacto ha llevado a muchos teóricos a suponer que la estructura interna de la botella emula algún complicado sistema de sostenimiento, basado en la estructura íntima de la realidad, lo que nos haría pensar en la teoría de cuerdas o en alguna otra suposición metafísica.

Como el nombre de la botella indica, esta requiere de una mosca. La mosca es el elemento necesario para que un simple *cazador de moscas* se convierta en un *espantamoscas* —o liberador de moscas—: resolver una botella es liberar una mosca.

La vida de las moscas es demasiado breve. Si supusiéramos que la trasmigración de las almas es un fenómeno que afecta a nuestras pobres y atormentadas almas —concediendo también esto—, como nos decía el viejo Platón, daríamos las gracias si en una de esas idas y venidas espirituales termináramos siendo moscas: existencia sutil y engorrosa, pero con ventajas inigualables. ¿Quién no quisiera posarse groseramente en la frente de algún docto doctor mientras auspicia un congreso ultraespecializado de alguna inhóspita materia de la cual solo tendrán noticia otros pocos doctos doctores en lides similares? ¿Se imaginaba Platón que al matar una

mosca con su sandalia mataba un sofista recientemente muerto? Definitivamente, una existencia tan corta podría verse afectada fácilmente. ¿Qué mejor reto para un buen cerebro que el salvar la vida de una vida tan corta e insignificante? Salvar a una mosca es toda una cronoescalada neuronal. Pero, ¿salvarla de qué?

La botella cazamoscas es un artilugio creado con el propósito de salvar a una mosca y hacer relucir un intelecto. Al hacer entrar a la mosca por la abertura de nuestra botella, ingresa en un laberinto de proporciones mosquiles que, activado por el batir de sus alas, comienza el proceso de combinación y recombinación de pasillos y recamaras del laberinto. La dificultad para el *cazador de moscas* estriba en que debe girar cada uno de los cuadrados de las caras de la botella y guiar a la mosca de nuevo a la abertura por la que entró. La única herramienta de nuestro *cazador* es su oído, especialmente afinado para traducir el batir de alas del insecto y saber hacia qué pasillos dirige a la mosca. Ustedes pensarán que es un ejercicio imposible: ¿cómo combinar un conjunto de pasillos desconocidos, alineándolos hasta la salida y salvación del bicho volador? Algunos han sugerido el completo abandono y eliminación de las botellas —nunca nadie ha logrado sacar una mosca de la botella—, pues llega un punto en que la mosca deja de volar y todo se acaba.

Lamentablemente, el *cazador* no puede reutilizar su botella: la perfección del mecanismo es tal que habiendo ingresado una mosca debe salir, igualmente, una mosca; por lo que al esta morir queda obsoleto. Algunos la han llamado «la mayor estafa de los artilugios archimodernos para el mejoramiento de las mentes», pues no son fáciles de obtener. El mercado de botellas cazamoscas es un lugar oscuro, nadie conoce a los fabricantes de dichas botellas. Muchos hemos asumido que son el regalo de alguna deidad, otros que son el producto de mentes casi divinas, ocultas esperando encontrar a quien pueda liberar alguna vez una mosca.

Es realmente curioso que nadie le haya mostrado la salida de la botella cazamoscas a la mosca. Ni siquiera el gran ingeniero austriaco Ludwig Wittgenstein pudo resolverla, cuyo mayor deseo se halla escrito entre los fragmentos 308 y 310 de sus *Investigaciones* (es decir, fragmento 309, valga la innecesaria introducción o intromisión de referencias a

fragmentos que no tienen nada que ver): «¿Cuál es tu objetivo [...]? —Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas».

Algunos estudiosos de la obra de Wittgenstein afirman que fue lo último que escribió antes de sumirse por completo en la solución de una de estas botellas —dando a entender que ese fragmento, junto a su deseo, fue injustamente puesto en medio de sus *Investigaciones*, cuando debió determinar el final de su escritura y de su vida—.

Wittgenstein tenía todo preparado para resolverlo. Había creado por su propia cuenta una granja de moscas. Medía los tiempos de los ciclos de vida de diferentes especies en condiciones de completa inanición, esperando hallar la mosca que pudiera soportar por mayor tiempo su residencia en la botella. No existe consenso sobre qué mosca utilizó. Lo único cierto es que tras elegir al espécimen que salvaría, subió al ático y, tirando la escalera por la que había subido, se encerró allí. Nunca le mostró la salida a la mosca. Nunca se encontró su botella.

Antes de Wittgenstein, nunca nadie había tomado en cuenta el conjunto de condiciones físicas y biológicas que permitirían resolver la botella. En realidad, después de él pocos lo siguieron intentando e hicieron del artefacto un mero objeto decorativo. Los *cazadores* casi se han extinguido.

Quedan *cazadores* en número reducido en el mundo. Quizá el grupo más prominente de estos últimos *cazadores* sea el creado por Pedro Ricardo Alarcón. Este grupo variopinto ha sido por más de una década el defensor de la utilidad de las botellas y ha realizado enormes esfuerzos para hacerlas más y más cercanas al público no iniciado.

Pedro Ricardo, reconocido cazador, azuzado por sus discípulos, propuso crear una enciclopedia de los *cazadores de moscas*. Esta enciclopedia estaría escrita con tal sencillez que cualquier profano en la materia podría acceder, fácilmente, a los conocimientos fundamentales de la cacería de moscas. Todas las entradas serían escritas por sus estudiantes. El maestro no tendría nada que ver con este proceso; su única función era hacer las veces de Caronte.

La Enciclopedia fue concebida como una puerta: todos aquellos que demostrasen algún interés por la botella podrían acceder a un conocimiento simple que les permitiría la comprensión del artefacto. La

obra estaba proyectada a cien años. Los primeros cincuenta volúmenes estaban diseñados como una propedéutica para los interesados: se comenzaría por conceptos sumamente básicos como materia, electrón, fuerza nuclear, fusión, fisión, estímulo, percepción, procesos neuronales, liberación endocrina... que los acercarían cada vez más a la botella. A partir del volumen cincuenta y uno los iniciados podrían ver la forma de una botella y comenzar a aplicar el conjunto de categorías y procedimientos aprendidos hasta ese glorioso momento.

El color de las portadas sería una variación —cada vez más matizada— del monocromático de la botella. Así, el feliz iniciado se familiarizaría con la primera peculiaridad y dificultad de una botella —así él no lo advirtiera—.

El primer volumen de la Enciclopedia fue fruto de grandes batallas dentro del grupo de discípulos. Divididos en pequeños subgrupos, cada uno de los cuales poseía una visión diferente tanto de lo que la botella era como de su misión, la Enciclopedia fue subdividida, a su vez, en casi una infinita variedad de secciones y subsecciones. Algunos se refieren al prototipo del primer volumen como «el monstruo con el índice de 237 páginas»; otros como «una verdadera apoteosis del caos». Finalmente, el primer volumen de la Enciclopedia fue armado con las diferentes entradas que los más destacados discípulos escribieron para la ocasión: desde la estructura epistemológica de la botella —hipotéticamente— resuelta, hasta su comparación con la estructura social de nuestros días. Cerraría el volumen un debate entre Pedro Ricardo y María Bartolomé —otra cazadora— acerca de la denominación metafórica de la botella como *botella*, puesto que no es una botella —y si pensamos en los primeros lectores de aquel casi desaparecido primer volumen, se imaginarán fácilmente que se encontrarían estupefactos ante una discusión que omite algún esquema que muestre lo que la botella es—. Del primer número, reproduzco una sección del *Índice*:

Índice de la Enciclopedia

Agradecimientos	11
Advertencia al lector	15
Prefacio.....	21
Introducción.....	25
Primera sección: Elementos primeros de la cacería de moscas...	40
Introducción al lenguaje del cazador de moscas.....	41
Lo que la botella cazamoscas no es.....	58
Sobre la diferencia de los objetos del mundo externo y el interior de la botella.....	60
Segunda sección: Ser cazador	75
Historia de la botella cazamoscas.....	76
Historia (alternativa) de la botella cazamoscas.....	95
Los primeros pasos en la formación de un cazador.....	120
Lo que un cazador no es.....	128
Observaciones sobre la demanda a la cacería de moscas y al papel contemporáneo del cazador.....	135
Tercera sección: Algunas materias	147
Sobre la traducción del lenguaje psicologista al lenguaje de la botella	148
Metafísica descriptiva como alternativa a los problemas de sentido en la interpretación del uso de la botella cazamoscas	169
La intencionalidad de las moscas: breve descripción de los estados mentales de una mosca cazada	194
Apéndice	240
Acercas de la denominación metafórica de la botella como botella	241
Glosas mosquiles	260
Índice onomástico	290

El plan original fue sepultado por la eminente dificultad de parear visiones tan opuestas: se eliminó el orden sistemático y temático de cada volumen; se diluyó la idea de no mostrar la botella hasta el volumen cincuenta y uno —aparece en el segundo volumen—. Finalmente, la Enciclopedia se encuadró en el marco de una simple publicación esotérica de *cazadores*, guardando, solamente, los límites de un lenguaje sencillo y cercano para cualquier interesado.

Un discípulo oscuro y enigmático de Pedro Ricardo, niega que el plan original haya sido la creación de una enciclopedia unificada de la ciencia de la liberación mosquil para el público profano. Según él, el objetivo que tenía el grupo de *cazadores* era descifrar el mecanismo de las botellas. Esto suponía destruir una botella en pro de la comprensión de su mecanismo. Pero las botellas están fabricadas herméticamente y son indestructibles. Se considera herejía intentar profanar una botella: la única condición al adquirir uno de estos artefactos es jamás intentar violar su constitución.

El plan de los discípulos y el maestro era usar una pulga de acero que llevando una diminuta carga de explosivos detonara dentro del laberinto, para hacer volar todo el mecanismo interno y develar el motor que da el movimiento a uno de los sistemas más misteriosos conocidos por el ser humano. A pesar de la fina planeación y la evaluación de condiciones favorables al experimento, el mecanismo nunca se abrió ante la pulga suicida; el diseño de la botella solo permite el ingreso de insectos voladores regordetes y peludos: moscas.

Ningún otro discípulo —de los que han hablado— ha reconocido la existencia de una pulga de acero. Todo indica que el chupasangre mecánico era un secreto bien escondido dentro del grupo de *cazadores*. No hay actas de tal experimento. La alusión más cercana está contenida en el acta de la reunión general del grupo el 26 de noviembre de 2004 —dos años antes de la aparición del primer volumen de la Enciclopedia—: «Uno de los nuevos discípulos ha preguntado si otro tipo de insectos han entrado en el mecanismo de la botella ».

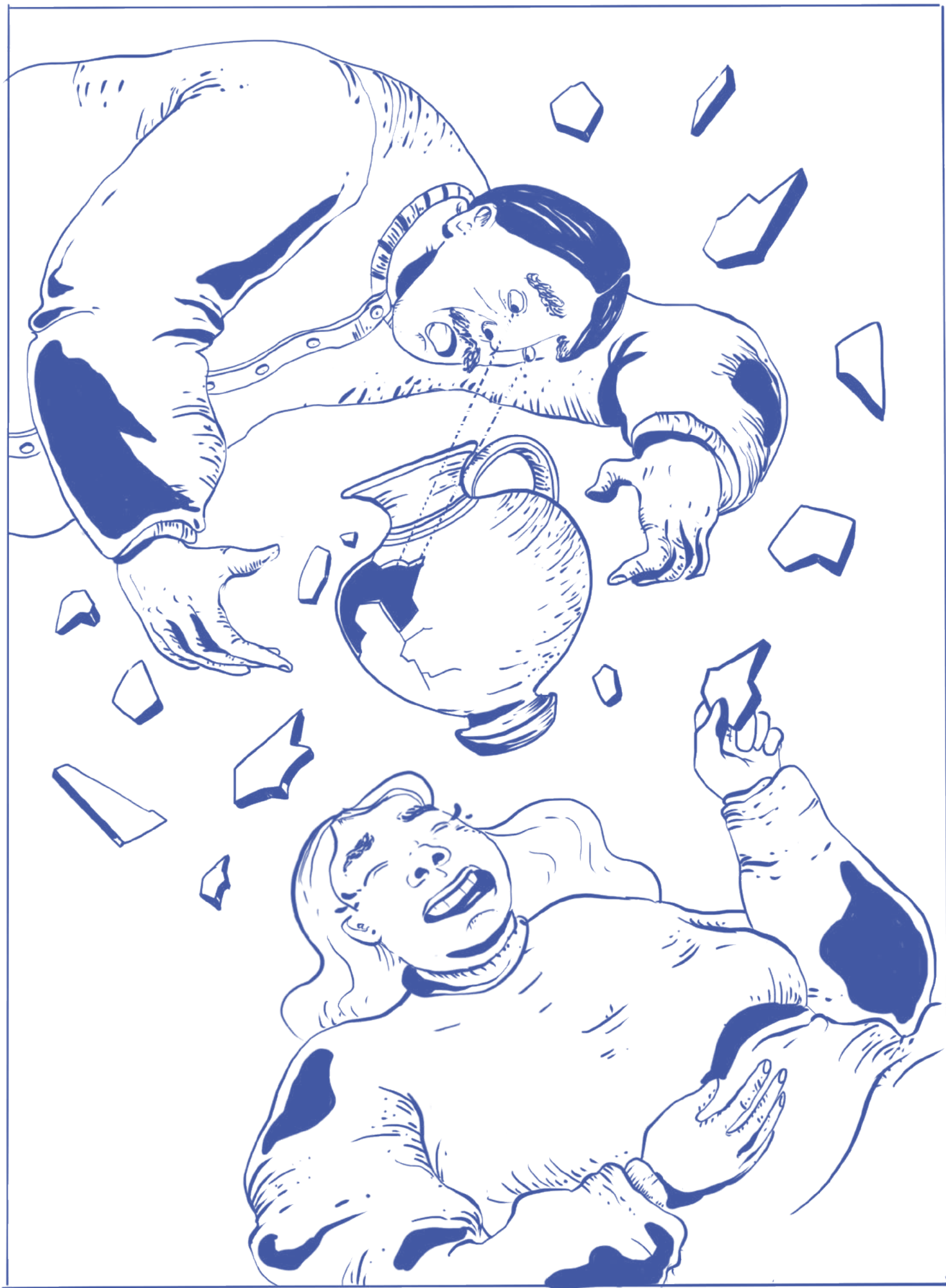
Los antiguos discípulos, algunos de los cuales se han separado por completo de la profesión de *cazadores*, tienen versiones tan dispares sobre la

botella y la Enciclopedia que prefieren callarlo todo. Los pocos que han hablado han llamado a los nuevos integrantes continuadores de la Enciclopedia —cuyo número se acerca a los diez volúmenes— *herederos infieles*; pues, para ellos, el abandono de ciertos temas y formalidades dentro de la obra la han hecho caer en reflexiones baratas y poco centradas. Muchos preguntan para sí mismos: «¿dónde quedó la crítica a los pensamientos de discípulos de mayor rango?» o «¿dónde quedó la idea de una entrada dedicada a [la llamada por los historiadores de la botella cazamoscas] *Republica fósil* [denominación que recibió tiempo después un grupo de *cazadores* tentados a hallar la solución de la botella en *cazadores* ya muertos]?».

Hace un par de semanas encontré en una vieja librería un ejemplar en buenas condiciones del primer volumen. Lo he leído un par de veces. Es difícil leer sobre la botella y sentir que nada se sabe sobre ella, como si se negara a revelarnos sus secretos. A veces veo la botella y parece más una palabra vacía, una descripción sin referente; nada hay tras ella. Divagamos sobre un fantasma. Las moscas del mundo pueden estar seguras, la botella se hará cada vez más y más espuria hasta volverse apócrifa.

La mosca se ha ido.







CYNICAL HUMOR AND PHILOSOPHICAL LIFE

ng
ill
n L
p
erenti

POR:

DOUGLAS ANDERSON



If I were a good comedian, I would write a humorous essay about the importance of humor—or at least a good *sense* of humor—for philosophy. Unfortunately, I am not much of a comedian, so I will simply do my best to say a few things about why I do believe humor and a sense of humor are important features of a philosophical life. And, at least at the outset, I wish to point out that living philosophically and being a professional philosopher, while they may overlap, are not the same thing. My own primary interest is in the former, but in this essay, I will address both in some fashion.

If one is interested in the philosophy of humor, I recommend reading John Morreal's edited volume *Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Humor*, or perhaps Henri Bergson's little book *Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic*. Indeed, in comparing the two, one will note that what is «funny» often changes over time and across place. Nevertheless, I will explore some aspects of humor across time, from Diogenes of Sinope to Henry David Thoreau. My primary interest is to discuss the relevance of experiential humor to living philosophically. Not long ago, a friend and former student of mine, John Kaag, wrote a book titled *American Philosophy: A Love Story* in which he noted that philosophers, especially Anglo-American philosophers, do not know how to hug. «As a rule,» he said, «philosophers don't hug. Most of us do this meaningless cheek kiss thing



If I were a good comedian, I would write a humorous essay about the importance of humor—or at least a good *sense* of humor—for philosophy. Unfortunately, I am not much of a comedian, so I will simply do my best to say a few things about why I do believe humor and a sense of humor are important features of a philosophical life. And, at least at the outset, I wish to point out that living philosophically and being a professional philosopher, while they may overlap, are not the same thing. My own primary interest is in the former, but in this essay, I will address both in some fashion.

If one is interested in the philosophy of humor, I recommend reading John Morreal's edited volume *Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Humor*, or perhaps Henri Bergson's little book *Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic*. Indeed, in comparing the two, one will note that what is «funny» often changes over time and across place. Nevertheless, I will explore some aspects of humor across time, from Diogenes of Sinope to Henry David Thoreau. My primary interest is to discuss the relevance of experiential humor to living philosophically. Not long ago, a friend and former student of mine, John Kaag, wrote a book titled *American Philosophy: A Love Story* in which he noted that philosophers, especially Anglo-American philosophers, do not know how to hug. «As a rule,» he said, «philosophers don't hug. Most of us do this meaningless cheek kiss thing that is supposed to make us look sophisticated and

European, or we just ignore each other altogether» (Kaag, 2016, p. 68). I think this is right. In response, another of my former students pointed out that they also do not know how to laugh well. This thought was striking. In my own experiences of the Anglo-American tradition of analytic philosophy, humor and laughter are notably absent. It is a very serious and litigious community as anyone who has attended meetings of the American Philosophical Association knows. Professional philosophers are deadly serious folks—I have witnessed sessions at the APA where people were shouting at each other and two cases where physical violence was threatened. In many cases philosophical seriousness is accompanied by pretentiousness, something I take to be anathema to living philosophically. Moreover, the occasional attempts at humor I have experienced over the years are generally clever and «geeky» and not particularly funny. Indeed, those who attempt such humor are often better made fun of as the stereotype of the professional philosopher; they beg for a bit of Cynicism¹. It almost seems that the development of humor for most professional philosophers was stunted in the teenage years.

At 487c-d in Plato's *Republic*, Adeimantus recounts the average Greek citizen's response to philosophers:


Now someone might say that in speech he can't contradict you at each particular thing asked, but indeed he sees that of all those who start out in philosophy—not those who take it up for the sake of getting educated when they are young and then drop it, but those who linger in it for a longer time—most become quite queer, not to say completely vicious; while the ones who seem perfectly decent, do nevertheless suffer at least one consequence of the practice you are practicing—they become useless to the cities. (Bloom, 1991, p. 167)

I think those who try to live philosophically do well to heed Adeimantus's description. We do not represent the norm of our communities, even if we

should happen to influence or affect them. Living philosophically calls for living experimentally and with questions concerning communal norms—here Socrates and Diogenes are the exemplars. Philosophers can indeed become vicious when they forget their finitude and wed themselves to a belief or a «position» and begin to hold it dogmatically. They forget to live philosophically and spend time exhibiting their erudition and logical ability. I am not suggesting that living philosophically means to abandon scholarship and argumentation. Rather, we must learn the place of these in our worlds and in the communities where we live. We must step back and see our own abnormality and accept it in irony; we must see the cultural humor in being who we are, or we will become ineffective in our own lives and certainly in the eyes of the community. The ease with which philosophers slip into arrogance and hubris is a bit astounding and is, I think, a result of the fact that philosophers do often see a culture's habits more broadly and deeply. They wish for others to see as they see, and this leads to a kind of elitism of intellectual ability. But philosophizing, I think, takes place between the extremes of skepticism and dogmatism. We may see better on occasion, but we never see from an absolute perspective—in Socrates' words we have at best *human wisdom*.

Adeimantus asked Socrates whether «love of learning and love of wisdom» were the same thing, and Socrates assented. The Socratic tradition thus began with a sort of humility and penchant for self-aversion—not knowing for sure what we know. American pragmatist Charles Peirce later identified this as *the first rule of reason*: «in order to learn you must desire to learn and in so doing not to be satisfied with what you are already inclined to think» (Peirce, 1992, p. 48). For Socrates and for Peirce, human animals are finite and fallible learners; arrogance and tenacity, typical attitudes of professional philosophers, are precisely the wrong attitudes for living a philosophical life. We must engage with others over time and place, and we must rely on the community of philosophers to keep working toward answers to our fundamental questions. As Peirce noted, «inquiry of every type, fully carried out, has the vital power of self-correction and growth» (Peirce, 1992, p. 47). Put another way, none of us

¹. I capitalize *Cynicism* to indicate reference to traditional Cynics which I take to be distinct from contemporary cynicism.



IN MANY CASES
PHILOSOPHICAL
SERIOUSNESS IS
ACCOMPANIED BY
PRETENTIOUSNESS,
SOMETHING I TAKE
TO BE ANATHEMA
TO LIVING
PHILOSOPHICALLY.

has the final word in answering our philosophical questions.

If we remember to recognize ourselves as peculiar beings, we will become free to joke about ourselves and our ways of life. And if we remember to attend to our love of learning, we will resist the temptations of arrogance and absoluteness. One of the easiest ways to establish this resistance and develop a healthful self-awareness is to maintain a sense of humor and always be ready to laugh at oneself. This, of course, helps in not taking oneself too seriously. Self-aversiveness, the willingness to learn, and living philosophically seem to me intimately related.

This sort of intentionally self-averse humor appears in two particular thinkers who open a pathway for others to follow: Diogenes of Sinope and Henry David Thoreau. Diogenes took Socratic simplicity to the extreme, thus earning the nickname of a «Socrates gone mad.» His trick was to use his quirky lifestyle —a lifestyle others rejected but found humorous— to provoke thought about living an unphilosophical life. Various stories have him

living naked in a wine tub, eating with his hands, and masturbating on the city square. We might consider him an early, ironic performance artist. In the process of performing his socially ridiculous self, Diogenes also managed to make fun of other philosophers and of his culture's habitual practices. He employed Saturday Night Live-like humor to critique everyone, including himself on many occasions. He routinely chided Plato and his associates for being too serious and pretentious. And, interestingly, if Diogenes Laertius is to be believed, Plato answered with his own humorous jabs.

As with many philosophically-minded comedians since, Diogenes was an intentional provocateur. His lifestyle revealed a sort of philosophical outlook: simplicity, equality of being among humans, and cosmopolitanism. However, we must recall that he was a Socratic thinker —the actual chore of the philosopher was not to create a theoretical platform, but to teach others to think for themselves and to be reflective concerning the lives they lived—.

It is for this reason, of course, that Diogenes, his compatriot Crates, and Henry Thoreau are not generally included among the «real philosophers» to this day. They do not present arguments and defenses except in their ironic humor and in the drama of their actions. In this much, they of course *are* «real philosophers» in the Socratic sense, but not so when assessed by the twentieth and twenty-first century profession of philosophy.

When we turn to Henry Thoreau's *Walden*, we find the same sort of provocative humor. Humor, like philosophy, is sensitive to its historical and cultural settings. Thoreau's humor is a *dry* humor of the sort that is very common in the northern New England states of the United States. It is a subtle and complex humor, like that of some of the best more recent comedians, from Lenny Bruce to George Carlin to Lucille Ball and Anjelah Johnson. It is a humor that is shot through with irony, multiple meanings, and intellectual insight. In his use of language, he exceeded the quirky provocations of Diogenes.

Thoreau had met the «philosophers» at Harvard and he was convinced that philosophy was more than the recounting of others' stories and writings. He believed that philosophers should be reflective creators who obeyed Peirce's first rule of reason.

This meant accepting the humility and fallibility of being human. It also meant being open to growth and learning —like Diogenes, Thoreau intended to be what we now call a life-long learner.

When he was older, Diogenes was occasionally asked by younger folks to «take a rest.» His reply: «If I were running in the stadium, ought I to slacken my pace when approaching the goal?» (Laertius, 1972, p. 35). For Diogenes, remaining awake to life and its possibilities was always more important than something called *comfort*. Indeed, both he and Thoreau ridiculed their own cultures for the kinds of comforts they sought: money, large homes, fame, alcohol-infused numbness, entertainment, and so forth.

Interestingly, they also both turned to nature as the measure of human absurdity. As Diogenes Laertius wrote of Diogenes: «Accordingly, instead of useless toils men should choose such as nature recommends, whereby they might have lived happily. Yet such is their madness that they choose to be miserable» (Laertius, 1972, p. 73). In short, humans *choose* to enslave themselves to their cultural conventions even when they make no apparent sense or when they make their lives miserable. This is something to be ridiculed. Thoreau addressed both the ordinary and the extraordinary. Of the local shopkeepers of Concord, he wrote in *Walking*:

When sometimes I am reminded that the mechanics and shopkeepers stay in their shops not only all the forenoon, but all the afternoon too, sitting with crossed legs, so many of them —as if the legs were made to sit upon, and not to stand or walk upon— I think that they deserve some credit for not having all committed suicide long ago. I, who cannot stay in my chamber for a single day without acquiring some rust, and when sometimes I have stolen forth for a walk at the eleventh hour, or four o'clock in the afternoon, too late to redeem the day, when the shades of night were already beginning to be mingled with the daylight, have felt as if I had committed some sin to be atoned for —I confess that I am astonished at the power of endurance, to say nothing of the moral insensibility, of my neighbors who confine themselves to shops and offices the whole day for weeks and months, aye, and years almost together. (Thoreau, 2012, p. 595)

He also found absurdity and dark humor in the so-called «wonders» of human life:

As for the pyramids, there is nothing to wonder at in them so much as the fact that so many men could be found degraded enough to spend their lives constructing a tomb for some ambitious booby, whom it would have been wiser to drown in the Nile, and then given his body to the dogs. (Thoreau, 2012, p. 312)

But their provocative satire also had another effect. Instead of simply trying to change others' minds by force or by force of argumentation, their humor essentially put things, as we say, out of gear for their readers, creating new perspectives on cultural conventions. Thoreau, for example, recognized that North Americans were fond of their technologies, but often overlooked the consequences of their use. The primary use of the internet, for example, is not the dissemination of knowledge but the dissemination of sex. We just forget —or pretend not— to see this. The good comedic philosopher will bring it back to our attention. «We are eager,» Thoreau said, «to tunnel under the Atlantic and bring the Old World some weeks nearer to New; but perchance the first news that will leak through into the broad flapping American ear will be that princess Adelaide has the whooping cough» (Thoreau, 2012, p. 307). I think Thoreau would have had a comedic field day with the way journalists pursue the random and small-minded tweets of Donald Trump. When the philosopher uses humor to ridicule —to expose the ridiculous— he or she also creates the conditions for seeing ordinary events in an entirely new light. In sum, their *Cynicism* by way of biting humor is meant as a tool for social transformation. In a way, Diogenes was, for example, a court jester before there were court jesters!

And, like court jesters, both Diogenes and Thoreau were embraced in a peculiar way by their respective cultures. As Diogenes Laertius notes, Diogenes' humor tempered the seriousness of his concerns and consequently he was «loved by the Athenians» (Diogenes Laertius, p. 45). One can imagine discussions of Diogenes' behaviors at dinner tables and drinking parties: «Behaving indecently in public, he wished 'it were as easy to banish hunger

FOR THEM,
PHILOSOPHY IS A
LAUGHING MATTER.
WE NEED TO BE
STRIPPED OF OUR
PRETENSIONS IN
ORDER TO SEE
THE WORLD WITH
SOME INSIGHT AND
CLARITY.

by rubbing the belly'» (Laertius, 1972, p. 71). Thus, humor was a key element in Cynic pedagogy. The willingness to make fun of oneself bought a certain amount of sympathy from his audience. His fundamental humility brought him a kind of cultural sympathy. At the same time, his comic critiques of the culture were heard because they were funny and unexpected—like the effects of good stand-up comedy. Had he simply attacked his culture with arrogance, seriousness, and self-righteousness, his philosophy would less likely have been heard. It is precisely the humor that enables his listeners to hear the critiques in their fullness. Both Diogenes and Thoreau were keen to avoid the comment on their ideas: «this is no laughing matter.»

For them, philosophy is a laughing matter. We need to be stripped of our pretensions in order to see the world with some insight and clarity. If we make fun of ourselves, others are likely to become more relaxed in our company; they may become available interlocutors for our philosophical conversations.

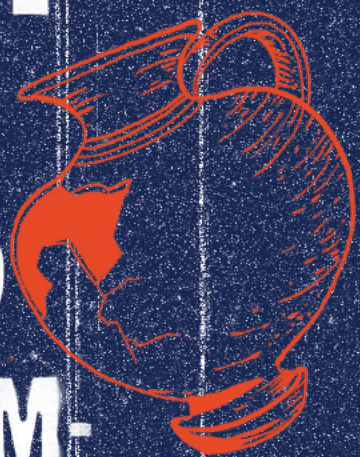


REFE-
REN-
CIAS

- Bergson, Henri. (2009). *Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic*. Trans. C. Brereton and F. Rothwell. Project Gutenberg EBook 4352.
- Bloom, Allan. (1991). *The Republic of Plato*. Basic Books.
- Laertius, Diogenes. (1972). *Lives of Eminent Philosophers, Books VI-X*. Trans. R. D. Hicks. Harvard University Press.
- Kaag, John. (2016). *American Philosophy: A Love Story*. Farrar, Straus and Giroux.
- Morreal, John & Mankoff, Robert. (2009). *Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Humor*. Blackwell Publishing.
- Peirce, Charles Sanders. (1992). *Reason and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898*. Edited by Kenneth Laine Ketner. Harvard University Press.
- Thoreau, Henry David. (2012). *The Portable Thoreau*. Ed. Carl Bode. Penguin Books.

¿DE QUÉ REÍMOS LOS PRO- FESORES?

SOBRE PENEGÍRICOS,
PALOMAS MUERTAS O
CÓMO PERDER LA COM-
POSTURA EN CLASE



POR: MARCELA CASTILLO

maquinaliteraria@gmail.com

Pocos pueden ocultar la sorpresa causada por algo distinto a lo que se tenía en mente, el efecto cómico de estos llamados *lapses* nos recuerda el poco control que tenemos sobre nosotros mismos. Así, tras la apariencia inofensiva del humor involuntario se esconde un aspecto perturbador y subversivo.

A esto hay que agregar los momentos en que reímos descontroladamente en situaciones serias o nos delatamos burlándonos de algo que, en momentos de autocontrol, consideraríamos vergonzoso. Y aunque Platón decía que lo primero es propio de tontos y lo segundo debía evitarse a toda costa en las clases, ambos episodios me han sorprendido en ese respetable espacio —irónicamente, hablando de su filosofía—. Como el día en que, con la fingida expresión de gravedad que supone un examen sorpresa, anuncié que lo haría en una modalidad que no suelo usar, en mi cabeza aparecían iluminadas las palabras que planeaba decir «apareamiento» y «selección múltiple», pero de mi boca salieron, como un merecido castigo a quienes hacen exámenes sin avisar, la frase: «apareamiento múltiple», que cobra más sentido si agrego que justo había acabado de hablar acerca de cómo en el mito del andrógino se podía hombre con hombre, mujer con mujer. Por un momento, los estudiantes se quedaron pensando en la dinámica de un examen que en realidad ponía en práctica la teoría y algunos hasta miraban a su alrededor para elegir con quiénes podrían llevarlo a cabo. Para cuando noté lo que había dicho,

Pocos pueden ocultar la sorpresa causada por decir algo distinto a lo que se tenía en mente, el efecto cómico de estos llamados *lapses* nos recuerda el poco control que tenemos sobre nosotros mismos. Así, tras la apariencia inofensiva del humor involuntario se esconde un aspecto perturbador y subversivo.

A esto hay que agregar los momentos en que reímos descontroladamente en situaciones serias o nos delatamos burlándonos de algo que, en momentos de autocontrol, consideraríamos vergonzoso. Y aunque Platón decía que lo primero es propio de tontos y lo segundo debía evitarse a toda costa en las clases, ambos episodios me han sorprendido en ese respetable espacio —irónicamente, hablando de su filosofía—. Como el día en que, con la fingida expresión de gravedad que supone un examen sorpresa, anuncié que lo haría en una modalidad que no suelo usar, en mi cabeza aparecían iluminadas las palabras que planeaba decir «apareamiento» y «selección múltiple», pero de mi boca salieron, como un merecido castigo a quienes hacen exámenes sin avisar, la frase: «apareamiento múltiple», que cobra más sentido si agrego que justo había acabado de hablar acerca de cómo en el mito del andrógino se podía hombre con hombre, mujer con mujer. Por un momento, los estudiantes se quedaron pensando en la dinámica de un examen que en realidad ponía en práctica la teoría y algunos hasta miraban a su alrededor para elegir con quiénes podrían llevarlo

a cabo. Para cuando noté lo que había dicho, mi cara, mucho más sabia que mi cabeza, ya había enrojecido, creo que alcancé a notar la decepción de algunos al comprender que me había «traicionado el inconsciente»¹.

**PARECE ENTONCES QUE
AL REÍRNOS AFLORA
UN EXTRAÑO ALIEN
QUE NO CONTROLAMOS,
PERO TAMBIEN
SABEMOS QUE OTROS
SERES NOS CONTROLAN
DESDE AFUERA; Y NO,
NO ME REFIERO A LOS
EXTRATERRESTRES O A
LOS ÁNGELES, SINO A
QUE EL HUMOR PUEDE
SER MOLDEADO POR
LA ÉPOCA, EL LUGAR
Y LOS MALOS DEL
MUNDO.**

A pesar de las opiniones de Platón sobre la risa, también él sufría de fuertes *lapses* traicioneros, pues acostumbraba hacer caso omiso a sus recomendaciones, por ejemplo, mentía, ridiculizaba a sus amigos y enemigos, y se burlaba de la solemnidad y la vacía erudición, así que quizá no exhalaba aburrimiento en sus clases; además, alguien capaz de mostrar su posición más débil en una obra para publicar, probablemente, no se tomaba tan en serio.

Parece, entonces, que al reírnos aflora un extraño alien que no controlamos, pero también sabemos que otros seres nos controlan desde afuera; y no, no me refiero a los extraterrestres o a los ángeles,

sino a que el humor puede ser moldeado por la época, el lugar y los malos del mundo. Tanto nos delata que logra revelar nuestros prejuicios secretos, por eso, muchos chistes se basan en estereotipos y falacias, como las generalizaciones apresuradas. Quizá necesitamos también otras maneras de reír, unas que pongan la distancia que no conseguimos para ver lo tontos que somos, como lo hacen Mark Twain, Jonathan Swift y Ambrose Bierce; quienes reflejan nuestros defectos al afirmar que se tratan de hechos fantásticos o que suceden en tierras lejanas o a seres imposibles; cuando, en realidad, nos están cuestionando, de forma graciosa o cruel, para hacer que advirtamos el absurdo que somos.

¿Para qué más sirve el humor? No lo sabemos del todo, como pasa con la mayoría de las actividades que nos caracterizan, quizás estamos tan habituados a ordenar la realidad que nuestro cerebro nos recompensa al detectar incoherencias, por ejemplo, si exclamo: «¡Una paloma muerta!» y los demás miran hacia el cielo, la risa acudirá como premio por notarlo. Pues, según la neurociencia, comprender un chiste puede involucrar la detección de incoherencias en niveles tan variados que si conectamos electrodos para ver su efecto en una pantalla, veremos nuestro cerebro pasando de la oscuridad a la luz en el instante de una buena carcajada².

Es por esto que censurar el humor nos apaga, sin importar que nos burlemos de lo indebido: caídas, estereotipos, etc.; o de lo debido: autoritarismos, pedanterías y profesores. La risa contenida se filtra cuando menos lo esperamos. Y no sé por qué los profesores tenemos el duro deber de mantenernos serios, pero cuando alguien suelta con toda solemnidad en una exposición que el texto pertenece al género del *penegírico* o que Van Gogh se suicidó *él mismo*, sería inhumano exigirnos compostura.

². La versión original de este chiste es una generalización apresurada, pues ante la exclamación: «¡Una paloma muerta!» es, justamente, una persona de cierto lugar del sur de Colombia quien mira al cielo y pregunta «¿Dónde?, ¿dónde?», con ese acento tan particular y llamativo para los que no somos de allá. Este grupo tiene un lugar especial como protagonista del humor colombiano.

¹. Expresión popular propia de los que conocen a Freud por memes de Facebook.

LA RISA CONTENIDA SE FILTRA CUANDO MENOS LO ESPERAMOS. Y NO SÉ POR QUÉ LOS PROFESORES TENEMOS EL DURO DEBER DE MANTERNOS SERIOS.

Hay otro tipo de falacias omnipresentes, las practicadas anfibologías, que nos sacan sonrisas al notar ambigüedades, ejemplos de ello se encuentran en los letreros callejeros del tipo «De puro marrano vendo chorizo»³ y en personajes que parecen *El Chavo* aprendiendo a leer —incluso en los serios claustros académicos— como cuando en la despedida de un querido profesor de nuestro programa alguien leyó: «Del profe nunca aprendí nada», y al notar que había inventado una coma, agregó tartamudeando: «nada malo».

³. En *El Malpensante* N.º 87, podrán encontrar una muestra de divertidos anuncios parroquiales, los antojo con estos:

- «- Para cuantos entre ustedes tienen hijos y no lo saben, tenemos en la parroquia una zona arreglada para niños.
- Tema de la catequesis de hoy: 'Jesús camina sobre las aguas'. Catequesis de mañana: 'En búsqueda de Jesús'.
- El coro de los mayores de sesenta años se suspenderá durante todo el verano, con agradecimiento por parte de toda la parroquia.»

Nos reímos de este y otros juegos, pero hay un tipo de ironía del que no podemos escapar, la provocada al notar la desconexión entre nuestros deseos y la realidad, o entre nuestro deseo de que el universo desee lo que deseamos. Esta no nos causa mucha gracia, pero si tantas fallas en la coherencia nos hacen reír, ¿por qué somos tan serios ante la propia ironía cósmica? Tomar con buen humor esta falta de conexión podría ser liberador, pues si las incoherencias lingüísticas encienden una pantalla; con las cósmicas podríamos reemplazar a las hidroeléctricas.

La risa es subversiva, se rebela contra nuestra ilusión de autodominio, su presencia es tan sorprendente que puede hacernos quedar como inteligentes y lúcidos o como tontos y prejuiciosos. Es por esto que no vale la pena discutir con Platón acerca de su censura, al tratar de contener lo cómico estamos derrotados de antemano. ¿Cómo culparlo, pues, de caer en lo que criticaba? Es irónico, claro, y la incoherencia ajena causa risa, se trata de una desconexión entre lo predicado y lo hecho, pero en la que, inevitablemente, resbalamos. Apuntamos a un blanco con una flecha que al momento de volar se convierte en boomerang, aquello de lo que huimos se realiza tal y como habíamos soñado esquivarlo, o para decirlo más claramente: *lapsus* y risa nos azotan el culo.



EL MATIZ INCIERTO DEL ÚLTIMO SUSPIRO

(PUSHKIN - BRAHE - TENNESSEE WILLIAMS)

POR:

PAMELA NATALIA ZAMORA GIRALDO

PROFESIONAL EN FILOSOFÍA Y LETRAS

«MR. PLAY IT SAFE WAS AFRAID TO FLY, HE PACKED HIS SUITCASE AND KISSED HIS KIDS GOOD-BYE HE WAITED HIS WHOLE DAMN LIFE TO TAKE THAT FLIGHT, AND AS THE PLANE CRASHED DOWN HE THOUGHT, WELL, ISN'T THIS NICE. AND ISN'T THIS IRONIC ... DON'T YOU THINK?>>.

Ironi c - Alan is Mor isse tte .

raños que al suceder, además
na sensación que va y viene
a. Como cuando una estación
dia cuando una ambulancia
ien atropella a otra persona o
romista y particular, decidió
inocentes.

on trae consigo una desgracia,
uede predecir lo que sucederá,
carlo. Sea cuestión de equili-
lo bueno y lo malo acontecen
alidad alguna, de ese antago-
ompone la existencia y nadie

ndr Pushkin (1799-1837) se
kina, la joven más hermosa de
o sabía y no encontraba cómo
dice Juan Forn (2014), Pushkin
de oro; contaba con los favo

de la belleza poco convencional de
a genética entre Scarlett Johansson

Hay hechos inesperados que al suceder, además de asombro, causan una sensación que va y viene entre la risa y la tristeza. Como cuando una estación de bomberos se incendia, cuando una ambulancia camino a salvar a alguien atropella a otra persona o cuando mi amigo G., bromista y particular, decidió suicidarse el día de los inocentes.

Dicen que todo don trae consigo una desgracia, como el vidente que puede predecir lo que sucederá, pero no puede modificarlo. Sea cuestión de equilibrio cósmico o porque lo bueno y lo malo acontecen aleatoriamente sin finalidad alguna, de ese antagonismo paradójico se compone la existencia y nadie puede escapar de ello.

El escritor Aleksandr Pushkin (1799-1837) se casó con Natalia Pushkina, la joven más hermosa de toda Rusia¹. Pushkin lo sabía y no encontraba cómo lidiar con ello. Como dice Juan Forn (2014), Pushkin se sentía en una jaula de oro; contaba con los favores del zar (Alejandro I de Rusia), quien además de

¹. Para hacerse una idea de la belleza poco convencional de Natalia, imagine una mezcla genética entre Scarlett Johansson y Helena de Troya.

ser uno de sus censores, lo nombró Gentilhombre de Cámara con la única finalidad de poder ver a Natalia en los bailes imperiales. A la vez, detestaba ese tipo de diversiones a las que no podía negarse. Pushkin pasaba malos tragos al ver a su esposa —a quien sí le encantaban este tipo de eventos— bailar con otros hombres.

Probablemente fue en uno de aquellos bailes que Natalia conoció al apuesto Georges d'Anthès, un militar francés que se encontraba en Rusia y que también quedó encantado con ella. Pushkin, al enterarse de aquello gracias a una carta, entró en cólera y, preso de los celos, retó al francés a un duelo. Poco le importaron los rumores que rodeaban a Georges —se decía que pese a su prestigio entre las mujeres mantenía una relación en secreto con el embajador holandés Heeckeren y que solo se había casado por conveniencia con Ekaterina Nikolayevna Goncharova— y no lo conmovió que su esposa, en medio del llanto, jurara que no había sucedido nada entre ambos. Pushkin tenía que preservar su honor, deshacerse de Georges, y la única manera que conocía era por medio del duelo.

Ignorando las advertencias de sus amigos que sabían de las habilidades del militar con las armas, Pushkin se enfrentó a Georges a las afueras de San

Petersburgo. Como era de esperarse, Pushkin fue el primero en caer, su contendor solo estaba levemente herido. Mientras desfallecía, con una necia esperanza, Pushkin preguntó: «¿Está muerto?», «¡No!»—respondieron—, «Habrás que recuperarse y volver a empezar» —dijo antes de desvanecerse.

Dos días después murió, no sin antes decirle a Natalia: «Vete al campo, guarda luto dos años y cástate de nuevo, pero no con un bellaco». Natalia, además de contar con la herencia de su marido —a solo tres días de su muerte vendió más de cuarenta mil rublos en libros—, se benefició de las arcas imperiales, las deudas de su marido fueron saldadas y contó con un subsidio mensual de quince mil rublos (Forn, 2014). Pushkin pasó a la historia como el creador de la literatura rusa moderna y también, hay que decirlo, como el casi cornudo que murió en 1837 a causa de su propia inmolación y terquedad.

A su vez, existen personas que se rigen por las leyes y el protocolo, y no se apartan de sus líneas, lo que raya con la estupidez maquinal del que actúa sin reflexionar. Este es el caso de Tycho Brahe (1546-1601), danés radical que tenía muy claros sus límites. Tan rígido era consigo mismo que no pasó a la historia como el brillante astrónomo que fue: el primero en medir la posición de las estrellas y los planetas cuando lideró la construcción del primer instituto de investigación astronómica, llamado *Uraniborg* (Castillo de Urania), y de un observatorio, llamado *Stjerneborg* (Castillo de estrellas); o como el astrónomo que descubrió una supernova en la constelación de Casiopea (la llamó *Stella Nova*). En lugar de ser recordado por esto, lo fue por la forma en que murió. En 1601 se realizó un congreso de astronomía en Praga y Brahe para no faltar al protocolo, según Johannes Kepler, se abstuvo de ir al baño y murió a causa de una falla renal (uremia). La tontería de su pudor será más recordada que la grandeza de sus descubrimientos.

Asimismo, existen otro tipo de hombres que se alejan del guion y de la convención, que viven fuera del límite y bajo sus propios parámetros, aunque igualmente su forma de morir deja un sinsabor que oscila entre la consternación y la risa. Es el caso de Tennessee Williams (1911-1983), el prolífico dramaturgo norteamericano que nació al sur en el Misisipi, Columbus, y murió en Nueva York. Empezó a escribir a la edad de siete años y es el creador de obras

**EXISTEN PERSONAS
QUE SE RIGEN POR
LAS LEYES Y EL
PROTOCOLO, Y NO
SE APARTAN DE
SUS LÍNEAS, LO
QUE RAYA CON LA
ESTUPIDEZ MAQUINA
DEL QUE ACTÚA SIN
REFLEXIONAR.**

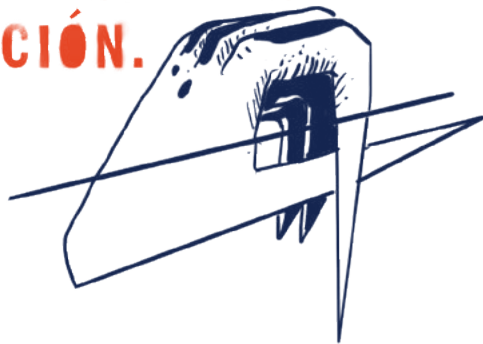
como: *Un tranvía llamado deseo* (2017), *La gata sobre el tejado de zinc* (2004), *El zoo de cristal* (2016) y *La noche de la iguana* (2008). Sus obras se han representado en Broadway y en el cine, fue ganador del premio Pulitzer de teatro, Crítica Teatral de Nueva York y del premio Tony. Está incluido en el paseo de la fama de St. Luis y su obra *Un tranvía llamado deseo* recibió múltiples galardones y es considerada un clásico del teatro norteamericano. También fue un borracho empedernido, fumador, homosexual y adicto a las drogas; tenía problemas cardíacos y en cualquier momento podía morir debido a su vida frenética, a sus excesos o a sus enfermedades. Sin embargo, murió a edad avanzada (71 años) y de una manera inesperada. El 25 de febrero de 1983, se encontraba en una habitación del Hotel Elysé de Nueva York y, al momento de abrir con la boca el tapón de un frasco de gotas para los ojos que usaba con frecuencia, este se le fue a la garganta y se atoró, ocasionándole muerte por asfixia.

Pushkin, Brahe y Williams son el reflejo del matiz incierto del último suspiro. La muerte es cruel y burlona, sea bajo el manto del humor y la ironía o bajo la condena del que no tiene salvación, siempre es ella la que al final tiene la razón. ¿Cuántas veces un enfermo terminal se ha caído de la cama y muere por el mal golpe? o ¿cuántas veces, por un mal golpe, el médico avisa que en las radiografías no solo

aparece un hueso fracturado, sino también un cáncer incipiente? Tontería es intentar responder tales preguntas porque de parte y parte hay ejemplos que conducen a la encrucijada existencial irresoluble. Por eso, lo único que queda, por el momento, es seguir respirando.

REFE- REN- CIAS

**LA MUERTE ES CRUEL
Y BURLONA, SEA
BAJO EL MANTO DEL
HUMOR Y LA IRONÍA
O BAJO LA CONDENA
DEL QUE NO TIENE
SALVACIÓN.**



Forn, Juan. (19 de septiembre de 2014). Pushkin va solo al muere. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-255602-2014-09-19.html>.

Williams, Tennessee. (2004). *La gata sobre el tejado de zinc*. Editorial Losada.

Williams, Tennessee. (2008). *La noche de la iguana*. Editorial Losada.

Williams, Tennessee. (2016). *El zoo de cristal*. Editorial Losada.

Williams, Tennessee. (2017). *Un tranvía llamado deseo*. Editorial Losada.

LA MATEMATIZA- CIÓN DEL MUNDO EN LA MODERNIDAD¹

POR:

LEONARDO CÁRDENAS CASTAÑEDA

¹ Si bien en este texto no profundizo mucho en ciertos aspectos que son relevantes para el asunto de la matematización de la naturaleza en la ciencia moderna, puede resultar útil a nivel introductorio para aquellos que quieran enfatizar en este tema.

INTRODUCCIÓN

En la nueva concepción del mundo, inaugurada principalmente por Copérnico, era necesario resolver el problema sobre qué es lo aparente y qué es lo real en los fenómenos que ocurren en la naturaleza y, a través de ello, establecer las leyes que regulan esos mismos fenómenos. Para este fin, Copérnico aportó el descubrimiento científico de mostrar la exactitud de la posición de los astros, entre otras cosas, para medir y calcular el tiempo, y descubrir que si no es el más importante del Renacimiento, al menos es el que daría las bases para que —a través de él— las teorías posteriores al heliocentrismo pudieran perfeccionar el conocimiento de los cielos.

Esta revolucionaria visión del universo —la del heliocentrismo— no podría haber sido posible sin la herramienta de las demostraciones matemáticas, es decir, sin los cálculos matemáticos no se hubiera podido solucionar el problema de los fenómenos aparentes que ocurren en el universo. Es en este sentido como utilizaré, en el presente texto, la noción de las *demostraciones necesarias*; como la posibilidad de que las matemáticas nos brindan demostraciones precisas sobre los fenómenos naturales.

Así pues, el siguiente artículo tiene como propósito examinar la manera en que las matemáticas, en aras de realizar tales demostraciones, resuelven ciertos problemas, entre los que se muestran ciertos fenómenos en la naturaleza como aparentes y que son tomados en ocasiones como reales.

En particular, voy a seguir los argumentos, de manera general, utilizados por Galileo, Descartes y Newton en lo concerniente a la representación del mundo y la matematización de la naturaleza que ellos mismos adoptan para fundamentar lo que sería la ciencia moderna.

GALILEO, EL LENGUAJE MATEMÁTICO Y LA OBSERVACIÓN

Uno de los problemas más destacados que se planteó la astronomía del siglo XVII consistía en determinar las leyes que regulan los fenómenos de la naturaleza y, para ello, no solo requería de un planteamiento novedoso con respecto a las formas o instrumentos para hacer ciencia, sino que era necesario hacer coherentes los textos sagrados con la nueva ciencia.

Digamos que Copérnico en su *Revolutionibus* aportó y desarrolló, por un lado, la herramienta de las matemáticas para fundar la teoría heliocéntrica en oposición a la doctrina tradicional de la Iglesia, sin desconocer que la concepción ptolemaica también estaba basada en consideraciones matemáticas. Por otro lado, Galileo, sin separarse de las especulaciones matemáticas, ayudó a la construcción de herramientas, específicamente el telescopio, para confirmar la teoría copernicana y brindar las pautas para determinar con precisión el movimiento de los planetas. De ahí que Galileo lograra hacer coincidir la experiencia y las matemáticas para conocer con exactitud las leyes que rigen los fenómenos del universo. Ahora, vamos a seguir los pasos utilizados por Galileo para hacer esto posible.

Recordemos que el mismo Galileo dijo que el universo «está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras

geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar en un oscuro laberinto» (Galileo, 1984, p. 61). Esta característica es importante porque ofrece un argumento contra los más recalcitrantes teólogos de la Iglesia católica, quienes sostenían que los descubrimientos sobre la aparición de nuevos planetas y la confirmación del copernicanismo hechos por Galileo eran tergiversaciones y extravíos visuales que iban en contra de los textos sagrados. Así, Galileo asume que las matemáticas son compatibles con los hechos, por lo que no hay posibilidad de extraviarse ni de equivocarse, siempre y cuando se entienda correctamente el sentido del lenguaje geométrico del universo.

Para ampliar este asunto, fijémonos en algunas diferencias entre la física aristotélica y la galileana. Para empezar, tengamos presente que la comprensión aristotélica del mundo es de sentido común. Parte del significado de este término consiste en

VOY A SEGUIR LOS ARGUMENTOS, DE MANERA GENERAL, UTILIZADOS POR GALILEO, DESCARTES Y NEWTON EN LO CONCERNIENTE A LA REPRESENTACIÓN DEL MUNDO Y LA MATEMATIZACIÓN DE LA NATURALEZA QUE ELLOS MISMOS ADOPTAN PARA FUNDAMENTAR LO QUE SERÍA LA CIENCIA MODERNA.



examinar el mundo desde un punto de vista cualitativo y no cuantitativo. Se deduce de esto que las explicaciones matemáticas abstractas sobre el movimiento de los cuerpos resultan escandalosas para los aristotélicos porque tales explicaciones son incompatibles, en principio, con el sentido común.

El movimiento para la física aristotélica es simplemente un *proceso de cambio* en el que un cuerpo —para poder desplazarse de manera continua— necesita de un motor o causa original y deja de moverse por la sencilla razón de que el cuerpo ha sido aislado de ese motor o este deja de ejercer una acción continua sobre el cuerpo. Por su parte, Galileo explica el movimiento y el reposo como *estados*. Es lo que se ha denominado como la *ley de inercia*: «Un cuerpo en reposo permanecerá eternamente en reposo a menos que sea puesto en movimiento. Y un cuerpo en movimiento continuará moviéndose y se mantendrá en su movimiento rectilíneo y uniforme hasta que una fuerza exterior le impida hacerlo» (Koyré, 2000, p. 182).

Teniendo en cuenta esta distinción, para la física galileana podemos descomponer varios movimientos que posee un cuerpo de manera simultánea, cosa que los aristotélicos se resistían a considerar porque no sería posible imaginar un cuerpo que tuviera varios movimientos porque sería contradictorio, los movimientos se entorpecerían y, por eso mismo, un cuerpo en movimiento afecta solo al cuerpo que se mueve.

Los ejemplos que ilustran esta situación son varios. Por mencionar solo uno, recordemos la explicación dada por los aristotélicos a la piedra que es arrojada en línea recta desde lo alto de una torre. Partiendo de la premisa de que un cuerpo en movimiento solo afecta al cuerpo que se mueve, entonces al caer el cuerpo a tierra, no caería al lado de la torre porque en el tiempo que transcurrió desde el lanzamiento hasta la caída, la tierra se tuvo que haber movido. Esto, simplemente, para demostrar la imposibilidad del movimiento de la tierra y para explicar que tanto el movimiento de la tierra como el del móvil son independientes. Es más, si es cierto que la tierra está en movimiento, entonces los objetos que no están aferrados a ella (pájaros, nubes, humo) serían arrojados por fuera de la tierra, dada la fuerza centrífuga que esta poseería al permanecer en movimiento continuo.

Galileo podía hacer frente a estas objeciones porque su concepto de movimiento implica velocidad y dirección, y porque no partía de una explicación de *ímpetus* y desplazamiento. Esta renovación conceptual que realiza Galileo le permite investigar un fenómeno como el movimiento en términos estrictamente matemáticos y, paralelamente, enriquecer un lenguaje compatible con la ciencia natural. Esto es otra forma de decir que:

Las leyes fundamentales del movimiento (y del reposo), leyes que determinan el comportamiento espacio-temporal de los cuerpos materiales, son leyes de naturaleza matemática. De la misma naturaleza que las que gobiernan las relaciones y leyes de las figuras y los números. (Koyré, 2000, p. 194)

Hasta aquí hemos mostrado, en términos generales, un solo lado de la moneda: la labor de las matemáticas en relación con la novedosa manera de comprender la naturaleza. En este punto, Galileo introduce la otra herramienta para darle solidez a sus descubrimientos: el telescopio. No voy a discutir si Galileo fue o no el inventor de este instrumento, solo admitiré que él fue quien lo utilizó para fines científicos. Esto es, para realizar una mejor descripción de los cielos. Fijémonos en que Galileo elaboró un telescopio que le permitió observar treinta veces más de cerca a los objetos y nueve mil veces más grandes. Con solo este dato Galileo podría transformar radicalmente la concepción tradicional del universo y, de hecho, lo hizo. Es más, se atrevió a ir más allá. Aparte de descubrir nuevos planetas y estrellas, también advirtió el relieve montañoso de la luna, los cuatro nuevos planetas que giran alrededor de Júpiter; además, descubrió las famosas manchas solares (García, 2004).

Sin embargo, la unión de las matemáticas y del telescopio no bastó para resistir el embate de la Iglesia católica², pues los religiosos más obstinados respondieron que el telescopio estaba diseñado de tal naturaleza que o bien provocara ilusiones ópticas o sus lentes eran defectuosos. Aunque también los cien-

². Esto puede parecer inexacto, pues el Colegio Romano aceptó y avaló, en un principio, los descubrimientos de Galileo. Pero hasta ese momento no consideraba los avances galileanos como una amenaza a su credo.

tíficos de corte aristotélico se negaban a considerar la posibilidad de que los cielos fueran corruptibles.

De esta manera fue como Galileo tuvo que defender su nuevo sistema ante los tribunales de la Iglesia y sostener que las supuestas apariencias que se observaban a través del telescopio en realidad eran hechos que verdaderamente existían en el universo, que bastaba solo con entender el lenguaje matemático con que la naturaleza está escrita y ampliar nuestra vista para verificar esas verdades que hay ante nosotros. Además, el mismo Galileo afirma que las manchas solares se hallan en la superficie del sol y no son ninguna interposición de algún planeta. Es más, Galileo llegó a esta conclusión apoyado en reflexiones trigonométricas.

Existe otro problema que Galileo tiene que afrontar. Por variar, este problema se plantea desde la misma Iglesia católica, es aquel que corresponde a la tesis según la cual Josué ordenó al Sol y a la Luna que se detuvieran para que el día fuera más largo. La estrategia que Galileo utiliza para salir de este embrollo es plantear, en primer lugar, que si en la *Biblia* está así redactado es para acoplarse a la manera de pensar del pueblo; y, en segundo lugar, hacer coherente el sistema copernicano con los textos sagrados. Para este fin, Galileo advierte sobre los movimientos aparentes del sol —ellos son el diurno y el anual— y explica que el movimiento diurno es causa de la rotación de la tierra ocurrida a diario, lo que arrastra con esto a las demás estrellas que aparentemente también están fijas. También señala que el movimiento del sol

Sobre su propio eje en el espacio es un mes lunar. La condición del sol, como ministro e instrumento de la naturaleza, permite especular que también sea el responsable del movimiento de los planetas que giran a su alrededor. Si el sol estuviese en el centro, como quiere la nueva astronomía, entonces bastaba con detener su movimiento ‘en el centro del cielo’ para alargar el día sin alterar el resto de las relaciones recíprocas de los planetas. (García, 2004, p. 132)

Asimismo, Galileo muestra, por un lado, cómo el sistema copernicano se ajusta a los textos bíblicos y, por otro, cómo a través de la combinación entre las matemáticas y los datos observacionales

se superan los problemas de las apariencias de los fenómenos naturales.

Recordemos el episodio que Galileo narra en *La Carta a la Gran Duquesa* (Babini, 1967). Allí plantea, en el punto que concierne al debate con los teólogos, que por el hecho de que Dios es fuente inspiradora de la Biblia y de la naturaleza, ambos no pueden contradecirse. La cuestión es que hay que prestar atención a la materia sobre la que se desempeña cada una. La *Biblia* discute temas relacionados con la moral, mientras que los temas relacionados con la naturaleza hacen parte del conjunto conceptual de la ciencia. El objetivo de esta distinción no era otro que tratar de mostrar a los teólogos que ellos ignoraban asuntos científicos, así como Galileo podría estar equivocado en algunas interpretaciones de corte religioso. Adicionalmente, Galileo admite que no hay ningún problema con que los textos bíblicos estén escritos de tal manera que el pueblo en su mayoría los pueda entender, dada la dificultad de ciertos temas religiosos, por eso, el sentido de los mismos es a veces contrario del literal. Si eso ocurre con los textos sagrados, por qué se pide que los textos científicos sean entendidos de manera literal, teniendo en cuenta que en estos también existen ciertos temas que están alejados del intelecto del pueblo.

Esto implica que sería inadecuado, entonces, tratar de leer algún documento científico con fines morales, «las conclusiones de la ciencia natural se prueban por la observación (experiencia) y la demostración» (Babini, 1967). Pero no podemos apelar a los libros que describen el movimiento de la tierra para salvar las almas. Claro, la astucia de Galileo consiste en realizar un ejercicio hermenéutico de los textos para poder defender el copernicanismo y señalar que él no está en contra de las sagradas



escrituras. El punto es que el fin de tales textos es contrario al que se ocupa de nuestros sentidos y razón. En otras palabras, la autoridad de la Iglesia no tiene por qué reprimir la ciencia empírica.

Existe otro caso en el que Galileo empleó el mismo método. Recordemos las apariciones de los cometas en el año 1619 que los partidarios de Tycho Brahe los interpretaron como si fueran astros que giraban alrededor del sol. Este punto de vista fue el que Galileo intentó criticar en *El ensayador* (1984).

Los seguidores de Brahe pretendían demostrar que el cometa estaba ubicado en un lugar superior a la Luna, apoyados en demostraciones en las que la estrella (haciendo relación a los cometas) supuestamente es vista en el mismo lugar desde lugares diferentes (A y B), debido a que el tamaño de la tierra es inferior al del cometa. La explicación de Galileo es más simple.

Como punto inicial advierte que el tamaño de la tierra no influye en nada para que el cometa se vea siempre en el mismo lugar, pues este hecho se debe a que el cometa está situado efectivamente en la octava esfera. Miremos la explicación de Galileo, en la que da una lección de los fundamentos más rudimentarios de la nueva astronomía:

Si colocamos un objeto entre los ojos y el papel, a cada movimiento de los ojos variará su aparente lugar respecto a esas letras, de manera que unas veces se verán a la derecha, otras veces a la izquierda, unas veces más altas y otras más bajas; de igual manera cambian de aparente lugar los planetas en el orbe estrellado vistos desde diferentes partes de la Tierra, porque se hallan muy alejados de aquél; la pequeñez de la Tierra en este caso interviene en el sentido de que los planetas más alejados de nosotros presentan una menor variedad de aspecto que los más próximos, aun considerando la Tierra en toda su magnitud. (Galileo, 1984, pp. 58-59)

Lo presentado hasta aquí nos brinda elementos de peso para concluir que la ciencia galileana tiene como propósito fusionar, tanto las demostraciones matemáticas como las observaciones empíricas, para de esa manera hacer más rigurosa la ciencia de su época. En otras palabras, Galileo muestra cómo, por medio de la unión entre el método inductivo y

el deductivo, se pueden superar problemas como el de las apariencias en la naturaleza.

DESCARTES Y LA MATEMÁTICA

La metafísica cartesiana también puede ser entendida como un intento constante por matematizar la naturaleza, es decir, como fundamento para una adecuada representación del mundo. Miremos el método utilizado por Descartes para lograr esto. En las *Meditaciones metafísicas* (2006b), Descartes empieza por examinar las ideas que hasta ese momento ha tenido por verdaderas —entre ellas están los datos brindados por sus sentidos— para empezar a construir bases sólidas que fundamenten una nueva concepción de la naturaleza. Como a través de su examen ha encontrado que sus sentidos muy frecuentemente lo han engañado, decide omitir todas las verdades aparentes

**GALILEO MUESTRA
CÓMO, POR MEDIO DE
LA UNIÓN ENTRE EL
MÉTODO INDUCTIVO
Y EL DEDUCTIVO, SE
PUEDEN SUPERAR
PROBLEMAS COMO EL
DE LAS APARIENCIAS
EN LA NATURALEZA.**

ofrecidas por el mundo externo. Claro que Descartes busca condiciones de posibilidad para conocer y poder referirse al mundo externo.

Descartes rechaza la idea de que los objetos físicos son conocidos más fácilmente que la propia mente, pues los atributos de los objetos tienden a cambiar con facilidad y a ser reemplazados por otros. Entonces procura dirigirse hacia los objetos del mundo externo por medio de su propia mente y sin apelar a los datos de los sentidos. Hecho este esquema, Descartes realiza el siguiente razonamiento: si he dudado hasta ahora de los datos que me suministran los sentidos, de lo único que no puedo dudar es de que pienso, pues si dudo es porque realmente estoy pensando. Es decir, Descartes llega a una primera conclusión: existe como cosa pensante.

Este argumento implica, además, que Descartes conoce mejor su propia mente que a los objetos del mundo físico. Pues en realidad las cosas se perciben mejor mediante el entendimiento. Es en este punto donde Descartes hace alusión a la idea de conocer las cosas de forma clara y distinta. Miremos en qué consiste.

Para Descartes, las cosas son claras y distintas en la medida en que se toman ciertas cualidades de los objetos, tales como el movimiento, magnitud, extensión, profundidad, cantidad, etc., y se les puede aplicar los principios de la matemática pura, es decir, para Descartes podemos tener ideas claras y distintas a través de la intuición intelectual y solo así podemos lograr un criterio verdadero acerca de los objetos externos.

Pero no podemos hablar de las ideas claras y distintas sin mencionar el papel que cumple Dios porque para Descartes, antes de asegurarse de las ideas claras y distintas proporcionadas por la propia mente, es necesario asegurarse del conocimiento de Dios. El argumento es como sigue: Descartes justifica que puede tener la idea de aquel ser omnipotente, ya que no se lo puede imaginar de otra forma sino como un ser que tiene todas las perfecciones; y dado que la existencia es una de sus perfecciones, no puede decir otra cosa de él, sino que efectivamente existe³. Así, la existencia es inseparable de Dios,

como cuando pienso en el triángulo con sus tres lados o el hecho de pensar un monte con un valle.

En realidad, Descartes apela al argumento de Dios para desembarazarse de la hipótesis del genio maligno, ya que si Dios tiene todas las perfecciones y una de ellas es la de ser infinitamente bondadoso, no permitirá que otro ser lo engañe. La idea de Dios nos permite creer en algo totalmente indubitable y ese algo es Dios mismo; y como las facultades que Él puso en mí son causadas por ese ser omnipotente y todo bondadoso del cual no puedo dudar, tampoco puedo dudar de la existencia de tales facultades.

Las facultades a las que Descartes está aludiendo son la sensación y la imaginación, y va a tratar de conocer su estatus epistemológico. Descartes utiliza el siguiente razonamiento: si bien no puedo dudar de la existencia de todas las facultades que Dios puso en mí, de ello no se sigue que todas las facultades me van a proporcionar el mismo grado de conocimiento hacia los objetos del mundo externo. Miremos, entonces, cuál de esas facultades es la que

debe tener una causa (*Principio de razón suficiente*); 3. la causa de una idea debe tener, por lo menos, el mismo nivel de realidad objetiva que su efecto (*Principio de realidad adecuada*); 4. en conclusión, si la idea de Dios es causada por algo diferente de Dios, entonces habrá un menor nivel de realidad de la causa. Sin embargo, la versión que aquí utilizo le sirve a Descartes para librarse del escepticismo al que lo lleva la hipótesis del Genio Maligno.

Aunque este argumento (tomado originalmente de Anselmo) está elaborado defectuosamente. Recordemos que Kant en el Segundo libro de la dialéctica trascendental de su *Crítica de la razón pura* (2004) (Capítulo III – Sección Cuarta, titulada: *Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios*), se da cuenta de este error en el argumento al señalar que Descartes realiza un salto del orden lógico al orden ontológico. Es decir, si bien es lógicamente posible pensar en la existencia de Dios, de allí no se sigue que este posea, necesariamente, realidad ontológica.

El argumento de Descartes es tan defectuoso que involucra, incluso, un error categorial porque la existencia no es una propiedad, sino algo que se presupone. Para ampliar este punto sería pertinente apelar al texto de R. Carnap, *Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* (1965), que se encuentra en la compilación de Alfred. Ayer sobre El positivismo lógico.

³. Claro que, en la *Meditación tercera* (2006b), Descartes plantea otro argumento para la existencia de Dios en los siguientes términos: 1. tengo una idea de Dios; 2. esa idea

me proporciona un conocimiento de manera clara y distinta. La imaginación no puede ser porque ella misma es incapaz de realizar juicios y tampoco puede hacer distinciones. Descartes nos da un ejemplo, él dice que si utilizamos la imaginación para distinguir entre dos polígonos diferentes, lo único que la imaginación nos proporcionaría serían meras imágenes confusas, imágenes de la realidad. Es más, en una de sus cartas, dice que sería una «temeridad» o una afrenta pensar que nuestra imaginación tiene más extensión que el poder de Dios porque muchas veces la imaginación está sujeta a algo así como los caprichos de nuestra voluntad.

Podemos incluso observar la diferencia entre la imaginación y la intelección pura. La diferencia consiste en que esta última, al realizar el acto de entender, siempre se retrotrae hacia sí misma y puede analizar y reflexionar sobre las ideas claras y distintas que en ella existen sin necesidad de recurrir a otra facultad. En cambio, la facultad de la imaginación cuando imagina algún cuerpo, siempre hace referencia a este y no a la mente, como en el ejemplo del kilígono (una figura de mil lados) que, a pesar de no poder representarme una imagen nítida de esta, puedo comprender de modo intelectual la diferencia en propiedades en relación con otro polígono más simple, como por ejemplo un triángulo.

Con respecto a la sensación, esta facultad tampoco podría brindarnos un conocimiento verdadero porque lo único que podemos percibir a través de ella son aproximaciones de la realidad. La realidad no es igual a las sensaciones que tengo de ella, es muchas veces confusa. De esta manera, Descartes puede concluir dos cosas. La primera consiste en

que las cosas materiales existen porque son objeto de la matemática pura y de la geometría, pues por esta actividad las puedo percibir clara y distintamente. La segunda, en que la única facultad que me garantiza un conocimiento verdadero es la intelección pura, esta facultad es la que me permite realizar juicios.

En su *Discurso del método* (2006a), Descartes adiciona las reglas para poder concluir adecuadamente la ciencia. Descartes dice que es necesario empezar por los objetos más simples y más fáciles de conocer de manera gradual hasta llegar a los objetos más complejos, para así lograr un orden en sus pensamientos. Esto es importante porque, según él, esta labor se adapta al oficio de los geómetras. Más aún, Descartes dice que quien utilice estas reglas correctamente con ayuda de la aritmética,

Puede estar seguro de haber hallado, acerca de la suma que examinaba, todo cuanto el humano ingenio pueda hallar; porque, al fin y al cabo, el método que enseña a seguir el orden verdadero y a encontrar exactamente las circunstancias todas de lo que se busca, contiene todo lo que confiere certidumbre a las reglas de la aritmética. (Descartes, 1973, p. 27)⁴

⁴. De hecho, esta regla está íntimamente relacionada con la manera en que Descartes desarrollaba sus estudios científicos. En *El mundo. Tratado de la luz*, sostuvo que:

No conozco en el mundo más que dos clases de cuerpos en los que se encuentra la luz, a saber, los astros y la llama o el fuego. Y como los astros, sin duda, están

**EL PROYECTO CIENTÍFICO DE
DESCARTES PARECE SER EL MÁS
AMBICIOSO DE TODOS PORQUE
PRETENDE FUNDAR UNA FÍSICA QUE
LOGRE UN CONOCIMIENTO A PRIORI
DEL MUNDO.**

De esta manera, la metafísica de Descartes fundamenta las bases para saber qué es lo real; esas bases sirven para hacer ciencia matemática (*demonstraciones necesarias*), es decir, una ciencia de lo cuantitativo, no de lo cualitativo. Esto implica, además, que la ciencia debe ser de lo matematizable, no de las apariencias. Por esta razón, el proyecto científico de Descartes parece ser el más ambicioso de todos porque pretende fundar una física que logre un conocimiento a priori del mundo⁵.

NEWTON Y LA INDUCCIÓN

Si Descartes parte de la razón como facultad que garantiza una representación precisa de la naturaleza, Newton apela a la experiencia para encontrar leyes universales que permitan representar el mundo adecuadamente. En efecto, Newton critica ese tipo de método que omite a la experiencia, pues encuentra razones de peso para determinar que la experiencia es juez último de la verdad. Veamos, por ejemplo, la relevancia que tiene la experiencia para argumentar a favor de la gravitación:

más alejados del conocimiento de los hombres que el fuego o la llama, procuraré explicar en primer lugar lo que observo en la llama. (Descartes, 1989, p. 53)

⁵. No podemos entender por esto que Descartes no considerara relevante la labor de los experimentos. De hecho, Bernard Williams afirmó que:

[Descartes] Es absolutamente coherente al decir que los experimentos son necesarios para distinguir entre algunos modos de explicar la naturaleza y otros. Es un aspecto muy moderno de su pensamiento. Se pueden construir diferentes modelos intelectuales del mundo dentro de sus leyes, y se necesita el experimento para descubrir cuáles representan la naturaleza. (Magee, 2001, p. 96)

Puesto que todos los cuerpos dados en nuestra experiencia terrestre gravitan hacia la tierra, el mar hacia la luna y todos los cuerpos celestes los unos a los otros, debemos admitir que todos ellos gravitan los unos hacia los otros y que la gravitación es su propiedad universal. (Koyré, 2002, p. 176)

Esta última parte de la cita nos revela otro factor importante para tener claridad en dos conceptos de la filosofía de Newton. Es lo que concierne a las *propiedades esenciales* y a las *propiedades universales*. Las primeras Newton las caracteriza como la impenetrabilidad, dureza, extensión e inercia, tomadas desde un punto de vista empírico. Las segundas, en cambio, son tomadas como características que todos los cuerpos comparten, como la gravitación. Tenemos, entonces, que la gravitación a pesar de ser una propiedad universal en todos los cuerpos, no es una propiedad esencial. La única fuerza que hallamos en ellos es la inercia. Con estos elementos podemos diferenciar la gravedad de la inercia. Esta última, además de ser una fuerza constante, también influye en la masa del cuerpo; y la gravedad, a razón de disminuir cuando el cuerpo se aleja de la tierra, pues la atracción varía respecto a la distancia.

Con las propiedades esenciales también podemos diferenciar la filosofía de Newton, que parte de un método empírico, y la filosofía cartesiana, pues recordemos que para Descartes la materia y el movimiento existen en la medida en que los puedo conocer por medio de la matemática pura. Pero Newton los toma como fenómenos que se conocen por medio de la experiencia. Naturalmente, al asumir una filosofía experimental, Newton daba por sentado que las proposiciones provenientes de los fenómenos empíricos tienen un valor aproximativo sobre la verdadera constitución del universo, hasta cuando se muestren otros fenómenos que lleguen a hacer más precisa su naturaleza. En este sentido, Newton justifica la inducción y, en caso de existir errores experimentales, estos han de ser corregidos por los mismos datos observados en los fenómenos. Pero no por esto dejan de ser teóricamente menos interesantes las proposiciones extraídas por medio de la inducción.

Según Newton, utilizar otro método distinto a los representados por la misma naturaleza sería inadecuado. Por esta razón, rechaza explicaciones

fundadas en hipótesis porque ellas no son suficientemente seguras. En otras palabras, para Newton argumentar a partir de hipótesis no es suficiente para derrumbar proposiciones extraídas de la inducción. Si han de corregirse errores experimentales debe ser por medio de los mismos datos observados en los fenómenos, pero nunca debe corregirse a partir de hipótesis.

Debemos mostrar, por lo demás, la manera como Newton desarrolla los conceptos de *fuerza* y *movimiento*. Es en este punto donde él ve la importancia de las matemáticas porque, por medio de ellas, es posible descubrir la fuerza y velocidad que permite a un cuerpo permanecer en órbita; así mismo, conocer la velocidad y fuerza de un cuerpo proyectado desde cualquier lugar. Esta explicación aparentemente es superficial. No obstante, para Newton es importante porque le interesa conocer la fuerza de gravedad que permite que los cuerpos tiendan hacia el centro de la tierra, de la misma forma en que un imán atrae al hierro. Es lo que el mismo Newton denomina como *fuerza centrípeta*, la capacidad del cuerpo de retenerse en su órbita, de

dirigirse tanto al centro de la órbita como hacia la tierra. Newton dice:

Llamo fuerza centrípeta a aquella (...) mediante la cual la honda [que está dando vueltas en el aire sosteniéndola con la mano] atrae continuamente la piedra hacia la mano y la retiene en su órbita, porque ella se dirige hacia la mano como hacia el centro de la órbita. Y lo mismo debe entenderse de todos los cuerpos que giran en órbitas. Todos intentan alejarse de los centros de sus órbitas, y de no ser por la oposición de una fuerza contraria que se lo impide, manteniéndose en sus órbitas, y que por eso llamo centrípeta, partirían en líneas rectas con un movimiento uniforme. (Newton, 1993, p. 29)

Si no fuera por la gravedad, un proyectil se desviaría en línea recta con movimiento uniforme y no partiría hacia la tierra. Todos estos elementos son los que las matemáticas pueden descubrir.

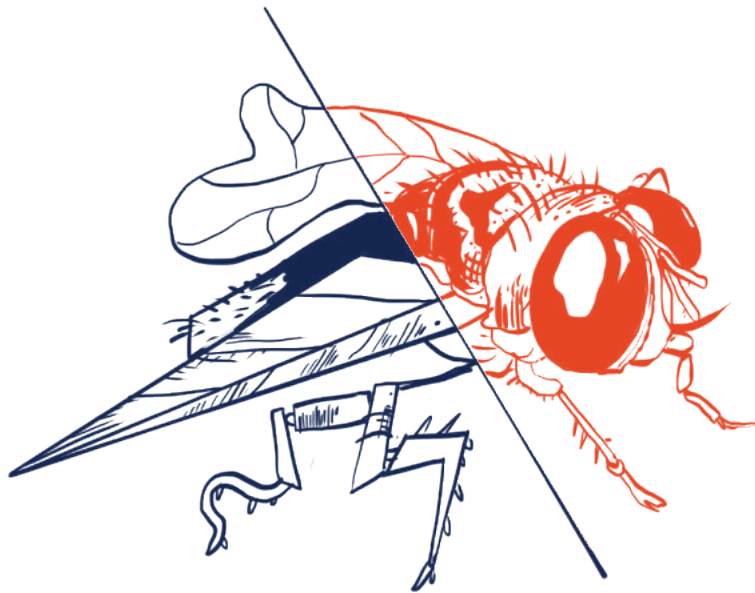
Newton, además, señala que es necesario hacer ciertas distinciones entre lo relativo y lo absoluto, en lo que se refiere al tiempo, espacio y movimiento. Tomemos el tiempo, por ejemplo. Newton considera que el tiempo relativo es equivalente a lo aparente y lo vulgar, y lo toma como una medida sensible y externa que es usada para calcular la duración en movimiento del día, mes o año. El tiempo absoluto es equivalente a lo verdadero y matemático, y es aquel que no alude a nada externo y que fluye de manera uniforme. El punto es que el autor en mención se ampara en las matemáticas para librarse de lo aparente y en esa medida hacer más preciso el movimiento de los cuerpos celestes.

Podemos admitir, para terminar, que las demostraciones necesarias son un aspecto relevante en la ciencia moderna para solucionar problemas, no solo en relación con las apariencias, sino también entre lo cualitativo y lo cuantitativo para determinar una adecuada representación del mundo. Como hemos visto, a pesar de que este texto es solo expositivo, existen diferencias de método entre las distintas filosofías, pero todos coinciden en utilizar las matemáticas para descubrir las leyes que regulan los fenómenos naturales.

**EXISTEN DIFERENCIAS
DE MÉTODO ENTRE
LAS DISTINTAS
FILOSOFÍAS, PERO
TODOS COINCIDEN
EN UTILIZAR LAS
MATEMÁTICAS PARA
DESCUBRIR LAS
LEYES QUE REGULAN
LOS FENÓMENOS
NATURALES.**

REFERENCIAS

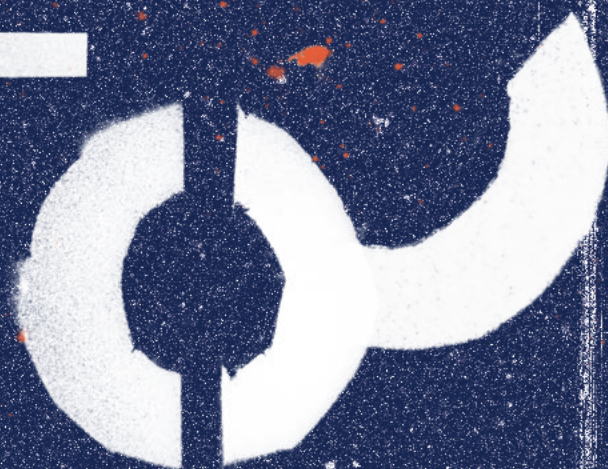
- Babini, José. (1967). *Galileo*. Centro Editor de América Latina.
- Carnap, Rudolf. (1965). «La Superación de la Metafísica Mediante el Análisis Lógico del Lenguaje». *El Positivismo Lógico* (Comp. Alfred Ayer). Fondo de Cultura Económica, pp. 66 – 87.
- Descartes, René. (1989). *El mundo. Tratado de la luz*. Anthropos.
- Descartes, René. (2006a). *Discurso del método*. Espasa Calpe.
- Descartes, René. (2006b). *Meditaciones metafísicas*. Espasa Calpe.
- Galileo, Galileo. (1984). *El ensayador*. Sarpe.
- García, Carlos Emilio. (2004). «Galileo: Fe, Autoridad y Ciencia». *Discusiones Filosóficas*. Manizales: Universidad de Caldas. 5(8) (ene. – dic.).
- Kant, Immanuel. (2004). *Crítica de la razón pura*. Alfaguara.
- Koyré, Alexandre. (2000). *Estudios de historia del pensamiento científico*. Siglo XXI.
- Koyré, Alexandre. (2002). «Les Regulae Philosophandi de Newton». En: *Discusiones Filosóficas*. Universidad de Caldas. 3(5-6). (ene. – dic.).
- Magee, Bryan. (2001). *Los grandes filósofos*. Cátedra.
- Newton, Isaac. (1993). *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Altaya.



LA FELICIDAD UTOPIA O COMPENSACIÓN

POR:

GERMÁN SARASTY MONCADA



«LE BONHEUR, C'EST SAVOIR CE QUE L'ON VEUX ET LE VOULOIR PASSIONNÉMENT».

F é l i c i e n M a r c e a u .

La felicidad consiste en saber lo que queremos y desearlo apasionadamente. Lo racional y lo pasional, que a veces se contraponen, aquí se complementan; pues el reflexionar y discernir son propios de la razón. Esa es la finalidad de la búsqueda que implica conocer qué es lo que realmente queremos y, luego, ir tras el logro propuesto que solo con verdadera pasión —es decir, con el impulso sumado a la constancia— se podrá alcanzar. Pero no es tan simple, el solo tratar de determinar ese algo tan esencial que nos satisfaga plenamente es complejo en un mundo cada vez más inmerso en un consumismo desaforado, en donde hay más distractores que necesidades reales. En la actualidad, abundan cosas apetecibles que brinda por el mercado global y menos posibilidades de satisfacer el monstruo en que se nos ha convertido la insaciable oferta de novedades tecnológicas, de diversión y de alienación.

Pareciera que todo conspirara contra el ser humano, pues el consumismo, además de encasillarnos como *hiperconsumidores*, aparenta un interés por nuestra satisfacción. Todo está enmarcado en una economía orientada a la demanda, las políticas de marca, los sistemas de fidelización de clientes, los clubes de suscriptores, las promociones permanentes, los madrugones de compras, la publicidad segmentada, etc., que, como un Leviatán, se cierne sobre nosotros.

LA FELICIDAD CONSISTE EN SABER LO QUE QUEREMOS Y DESEARLO APASIONADAMENTE. LO RACIONAL Y LO PASIONAL, QUE A VECES SE CONTRAPONEN, AQUÍ SE COMPLEMENTAN.

El propósito de esto es claro: atender en todo momento, para todos los gustos y todas las edades, mientras se van marcando tendencias y se reducen los ciclos de vida de los productos (se mejoraran los modelos de tal forma que los anteriores queden sin soporte y se tenga que hacer el cambio o la actualización —celulares, tabletas y demás equipos computarizados—). Esto también va formando un cliente conocedor, responsable y determinante en las compras de otros que le consultan y, de esta manera, crece la espiral de consumo, innovación y obsolescencia.

Pero si la satisfacción y, por ende, la felicidad está en lograr tener lo más sofisticado que se nos ofrece para nuestro bienestar material, el aspecto interior no se ha descuidado, de ahí la oferta de tal cantidad de sectas, seminarios de autoayuda, cursos

de relajación y demás sofisticaciones místicas y esotéricas para todos los gustos que buscan conciliar lo material con lo espiritual. Y ahí vamos. Todo esto ofrecido como norma de felicidad, además de confundirnos en su verdadera identificación, nos distrae y aleja de su búsqueda, es así como se acentúan los problemas debidos a su ausencia. Al vendernos un presente promisorio, nos alejan de los sueños, las ilusiones y las esperanzas que tanto sentido dan a nuestras vidas.

Todos los tipos de tiempo deben estar conjugados. Los recuerdos y las ilusiones nos deben permitir valorar más el presente, sin aferrarnos a lo ya vivido y esperar con confianza que lo que estamos construyendo nos traerá satisfacciones, sin olvidar que dependemos de los otros para ser felices, es decir, mi dicha necesariamente debe conjugarse con ellos. Estos planteamientos, basados en la lectura del filósofo francés Gilles Lipovetsky, pueden sintetizarse en la afirmación: «Lo que es verdadero para la sociedad lo es para el individuo: el hombre avanza hacia un horizonte que se diluye mientras cree aproximarse, ya que toda solución plantea nuevos dilemas. Hay que inventar la felicidad continuamente» (2007, p. 355).

Del mismo modo, en que encontramos como el bien se contrapone al mal, la ignorancia al conocimiento, el ser a la nada, entre otros; la contraparte de la felicidad es la infelicidad. Esta debe ser tenida en cuenta para valorar la plenitud y dimensionarla como una forma de alcanzar la felicidad que siempre será en la infelicidad de los humanos; por lo que esta es necesaria para conservar la capacidad de ser felices, es decir, la aptitud del alma para alcanzar los humanamente posible.

Estos contrarios son los que mantienen el equilibrio de la balanza establecida por compensación, están representados por dos damas con los ojos vendados: una de ellas la felicidad, la otra la infelicidad. La infelicidad es balanceada por la felicidad, la compensa en esa búsqueda permanente de estabilidad. El equilibrio o la compensación se logran por la atracción hacia la felicidad y el rechazo por la infelicidad. Como lo acota el filósofo alemán Odo Marquard en sus reflexiones filosóficas:

En el complejo ‘Felicidad en la infelicidad’ el concepto de compensación cubre las dos versiones:

la versión débil según la cual hay compensaciones más o menos fortuitas para la infelicidad, y la versión fuerte, que sostiene que mediante la infelicidad es posible forzar compensaciones y con ello potenciales de felicidad que no tendrían lugar sin una infelicidad previa. En la versión débil, felicidad en la infelicidad significa: felicidad a pesar de la infelicidad; en la versión fuerte: felicidad mediante la infelicidad. (Marquadt, 2006, p. 32)

Esa desenfadada carrera tras una elusiva quimera no cesa con el paso de los años, por el contrario, en la vejez se recrudece su búsqueda. Queremos disfrutar hasta el último instante de felicidad, así sea efímera. Lo más grave es que en ese desespero —pues esta es la antesala de la muerte (ya no hay mas edades, ya no hay más primaveras)—, el ser humano, como si a esa edad no hubiera adquirido experiencia, trata de remedar a la juventud. Pero esas poses, esas modas, no hacen sino tratar de aplazar lo inexorable y así se logra una petrificación de la vida, en una eterna juventud o en una eterna inmadurez.

Pero esto también constituye un mecanismo de defensa ante la triste realidad que representan los viejos para la sociedad, son casi desechos, pues ya han cumplido su papel. Además representan una carga para las personas que tienen otras prioridades, por eso, vejez y muerte, por lo insoportables, tratan de esconderse. Los hospitales psiquiátricos, las casas de reposo y los ancianatos son mejores sitios para morir, pero también para reprimir realidades y luego transformarlas en irrealidades.

Los avances de la ciencia, las operaciones estéticas, los tratamientos de choque, la farmacopea complaciente, la cosmética, los regenerantes, el ejercicio dirigido, etc., constituyen todo un arsenal para responder a esas angustias del ser humano reparable, reparable, regenerable o, mejor, reciclable. La cosmética como una panacea ofrece todo tipo de productos para frenar —así sea en la mente ilusa de los usuarios— el inefable paso del tiempo, como si eso fuera posible. Es más fe que efectividad. Al respecto nos recalca el filósofo francés Robert Redeker:

El viejo insoportable, cascarrabias, amargado, avaro, refunfuñón y quejumbroso, hipocondriaco, malo como la peste, no es un viejo —es un viejo fracasado, un fracaso de viejo—. La vida interminable que desean nuestros contemporáneos, la edad que no pasa que ellos desean, la vida que nunca conduce a la muerte, es la vida de la fuerza, de un cuerpo reparable, regenerable, de un cuerpo nunca viejo. Ni el viejo fracasado ni el viejo que se disfraza de joven, al mismo tiempo que se empecina en conservar un cuerpo inoxidable, representan a esos viejos cuya vida es deseable a cualquier edad. (Redeker, 2015, p. 141)

Nos queda el recurso de considerar la vejez como una liberadora de obligaciones y prisas, es el tiempo para dedicarlo a lo que siempre quisimos hacer, pero nunca lo tuvimos, ese tiempo del que ahora disponemos para nosotros y los seres que definitivamente queremos. Ya no hay que aparentar, ya no hay que desesperarse por tener, disfrutemos

ESAS POSES, ESAS MODAS, NO HACEN SINO TRATAR DE APLAZAR LO INEXORABLE Y ASÍ SE LOGRA UNA PETRIFICACIÓN DE LA VIDA, EN UNA ETERNA JUVENTUD O EN UNA ETERNA INMADUREZ.

lo que conseguimos. No olvidemos que si logramos llegar hasta aquí fue por la pasión que pusimos para alcanzar nuestros logros, no la releguemos. Gocemos la vida y seamos auténticos, sin temor al rechazo, ya tuvimos muchos de estos.

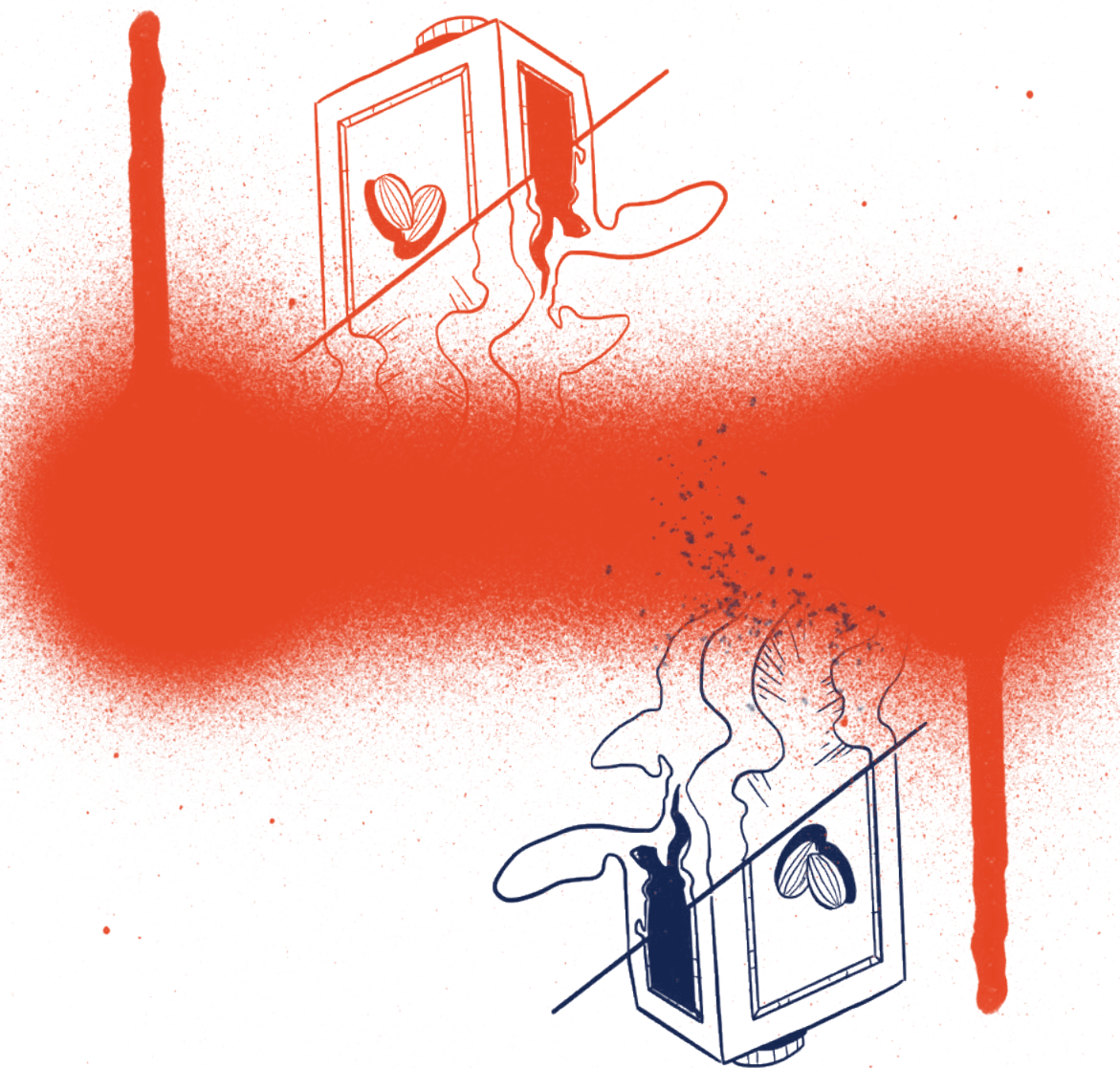


REFE- REN- CIAS

Lipovetsky, Gilles. (2007). *La felicidad paradójica*. Editorial Anagrama, S. A.

Marquard, Odo. (2006). *Felicidad en la infelicidad*. Katz Editores.

Redeker, Robert. (2015). *Bienaventurada vejez*. Luna Libros SAS.



LA SERIEDAD Y MELANCOLÍA DEL PENSA- MIENTO CRÍTICO ANTI- DEMOCRÁTICO¹

POR:

ELKIN ANDRÉS HEREDIA RÍOS

¹. Hay que aclarar que se trata de un texto escrito con cierta libertad impulsada por la petición de hablar sobre el humor y la filosofía para conmemorar los diez años de la *Revista Cazamoscas*. No es un trabajo investigativo, en el mejor de los casos, es una especulación hecha a la madrugada solo con el ánimo de abrir una discusión para futuros encuentros.



INTRODUCCIÓN

Ante la propuesta de hablar de humor y filosofía, parece no haber escapatoria: se debe relacionar este tema con los dos campos intelectuales que han importado desde hace años al autor de esta especulación, es decir, con la filosofía política y la literatura. Una preocupación que se puede evidenciar en la academia filosófica de nuestra región, por ejemplo, en la de Caldas, es la de un pensamiento de izquierda que vive triste y que no encuentra ninguna salida, ni intramundana ni trascendente. Resulta esta una buena oportunidad para ver qué le puede aportar el humor al pensamiento crítico a los intelectuales que caminan por los pasillos de la Universidad y que, la mayoría de las veces, tanto en su discurso como en sus gestos se notan verdaderamente melancólicos.

Pero ya que se mencionó lo *intelectual*, hay que comenzar aclarando un poco lo que significa esta práctica/forma de ser/concepto. Para eso, como para casi todo lo que se dirá acá, la referencia filosófica será la obra del filósofo Jacques Rancière. El adjetivo *intelectual* siempre supone algo solemne o muy serio, algo que solo pueden hacer unos pocos cualificados que utilizan un lenguaje esotérico —en el sentido aristotélico—. *Intelectual* es un campo de la sociedad en el que solo se desempeñan algunos extraterrestres privilegiados que dicen qué piensan, mientras nos dicen qué pensar; los mismos que al dormir producen ideas; o que cuando se sientan a tomar un café reflexionan sobre el porvenir del

ser humano y la tecnología; o que buscan el punto ciego que se le ha escapado a la crítica, justamente, cuando un viernes en la noche disfrutan de los placeres de la vida. Siempre están alertas. Son como un perro, siempre al acecho, diría Deleuze.

Intelectual es una forma de ser, en esa medida debe ser parte de un proceso de constitución de una subjetividad, se trata de la participación en la configuración de maneras de definir lo real, de sentir, de hablar, de ver. *Intelectual*, en tanto práctica, quiere decir un proceso de subjetivación. Y esto ocurre normalmente por razones que se le escapan al yo. En una cultura de jerarquías, resulta lógico que el intelectual participe de alguna manera de construcción de la verdad, lo bueno, lo legítimo. El intelectual puede ser el muñeco del ventrílocuo que lo hace decir determinadas cosas. En tanto proceso de subjetivación los factores ajenos a las fuerzas del yo son los que hacen un intelectual hoy en día. En filosofía hay que ver el gran estudio de Randall Collins (2009), sobre la sociología de la filosofía, para entender de qué modo el filósofo-intelectual comulga de una serie de rituales religiosos que resultan condición *sine qua non* para que llegue a ser un filósofo de verdad. Tener un maestro reconocido, hablar de lo que se espera que hable, vestirse de cierta manera y emplear cierto tono en la voz son variables que definen la esencia del filósofo. En el gran estudio de Neil Gross (2010) sobre Richard Rorty queda claro, por ejemplo, que la elección de la filosofía analítica por parte del filósofo de Chicago en su juventud fue el resultado de una estrategia que implicaba la necesidad de convertirse en un intelectual reconocido para poder obtener una plaza.

Este asunto del intelectual determinado lo lleva a uno a buscar la posibilidad de encontrar otra manera de referirse a la filosofía. En ese sentido, parece más atractivo buscar la *idea* de Platón en la risa de alguien que se conoce por ahí, que saber las razones socio-históricas por las que esta persona nunca llegará al mundo inteligible, por tratarse, justamente, de una de esas personas de la doxa y las pasiones, propias de los esclavos del capital del tercer mundo. Cualquier intelectual dirá que Platón dijo lo que dijo porque existía una necesidad de abandonar el mundo en ese momento preciso de la Grecia clásica. Sin duda, un déficit de racionalidad ha sido la causa del problema de las patologías de

la sociedad capitalista —para decirlo en la terminología de Axel Honneth, por eso no se puede renunciar a la reivindicación y expansión de todo lo racional—. No se trata de afirmar un irracionalismo típico de comunidades e individuos rezagados por la modernización —como lo plantea Lukács—, sino de exigir que el intelectual amplíe y observe otros ámbitos que la restringida razón moderna impide estudiar. Eso puede ser un buen comienzo para hablar de humor: empezar por lo que puede trascender la idea del intelectual determinado, ver cómo los defensores de la razón pueden dar un paso más allá de las circunstancias socio-históricas.

Ahora, al hablar de humor hay que reconocer que la invitación desprevénida e incondicional para hacer este escrito permite afirmar sin vergüenza que no se tiene ninguna definición de humor, risa, parodia, chiste o comedia. Entonces, de lo que se puede hablar un poco —fenomenológica y pragmáticamente— es del efecto que puede compartir en tanto práctica pasiva/activa. Y ese efecto se relaciona con lo que decía Bergson (2008) en su libro sobre la risa: lo que hace reír es lo que sale de lo cotidiano, lo impredecible. Ese hombre con su corbata y su vestido elegante que camina por el mismo lugar siempre, un día, de repente, se tropieza con algo y cae; en tanto espectador del hecho, eso me hace reír. La sensación, entonces, de que hay una salida de lo cotidiano, de lo reconocido como vigente y normal es lo que resulta interesante del humor en general y en sus diversas especificaciones o conceptos relacionados.

A esto también se le podría agregar algo de tenacidad filosófica. Según el escritor alemán del siglo XIX Jean Paul Richter (2002), el chiste es un juego libre del juicio. Algo así como lo que decía Kant del juicio estético; el libre juego de las facultades que no se restringe ante ninguna necesidad, es decir, se trata de la contingencia que puede entenderse como el trasfondo propio de todo juicio. La liberación del mundo de la necesidad, de la ley de la naturaleza y de la legislación de la razón. Como decían los románticos del arte de escribir: la única regla es que no hay reglas. No hay juicios necesarios, se muestra la contingencia jugando libremente con lo que se dice; esto es lo que produce un chiste. Ante la solemnidad del acto de Abraham de intentar sacrificar a su hijo, uno podría suponer otro desarrollo de la

historia: que Isaac, en realidad, era un ventrílocuo y que nadie le habló al pobre viejo.

Desde este par de enfoques se puede llegar a la idea de que el humor está relacionado de una manera inexorable con el rompimiento del orden y la afirmación de la contingencia. Y es acá donde la relación del humor con la filosofía política adquiere una especie de actualidad que desde determinado punto de vista recoge parte de las frustraciones que el pensamiento crítico² arrastra como una cruz. Aunque también tiene que ver con la aspiración de la derecha de imponer una lógica mercantil por encima de cualquier reivindicación colectiva o individual. En este último caso, se trata de la seriedad y solemnidad del mercado que es lo único que puede regular a la sociedad, como pensaban los fisiócratas.

Siguiendo las ideas de Rancière (2014), puede hacerse el diagnóstico de la izquierda en la actualidad a partir de su pervivencia en un estado de melancolía. Es como cuando algún estudiante dice que hace parte del movimiento estudiantil, pero, al mismo tiempo, reconoce que la ideología lo puede estar engañando, sobre todo, cuando se emborracha los fines de semana. O melancolía también es plantear la necesidad del cambio, pero mostrando siempre y a cada ahora que no hay posibilidad del cambio, que el capitalismo es capaz de incorporar a su propia dinámica cada una de las resistencias que se le ponen enfrente. El pobre Foucault quiso hacer de la vida una obra de arte, pero no pensó que el arte solo es propio de las clases privilegiadas; o mejor, no se le ocurrió que el arte es eurocéntrico y que su contemplación es la forma en la que el centro sigue operando su dominación integral (o sea, inconsciente).

En *Duelo y melancolía* (1993), Freud plantea que la melancolía tiene que ver con un desprecio hacia el *yo*, a raíz de la verificación de la pérdida del objeto amado. Como no hay objeto, la estrategia del *yo* es la de autocastigarse para poder compensar la culpabilidad que se siente al perder el objeto sobre el que se había ubicado la libido. La extraña

lucidez —decía Freud— del melancólico lo lleva a los autorreproches, instigándolo a reconocer los defectos propios que hicieron que el objeto se fuera, hasta llegar a reconocer el acto como el desenlace más natural; «realmente no la merecía. ¡Yo era una cochinada!», se dice a sí mismo. La imposibilidad del amor termina por aceptarse a raíz de la falla que se encuentra dentro del propio *yo*, incapaz de controlar sus pulsiones.

Es en este sentido que se habla de melancolía como el desenlace en la culpabilidad tras haber concluido que la realidad no puede ser transformada. Eso es lo que le pasa al pensamiento de izquierda actualmente. En ese sentido, van por la vía totalmente opuesta a lo que puede ser el humor. Mientras la melancolía cree en la firmeza de una verdad absoluta —que la pérdida es lo peor que pudo haber pasado y es irreparable porque hay algo de merecido en el sufrimiento—; el humor juega con esa necesidad, señala que en una de esas hasta pudo ser lo mejor. Como cuando uno ve con los años a aquella que fue la causa de la melancolía y, entonces, le comenta uno al amigo: «gracias a Dios, de lo que me salvé».

La melancolía de la tradición crítica de izquierda se hace patente cuando se ve que no ha podido desligarse de la constante platónica apariencia-realidad. Pero también de otra constante, la que dice que el pensamiento debe dirigirse hacia el ordenamiento de los roles y las funciones en la sociedad. Un autor como Byung-Chul Han (2013) describe esta sociedad como la de la generalización de la equivalencia mercantil, especialmente, en los comportamientos que asimilan la vida a la felicidad y que ven en el emprendimiento el camino auténtico de la transformación individual y social.

Creer que se tienen infinitas posibilidades es precisamente la estrategia genial del capitalismo para que los sujetos se sientan libres estando condenados, enseña Byung-Chul Han (2013). La libertad negativa liberal llegó a un punto en el que su falta de contenido se ha convertido en la ausencia de cualquier orientación comunitaria o normativa. Son libres, pero no saben quién es el otro, son incapaces de fortalecer los vínculos auténticos, que son, sin duda alguna, los comunitarios. Tienen todas esas posibilidades, pero ninguna de ellas se refiere a la afirmación de la alteridad.

². Con *pensamiento crítico* se hace referencia acá a las posturas filosóficas y sociológicas que se plantean como finalidad la emancipación del ser humano de la alienación capitalista.

Según Han, en *La sociedad del desprecio* (2013), la reafirmación social de una libertad individual resulta ser un triste engaño, puesto que en la sociedad posdisciplinaria los jefes han sido interiorizados a través de la idea del rendimiento, es decir, del aprovechamiento de las oportunidades como un imperativo ineludible para la racionalidad. No hay pobres, sino perdedores, se dice desde el imperio. Y para Han (2013) este temor al fracaso es lo que lleva a la superposición de una nueva conciencia que aparece como imperativo de felicidad, pero que, al fin de cuentas, es el engaño, la mistificación en la que el propio sujeto cae. Creen ser libres, pero en realidad son esclavos. Es un drama; una historia triste en la que el héroe termina por convertirse en un indigente.

La melancolía consiste en el arrepentimiento histórico por la pérdida de la unidad comunitaria que este tipo de acercamientos propone como conclusión del diagnóstico. En algunos autores, como en Habermas, esa unidad aparece como el único camino posible para restablecer lo dañado por el neoliberalismo, entonces dicen que se puede acudir a la ética cristiana de la caridad para reivindicar algún rasgo de solidaridad entre la gente. El individualismo liberal ha erosionado los grandes valores de Occidente, por eso no nos queda más que tratar de restablecerlos. Se fueron, ya no están, los acabamos por nuestra propia libertad negativa, fue nuestra culpa. Dios ha muerto, bla, bla, bla... el nihilismo, y lo cierto es que el vacío de la existencia no ha sido llenado con nada. ¿Terrorismo? Parece ser una respuesta. ¿Trump? Otra manera de enfrentar el vacío.

Al afirmar nuestro individualismo que solo ve consumo e intercambio, nos olvidamos de las personas que están ahí detrás del mostrador o en la caja. La melancolía acá se convierte en lo que queda de este tipo de reflexiones. Los autorreproches vienen en la forma de haber desviado el desarrollo de la racionalidad de su cauce ilustrado, para ponerlo en la dinámica de la exacerbación de los valores capitalistas: egoísmo, olvido del otro, incapacidad de caridad, falta de contemplación de la naturaleza, etc.

Es claro que este tipo de ideas dependen todavía de una afirmación de la ideología, en tanto metáfora visual o error epistémico. Y de nuevo, por supuesto,

de la apariencia-realidad platónica. En ese sentido, son hijas de la infraestructura y de la afirmación de un sujeto —en sentido fuerte— autoconsciente. Nos hablan de esa gran máquina del capitalismo que posee un secreto, el de su funcionamiento, que solo algunos pueden develar. Normalmente, el que lo descifra es el dirigente estudiantil.

Otro autor como Zygmund Bauman, en *Mundo consumo* (2010), muestra su descontento por la imposibilidad de afirmar una ética levinasiana en medio del individualismo generalizado de las sociedades líquidas. Ve una de las causas de este impedimento en la tendencia a creer en la forma de vida que ofrece el consumo:

Los trabajadores son persuadidos de necesitar más cosas. Para comprar lo que ahora necesitan, precisan de dinero. Para ganar dinero, trabajan más horas. Al estar fuera de casa durante tanto tiempo, compensan su ausencia del hogar con regalos que cuestan dinero. Materializan el amor. (2010, p. 89)

¿Y cómo podemos transformar esta situación? Pues así:

Vencer los constreñimientos o las restricciones autoimpuestas desenmascarando y desacreditando el autoengaño sobre el que aquellas descansan se nos presenta, pues, como condición preliminar indispensable para dar rienda suelta a la expresión soberana de la vida: la expresión que se hace manifiesta, en primer y principal lugar, en la confianza, la compasión y la misericordia. (Bauman, 2010, p. 105)

Es el asunto de un autoengaño el que ha fulminado los valores comunitarios y cristianos de nuestras sociedades. Este autoengaño, no hay que decirlo, es la ideología de la propaganda, de la sociedad del espectáculo, del consumo frenético de lo innecesario. La voz de esta crítica nos dice que hay que darse cuenta del engaño, que eso nos liberará; mientras tanto, debemos seguir creyendo en la posibilidad de que este tipo de críticas nos vayan abriendo los ojos paulatinamente.

Autores como Sloterdijk o Žižek son menos esencialistas y menos melancólicos. Plantean que es momento de dejar atrás la autoculpabilidad que

produce el entender la afirmación del sistema que hacemos con nuestras críticas o que practicamos cuando escribimos en Facebook contra los excesos del neoliberalismo, pero que al tiempo afirmamos ese día en el que nos endeudamos para comprar un carro lujoso. Según Sloterdijk, es momento de que tomemos conciencia de que no hay una realidad sólida que oponer a esta liquidez de vida que llevamos, que el nihilismo lo ha absorbido todo, así que es momento de dejar atrás la queja, la culpa y vivir en este mundo de las apariencias que, precisamente, es el único que hay. Solo simulacros de simulacros.

Aunque menos esencialista, esta posición es la despedida del pensamiento crítico, su disolución. Solo quedaría el goce de saber que no hay nada más que esto. Y esto parece ser toda la oferta de la universidad en la actualidad.

Volviendo al humor, la idea del romántico Richter (2002) de un libre juego del juicio, tendría acá un campo de ineffectividad: nos quedamos con lo que hay, no hay con qué jugar, la imaginación ha llegado a su límite. Así es, si solo estamos ante lo *líquido*, no habrá ningún material externo que sirva para jugar con lo que se encuentra cotidianamente. El mundo del cinismo es el mundo de la seriedad total, de la ausencia del humor. Es el mundo del hecho en sí, del lenguaje que solo calca la realidad.

Resulta muy curioso —llamativo, mejor— que el pensamiento crítico se mantenga en la idea de que los intelectuales enseñarán el camino de la emancipación por medio de sus denuncias de la ideologización o la estratificación no contemplada. Althusser hacía ver las rupturas epistemológicas a todos aquellos que estuvieran preparados. Serán ellos, los Althusser de ahora, entonces, los que dirán cómo hacer y por dónde es el camino, ya que los demás siguen en este triste mundo de las apariencias en el que se desconoce la historia.

Un autor como Bourdieu dirá que el asunto es del capital cultural y de la definición de los campos culturales, que no todos están destinados para esa perspicaz labor de denunciar los engaños del capital. Nos ubicará en nuestro lugar y nos dirá además que el libre juego del juicio es una fantasmagoría porque el juicio está condicionado por todos esos saberes que vamos recolectando desde la familia, la escuela y así. Nada más condicionado que el gusto,

dice: «tú vas allí, tú acá», y así configuramos el orden de lo social. «Tú piensas esto, tu esto otro».

Se trata de otra posición que defiende la ubicación en los lugares correspondientes, que como hemos planteado, no tiene nada de humor. Basta pensar en la tristeza que se le transmite a un joven del tercer mundo el saber que viene de una familia que lo ha condenado al fracaso escolar. Probablemente le echará la culpa a sus padres y llegará a la sociedad una nueva camada de melancólicos, que además son neuróticos.

La izquierda y sus ideas oscilan actualmente entre la denuncia de las apariencias y la ubicación de los miembros de la sociedad en su lugar. De nuevo, como en Platón o Aristóteles, se trata de buscar el orden según las *aixiai*, los títulos, con la esperanza de que así surja el bien común.

¿De qué manera el humor puede transformar esta melancolía? Más precisamente: ¿cómo se relaciona este diagnóstico de la melancolía con la literatura? Como enseñó Lukács, siempre es necesario plantear la mediación para poder analizar una realidad desde la filosofía. De modo que para hablar de la relación entre humor y filosofía política la mediación acá será la literatura. Para comprender este paso es necesario remitirse a la experiencia de la democracia en el siglo XIX. Pierre Rosanvallon en sus diversos estudios históricos ha mostrado cómo para los revolucionarios la democracia era vista de una manera peyorativa. Para ellos el asunto, antes de Tocqueville, tenía que ver con un proceso de representación necesario en razón de la cantidad de habitantes y extensión de los territorios. La democracia, tras la revolución, fue vista como una incongruencia al tratarse de la idea de un gobierno de los pobres, es decir, de los menos calificados para gobernar; Aristóteles vigente.

En Colombia, el historiador de la Universidad del Valle, Gilberto Loaiza, en varios trabajos también ha permitido entender que los liberales veían en la democracia una amenaza al orden y que los conservadores la entendían como el punto de quiebre de los valores tradicionales.

Este espíritu decimonónico parece no desaparecer. El miedo a la democracia se presupone en aquellas posiciones que exigen la tutela de un intelectual que mostrará el camino para las masas desposeídas o la necesidad de ver más allá de las apariencias del capitalismo, como insta Bauman (2010).

La democracia implica la capacidad de cualquiera a ser igual a cualquiera, el gobierno del que sea, la disolución de los marcadores de certeza, como decía Claude Lefort. La democracia no admite jerarquías porque sencillamente su principio es el de la igualdad. Si podemos votar, somos libres; si somos libres como ellos, somos iguales a ellos; en eso consistió —en parte— la gesta de la independencia. Los intelectuales temen este desorden, probablemente, porque así se entendería que sus modos de emancipación no tienen que ver con lo que la gente realmente piensa.

Decirle a alguien que está dominado por la máquina no lo lleva a que quiera cambiar ese estado de cosas. Plantear que en el momento mismo en que nos sentimos felices por el producto que compramos, estamos acabando con la vida de las niñas de Bangladesh, no impide que se siga comprando.

Rancière, en *La noche de los proletarios* (2010), ha mostrado que al parecer un trabajador tiene sus propias ideas acerca de lo que debería hacerse para que su condición mejore. Puede ser que existan otras formas de vida muy distintas a las que proponen nuestros referentes intelectuales, que tengan el significado liberador que se le niega a la gente cuando se le obliga a aceptar que son marionetas del capital y la globalización. Bajo las denuncias de los críticos se esconde el deseo de mantener un orden antidemocrático en la vida intelectual. Cualquiera es capaz de pensar otras vidas, otros posibles, no es necesaria la tutela del intelectual.

Ahora bien, la literatura es capaz de mostrarnos estas otras posibilidades. En la filosofía hay que responder al criterio de una verdad que se puede alcanzar y, por eso, le resulta más difícil plantear

alternativas a las viejas formas de hacer política por medio de la reunión entre sujetos que constituyen un sujeto universal (el pueblo, la multitud, etc.). La literatura colombiana, pero concretamente la antioqueña o paisa, la de esta región, ha tenido una tendencia a ironizar, parodiar y a convertir en humor lo que puede ser tan serio como lo que dicen los señores doctores. El establecimiento del capitalismo por medio del desarrollo de la minería en Antioquia, llevó a Carrasquilla a finales del siglo XIX a retratar los cambios de su sociedad. Vio que una gente comenzaba a comprar cosas innecesarias, lujosas, a las que solo podían tener acceso ellas mismas, por eso nos dice: «el lujo del pobre es el aseo» (Carrasquilla, 2008, p. 789). Con esto muestra la polisemia de la idea de lujo, que no necesariamente debe identificarse con eso que es propio de los ricos, que el lujo es convención e invento y que, en tanto tal, puede ser visto de cualquier manera.

Un autor como Carrasquilla (2008) introduce el humor constantemente en su escritura y esto viene de la voluntad de afirmar la democracia que era negada por las elites. Las elites sentían que el pueblo era desorden, que en la necesidad de plantear una nación era indispensable poseer un plan racional y centralizado. Dejar gobernar a cualquiera, dejar que se hiciera lo que cualquiera quisiera era un error, uno muy caro, pues era el error de olvidar nuestras raíces monárquicas españolas y la capacidad de nuestra elite letrada de indicarnos el camino. Ante los programas regeneracionistas de una lengua bien utilizada, de una poética clásica mimética, el realismo de Carrasquilla (2008) introduce el desorden en la literatura a través de la creación de personajes como Agustín, Mina o Galita. Gente que no tenía nada de especial, pero que podía resumir en su cotidianidad el problema de toda una sociedad.

Lo que hace Carrasquilla es dejar hablar a la gente del común, según su jerga y su forma de vida, según su propia *aisthesis*. Esta gente vive su vida cotidiana a partir del humor, en todo momento animan sus conversaciones con la exageración, la comparación, la imaginación, rompiendo el orden tradicional solemne. Así como cuando él mismo bautiza a Silva diciéndole «José Presunción Silva», refiriéndose a sus refinamientos lingüísticos y a su vestimenta «cachaca». Al hacer esto afirma la democracia como la manera de sociabilidad e in-

EL PENSAMIENTO CRÍTICO HA PERDIDO EL HUMOR, PRECISAMENTE, POR EL MIEDO A LA DEMOCRACIA, POR EL MIEDO A QUE ENTREN EN EL LENGUAJE OTRAS FORMAS DE VIDA Y DE EXPERIENCIA.

teracción entre la gente del común. Se distorsiona todo orden impuesto, se juega libremente con la realidad, porque así es como la gente pobre asume la vida día a día.

Solo por citar a Carrasquilla, pero se podría hablar también de Eugenio Díaz y otros en el caso de Colombia. Pero también de toda esa corriente realista que se inicia con Stendhal, pasa por Balzac y se consolida con Flaubert. Lo importante es que ante la negación de una afirmación de la democracia por parte de quienes plantearon nuestra nación, la literatura la instaure en la condición de existencia de los propios personajes que no tienen nada de especial ni intelectual ni materialmente, son solo gente común. Es por eso que el modo de interactuar entre estos personajes es el humor y el chiste, esa es la manera en que reconfiguran la realidad desde su propio decir, pensar y sentir.

Rancière (1996) considera que la política es un proceso de subjetivación que rompe con los modos de sensibilidad establecidos y propone otros que son los propios de la parte de los que no tienen parte. La política es reformular la comunidad misma, pensar en otro común, en otros sentidos de lo visible. Por eso no puede ser restaurar la comunidad perdida como dice Bauman (2010) o Han (2013), ni tampoco ubicación de roles y funciones como piensa Bourdieu. Muchos menos ideología porque

detrás de la estética que presupone la política no se esconde nada, no hay nada más que otros modos de sentir; es la institución de un nuevo mundo.

La literatura permite entender que con la entrada de la gente común, del pueblo, con su habla, sus aspiraciones y su humor, se rompe con la distribución de roles y funciones, que pueden ser la propuesta por una elite interesada en conservar el poder y alejar a las masas de la posibilidad de tomar decisiones comunes. Así, resultaría más provechoso para el pensamiento crítico cambiar su tristeza y melancolía por el humor a través del cual la gente del común asume las parcialidades que ofrece la vida capitalista.

El pensamiento crítico ha perdido el humor, precisamente, por el miedo a la democracia, por el miedo a que entren en el lenguaje otras formas de vida y de experiencia. Su pérdida del humor viene por el lado de la negación de un rompimiento con lo establecido y con el temor a un juego diferente con lo que pasa en el mundo contemporáneo del capital globalizado. Un juego que ya no tiene la forma de la lucha de clases, de las denuncias de la ideología y mucho menos de los mítines para discutir el libro rojo.

Lo que decían Bergson (2008) y Richter (2002) es precisamente lo que le falta a la izquierda. Pero en un sentido que le puede corresponder directamente

a quien escribe acá, esta es también lo que nuestros profesores son incapaces de asumir. Los profesores se interesan obsesivamente por denunciar la ideologización que sufren sus estudiantes, pero rara vez permiten escuchar lo que piensa un estudiante sobre filosofía. Hay una necesidad de impedir que los estudiantes sean vistos como iguales. Asimismo, se ha creado otra máquina para negar que, dentro de las fuerzas oscuras del capitalismo, los profesores también juegan un rol importante: el de lucrarse a partir de no cambiar nada. Es por eso que no pueden imaginarse una academia diferente en la que la voz de los otros que no tienen las cualidades puedan decir lo que piensan. Son víctimas de su propio engaño, del engaño del engaño. La denuncia de las apariencias de la sociedad es un gran negocio. Decir que nos controlan, que nos engañan y que hay que vivir el presente críticamente es el discurso que invita a obedecer a alguien, al profesor princi-

palmente. El que tiene más seguidores es el mismo que hace ver más cosas a los estudiantes; es el que crea la dependencia hacia él.

Como se trata de conmemorar los diez años de la revista de estudiantes de Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas con este escrito, me gustaría recordar lo que pensaba Joseph Jacotot sobre los estudiantes. Su inteligencia es la misma que la del profesor, el contenido es lo de menos. Si se quiere, se puede. Nada de determinaciones materiales o ideológicas. Si el profesor parece que sabe más, es solo porque hay una institución que se encarga de demostrar eso, pero es su juego y solo eso. Se podría decir, entonces, que el juego de los estudiantes es el de mantener el humor ante esas posiciones jerárquicas y mostrar la contingencia sobre la que se sostienen. Desconfiar del profe de buenas intenciones o del más sabio porque probablemente su sabiduría es el producto de saber enseñar cómo es que debe aplicarse el orden jerárquico sustentado en el saber que legitima la universidad. Cuando sean profes no sean de los melancólicos. Eso es perder grandes posibilidades de exploración filosófica; estoy dando un testimonio de vida.



**EL JUEGO DE LOS
ESTUDIANTES ES
EL DE MANTENER
EL HUMOR ANTE
ESAS POSICIONES
JERÁRQUICAS
Y MOSTRAR LA
CONTINGENCIA
SOBRE LA QUE SE
SOSTIENEN.**

REFE- REN- CIAS

- Bauman, Zygmunt. (2010). *Mundo consumo*. Paidós.
- Bergson, Henri. (2008). *La risa: ensayo sobre la significación de lo cómico*. Alianza.
- Carrasquilla, Tomás. (2008). *Obra completa*. Universidad de Antioquia.
- Collins, Randall. (2009). *Sociología de las filosofías: una teoría global del cambio intelectual*. Hacer.
- Han, Byung-Chul. (2013). *La sociedad del desprecio*. Herder.
- Freud, Sigmund. (1993). *Obras Completas*. Amorrortu.
- Gross, Nail. (2010). *Richard Rorty: la forja de un filósofo americano*. Universidad de Valencia.
- Rancière, Jacques. (1996). *El desacuerdo*. Nueva Visión.
- Rancière, Jacques. (2012). *El espectador emancipado*. Manantial.
- Rancière, Jacques. (2010). *La noche de los proletarios*. Tinta Limón.
- Richter, Johann Paul. (2002). *Elogio de la estupidez y otros textos sobre idiotas*. Cómplices.

THE ROADS OF YESTERDAY

POR:

JEFF RUIZ RAVE



When Your Lover Has Gone -
Billie Holiday



ví a la ciudad y puse en orden mis
taxi —un deteriorado Hyundai
el conductor que se dirigiera al
Desde allí, descendí caminando y
recorrí mis viejos pasos, *the roads of yesterday*. Pienso
en Mercedes, en lo que fue de ella y en lo que fue
de sus piernas, por mucho tiempo las más largas
que conocí. De solo pensarlo carburo recuerdos,
sweet memories. Solíamos hacer este recorrido cada
semana, siempre lentamente y en plena noche.
Siempre de noche porque Mercedes odiaba que sus
amigas del club de arte la vieran conmigo, aunque
la mayoría estaba ya al tanto de lo nuestro. A mí
todo me tenía sin cuidado. Cuando no íbamos di-
recto al Motel Leonor —en donde pagábamos por
dos o tres horas—, caminábamos hasta el Búnker
Soprano, un bar muy discreto del que yo salía
tambaleándome y en el cual Mercedes solo bebía
agua mineral —por recomendación del médico—.
Nos encantaba la atmósfera del sitio y el dueño era
un verdadero especialista en jazz y en blues. «The
dreams that we cherish, so often might perish and
leaves you with castles in air». Cuando menos lo es-
perábamos, estábamos cantando al unísono alguna
canción de antaño.

Tan pronto volví a la ciudad y puse en orden mis
asuntos, tomé un taxi —un deteriorado Hyundai
City— y le pedí al conductor que se dirigiera al
Mirador Virrey. Desde allí, descendí caminando y
recorrí mis viejos pasos, *the roads of yesterday*. Pienso
en Mercedes, en lo que fue de ella y en lo que fue
de sus piernas, por mucho tiempo las más largas
que conocí. De solo pensarlo carburo recuerdos,
sweet memories. Solíamos hacer este recorrido cada
semana, siempre lentamente y en plena noche.
Siempre de noche porque Mercedes odiaba que sus
amigas del club de arte la vieran conmigo, aunque
la mayoría estaba ya al tanto de lo nuestro. A mí
todo me tenía sin cuidado. Cuando no íbamos di-
recto al Motel Leonor —en donde pagábamos por
dos o tres horas—, caminábamos hasta el Búnker
Soprano, un bar muy discreto del que yo salía
tambaleándome y en el cual Mercedes solo bebía
agua mineral —por recomendación del médico—.
Nos encantaba la atmósfera del sitio y el dueño era
un verdadero especialista en jazz y en blues. «The
dreams that we cherish, so often might perish and
leaves you with castles in air». Cuando menos lo es-
perábamos, estábamos cantando al unísono alguna
canción de antaño.

Recuerdo a Mercedes. La recuerdo como una
mujer brillante y atractiva como ninguna otra, pero
usualmente difícil de tratar: todo un Rolls-Royce
Phantom IV. Desde pequeña le había tenido una
aversión neurótica a los finales de las cosas y esto

DEJAR TODO EN PUNTOS SUSPENSIVOS SE CONVIRTIÓ EN UN HÁBITO Y MERCEDES LLEGÓ A LA ADOLESCENCIA ATESORANDO CIENTOS Y CIENTOS DE LIBROS, NINGUNO DE LOS CUALES HABÍA LEÍDO POR COMPLETO.



lo complicaba todo. Si la llevaba al cine, antes de que terminara la película se dormía o me pedía que dejáramos la sala. «Se ha hecho tarde». «Me duele todo». «Estas sillas son incómodas». «Necesito volver a casa». «Ay, mi columna». «La migraña». He pensado que su disgusto con los finales la transformó en una hipocondriaca, era para volverse loco. Le encantaba pintar, pero nunca supe que hubiera concluido una sola obra en su vida. Ni siquiera llegábamos a escuchar una canción entera durante nuestras noches. Mercedes siempre se acercaba sigilosamente al tocadiscos y oprimía el botón de stop, entonces ella misma terminaba la canción inventando frases y melodías. Creo que solo logré

verla llegar hasta el final de algo, sin dudar o intentar frenar, en tres ocasiones: el número exacto de veces que dormimos juntos. Lo único de lo que estoy seguro es que su neurosis me habría resultado más tolerable si no hubiera llevado al límite su gusto por los libros. Le había dedicado gran parte de su vida a la literatura y era una gran conocedora del tema. Al menos eso parecía. Ya no recuerdo cuántos libros tuve que leer junto a ella durante la fase de la conquista, dejándolos todos inacabados. "Lo único molesto de un libro es la última página", me dijo en una ocasión cuando estábamos en el bar. Hablaba con un tono de niña fastidiada que irritaba a todo el mundo.

Ahora, frente al colegio Santa Celestina, me parece verla vistiendo su falda color azabache. Me parece escucharla hablar acerca de Nabokov y sobre el final que había imaginado para *Lolita*. Humbert, después de sufrir el rechazo de la joven por última vez, busca consuelo en una prostituta que casi le dobla la edad pero logra hacerlo verdaderamente feliz —una bella historia de gerontofilia y un cierre interesante, al fin y al cabo—. Una mañana, Mercedes me confesó que el único responsable de su fetichismo con los finales había sido su padre. Aunque ambos se quedaban dormidos cada vez que leían, a ella le encantaba sentarse al pie de la biblioteca y escucharlo recitar poesía y leer cuentos infantiles. Los ejemplares, cayendo de las manos del hombre, nunca llegaban al último verso o al último párrafo, jamás hablaban del destino de las hadas, de la suerte de las princesas, de la muerte de los dragones o del esperado "vivieron felices por siempre". Dejar todo en puntos suspensivos se convirtió en un hábito y Mercedes llegó a la adolescencia atesorando cientos y cientos de libros, ninguno de los cuales había leído por completo.

Mientras camino y rememoro se detiene a mi lado un auto negro, un Chevrolet Koleos de vidrios polarizados y empolvados. Cuando la ventanilla desciende veo aparecer la cabeza calva de Miguel Peláez. Al principio me cuesta reconocerlo.

—¡Hombre! Exclama extendiéndome la mano.
—Bienvenido a la ciudad otra vez. Dime hasta cuándo te quedas.

—Es indefinido —le respondo estrechándole la mano y forzando una sonrisa, fijándome en el sonido del motor.

—Hace poco hablé con Sofía, la hermana mayor de Adolfo —me hace saber encogiéndose en la silla—. Pronto va a venir. Llámame y hacemos algo los tres. Ha pasado tiempo.

Miguel hace un gesto con la cabeza y antes de que pueda contestar algo acelera velozmente dejando una estela de humo —tal vez le haga falta una revisión a su auto, pienso al retomar mi camino—. Ahora mismo estoy frente al restaurante Vanitas y va a anochecer. No sé a quién más me encuentre en el camino. Ojalá que no a Laurita Vélez, a quien le prometí mantenerme en contacto, pero nunca llamé; ni a Óscar Ramiro, que acabó enterándose de mi asunto con su madre. Las desventajas de una ciudad chica. A Mercedes no la veré ya, no me toparé con ella aunque visite sus sitios preferidos o vaya a la que era, por entonces, su casa. De todos modos nada superará la emoción de los primeros encuentros. "Preferíamos encontrarnos en el puente, en la terraza de un café, en un cine-club o agachados junto a un gato en cualquier patio del barrio latino". Durante nuestra relación, Mercedes leía y releía *Rayuela* y, como en un regreso a la preadolescencia, se obsesionaba con obras sentimentales de todo tipo. Yo, muerto por gustarle, le compraba todos los libros cursis que sabía que ella no había leído todavía y los escondía en su cuarto. Días después, al encontrarlos, Mercedes me agradecía y me daba un beso de una hora. Una hora cálida y húmeda como un baño turco. Cuando decía que debíamos parar por un momento, que necesitaba un respiro, me pedía que le hablara en gliglico —yo ya era un experto en el asunto—, entonces me acercaba a ella y le susurraba incoherencias hasta llegar a lo más hondo de sus bragas. Le gustaba que le aceptaran el pistón, como dice mi jefe.

La pobre —y esto es quizá lo más triste— estaba convencida de que en poco tiempo podríamos viajar a París y rentar un piso en Montparnasse, vivir tranquilamente allí por siempre, «como un par de inmortales». Nuestro destino fue otro. Cuando me marché, Mercedes simplemente perdió su interés en *Rayuela* y se dedicó por completo al realismo ruso y al cine de Alain Robbe-Grillet. Me enteré que se convirtió en toda una experta en la materia y que fue invitada a la Universidad Nacional Autónoma de México, exclusivamente para dar un curso sobre literatura del siglo XIX. Yo empecé a

reparar vehículos, pronto me especialicé en Hot Rod —volviéndome el mejor restaurador de autos antiguos— y conocí a mi primera esposa, Eve, nacida en San Diego y viuda desde los veintiséis años. Una de las últimas cosas que supe de Mercedes fue que publicó una antología de finales alternativos para obras clásicas. No fue ninguna sorpresa. Hasta el último momento me llegaron noticias suyas, era muy activa, enérgica, *you know*, una mujer con mucha vida en el tanque.

Desde hace algunos meses, exactamente desde que me divorcié de Pearl —mi cuarta esposa—, pienso bastante en Mercedes y fantaseo con lo que pudo suceder de no haberme marchado al norte. "No te despidas", me había dicho ella. "Nada de finales". Pese a que soy incapaz de recordar su rostro claramente —ha pasado tanto tiempo—, es como si pudiera verla justo ahora, frente a mí, con su camisa azul celeste, manchada y masculina. La imagino cruzando sus largas piernas y dejando visible parte del sexo. Es alucinante. Yo no puedo dejar de ver la curva de su cuello y ella, en cambio, me mira fijamente. En mi fantasía ella está sentada en el borde de la ventana de nuestro cuarto, que da a la Biblioteca Vandamme, y sobre uno de sus muslos descansa una guitarra —una guitarra clásica y ridícula, llena de estampillas—. Aunque Mercedes no es una mujer de rutinas, cada sábado canta, desde el principio y casi hasta el final, la única canción que sabe interpretar. "Sad am I, glad am I. For today I'm dreamin' of yesterdays". Esta vez su voz es dulce y yo la acompaño con percusiones, improvisando torpemente.

*Yesterdays -
Billie Holiday*



Hace aproximadamente nueve años con tres meses y siete días que decidí no viajar a Detroit, The Motor City, y, en lugar de esto, nos casamos, viajamos a Francia y rentamos un piso. Una decisión que no aprobó ni su familia ni la mía. Se trata de un apartamento pequeño, con apenas dos cuartos. Yo me he doctorado en Ingeniería y Mantenimiento Industrial, doy clases en la Universidad de París 8; Mercedes acaba de publicar uno de sus tres finales alternativos para *Los hermanos Karamazov*, un libro que tal vez se venda bastante bien. Ahora se arrepiente de no haber actuado y encarnado, en algún pequeño teatro en el centro de la ciudad, a Medea, a Doña Inés, a Nina o a Bernarda Alba. Siempre quiso actuar, especialmente, desde que escuchó que se parecía a Marie-France Pisier.

—¿Quieres que te muestre Amberes? —Me pregunta elegantemente al dejar de cantar, parafraseando un diálogo de *Trans-Europ-Express* mientras enciende un cigarrillo—. Es un lugar extraño.

Yo no sé qué contestarle, *what a fantasy!*, porque no sé de qué lugar habla o si lo dice en serio. Pese a esto asiento con la cabeza dócilmente, inclusive estando seguro de que se acerca —inexorablemente y a pesar de ella misma— el final de Mercedes.

—El tiempo corre deprisa, vas llegando al final de la autopista —digo y enseguida la veo desplomarse en el suelo. Una muerte dramática, a *big scene*.

Súbitamente, dejo de fantasear. Casi sin darme cuenta he llegado al Búnker Soprano o, al menos, al sitio en el cual estaba antes de que me fuera. El sitio ha sido reemplazado por un almacén de calzado barato en el que atiende —sola y adormilada— una anciana a la que le cuelga de la garganta una pequeña identificación rosa: Cristina Álvarez.

—Buenos días —me saluda al entrar. Yo le digo que quiero unas botas negras y le hago saber cuál es mi talla.

La mujer desaparece tras una puerta y regresa cinco minutos después. Yo la miro de pies a cabeza, lenta y alegremente, como estudiando la carrocería de un auto de colección. Soy un experto en Hot Rod y sé cuándo vale la pena devolverle el rendimiento a un motor de lujo.

—Fíjese en estas —dice, entregándome unas botas estilo cowboy. Son muy elegantes.

Cristina es atractiva y debe tener solo setenta años, casi la misma edad que tenía Mercedes cuando

la conocí. A *sexy granny*, un clásico, como suele decirse.

—Excelente elección, Cristina. ¿Puedo probármelas?

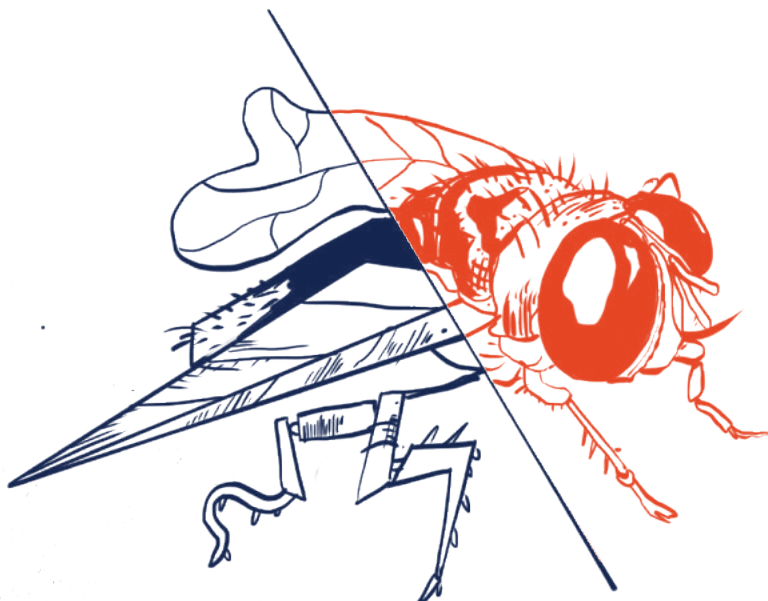
Mercedes y yo nunca nos despedimos. Era testaruda, tenía clase y resistencia. Nunca toleró los cierres de las historias y sé que agradeció mucho que no hubiéramos tenido uno. Ahora, de repente, en lugar de visitarla por última vez se me ocurre desviarme de la ruta, ignorar el retrovisor.

—¿Qué tal me veo con ellas puestas, preciosa? Sé honesta y dame tu criterio de mujer.

La anciana abre los ojos, nerviosa.

**A LO MEJOR ESTÁ
BIEN SEGUIR
DE LARGO Y
NO TENER UNA
ÚLTIMA CITA.
DESPUÉS DE
TODO, QUIZÁ ESA
SEA LA ÚNICA
INMORTALIDAD
QUE PODREMOS
COMPARTIR EN
ESTE MUNDO
IRREPARABLE.**

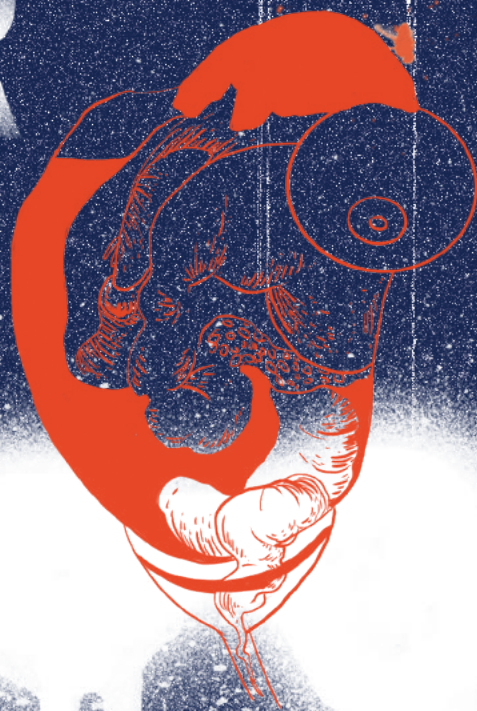
Siempre pensé que lo primero que haría al volver a la ciudad sería ir decididamente al cementerio, dejarle una flor a Mercedes y una nota, tal y como hice con las demás. A lo mejor está bien seguir de largo y no tener una última cita. Después de todo, quizá esa sea la única inmortalidad que podremos compartir en este mundo irreparable, *dirty and crushed*.



BREVE NOTA SOBRE EL HUMOR

POR:

YOBANY SERNA CASTRO



Solemos reírnos también de aquellas cosas que, a lo mejor, deberían frenar en nosotros ese gesto explosivo que convulsiona al cuerpo. Pero cierto torrente domina nuestra capacidad de hacerlo y, entre espasmo y espasmo, parecemos advertir que incluso lo triste, lo incómodo o lo inesperado de una situación puede ser objeto de eso que llamamos risa. ¿Por qué sucede esto? Se trata de una pregunta difícil de responder. Esta dificultad puede llevarnos a formular otro interrogante: ¿cuál es la naturaleza del humor? Entre las muchas explicaciones que hay es posible destacar la presencia de, por lo menos, tres teorías que tratan de decir algo sobre este. En su interesante y agudo libro *Sobre el humor* (2010), el filósofo inglés Simon Critchley, siguiendo a John Morreall, nos habla de cada una de estas teorías. La teoría de la superioridad es la primera, la del alivio, la segunda; y la de la incongruencia, la tercera. De acuerdo con la teoría de la superioridad, la razón por la cual nos reímos de los demás se debe, especialmente, a la creencia de que tenemos ciertos sentimientos de superioridad respecto de los demás. Es una teoría que representan filósofos como Platón, Aristóteles y Hobbes. La debilidad de los otros en comparación con nuestro sentimiento de poder, es el rasgo principal de esta teoría. Reírnos de otros por su condición de extranjeros, o de personas de las que podemos decir que son distintas (y por lo mismo inferiores) de nosotros, hace que esta teoría —en los términos de Critchley (2010)— adquiera

Solemos reírnos también de aquellas cosas que, a lo mejor, deberían frenar en nosotros ese gesto explosivo que convulsiona al cuerpo. Pero cierto torrente domina nuestra capacidad de hacerlo y, entre espasmo y espasmo, parecemos advertir que incluso lo triste, lo incómodo o lo inesperado de una situación puede ser objeto de eso que llamamos risa. ¿Por qué sucede esto? Se trata de una pregunta difícil de responder. Esta dificultad puede llevarnos a formular otro interrogante: ¿cuál es la naturaleza del humor? Entre las muchas explicaciones que hay es posible destacar la presencia de, por lo menos, tres teorías que tratan de decir algo sobre este. En su interesante y agudo libro *Sobre el humor* (2010), el filósofo inglés Simon Critchley, siguiendo a John Morreall, nos habla de cada una de estas teorías. La teoría de la superioridad es la primera; la del alivio, la segunda; y la de la incongruencia, la tercera.

De acuerdo con la teoría de la superioridad, la razón por la cual nos reímos de los demás se debe, especialmente, a la creencia de que tenemos ciertos sentimientos de superioridad respecto de los demás. Es una teoría que representan filósofos como Platón, Aristóteles y Hobbes. La debilidad de los otros en comparación con nuestro sentimiento de poder es el rasgo principal de esta teoría. Reírnos de otros por su condición de extranjeros o de personas de las que podemos decir que son distintas (y por lo mismo inferiores) de nosotros, hace que esta teoría —en los términos de Critchley (2010)— adquiera

un matiz antropológico, por cuanto es posible, entre otros aspectos, algún tipo de eticidad y etnicidad en el humor. Se trata de un tipo de humor recurrente entre nosotros. Recurrencia que, no obstante, delata lo gracioso de la situación. Al decir de este autor:

En el humor étnico, el *ethos* del lugar se expresa al reírnos de quienes no son como nosotros y de quienes creemos que son excesivamente estúpidos o peculiarmente sagaces. En Inglaterra, a los irlandeses suele describirseles como estúpidos y a los escoceses como sagaces; en Canadá, los *Newfies* y los habitantes de Nueva Escocia asumen esos papeles; en Finlandia, los carelianos son profundamente estúpidos y los laihianos inteligentes; en India, los sijs y los gujaratis ocupan esos lugares. (Critchley, 2010, p. 93)

La segunda teoría —la del alivio— es explicada en términos de la liberación de una energía nerviosa que, tras hallarse contenida, permite sentir en quien la descarga algún tipo de placer. Reír, en este sentido, causa una sensación placentera que nos alivia de algún tipo de peso. Herbert Spencer y Sigmund Freud son, probablemente, los dos autores más influyentes de esta teoría. En el caso de Freud, por ejemplo, «La risa proporciona placer porque, supuestamente, ahorra energía usada ordinariamente para contener o reprimir la actividad psíquica» (Critchley, 2010, p. 17).

Para Freud, el humor es algo que está relacionado también con el inconsciente. Así, verbigracia, «Mi reluctancia a reírme de un chiste antisemita podría ser un síntoma de mi antisemitismo reprimido» (Critchley, 2010, p. 102). De este modo y si los chistes permiten pensar en lo que Critchley llama, a este respecto, *economía del gasto psíquico*; entonces lo que ellos pueden hacer es que lo que se halla reprimido retorne de alguna manera.

En la tercera teoría, contrario a los otros dos casos, el humor pasa a ser concebido como la percepción de algo incongruente. En otras palabras, el humor surge cuando soy consciente de algún tipo de incongruencia. Francis Hutcheson, Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer y Søren Kierkegaard son algunos de los que han hablado del humor en estos términos. La idea principal de esta teoría puede presentarse así: «El humor se produce por

la experiencia de una incongruencia entre lo que sabemos o esperamos que sea y lo que verdaderamente ocurre en el chiste, la payasada, la chanza o la broma» (Critchley, 2010, p. 18).

La ausencia de coherencia puede permitirnos dar cuenta de un fallo, no en el chiste mismo, sino en nuestra manera de ver o concebir las cosas. El humor, así visto, desoculta o trae a la superficie algo que puede incomodarnos precisamente porque resulta verdadero; verdad que no estamos, en muchas circunstancias, dispuestos a aceptar. La risa torna ridículo aquello que para nosotros parece ser objeto o culto de seriedad. Esto puede resultarnos particularmente incómodo, pero quizá se debe al hecho de que no estamos dispuestos a ver lo que hacemos y a nosotros mismos, de manera diferente a como solemos concebirnos. Esta idea parece guardar relación con la afirmación según la cual el humor adquiere un matiz reaccionario. Esto es así porque, en su insinceridad, el humor nos habla de

Verdades importantes sobre lo que somos. En consecuencia, podríamos interpretar los chistes como síntomas de represión social y su estudio podría servir para explicar el retorno de lo reprimido. En otras palabras, el humor puede revelar que somos personas que, francamente, preferiríamos no ser. (Critchley, 2010, p. 29)

En *La risa. Estudio sobre el significado de la comicidad* (2016), Henri Bergson explica que la causa de la risa está en lo mecánico de la vida humana. Se trata de una idea que, como ha sido mencionado, tiene también vínculos con la del carácter reaccionario del humor. En palabras de este autor,

Solo es esencialmente risible aquello que es realizado automáticamente. En un defecto, incluso en una cualidad, la comicidad está en aquello que delata al personaje a su pesar, el gesto involuntario, la frase inconsciente. Toda distracción es cómica. Y cuanto más profunda es la distracción, más alta es la comedia. (Bergson, 2016, p. 106)

Lo mecánico, lo que posee rigidez, se diferencia de lo flexible, de lo que presenta cambios y alteraciones. Esta diferencia es, según Bergson, resaltada por el humor y es lo que este intenta, igualmente,

corregir. Muy a pesar nuestro, el humor, o la risa, suele revelar algo en nosotros y nos pone en una situación en la que, muchas veces, nuestras actuaciones parecen no distinguirse en realidad de los movimientos de las marionetas. Parecernos a esos muñecos es una de las cosas que preferiríamos no querer ser.

Si pudiéramos imaginar nuestra vida desprovista de buena parte de esas extrañas cualidades o particulares atributos que le hemos ido dando, a lo mejor tendríamos que decir que la mecanicidad o el automatismo, contrario a la libertad, es un rasgo constante de nosotros y nuestra cotidianidad. Tantas cosas en la vida que parecen ser para nosotros de importancia resultan ser alimento de la risa.

¿Qué nos puede quedar por hacer? Aprender a reírnos de nosotros mismos. Haciendo esto encontraremos algún tipo de consuelo que aliviane el peso de sabernos ridículos. Simon Critchley sostiene que:

**¿QUÉ NOS PUEDE
QUEDAR POR
HACER? APRENDER
A REÍRNOS DE
NOSOTROS MISMOS.
HACIENDO ESTO
ENCONTRAREMOS
ALGÚN TIPO DE
CONSUELO QUE
ALIVIANE EL PESO
DE SABERNOS
RIDÍCULOS.**

El humor tiene la misma estructura formal que la depresión, pero es un antidepresivo que surte efecto cuando el yo se encuentra ridículo a sí mismo (...) El humor es un antidepresivo que no surte efecto mortificando el yo en una especie de aturdimiento inducido por un prozac, sino mediante una relación de conocimiento de nosotros mismos. El humor suele ser oscuro, pero siempre es lúcido. Es una relación profundamente cognitiva con nosotros mismos y el mundo. (Critchley, 2010, pp. 133-134)

Esa relación cognitiva con nosotros mismos y el mundo, de la que habla Critchley, debería recordarnos lo limitada que es la condición humana. Una limitación que hace que la oscuridad del humor, como también lo señalara Julius Bahnsen (2015), ilumine verdades que incomodan nuestro paso.

REFE- REN- CIAS

Bahnsen, Julius. (2015). *Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico*. Universitat de València.

Bergson, Henri. (2016). *La risa. Ensayo sobre el significado de la comicidad*.

Critchley, Simon. (2010). *Sobre el humor*. Editorial Quálea.

CAZA- MOSCAS

Y LA
CARCAJADA
DEL
VERDUGO

POR:

JHON ISAZA

«LO QUE SE DEBE DE DIVERTIR DIOS, QUE VE TODO».

J u l e s R e n a r d

¡EUREKA!

En 1969, un grupo de humoristas británicos como Monty Python inauguró un programa de televisión en la BBC que se llamó *Monty Python's Flying Circus*. Uno de los episodios emitido en 1971 se tituló *International Philosophy*, es un clásico entre los estudiantes de filosofía que cansados de no hacer lo que debemos hacer nos ponemos a perder el tiempo en nimiedades. Se trata de la final del Mundial de fútbol en el estadio olímpico de Munich, disputada por dos equipos de filósofos: los alemanes y los griegos. Los Python's se las arreglaron para revivir a buena parte de ellos. La alineación era más o menos así: los alemanes estaban capitaneados por Hegel; en la portería tenían a Leibnitz; en la defensa a Kant, Schopenhauer y Schelling; en la delantera Schelgel, Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger. Heráclito era el capitán de los griegos (ya veremos cómo este hecho no es del todo baladí para mis fines), en la portería, Platón; la defensa fue trágica: Epicteto, Sófocles y Aristóteles; en el medio, Plotino, Epicuro y Demócrito, Sócrates; y Arquímedes en la delantera. Quizá sea importante resaltar que los dos jueces de línea eran Santo Tomás de Aquino y San Agustín de Hipona. El narrador contiene todo el entusiasmo de los narradores deportivos colombianos: los muestra calentando, nos habla de sus facultades físicas y técnicas, nos hace creer que lo que viene será digno de no olvidar. Los jueces y los capitanes al centro, y el minuto cero. ¡Pitazo inicial! y luego...

En 1969, un grupo de humoristas británicos, conocido como Monty Python, inauguró un programa de televisión en la BBC que se llamó *Monty Python's Flying Circus*. Uno de los episodios emitido en 1971 se tituló *International Philosophy*, es un clásico entre los estudiantes de filosofía que cansados de no hacer lo que debemos hacer nos ponemos a perder el tiempo en nimiedades. Se trata de la final del Mundial de fútbol en el estadio olímpico de Munich, disputada por dos equipos de filósofos: los alemanes y los griegos. Los Python's se las arreglaron para revivir a buena parte de ellos. La alineación era más o menos así: los alemanes estaban capitaneados por Hegel; en la portería tenían a Leibnitz; en la defensa a Kant, Schopenhauer y Schelling; en la delantera Schelgel, Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger. Heráclito era el capitán de los griegos (ya veremos cómo este hecho no es del todo baladí para mis fines); en la portería, Platón; la defensa fue trágica: Epicteto, Sófocles y Aristóteles; en el medio, Plotino, Epicuro y Demócrito, Sócrates; y Arquímedes en la delantera. Quizá sea importante resaltar que los dos jueces de línea eran Santo Tomás de Aquino y San Agustín de Hipona. El narrador contiene todo el entusiasmo de los narradores deportivos colombianos: los muestra calentando, nos habla de sus facultades físicas y técnicas, nos hace creer que lo que viene será digno de no olvidar. Los jueces y los capitanes al centro, y el minuto cero. ¡Pitazo inicial! y luego...

nada. Nada de nada. No tocan el balón, cada equipo se queda en su área, y cada jugador, en lo suyo: caminado-reflexionado-filosofando, buscando en el césped una idea, alguna refutación. Cada tanto la cámara enfoca a uno de ellos y casi parece que algo está por suceder, pero nada, solo gestos que revelan que seguro alguna hipótesis estaba a punto de salir, pero de lo útil y necesario: nada. ¡Es un encanto! Karl Marx entra en reemplazo de Wittgenstein —¡háganme el favor!— y promete animar a muchos, pero no consigue gran cosa. La emoción más fuerte proviene de una tarjeta amarilla que se gana Nietzsche por atacar insensatamente a Confucio, el juez; pero de fútbol, de aquello a lo que fueron llamados, nada, nada de nada. Sin embargo, como aguijoneado por una idea sesenta segundos antes del pitazo final, brinca de repente Arquímedes: ¡Eureka!, dice, y sale corriendo con el balón entre los pies, adelanta hacia Leibnitz haciendo paredes con Sócrates, él por la derecha y este por la izquierda, corren como si algún mancebo se les estuviera escapando y se van abriendo paso hacia la portería alemana; en el camino se encuentran a Heráclito que recibe el balón por el medio, hacen otra pared; la recibe Arquímedes por la derecha y hace un centro alto a Sócrates, cabecea el suicida y ¡gol!, ¡gol de los griegos!

Un amigo dice que los griegos fueron como los paracos o los traquetos de las ideas: a donde sea que ellos llegaban, acaparaban todo, no dejaban nada, y vea usted que los Python's también lo sospechaban. En fin. El caso es que ese episodio con el que todos hemos reído (no falta, claro, aquel de ustedes que se ofenderá por el grave insulto a la inteligencia, ajena, que allí se hace¹) revela una de las características del humor que es más común a la filosofía: el humor y, con él, la risa nos permiten gozar con las verdades

1. En *La risa caníbal* (2015), Andrés Barba dice de la religión algo que quizá valga en casos como este para la filosofía: «No hay bromista, por muy insensato que sea, que no se dé cuenta de que un chiste religioso puede acabar en un baño de sangre. Es posible que sepa que no le va a partir en dos un rayo instantáneo y fulminante, pero no por eso el mundo deja de estar lleno de creyentes dispuestos a partir en dos con espadas muy reales a quienes se atreven a tomar el nombre de su dios en vano».

que avergüenzan. Reírnos de la parodia de los Python's es equivalente a decir: «sí, qué desgracia, ni para las cosas prácticas que divierten servimos los que hacemos filosofía, qué impotencia, qué inutilidad ante la vida», y luego de decir esto a los cielos y bajar la mirada apesadumbrados, le seguiría un llanto ahogado y golpes contra la pared, y sangre, y un baño frío, desnudos en alguna ducha alquilada y mohosa, acompañados del rítmico mecerse en posición fetal mientras las lágrimas se van por el desagüe. Exagero. Pero el punto es que, en lugar de todo eso, vemos la parodia y reímos, y ya. La risa es también eso: el goce con el reconocimiento del patetismo de nuestra vida.

LA RISA DE DEMÓCRITO

Fue más o menos en el siglo IV antes del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo que Hipócrates de Cos, el médico griego, ofreció al mundo la teoría humoral. Quería explicar cómo funcionaba el cuerpo humano y entendió que estábamos compuestos por cuatro líquidos —humores— que representaban, a su vez, a los cuatro elementos naturales: aire, fuego, tierra y agua eran, en el cuerpo humano, el equivalente a sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema. Casi dos siglos después, Galeno de Pérgamo, el médico romano, añadió un quinto humor que no era ya un líquido y, así, el ser humano estaba también regulado por una especie de *spirit*, de soplo. Hasta bien entrada la edad moderna, la medicina atendió a los principios galénicos de los humores para explicar ciertas disposiciones corporales de los hombres. Se creía que alguien estaba bien cuando los humores funcionaban adecuadamente y es a esto a lo que se referían cuando decían que alguien *estaba de buen humor*. Pero lo contrario era lamentable: un exceso en la bilis negra, por ejemplo, causaba tristeza, abatimiento y congojas insospechadas.

**UN AMIGO DICE QUE
LOS GRIEGOS FUERON
COMO LOS PARACOS
O LOS TRAQUETOS
DE LAS IDEAS: A
DONDE SEA QUE
ELLOS LLEGABAN,
ACAPARABAN TODO,
NO DEJABAN NADA, Y
VEA USTED QUE LOS
PYTHON'S TAMBIEN
LO SOSPECHABAN.**

Dicen que la etimología de bilis negra es precisamente eso: melancolía, el exceso de la tierra en el ser humano; y es por eso que llamamos humor negro a aquel que tiene como foco las desgracias humanas. Entonces, decimos que alguien está de mal humor cuando uno de los cuatro líquidos está en desproporción en él, el mal humor es una enfermedad, un error en la relación del ser humano con los cuatro elementos; el buen humor en exceso: una hipertrofia del mundo en él. Un exceso de mundo.

El filósofo español Javier Sádaba, a quien le debemos una juiciosa *Morfología del humor*, dice que la teoría humoral de Galeno servirá a lo sumo como un recordatorio que de poco o nada nos es útil ahora. Hoy el humor es otra cosa para los seres humanos y no es terreno de la medicina ni de disciplina alguna ya. Y aunque todos tenemos que ver con él en mayor o menor medida, cuando nos adentramos en la filigrana del asunto, parece cada vez más complejo. No estoy del todo seguro de que debamos despreciar las ideas que tenían Hipócrates y Galeno, así que intentaré mostrarles en qué medida aquella explicación del funcionamiento del cuerpo humano dice más a las personas hoy de lo que Sádaba sugiere.

El filósofo francés Michel Onfray, en una conferencia dictada en 2008, dijo que existen dos formas

de ser filósofo: la de Heráclito y la de Demócrito. De la primera dice que consiste en una actitud pesimista y desesperada ante el hecho de que las cosas sean como son y no podamos cambiarlas; de la segunda, que cierta actitud trágica consiste también en el reconocimiento de que hay cierto límite del poder del ser humano ante el mundo y su vida misma, pero, lejos del primero, Demócrito no intenta lo contrario y sugiere responder con la risa. El humor y la risa son para Demócrito una manifestación del reconocimiento y aceptación de la forma aciaga del mundo. Es quizá por eso que Demócrito ha pasado a la historia como el filósofo que ríe y Heráclito como el filósofo que llora.

Hasta ahora tenemos dos formas distintas de la misma idea. Vamos apenas a mitad de camino. Hay por lo menos tres pasos que debemos dar para adentrarnos en las cuitas de la discusión: para comenzar, veremos qué suele decirse del humor y esa lista ligera nos abrirá camino para contemplar qué han dicho los filósofos sobre el asunto, lo que nos dejaría en el terreno al que vamos: no es ya la cuestión de qué han dicho los filósofos sobre el humor, sino qué lugar ocupa el humor en la forma de hacer filosofía, y preguntarnos si existe algo así como un humor filosófico y algo así como una bilis negra de la filosofía, su antagonista.

HOMO RISIBILIST EST

Buena parte de lo que se dice del humor le favorece. Los más académicos —el etólogo Konrad Lorenz, entre ellos— dicen que dado que la evolución lo ha conservado, ello se debe seguramente a que alguna ventaja genética ha de tener; y ya que somos el único animal que ríe —aunque es una observación falsa—, el humor debe jugar un papel esencial en el desarrollo del ser humano y las sociedades. Hay quienes dicen que sin él seríamos como zombies, «unos androides insufribles, robots

meramente mecánicos». El profesor Antonio Vélez Montoya escribió un librito sencillo y aleccionador que tituló *Humor* (2012); de lo mucho que dice acerca de esta disposición compleja y brutal, afirma que nos ayuda a ser críticos frente a nosotros mismos y frente a otros; recuerda que Charles Chaplin, por ejemplo, usó el humor como un arma para enfrentarse al poder, una forma de burla a la omnipotencia de las dictaduras y quizá sea por eso que lo contrario, la seriedad y la pompa, han sido históricamente la marca de la perversión, el peligro y el uribismo.

Del humor se dice también que es uno de los métodos más efectivos para la selección sexual: tal parece que quien tiene buen humor refleja inteligencia, diversión y sagacidad. No parece una hipótesis difícil de comprobar: pocos de nosotros soñamos con amar, con hacer menos trágica la vida junto a alguien que se tome la existencia en serio. Se dice también que en muchas y muy lamentables ocasiones usamos el humor, la risa o la carcajada, como reemplazo de argumentos. Este aspecto me parece especialmente atractivo, pero como el profesor Sádaba no dijo mucho más sobre la idea, me he tomado la libertad de nombrar lo que he llamado *la falacia de no me crea tan pendejo* y *la falacia de no sea tan pendejo*. Ambas son de una sencillez ramplona, pero dado que su expresión es la misma en la práctica — una risita o una carcajada — requieren de cierta astucia básica para su identificación.

Veamos: suponga que M está siendo cortejada por un hombre (al que llamaremos P) y que M tiene firmes intenciones de permitir que P se convierta en el próximo amor eterno de su vida. M no sabe mucho de P, salvo que algunos amigos suyos (A, B y C) son amigos en común y conocen a P desde hace un buen tiempo. Bien. Han pasado un par de meses y como M ha estado embebida en las mieles de P, ha olvidado preguntar por su reputación. Un buen día se encuentran A, B, C y M en un café, y henchida de felicidad llega a ellos para compartirles de viva voz la noticia que seguro ya conocían. En intercambio de silencios y felicidades les pregunta, con un gesto de intimidación cándida: «muchachos, ¿cierto que si se dan cuenta que P me traiciona, ustedes me dirían?» A lo que en coro responden: «jajaja-jaja». Bien, ahora suponga que M regresa a casa pensativa, P le pregunta qué le pasa y M le confiesa

la conversación que tuvo con A, B y C, él calla y ella le dice: «mi amor, ¿cierto que me dirías si me estás traicionando?». A lo que él responde, cándido: «jajajajaja». Como habrán notado, tenemos, por un lado, la *falacia de no sea tan pendejo*, manifiesta bajo la forma «jajajajaja» y, por el otro, la *falacia de no me crea tan pendejo*, manifiesta bajo la forma «jajajajaja». La sutil diferencia entre ambas radica en el sujeto sobre el que recae la falta de astucia. Ya ven, las formas de la risa son también las formas del engaño.

En este aspecto se revelan otras de las tantas cosas que se dicen del humor, que tiene un importante carácter pedagógico: en casos regulares, el aprendizaje llega al sujeto justo en el silencio después de la risa. Una más y ya. Entre las muchas definiciones de ser humano se encuentra esta: *homo risibilist est*. Y ha habido por lo menos dos formas de asumirla: i) el ser humano es un animal que ríe, y ii) el ser humano es una animal que da, que causa risa. Dudo mucho que para elegir entre ambas debamos hacer un esfuerzo mayor que el que requiere sacar la cabeza por la ventana, prender el televisor o mirarse al espejo. Tal vez las cosas serían distintas si después de enseñarnos a decir ‘mamá’ y ‘papá’ y ‘como ordenes’, los nuestros nos hicieran repetir en las noches, como un mantra: *homo risibilist est*.

No todo lo que se dice sobre el humor le favorece y quizá la mejor manera para ejemplificarlo sea recurrir a una historia ajena. Cuenta Hernán Casciari, el bardo argentino, que una noche de 1988 estaba con su amigo Chiri haciendo bromas telefónicas. Marcaban números al azar, la gente caía en la trampa y, entonces, el momento pedagógico llegaba, pero después del insulto y la colgada del teléfono. Era un intercambio que muchos envidiaríamos: Casciari y Chiri recibían diversión; las víctimas, aprendizaje. Llevaban años perfeccionando la técnica, ahora tenían que marcar un número cualquiera y durar el mayor tiempo posible al teléfono; buscar recursos y trucos para que la víctima no colgara.

Fue el turno de Casciari. Contestó una viejita que confundió la voz con la de algún conocido, Casciari aprovechó la oportunidad de ganar en tiempo a Chiri y alargó la confusión, la viejita le creyó y pensó que era la voz de Daniel (su hijo). Casciari, por lo poco que ella le reveló, entendió que Daniel era grande ya, que tenía familia lejos de ella —en otra ciudad—, que no estuvo en la muerte

CAZAMOSCAS Y LA GRAVEDAD DE LA EXISTENCIA

de su padre, que la abandonó y que ella, que a pesar de ser vieja seguía siendo madre, no le odiaba y lo deseaba con ella. Para alargar la conversación y no dejarse descubrir, el falso Daniel le hizo creer a la viejita que había llegado a la ciudad a visitarla, la viejita estuvo a punto de llorar y Casciari entendió que algo distinto estaba pasando ya. Para tenerla más tiempo, Daniel le dijo cuánto extrañaba los canelones que ella le hacía, que qué tal si preparaba un par para que cuando él llegara a casa estuvieran calientitos, ella respondió que sí, que claro, con la voz entrecortada, y él se despidió:

—Un beso.

—Chau, nene. Estoy toda temblando, apurate.

Lo miré a Chiri, que tenía la vista en el suelo. No me miraba, supongo que no podía verme a la cara. Ni siquiera se acordó de parar el cronómetro, así que tampoco supimos quién ganó. Estuvimos un rato largo en los sillones, sin decirnos nada. Media hora más tarde entendimos que en alguna parte de Mercedes había una casa, que en esa casa había una mesa, y que en esa mesa ya humeaba un plato caliente.

Nuestra adolescencia, supimos entonces, duraría hasta que se enfriaran los canelones de Daniel. (Casciari, 2012)

Allí reside la doblez del humor, en la no simetría, en la dificultad de que ambas partes comprendan el juego, en que en ocasiones no es una herramienta para enfrentar la tragedia, sino que constituye precisamente la razón de la desgracia. Y es quizá por eso que en la lista de lo que las personas dicen del humor se encuentra también esto: *que es la carcajada del verdugo*. Andrés Barba lo dijo de otra forma: «Cada vez que un hombre abre la boca para reír está devorando a otro hombre» (2015).

Aunque con diferencias que seguro vale la pena considerar, el lugar que en la filosofía ocupa el humor nos puede permitir terminar de tejer la idea a la que le hemos dado puntadas. Cuenta el profesor Vélez Montoya que Aristóteles dijo que el humor surge como respuesta al reconocimiento de un error, de la falta de armonía entre dos puntos, como respuesta también al azar que trae lo inesperado; Kant creía igual y añadió que de hecho allí residía la gracia del asunto. Esto me recuerda un fragmento de una novelita de Tibor Fischer de la que seguro algún amigo les ha hablado ya, se trata de *Filosofía a mano armada* (1997). Eddie Féretro, el personaje central, profesor de filosofía, borracho y fracasado, se está dando cuenta de esa extraña ley que reza que cuando algo anda mal, tiende a empeorar; y, luego, suelta algo más o menos así, con una sonrisa de Gioconda: «la vida sólo merece la pena de ser vivida por aquellos momentos en que se nos sale de las manos» (Fischer, 1997).

A su vez, Platón ofreció una perspectiva terapéutica: el humor sirve al cuerpo como rascarse a la picazón; para Descartes, era la manifestación del goce y el placer; Schopenhauer, cercano a Aristóteles también, dijo que residía en hallar lo incongruente de la vida y en hacer conexiones astutas o desatinadas. Y Bergson, muy de la mano de Descartes y Platón, nos dijo que la risa es también esa respuesta ante una actitud rígida y mecánica. Pero, entre todos, la sugerencia que más me atrae y que usaré para cerrar este impulso, es la del filósofo alemán Moritz Schlick. En términos muy generales, antes de ser asesinado por uno de sus estudiantes más serios, Schlick dijo que el humor es la condición de posibilidad de la ética, no hay ética sin humor.

Verán, aunque apenas hasta ahora escuchamos esta idea de Schlick, notarán que está presente

en el episodio de los Monty Python's, en la teoría humoral de Hipócrates y Galeno, en la idea de Demócrito que defiende Michel Onfray, en la segunda lectura de la definición *homo risibilis est*, así como en la broma de Casciari que causó que una luz permaneciera prendida más tiempo del sospechado en una casa triste y solitaria en algún barrio de Mercedes, y en las variedades de las definiciones que los filósofos han dado sobre el humor. En todos ellos está contenida una respuesta, una actitud del ser humano ante el mundo. En todos ellos el mundo es una cosa rígida, indiferente, un muro; y, ante esa cosa, el ser humano tiene dos alternativas: tratarle como tal, ponerse al nivel de lo rígido, hurgarle como si el lenguaje tuviese algún poder extraño y nos ungiera, y enfermarnos de cólera y bilis negra y seriedad, hacernos risibles; o aceptar lo trágico, dejarnos de tanta pompa, reconocer el límite y reírnos de nuestro lugar en el circo.

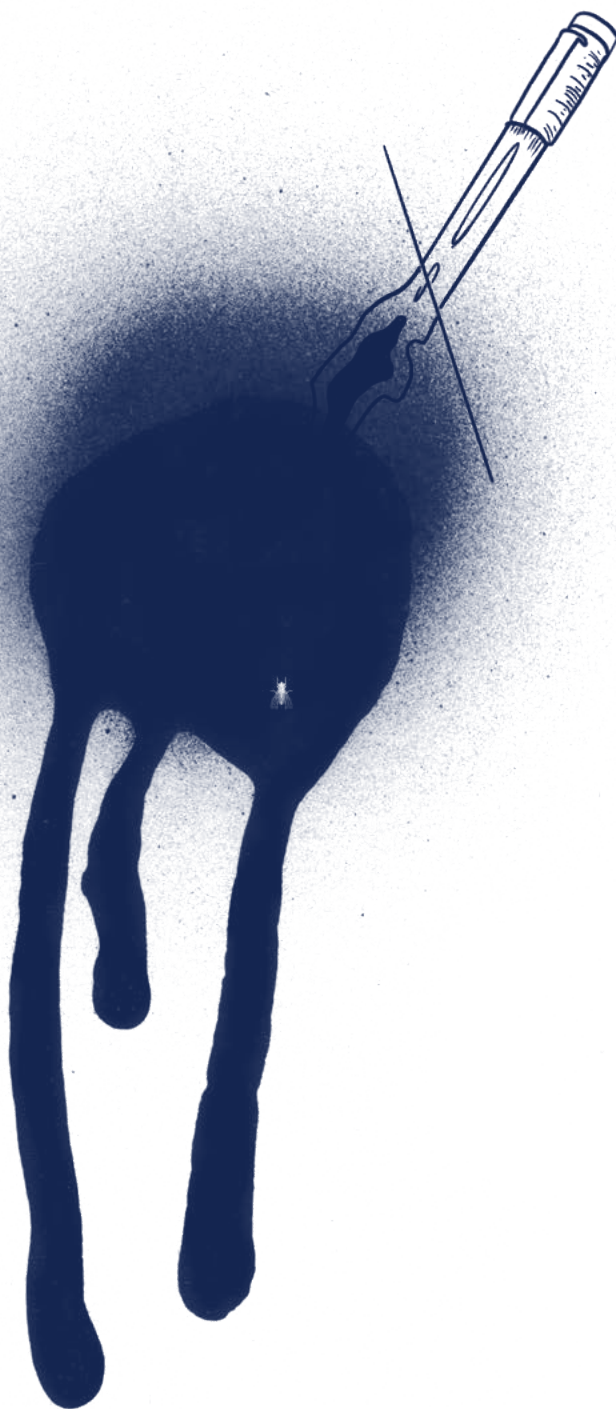
Hace diez años un grupo de amigos empezamos a reunirnos para continuar con un proyecto que ya tenía historia y que estaba a nuestro cargo ahora, claro, lo estábamos asumiendo con toda la pompa que corresponde a la transmisión de ideas filosóficas, y no sabíamos, y estábamos tratando de entender. Así que le preguntamos a un profesor amigo porque queríamos hacer una revista que se pareciera a lo que hacían los profesionales, con artículos científicos, Normas APA y muchas citas, él se sonrió y nos dijo: «¡No, no, no, por favor!». Con el tiempo, quienes estuvimos en *Cazamoscas* entendimos una cosa aparte del trabajo en equipo y el ensayo y supresión de errores, y la responsabilidad, y todo eso: que mientras no estuviésemos obligados a lo contrario, deberíamos huir a la gravedad de la existencia.



*A ustedes,
que repiten el eco de la carcajada,
¡un aplauso!*

REFE- REN- CIAS

- Barba, Andrés. (2015). *La risa caníbal: humor, pensamiento cínico y poder*. Alpha Decay.
- Casciari, Hernán. (2012). *Canelones*. Revista Orsai: <https://editorialorsai.com/canelones/>
- Fischer, Tibor. (1997). *Filosofía a mano armada*. Tusquets Editores S.A.
- Vélez, Antonio. (2012). *El humor*. Eafit.



RISAS ROBADAS



POR:

NICOLÁS DUQUE BUITRAGO

LOS CAMELLOS MODERNOS

En la tarde de hoy, los jurados del *King Abdulaziz Camel Festival* descalificaron a doce camellos del concurso de belleza que se realizaba como una de las atracciones del gran festival, debido al abuso de Botox, evidencia y trazos de cortes de cabello y por tener el pelo teñido. Los lánguidos mamíferos de elásticas cervices intentaban lucir más atractivos en la competición, pero fueron descubiertos por un grupo de expertos. Alí Al Mazroei le confirmó a *The Washington Post* que «ellos usaron Botox en la nariz, los labios superiores, los labios inferiores e, inclusive, la mandíbula».

Muchos de los asistentes al certamen afirmaron que el hecho era consecuencia de la enorme presión a la que se someten los camellos ante los altos estándares de belleza que ha impuesto el concurso. También comentaron con preocupación, que además del Botox, la motilada y las pestañas estiradas, hubo camellos que se sometieron a cirugías de reducción de orejas.

Los jurados se mostraron implacables con el caso e hicieron un llamado de atención a todos los participantes para que acataran las condiciones del concurso. En uno de los apartados se señala, claramente, que esas *trampas* están prohibidas y que por más que el animal intente cambiar de dueño, se quedará por fuera de la competición sin poder aspirar si quiera al premio del camello más fotogénico. Con un dedo hundido en el reglamento, un

juez mostró el numeral cuatro de las condiciones para la participación. Allí se lee muy claramente que está prohibido «cambiar la forma natural de los camellos participantes».

Parte del público conservador del reino de Arabia Saudita recibió con reservas la noticia, no faltó quien comentara que esas prácticas dañan gravemente las formas tradicionales del camello y forman parte de las lamentables «modernizaciones» de los días recientes, entre las que cabe destacar la apertura de las primeras salas de cine y la pronta autorización para que las mujeres puedan conducir autos.

VOLTAIRE Y ROUSSEAU

La burla y el sarcasmo no se pueden ejercer sino contra víctimas características: una clase social, un género de vida o una personalidad bien definida. La relación de los poderosos con la burla ha sido compleja y variable. Ha ido de la carcajada hasta la horca, según la capacidad del poder para burlarse de sí mismo. El príncipe y papa León X (uno de los Médici) buscaba en su mesa la compañía de hombres graciosos y tragaldabas. Acostumbraba cenar con dos monjes y un lisiado, a los que hacía servir monos y cuervos como grandes manjares para tratarlos con fina y sarcástica nobleza, como si fueran los comensales de los platos más finos y selectos. También se sabe que convenció a un secretario mediocre de que era el mayor experto en música con el único propósito de verlo equivocarse cada vez que intentaba lucir su falsa erudición.

En períodos como la Grecia clásica, la sofística del helenismo y el renacimiento —especialmente el italiano—, la burla y la ironía llegaron a ser tan importantes que lograron florecer manifestaciones como la sátira, los apotegmas, la lisonja, la picaresca y la antifilosofía, a pesar de todas las solemnidades dinásticas y eclesiásticas.

Sin embargo, el siglo XVII parece haber sido especialmente propenso a la seriedad —por lo menos

entre los filósofos—. Los oradores no soportaban las burlas de los geómetras a sus pruebas elocuentes ni mucho menos se iban a someter al ridículo de dejarse retar en una demostración. Los geómetras recibían con ira y orgullo el rechazo burlesco que hacían los oradores de la deducción, cuando decían: «¡Oh!, la razón que ha descubierto un mundo sobrehumano». Para unos la verdad era un ideal muy ambicioso en un mundo tan inestable e imperfecto, y para otros la probabilidad era una base demasiado endeble para cualquier saber. Pascal (s. f.) se lamentó del hecho al afirmar con buen humor: «Burlarse de la filosofía es filosofar de verdad».

El siglo XVIII, con su tolerancia —menos pagana que la del siglo XVI—, recobró por momentos esa zona de guerra sin muerte que había sido la burla. Juan Bautista Colomé, un jesuita valenciano que odiaba a *les philosophes* —ese conjunto reformista de filósofos franceses defensores de la razón, la tolerancia religiosa y el método experimental—, publicó en 1796 una comedia titulada *Los filósofos en la Almoneda* en la que narraba la historia de la venta de un lote de bestias ilustradas (Voltaire, D’Alambert, Rousseau, Buffon y Helvetius) a un comerciante chino.

En la comedia, Mercurio —la deidad lábil— intentaba convencer al comerciante chino de llevarse el lote de filósofos a un buen precio. Se sabe que Occidente siempre ha acumulado una buena cantidad de filósofos, mientras Oriente ha mantenido a sus pocos y venerables sabios. También que, entre los países occidentales, la Francia del siglo XVIII estuvo especialmente sobrepoblada por unos filósofos machos, viejos, maltrechos, estorbosos, feos, peligrosos e inútiles que inspiraron la ilustración y el romanticismo.

Al comerciante los ejemplares le resultaron exóticos y opinó que se trataba de «una especie de máquina cuya excelencia consiste en estar construida contrariamente a las otras máquinas» (Colomé, 2003, p. 68). A pesar de las dudas, accedió a presenciar su exhibición. El primero en desfilarse fue Voltaire. Cuando el chino lo vio dirigiéndose hacia él, pegó un salto y gritó: «¿Qué es esto? ¿Cómo tan delgado y descarnado? Es largo y esbelto como un tallo de cáñamo. Se dobla al andar y se repliega como una serpiente de pantano. Podría tener veneno. Me da miedo.» (Colomé, 2003, p. 70).

Luego desfiló Rousseau. Mientras el ginebrino se pavoneaba por el escenario, Voltaire le susurró al chino detalles importantes que explicaban su apariencia transformista:

Éste, cuyo nombre es Jean Jacques, no es realmente filósofo, ni siquiera hombre. Es un animal que no obstante tiene el privilegio de convertirse en humano. Él mismo me lo ha dicho; es más, me lo ha escrito. Me ha confesado que no es filósofo, que odia a los filósofos más que a la peste. Confidencialmente me ha dicho que es un verdadero *Orangután*, y me alegré con él de su privilegio de poder andar a cuatro patas. Que lo niegue si puede: le mostraré sus cartas y no podrá desmentir lo que me escribió sobre este tema. (Colomés, 2003 p. 80)

En cierto sentido, el Voltaire de Colomés tenía algo de razón. Cuando el Voltaire real recibió de parte de Rousseau un ejemplar del *Discurso del origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, le acusó recibido en carta memorable del 30 de agosto de 1755, en la que decía: «He recibido, señor, vuestro nuevo libro contra el género humano; (...) dan ganas de caminar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra» (Voltaire como se citó en Moland, s. f., p. 347).

BROMA PÓSTUMA DE UN FILÓSOFO DEL LENGUAJE

La comedia, la risa, el humor, la sátira, la ironía y la burla tienen una historia, incluida una filosófica. Muchos filósofos han intentado explicar esa diversidad de fenómenos indagando si tienen una base común o diversa; si son experiencias derivadas de la percepción, de las emociones, del hábito, del

**LA BURLA Y EL SARCASMO
NO SE PUEDEN EJERCER
SINO CONTRA VÍCTIMAS
CARACTERÍSTICAS:
UNA CLASE SOCIAL, UN
GÉNERO DE VIDA O UNA
PERSONALIDAD BIEN
DEFINIDA. LA RELACIÓN DE
LOS PODEROSOS CON LA
BURLA HA SIDO COMPLEJA
Y VARIABLE. HA IDO DE
LA CARCAJADA HASTA
LA HORCA, SEGÚN LA
CAPACIDAD DEL PODER
PARA BURLARSE DE SÍ
MISMO.**



lenguaje o de las circunstancias. También si se trata de un rasgo íntimo y distintivo de la naturaleza humana que no se comparte con ningún otro animal ni con los seres divinos.

A pesar de los detalles, se suele decir que hay diferencias, por ejemplo, entre lo cómico y lo humorístico. Se considera que se trata, en ambos casos, de una situación en la que a un individuo le ocurre algo anormal, atípico o engorroso que lo pone en el centro de atención de otros y lo aprisiona de manera humillante. Por ejemplo, un muchacho camina por un pasillo y un grupo de estudiantes sentados sobre las escaleras señalan hacia el horizonte. El paseante los observa, dirige su mirada hacia el punto que señalan, no encuentra nada, se tapa la cara, se sonroja y el grupo ríe a carcajadas. El hecho de que se hubiera equivocado al mirar traicionó sus expectativas, convirtió en inútil su curiosidad y lo hizo parecer un idiota y un despistado. El grupo lo observa y ríe porque ha logrado que se equivoque y caiga en el círculo de la burla.

La risa a carcajadas y lo cómico parecen eliminar la consideración moral por los otros. Toman a algún individuo y le asestan una especie de bofetada moral. Lo divertido de la situación estaría en la actitud de incompreensión, engaño intencional, leve crueldad y falta de simpatía por la víctima. Para

algunos filósofos, esto explicaría por qué el tirano y los poderosos se divierten burlándose de sus subalternos, por qué nos dan risa las costumbres de otras culturas o de otros grupos y por qué satirizamos, fácilmente, a nuestros enemigos.

Si en el grupo de personas sentadas en las escaleras algún individuo solo sonriera y abandonara la carcajada general, lo haría por simpatía y por identificación moral con el pobre atrapado. Quizá sonriendo un poco podría decir cosas como esta: «Nooo... ¡qué pesar!, ¿sí vio cómo se puso?, ni siquiera lo conocemos». Esta diferencia es suficiente para que algunos teóricos de la risa sostuvieran que en ella estaba la diferencia entre lo cómico y lo humorístico. Se dice que la comedia es como una venganza y un castigo en el que no podemos identificarnos con el individuo que es objeto de la burla, sino que lo vemos —así sea momentáneamente— con un aire de superioridad; pero en el humor, aunque sepamos que alguien se ha equivocado, que ha caído en el error, roto las expectativas o entrado en lo paradójico nos ponemos en el lugar de quien padece la burla y lo consideramos. Sonreímos, pero no reímos.

Hay, sin embargo, otro tipo de comicidad que no depende de estas situaciones, sino del hecho mismo de que tengamos un lenguaje y de que nos podamos comunicar con cierta comprensión. Es lo que le ocurrió a un grupo de catalogadores de una biblioteca, una tarde del año 2016.

Los catalogadores ingresaban a su sistema de información los libros de un filósofo del lenguaje recién fallecido. Lo hacían de la manera usual, utilizaban criterios como el tema, las materias asociadas, el idioma, el nombre del autor, la nacionalidad, el número de páginas, la casa de impresión y la tabla de contenidos.

De repente, el coordinador de catalogación tocó en la oficina del director y le dijo:

—Buenas tardes, jefe. Mire este libro, está mal.

—¿Cómo así?, ¿por qué?

—Sí, parece mal impreso. Tiene un título en otro idioma, portada y autor, pero por dentro no hay nada.

—¿Cómo así que no hay nada?

—Sí, nada, nada. Las páginas están en blanco.

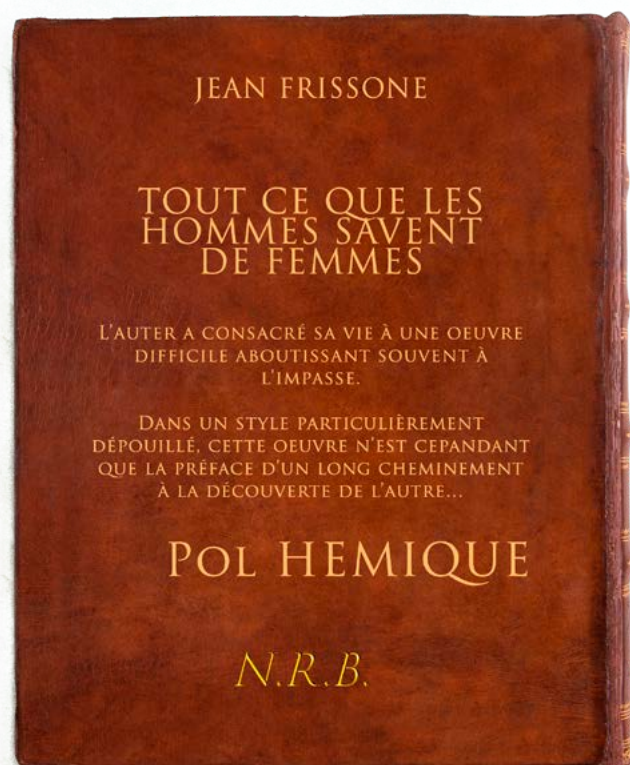
El director tomó el libro, miró la portada, leyó la contraportada con atención mientras iba

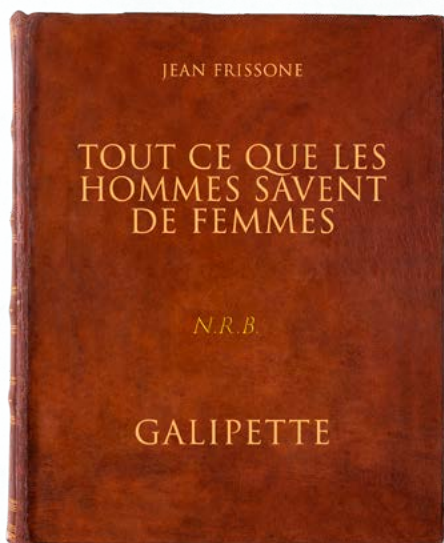
soltando una sonrisa, abrió el libro, vio que tenía todas las páginas en blanco y soltó una carcajada estruendosa. No podía parar de reír.

El coordinador de catalogación le preguntaba nervioso: «¿qué pasa, qué pasa?, ¿el libro si es algo importante?, ¿qué significa?». Pero él, simplemente, no podía parar de reír. Repetía la misma acción de ver la portada, abrir el libro y reírse en medio de la incompreensión de varias personas que estaban paradas en la puerta de la oficina presenciando la escena.

Para que el lector pueda entender un poco la causa de la risa del director de la biblioteca, transcribiré la contraportada del «libro» y luego la portada. Lo usual, por convención, es que, si tenemos un libro desconocido en las manos, miremos primero lo que dice la contraportada para saber de qué se trata.

Contraportada del «libro». Es una transcripción del original que perteneció a Adolfo León Gómez Giraldo (Manizales, 1944 – Cali, 2015).





Para que los bibliotecarios sorprendidos supieran qué le pasaba por la cabeza a su jefe y por qué se reía sin compasión, este intentó explicarles —mientras luchaba con la risa— que no era un libro, sino un chiste.

—¿Un chiste?

—Sí, es un chiste.

—¿Por qué?

—Porque juega con algunas de las convenciones de los libros, pero no lo es. Es solo un conjunto de hojas bien troqueladas, sin numeración, pegadas al lomo y con una falsa portada y contraportada.

—¿Ah?

—Sí. La supuesta casa de impresión se llama «GALIPETTE» que significa «voltereta» o «vueltacanela» en francés.

—¿De verdad?

—Sí. Además, el supuesto nombre del autor es «Jean Frissone» que significaría algo así como «Juan el tembloroso».

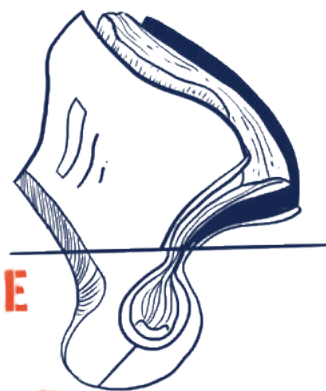
—¿Tembloroso de qué?

—Ya se dará cuenta.

—¿Y qué significa la contraportada?

—La contraportada es un juego irónico en el que se intenta emular el estilo retórico de las presentaciones académicas de libros y viene firmada por un hombre que, aparentemente, se llama «Pol HEMIQUE». Sin embargo, su nombre es un juego con la fonética de la expresión «polémico». Se podría traducir así:

**PARA QUE LOS
BIBLIOTECARIOS
SORPRENDIDOS
SUPIERAN QUÉ LE
PASABA POR LA
CABEZA A SU JEFE
Y POR QUÉ SE REÍA
SIN COMPASIÓN, ESTE
INTENTÓ EXPLICARLES
—MIENTRAS LUCHABA
CON LA RISA— QUE NO
ERA UN LIBRO, SINO
UN CHISTE.**



«El autor ha consagrado su vida a una obra difícil en la que frecuentemente se llega a un callejón sin salida.

En un estilo particularmente desnudo, esta obra no es, sin embargo, más que el prefacio de un largo camino al descubrimiento del otro...»

—Pero, ¿qué es lo gracioso?

—¡Mira el título!, ¿crees saber qué significa?

—No.

—¿Seguro? —preguntó, mientras se volvía a reír.

—Sí.

—Significa: «Todo lo que los hombres saben de las mujeres».

El director le pasó el «libro» al catalogador. Este lo miró sorprendido, tomó el «libro» entre las manos, miró el título, lo abrió, vio las páginas en blanco y se puso a reír mientras decía: «nada, nada, nada...».



REFE- REN- CIAS

Colomés, Juan Bautista. (2003) *Los filósofos en Almoneda*. Publicaciones de la Universidad de Alicante.

Pascal, Blaise. (Sin fecha). *Pensamientos*. Editorial Oveja negra.

Moland, Luis. (Sin fecha). *Cartas escogidas de Voltaire*. Hermanos Garnier Librería. http://cdigital.dgb.uanl.mx/1a/1020026009_C/1020026009_T1/1020026009_MA.PDF

CAZAMOSCAS

REVISTA FILOSÓFICA Y LITERARIA

«Lamentablemente, el cazador no puede reutilizar su botella: la perfección del mecanismo es tal que habiendo ingresado una mosca debe salir, igualmente, una mosca; por lo que al esta morir queda obsoleto. Algunos la han llamado “la mayor estafa de los artilugios archimodernos para el mejoramiento de las mentes”, pues no son fáciles de obtener. El mercado de botellas cazamoscas es un lugar oscuro, nadie conoce a los fabricantes de dichas botellas. Muchos hemos asumido que son el regalo de alguna deidad, otros que son el producto de mentes casi divinas, ocultas, esperando encontrar a quien pueda liberar alguna vez una mosca»

La huida hipotética: una historia de la botella cazamoscas.

