

## La argumentación y el humor desde la ética del discurso. Caminando con Karl-Otto Apel más allá de Apel

Argumentation and humor from the ethics of discourse. Walking  
with Karl-Otto Apel beyond Apel

JUAN CARLOS SIURANA\*

**Resumen:** En este trabajo\*\* me concentro en el hecho de la argumentación en Karl-Otto Apel, para intentar comprender, según este autor, en qué consiste, por qué es tan importante para la fundamentación de la ética y qué significa argumentar racionalmente. A partir de ahí camino con Apel más allá de Apel mostrando la importancia de incorporar la dimensión del humor para que la argumentación realmente avance hacia la verdad y la justicia.

**Palabras clave:** Karl-Otto Apel, argumentación, humor, ética del discurso, ética del humor.

**Abstract:** In this paper I concentrate on the fact of arguing in Karl-Otto Apel, to try to understand, according to this author, what it is, why it is so important for the foundation of ethics and what it means to argue rationally. From there I walk with Apel beyond Apel showing the importance of incorporating the dimension of humor so that the argumentation really advances towards truth and justice.

**Keywords:** Karl-Otto Apel, argumentation, humor, discourse ethics, ethics of humor.

### Introducción

Karl-Otto Apel afirma que “todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales” (Apel, 1973, 400). Así pues, el nuevo *ser autónomo* es el que tiene capacidad y derecho “para defender con argumentos sus propuestas” (Cortina, 1988,108).

En este trabajo defiendo que es necesario incorporar el *humor ético* en los discursos argumentativos para avanzar en el camino, iniciado por Karl-Otto Apel, hacia la verdad y la justicia.

---

Recibido: 31/05/2019. Aceptado: 01/08/2019.

\* Universitat de València, Profesor Titular de Filosofía Moral. Email: Juan.C.Siurana@uv.es. Líneas de investigación: ética del discurso, historia de la ética, éticas aplicadas, bioética, ética del humor, ética de la autoayuda. Publicaciones recientes: *Ética del humor*, Plaza y Valdés, Madrid, 2015; *Felicidad a golpe de autoayuda*, Plaza y Valdés, Madrid, 2018.

\*\* Este trabajo se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalitat Valenciana.

Para demostrar esta afirmación, empezaré explicando en qué consiste la argumentación para Karl-Otto Apel, su papel en la fundamentación de la ética y los tipos de racionalidad que se ponen en juego en los discursos argumentativos. A continuación mostraré que el humor contiene una racionalidad discursiva presente en un guión oculto con pretensiones normativas de validez que se pueden explicitar. Señalaré, además, que la actitud humorística correcta potencia que los interlocutores puedan expresar sus ideas libremente. Llamaré “humor ético” al que eleva pretensiones de validez universalizables y al que potencia la libertad de los interlocutores. Ambas dimensiones me permitirán confirmar que es necesario el humor ético para avanzar hacia la verdad y la justicia, y explicaré cómo se presentan y se resuelven sus pretensiones de validez. Al final ofreceré un amplio listado de conclusiones.

### 1. ¿En qué consiste la argumentación para Karl-Otto Apel?

El núcleo de la teoría de Apel no es la mera comunicación, algo que compartimos con los animales, sino la *argumentación* (Apel, 1986, 46) y ésta consiste, sobre todo, en *actos de habla*. De este modo acepta la propuesta de John Searle y Jürgen Habermas, según la cual las oraciones del lenguaje natural tienen una doble estructura:

1. *Proposicional*: el contenido más sustancial del mensaje.
2. *Performativa*: lo que hacemos con ese contenido del mensaje (afirmarlo, prometerlo, exigirlo, etc.).

Esta *doble estructura performativa-proposicional* vale implícitamente para cada oración, en tanto cualquier enunciado puede ser convertido en acto de habla, y vale explícitamente para oraciones de la forma “afirmo, con esto, que p”.

Esta doble dimensión del lenguaje humano está muy relacionada con la distinción entre pretensiones de validez, realizada por Habermas. Este autor defiende que los sujetos, en los contextos de experiencia y acción del mundo de la vida, realizan actos de habla para los que reclaman pretensiones performativas de validez:

1. La pretensión de *inteligibilidad*, según la cual el hablante pretende que el oyente le entienda, adaptando, por ejemplo, el idioma o el número de tecnicismos al idioma o nivel de formación del oyente.
2. La pretensión de *verdad*, referida a algo en el mundo objetivo, como la totalidad de las realidades existentes.
3. La pretensión de *corrección normativa*, referida a algo en el mundo social, como la totalidad de relaciones interpersonales legítimamente reguladas.
4. La pretensión de *veracidad*, referida a algo en el propio mundo subjetivo, como la totalidad de las vivencias a las cuales el sujeto tiene acceso privilegiado (Habermas, 1983, 68; trad. cast. 78).

Así pues, la argumentación para Apel es un intercambio de actos de habla entre dos interlocutores válidos con un contenido proposicional y un contenido performativo con-

sistente en elevar pretensiones de validez, y cuyo objetivo es resolverlas en la medida en que sean cuestionadas.

Sigamos pensando con Apel.

## **2. ¿Por qué es tan importante comprender en qué consiste la argumentación para la fundamentación de la ética?**

Partir del hecho de la argumentación y comprender en qué consiste permite a Apel, nada más y nada menos, que llegar a la fundamentación última de la ética. Esa tesis dice lo siguiente: “La situación del discurso argumentativo no es rebasable racionalmente” (Reese-Schäfer, 1990, 59).

Según Apel, lo que caracteriza a los enunciados típicamente filosóficos es que “son reflexivos respecto a su propia pretensión de validez” (Apel, 1998, 140). Los enunciados filosóficos versan sobre principios indiscutibles universales, a descubrir en el plano de la autorreflexión. Cree por tanto necesario distinguir entre:

1. *Enunciados empírico-hipotéticos*, correspondientes a las pretensiones de validez, cuya falsación empírica es posible.
2. *Enunciados filosóficos*, correspondientes a pretensiones de certeza, que no pueden ser falsados porque versan sobre presupuestos que se hallan en el concepto de falsación empírica.

En los enunciados filosóficos es preciso no vulnerar los presupuestos que estamos ya reconociendo cuando argumentamos para que tenga sentido el propio hecho de argumentar.

Las pretensiones de certeza no pueden ser negadas porque si se intenta hacerlo se comete *autocontradicción performativa*. Esta contradicción se produce entre lo que el hablante afirma y lo que presupone cuando realiza dicha afirmación.

Consideremos la tesis postmodernista según la cual el disenso es el objetivo del discurso. Así se expresa, por ejemplo, Jean-François Lyotard cuando afirma que el consenso “violenta la heterogeneidad de los juegos del lenguaje. Y la invención siempre se hace en el disenso” (Lyotard, 1989, p. 11). En dicho ejemplo la autocontradicción performativa está implícita, pero puede ser explicitada mediante la siguiente proposición: “Defiendo, como susceptible de consenso, la propuesta de que en principio deberíamos sustituir el consenso por el disenso como meta del discurso”.

De este modo, Apel llega a defender la fundamentación última de la ética que, como hemos dicho, consiste en reconocer que el discurso argumentativo es irrefutable racionalmente. Esto significa que el procedimiento racional para encontrar la verdad y la justicia es la argumentación en condiciones de igualdad entre todos los científicos (en el caso de la búsqueda de la verdad) o entre todos los afectados (en el caso de la búsqueda de la justicia). De modo que incluso si nos negamos a argumentar se esperará de nosotros que demos razones para no argumentar, pero, en ese caso, si argumentamos estaríamos cometiendo autocontradicción performativa, pues estaríamos diciendo que la argumentación no es el procedimiento para llegar a la justicia, mientras que estaríamos presuponiendo que sí lo es, ya que argumentamos. Según Apel, negarse a argumentar para encontrar la justicia sería

irracional puesto que nuestra razón es comunicativa y, más concretamente, discursiva, es decir, argumentativa.

La siguiente pregunta que tendríamos que formular a Apel, para seguir compartiendo su camino, no se hace esperar.

### 3. ¿Qué significa argumentar racionalmente?

Apel expone sistemáticamente los diversos tipos de racionalidad propios de los seres humanos, agrupados en dos grandes clases (Apel, 1994, 50-51):

1. La *racionalidad lógico-matemática*, que sitúa al sujeto de conocimiento directamente en relación con el mundo objetivado, es monológica y, por tanto, precisa ser completada mediante la otra clase.
2. La *racionalidad discursiva*, que es reflexiva respecto a la argumentación y es, al mismo tiempo, la racionalidad comunicativa del entendimiento mutuo. Los rasgos principales de ambas clases de racionalidad son pues, respectivamente, “por un lado, libertad de reflexión y monologicidad; por otro lado, autorreflexividad y dialogicidad” (Ibid., 50). Ambas clases de racionalidad se dividen a su vez en otros tipos de racionalidad, que son los siguientes:

La *primera clase*, es decir, aquella cuyo criterio de racionalidad es el entendimiento (*Verstand*) en su aplicación al mundo objetivado, se divide en los siguientes tres tipos:

- 1) *Racionalidad científica*, en el sentido de la ciencia natural que realiza explicaciones nomológicamente, y de las ciencias sociales cuasi-nomológicas.
- 2) *Racionalidad técnico-instrumental*, es decir, la racionalidad medio-fin, que presupone la racionalidad científica como objetivamente correcta.
- 3) *Racionalidad estratégica*, es decir, la racionalidad recíproca del medio-fin, que también puede ser entendida como un caso límite abstractivo de la racionalidad comunicativa.

La *segunda clase* es complementaria de la primera; dicha complementación se da también entre los tipos individuales de cada clase. A esta segunda clase pertenecen estos dos tipos:

- 1') *Racionalidad comunicativa como racionalidad hermenéutica*. Ésta es complementaria de la racionalidad científica y de la técnico-instrumental, en tanto que ha de ser presupuesta para la comunicación entre los científicos naturales y los técnicos como co-sujetos.
- 2') *Racionalidad comunicativa como racionalidad ética del discurso*. Ésta es complementaria de la racionalidad estratégica puesto que, por un lado, la contiene como caso límite abstractivo del entendimiento mutuo (*Verständigung*) -por ejemplo, en las negociaciones- pero, por otro lado, la abstracción estratégica rompe con el entendimiento mutuo sobre pretensiones normativas de validez. Este segundo tipo, se identifica como la aplicación de la racionalidad discursiva en el sentido de la “razón práctica” (Ibid., 50-51).

Así pues, para Apel, argumentar racionalmente significa poner en juego estos tipos de racionalidad en un discurso argumentativo, pero entiende que, desde el punto de vista de la ética, la racionalidad que debe orientarnos finalmente es la ético discursiva.

En tiempo reciente, Jesús Conill ha profundizado en la dimensión hermenéutica de la racionalidad práctica (Conill, 2006), y en la experiencia de la intimidad corporal de la naturaleza humana (Conill, 2019). Por su parte, Adela Cortina ha complementado esta clasificación de los tipos de racionalidad de Karl-Otto Apel añadiendo su propuesta de razón cordial (Cortina, 2007 y 2010) capaz de incorporar la consideración de la dimensión sentiente, valorativa y emocional en el proceso de la argumentación.

En conexión con esta sensibilidad de Conill y Cortina, he explorado durante varios años una racionalidad peculiar del ser humano que conecta con esa dimensión hermenéutica, sentiente y emocional, pero que supone todo un desafío para nuestra comprensión de la argumentación humana. La llamo la “*racionalidad discursiva de la ética del humor*” (Siurana, 2013 y 2015). Un tipo de racionalidad que, al igual que la discursiva, es interpretativa y crítica, pero cuyo funcionamiento es completamente distinto al mostrado por Apel.

Defiendo que si no complementamos la propuesta ético discursiva de Apel ofreciendo el lugar que se merece a la racionalidad propia del humor, seremos incapaces de aproximarnos adecuadamente a la verdad y a la justicia en los discursos reales.

Y a partir de ahora es cuando, en el presente artículo, comienzo a ir con Apel más allá de Apel, para adentrarme en la racionalidad que contiene el humor y en su papel para una mejora ética de la argumentación. El primer paso será definir brevemente qué entiendo por humor.

#### 4. ¿Qué es el humor?

Partiendo principalmente del voluminoso trabajo elaborado por Rod A. Martin (2008), ofreceré mis definiciones de varios conceptos entrelazados:

1. *Hilaridad*: Emoción placentera relacionada con la alegría que se expresa mediante la sonrisa o la risa, provocada principalmente por algo gracioso que el humor es capaz de percibir, aunque puede estar provocada por otras causas, como las cosquillas.
2. *Sonrisa*: Expresión física de hilaridad de intensidad baja -se arquean los labios-.
3. *Risa*: Expresión física de hilaridad de intensidad alta -carcajadas moderadas- o de intensidad muy alta -carcajadas estrepitosas-.
4. *Gracia o comicidad*: Cualidad de los seres vivos y cosas que, al ser captada, provoca la emoción de la hilaridad.

Entrelazando esos conceptos, yo defino el *humor* como la capacidad para percibir algo como gracioso, lo cual activa la emoción de la hilaridad, que se expresa a través de la sonrisa o la risa (Siurana, 2015).

Así pues, conviene distinguir entre el *humor*, que es una *capacidad cognitiva* (ya que está relacionada con el procesamiento de la información, la atención, la percepción, la memoria, la resolución de problemas, la comprensión o el establecimiento de analogías para captar algo como cómico), y la *hilaridad*, que es una *emoción*.

## 5. ¿Existe racionalidad en el humor?

La reflexión sobre la racionalidad contenida en el humor es tan antigua como la filosofía misma. Son muchos los autores clásicos que intentaron comprender por qué reímos. Entre ellos, Aristóteles (2002a), Tomás de Aquino (2005), Shaftesbury (1995), Kant (2011), Kierkegaard (2010), Nietzsche (1985), Lipps (2013), Höffding (2007), Bergson (2008) o Freud (1992 y 2012), aunque en su mayoría lo hicieron ofreciendo pequeños comentarios al respecto en obras dedicadas a otros intereses y solo en algunos casos, en obras dedicadas íntegramente al humor.

A lo largo de la historia se han defendido tres teorías sobre las causas de lo cómico: la teoría de la superioridad, la teoría de la incongruencia y la teoría de la liberación de tensiones.

Casi todos los filósofos al tratar el tema del humor se han centrado en intentar averiguar las causas de lo cómico, es decir, en saber por qué algo nos hace gracia. Responder a esta pregunta es también responder a la pregunta por su racionalidad.

Los estudiosos sobre la filosofía del humor coinciden en afirmar que, a lo largo de la historia de la filosofía, se han producido, al menos, tres importantes teorías sobre las causas de lo cómico:

1. *Teoría de la superioridad.* Es la más antigua de todas. Para esta teoría juzgamos cómica una situación cuando vemos que el otro fracasa mientras pensamos que nosotros superaríamos dicha situación con más probabilidades. Nos reímos de los defectos de los otros. En ese sentido, la risa expresa un sentimiento de superioridad. Entre sus principales representantes estarían Platón (1992 y 2002) y Thomas Hobbes (1992).
2. *Teoría de la incongruencia.* Para esta teoría reímos cuando lo que sucede sufre un cambio inesperado e incongruente, que nos sorprende de manera repentina. El humor aquí significa distorsión de la función, salir de la norma. La habrían defendido autores como Immanuel Kant (2011) y Søren Kierkegaard (2010).
3. *Teoría de la liberación de la tensión.* Esta teoría entiende que el ser humano actúa sometido al esfuerzo, la lucha y la tensión, y esto excita el sistema nervioso. La risa proporciona un alivio para la tensión nerviosa o psíquica, asegurando un restablecimiento del equilibrio. Esta teoría ha sido propuesta, de modo destacado, por Sigmund Freud (1992 y 2012).

El humor será, por tanto, racional en tres sentidos: para mostrar rasgos o conductas que debemos evitar, para detectar incongruencias y para liberarnos de tensiones.

Ahora bien, sea lo que sea aquello que cause la risa, ¿puede haber una risa ética y otra que no lo es? O, dicho de otra manera, ¿cuándo podemos decir que esos tipos de racionalidad son éticos?

## 6. ¿La racionalidad del humor implica también la existencia de una ética del humor?

Podemos conocer el tipo de racionalidad del humor que tiene una persona, y evaluarlo éticamente, estudiando de qué ríe.

Ronald de Sousa ha elaborado una propuesta según la cual, “las emociones pueden ser racionalmente evaluadas” (De Sousa, 1987, 227). Y en ese marco evalúa éticamente la risa.

La risa, tal y como la entiende este autor, es una respuesta a lo que los objetos formales tienen de divertido, gracioso, cómico o ridículo. Él lo aglutina todo con el nombre de *lo divertido* (*the Funny*).

Él está interesado en lo divertido, en nuestra respuesta emocional a ello, y en la posibilidad de evaluar racionalmente -en este caso, éticamente- dicha respuesta.

En la medida en que nosotros pensamos que, en ocasiones, es irracional o moralmente incorrecto reír, cabe intentar racionalizar los principios detrás de tales valoraciones para construir lo que De Sousa llama una “Ética de la risa”.

Así pues, su trabajo sobre la ética de la risa, que es, sobre todo, una ética de la hilaridad, cabe entenderse en el marco de una discusión más general sobre el papel de las emociones en la vida moral.

Según él, la razón nos indica, en ocasiones, que no es correcto reír, limitando la emoción de la hilaridad o, al menos, la expresión de la misma mediante la risa. Así, por ejemplo, todos somos capaces de percibir la diferencia entre reír de alguien y reír con alguien.

Creo que en muchos casos, la moral que tengamos limitará nuestra emoción, para impedir que riámos de alguien. Y considero que es tarea de la ética analizar esas morales que permiten o impiden la risa para guiarlas hacia principios universalizables.

Según Ronald de Sousa, una ética de la risa, basada en el sentido común, defendería lo siguiente: “Ríe de lo que es divertido, no te rías de chistes verdes, no te rías de los lisiados (a menos que tú seas uno de ellos), y *muestra respeto*. Mostrar respeto significa no reírse, desternillarse, descuajaringarse, troncharse, o incluso mofarse cuando es demasiado triste, cuando sería descortés hacerlo, cuando ofendería una memoria sagrada, y cuando podría ser tomado como un insulto a la madre, al país o a la religión” (De Sousa, 1987, 228).

Pero unos preceptos no constituyen una ética. El autor se pregunta si puede algo llamarse propiamente una “ética de la risa”, y responde que sí, en la medida en que la risa es un reflejo del carácter de una persona.

Hay casos en los que podemos decir: “Si tú eres capaz de reír de algo como eso, tú debes ser insensible, grosero o cruel”.

Para un autor kantiano lo importante sería la intención de la risa. Pero el hecho de que la risa surja casi sin darnos cuenta, como un rasgo de nuestro carácter, como algo natural integrado en nuestra personalidad, hace inapropiado que podamos referirnos a las intenciones del reír. No reímos con una intención, sino que reímos como consecuencia de nuestro carácter. Dicho carácter puede ser evaluado éticamente.

Según De Sousa, si podemos preguntar “¿qué intentabas alcanzar riendo?” es que no hubo una risa genuina. La risa genuina no tiene una intencionalidad, se ríe de lo que nos causa gracia, de lo que nos resulta cómico. Y dependerá de cuál sea nuestro carácter el que la risa surja o no. Entonces reír es síntoma de algo. Muestra cuáles son los rasgos de nuestra personalidad, de nuestro carácter.

De Sousa se centra en investigar un tipo de risa que es susceptible de condena moral: la risa maliciosa, esa risa que se dirige especialmente contra nuestros enemigos y presupone que los que ríen comparten nuestra misma animadversión hacia ellos.

Aquí la clave es indagar si esa risa hacia los supuestos “enemigos”, está justificada o si, en realidad, es injusta.

Cuando uno cuenta un chiste sexista o racista, los “enemigos” son las mujeres o las personas de otras razas, y se presupone que el que escucha y ríe del chiste comparte esas mismas actitudes hacia esos colectivos. Y lo interesante para De Sousa es que no podemos encontrar algo divertido solo imaginando que compartimos las actitudes presupuestas, debemos compartirlas internamente. Este autor afirma que no se puede pensar con valores éticamente incorrectos si no se tienen.

De Sousa afirma que reír de un chiste malicioso revela que se comparten las mismas actitudes, pues “*las actitudes son creencias que uno no puede adoptar hipotéticamente*” (De Sousa, 1987, 241).

Pero esas creencias pueden ser éticamente incorrectas. Si la risa está equivocada es porque el compromiso emocional está equivocado. “Lo ‘no ético’ (...) implica una *valoración equivocada de la realidad*” (De Sousa, 1987, 244). Así pues, “la risa está equivocada cuando está basada en el engaño del yo o de otros” (De Sousa, 1987, 244).

Podríamos decir que donde la actitud presupuesta por un chiste es moralmente cuestionable, entonces contar el chiste o reír de él es también moralmente cuestionable.

## 7. ¿En qué consiste el humor ético?

Varios autores han hecho propuestas que nos pueden ayudar a definir en qué consiste el humor ético. Un autor clásico destacado en esa línea es, sin duda, Aristóteles. Al igual que Platón, Aristóteles piensa que la risa es esencialmente burlona y que al reírnos de alguien estamos considerando a esa persona en algún sentido inferior a nosotros. Así, en la *Poética* escribe: “La comedia, como hemos dicho, es una imitación de la gente que es peor que la media” (Aristóteles, 1992, V, 1449a). Pero Aristóteles no piensa que haya que suprimir la risa en general, pues en la vida hay también momentos de descanso en los que es posible la distracción con bromas. El ideal moral es evitar los extremos, por un lado, de la persona ruda, que carece de sentido del humor y, por otro, del bufón que hace cualquier cosa por reírse o por obtener la risa de otros. El humor debe ser acertado y con tacto. Actúa con tacto el que hace un tipo de burlas que soportaría también si alguien se las hiciera a él, es decir, el que actúa como si siguiera una ley que se pudiera aplicar también a sí mismo. Aristóteles lo expresa así en la *Ética a Nicómaco*: “El que es gracioso y libre se comportará como si él mismo fuera su propia ley. Tal es el término medio ya sea llamado hombre de tacto o ingenioso” (Aristóteles, 2002<sup>a</sup>, IV, 8, 1128a).

Así pues, saber reír -es decir, reír con sabiduría ética- consistiría en *reír por los motivos correctos, en el momento oportuno y en el grado adecuado*.

Pero, sigamos caminando con Apel más allá de Apel, y preguntémosnos si el humor ético juega algún papel en el proceso argumentativo que busca la verdad y la justicia.

## 8. ¿Es necesario el humor ético para que aflore la verdad y la justicia en el discurso argumentativo?

Una interesante y completa respuesta a esta pregunta la encontramos en Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury, quien trata principalmente del humor en su libro *Sensus communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, de 1711 (Shaftesbury, 1995). Allí



recomienda practicar la *justa chanza*, la cual recoge el *sentido común* y ríe de aquello que se aparta de la belleza, la verdad o la honradez. Este tipo de chanza surge en ausencia de coacción. Y el mismo hecho de que se pretenda impedir la chanza es ya un indicador para cuestionar la justicia de lo que de allí surja: “Lo que solo puede mostrarse a *una cierta* luz, es cuestionable. Hay que suponer que la verdad puede soportar *todas* las luces; y *una* de esas principales luces o medios naturales a cuya luz hay que ver las cosas para verificar un reconocimiento completo, es el *ridículo*, o sea, ese modo de prueba mediante el cual discernimos cuanto en un asunto está expuesto a una justa chanza” (Ibid., 132-133). La justa chanza se convierte para este autor en un criterio para ir mejorando nuestras propuestas.

Shaftesbury reconoce que definir en qué consiste la *justa chanza* es un asunto difícil, pero lo que sí señala es que la chanza tiene un gran poder para el ejercicio de la crítica. De hecho, aquellos mismos que se oponen a ella, cometen a menudo la contradicción de rechazarla riendo: “Conocí algunos de esos graves caballeros que intentaban corregir a un autor que defendía el uso de la chanza, los cuales al mismo tiempo hacían uso de la misma arma en toda ocasión” (Ibid., 136).

Shaftesbury considera *necesario el buen humor para que surja la verdad en el transcurso de un diálogo argumentativo*, porque el buen humor es el que permite que nadie se ofenda cuando es cuestionado. Si argumentamos con buen humor, entonces amaremos la argumentación y lo que, a través de ella, descubramos.

Nos dice que solamente *el hábito de razonar* puede hacer al *razonador*. Y nunca se invita mejor a los hombres a que adquieran un hábito que cuando encuentran placer en el mismo. La libertad de chanza, la libertad de cuestionar con lenguaje decente lo que sea, el permiso de desembrollar o refutar cualquier argumento sin ofensa de aquel a quien se arguye, son las condiciones únicas que pueden hacer agradables de algún modo esas conversaciones especulativas” (Ibid., 140).

Las conferencias en las que una persona está hablando sola durante mucho tiempo, al no tener interacción con el público, nos alejan de la verdad. “En asuntos de la razón, se consigue más en uno o dos minutos de preguntas y réplicas que con un discurso continuado de horas enteras” (Ibid., 140).

Un diálogo argumentativo es un combate cuerpo a cuerpo, pero una conferencia magistral es un mero floreo, un dar *golpes al aire*. Por tanto, “el que se nos trabe y maniate en las conferencias, el que se nos reduzca a escuchar a oradores sobre ciertas materias, tiene que producirnos por necesidad disgusto y tiene que volver las materias, así manejadas, tan desagradables como a sus manejadores.” (Ibid., 141).

Asegura que: “Los hombres prefieren razonar sobre bagatelas, de las que pueden razonar con libertad y sin imposiciones de la autoridad, antes que sobre las materias más útiles y mejores del mundo acerca de las cuales se les mantiene sometidos a la restricción y al miedo” (Ibid., 141).

Lo importante es potenciar y facilitar la participación en diálogos argumentativos. Así, los *libres espíritus naturales de los hombres ingeniosos*, si se les encarcela y controla, encontrarán otros modos de moverse para aligerarse de su *coacción*; y sea en clave burlesca o clave de bufonada, disfrutarán de desfogarse y de desquitarse de quienes les *coaccionan*, sea como fuere. “Si a los hombres se les prohíbe que expresen sus opiniones seriamente sobre ciertas materias, tendrán que expresarlas irónicamente” (Ibid., 142).

Nos recuerda que los antiguos hacían filosofía en modo de diálogo y de libre debate. El ingenio y el humor eran habituales en los discursos reales, y eso era adecuado, porque sin ingenio y humor resulta difícil que la *razón* tenga sus pruebas o sea distinguida.

Gorgias Leontino defendía lo siguiente: “El humor es la única prueba de seriedad; y la seriedad, del humor. Pues un asunto que no aguanta la chanza no es de fiar, y una broma que no aguanta un examen serio es, sin ningún género de duda, de falso ingenio” (Aristóteles, 2002b, III, 18).

El argumento de Shaftesbury es el siguiente: Si los discursos racionales (en especial los de especulación profunda) han perdido crédito y cayeron en desgracia a causa de su *formalismo*; entonces mayor razón habrá para permitir el estilo del *humor* y la *jovialidad*. Llegaremos a *razonar mejor* si razonamos agradablemente y a nuestras anchas, reanudando o abandonando esas materias a placer.

También precisa: “Hay una gran diferencia entre ver cómo provocar la risa sobre cualquier cosa y ver qué hay justamente de ridículo en todas las cosas. Pues nada hay de ridículo sino lo deforme, ni hay nada a salvo de *chanza* sino lo que es hermoso y ajustado.” (Ibid., 190-191).

Me parece extraordinario este pensamiento de Shaftesbury, según el cual el humor es necesario para que surja la verdad en el diálogo argumentativo, pues supone una interesante complementación a la ética del discurso de Karl-Otto Apel.

Personalmente defiendo que en los *diálogos argumentativos con los afectados por un problema no puede surgir la justicia si no hay espacio para el buen humor*, es decir, si no se consigue crear un entorno de *diálogo en el que*, entre otras cosas, *nadie se sienta ofendido cuando sus pretensiones de validez son cuestionadas*.

También me parece muy interesante otra aportación de Shaftesbury que nos conecta nuevamente con la ética del discurso del Apel, pero, en esta ocasión, con su base más firme desde la cual se construye su edificio: la *contradicción performativa*. Esta contradicción se produce entre lo que el hablante afirma y lo que presupone cuando realiza dicha afirmación.

Tomando como referencia el fenómeno del humor, ahora podemos decir que *quien pretenda burlarse de aquellos que defendemos que el humor tiene un lugar relevante en la argumentación sobre cuestiones de justicia, estará cometiendo “contradicción performativa”*, pues estará haciendo uso del recurso esencial humano -el humor- en el momento mismo de afirmar su irrelevancia.

## 9. ¿Cómo se presentan y se resuelven las pretensiones de validez en el discurso humorístico?

### 9.1. El desafío de buscar la incongruencia

Para comprender el alcance del humor en los discursos argumentativos, hemos de adentrarnos necesariamente en las investigaciones lingüísticas sobre el humor (Ruiz Gurillo, 2012), las cuales, en general, coinciden en afirmar que la *incongruencia* es la condición esencial para el humor verbal (Perlmutter, 2002, 157). La lingüística, por tanto, se posiciona del lado de la teoría del humor como incongruencia. Esta dimensión del humor me parece un desafío para la racionalidad ético-discursiva, que busca el consenso argumentativo en

condiciones de igualdad. ¿Es posible el acuerdo argumentativo cuando el hablante quiere que nuestro esfuerzo mental se concentre en una línea de expectativas que realmente quedarán frustradas al final? ¿Puede haber consenso argumentativo cuando una persona cuenta un chiste o una historia cómica y la otra solamente ríe? Yo defiendo que en el discurso humorístico se elevan pretensiones de justicia muy poderosas socialmente, ¿qué clase de discurso es entonces el discurso humorístico? ¿Cómo se presentan y, en su caso, cómo se resuelven sus pretensiones de validez? Para responder a estas preguntas profundizaré antes en las teorías lingüísticas sobre el humor.

### *9.2. Un texto humorístico se compone de dos guiones que se oponen entre sí*

En 1985, V. Raskin propone su *Teoría Semántica del Humor basada en guiones* (*Script-based Semantic Theory of Humor*) (en adelante TSHG), que se apoya en la noción de “guión”.

Un guión es un racimo de información (Raskin, 2008, 7) y para que un texto se caracterice como humorístico, por ejemplo como un chiste, ha de cumplir dos condiciones (Raskin, 1985, 99): En primer lugar, el texto ha de ser compatible, total o parcialmente, con dos guiones diferentes. En segundo lugar, los dos guiones se han de oponer entre sí como en una relación antonímica y se deben superponer total o parcialmente en ese texto.

Por lo tanto, el humor consistiría en la *incongruencia entre los dos guiones*. Pero esta teoría ha sido posteriormente revisada.

### *9.3. El humor también se produce cuando se manipula uno de los dos guiones, o cuando interactúan más de dos guiones*

Un elemento difícil de sistematizar es el del mecanismo lógico que explica la oposición de guiones y su resolución. Attardo, Hempelmann y Di Maio (2002) distinguen dos tipos de mecanismos que nos permiten resolver la oposición entre los dos guiones:

1. Mecanismos basados en relaciones sintagmáticas: quiasmo, yuxtaposición, paralelismo.
2. Mecanismos basados en razonamientos: analogías, exageraciones, los que se apoyan en falsas premisas.

En todo caso, la oposición de guiones como única forma de entender el humor ha sido criticada por autores como Brock y Morreall: Brock (2004) piensa que hay que considerar la manipulación dentro de uno de los guiones, la interacción de más de dos guiones, y la colisión de guiones desde diferentes planos. Morreall (2004) piensa que la teoría de los guiones no explica todos los tipos de humor verbal.

Esta teoría ha sido mejorada posteriormente añadiendo nuevos elementos para la comprensión del humor.

9.4. *En el humor, la oposición de guiones tiene que ser divertida, y hay que entender, además, el mecanismo lógico, la situación, la meta que se persigue, las estrategias narrativas y su lenguaje*

La TSHG fue mejorada al proponer Raskin, junto a Salvatore Attardo, la *Teoría general del humor verbal (General Theory of Verbal Humor)* (en adelante, TGHV) (Attardo y Raskin, 1991). Dicha propuesta sigue siendo el punto de referencia de las investigaciones lingüísticas sobre el humor.

La teoría se ha ido desarrollando y complementando para aplicarse a diversos registros y situaciones diferentes (Attardo, 1994 y 2001a).

Si la TSHG es una teoría semántica, la TGHV es una teoría lingüística más amplia. A diferencia de la primera, ésta se apoya en seis recursos para conocer si un texto es humorístico (Attardo, 2001a, 22-27 y 2008, 108). Estos recursos son los siguientes:

1. La *oposición de guiones*, base de la TSHG.
2. El *mecanismo lógico*. Es el mecanismo por medio del cual la oposición de guiones resulta divertida. Existen varios tipos, como la yuxtaposición, la falsa analogía o el quiasmo.
3. La *situación*, imprescindible para entender los textos humorísticos y sus inferencias.
4. La *meta*, o el objetivo de la burla del chiste o texto humorístico. Se incluyen aquí los estereotipos de grupo o individuales. Este recurso es opcional, porque algunas formas de humor no tienen como objetivo ridiculizar a alguien en particular.
5. Las *estrategias narrativas*, esto es, el género del chiste o del texto humorístico.
6. El *lenguaje*, es decir, las elecciones léxicas, sintácticas, fónicas, etc.

Este modelo funciona bien en textos cortos, como los chistes, pero también en textos más largos.

Aunque la TGHV es la teoría de referencia en la actualidad para las investigaciones lingüísticas sobre el humor, tampoco está exenta de críticas. Ritchie (2004) considera que al menos cuatro de los seis recursos de conocimiento de la TGHV no son exclusivos del humor: la situación, la meta, las estrategias narrativas y el lenguaje.

9.5. *El humor puede abordarse como competencia o como actuación*

Attardo (2001b, 167) entiende que hay dos maneras de abordar el humor:

1. Como *competencia*: Es la capacidad de un hablante de procesar semánticamente un texto dado y localizar un juego de relaciones entre sus componentes, tales que identificarían al texto (o parte de él) como humorístico en una situación ideal.
2. Como *actuación*: El encuentro real de dos hablantes (no necesariamente físicamente co-presentes), en un lugar y tiempo real dado, es decir, en un contexto dado.

Así,

1. El *humor como competencia* propuesto por Attardo supone la capacidad de los hablantes para hacer y comprender el humor, tanto sus aspectos *semánticos* como *pragmáticos*.
2. El *humor como actuación* se refiere a los aspectos sociales de su empleo (dominio social, afiliación a un grupo, cortesía, persuasión, etc.) o las reacciones interaccionales que causa (risa, sonrisa, juego).

9.6. *La comprensión del texto humorístico depende de las experiencias compartidas con el autor del texto*

Brône, Feyaerts y Veale (2006), muestran cómo nuestra experiencia está estructurada por mecanismos cognitivos, que se concretan en cuatro aspectos:

1. El éxito de los chistes o el humor en interacción depende de la activación del conocimiento experiencial (cultural, social, etc.) que comparten hablante y oyente en un espacio discursivo concreto.
2. En los textos humorísticos el oyente decide cuál es el significado cognitivamente más sobresaliente que puede presentar una palabra o expresión.
3. Dado que la estructura semántica también se construye en el discurso, los chistes y otros textos humorísticos violan las expectativas.
4. De acuerdo con la idea de que el prototipo es la estructura más importante de la organización semántico-conceptual, los efectos humorísticos tienden a generarse por medio de la explotación de las categorías prototípicas a lo largo de todo el espacio discursivo, categorías no solo semánticas, sino también pragmáticas, es decir, basadas en el uso habitual de dichas categorías por parte del hablante y del oyente.

9.7. *La comprensión del texto humorístico depende de que experimentemos el choque entre aquello que nosotros considerábamos relevante en el texto y lo que posteriormente entendamos que es verdaderamente relevante para el hablante*

Carmen Curcó, M<sup>a</sup> Ángeles Torres Sánchez y Francisco Yus defienden el *principio de relevancia* y la búsqueda de relevancia óptima como el motor que permite la comprensión del humor, frente a la propuesta general de la incongruencia-resolución.

Para Curcó (1995) la clave de la interpretación humorística reside, por un lado, en la interacción que se produce entre la percepción y la manipulación de la incongruencia y, por otro lado, en la búsqueda de relevancia.

Curcó (1996) considera que la percepción de la incongruencia no es una fuente del humor *per se*.

Para Yus (2003) el humorista construye sus chistes pensando que el oyente los interpretará en dos fases:

1. Primera: El oyente selecciona una interpretación accesible y acorde con el principio de relevancia, interpretación que más tarde rechazará.

2. Segunda: Se invalida la interpretación anterior y se sustituye por una más cercana a la intención real del hablante.

Leonor Ruiz Gurillo (2012) ha señalado otros elementos a tener en cuenta para comprender el texto humorístico, que no podemos detallar aquí.

## Conclusiones

Tras caminar con Apel más allá de Apel, considero que podemos extraer las siguientes conclusiones en torno al hecho de la argumentación y el humor desde la ética del discurso:

1. *Las personas son seres capaces de realizar o entender comunicaciones lingüísticas humorísticas*

Es difícil imaginar que pueda tener un sentido adecuado de la justicia y, en consecuencia, completa responsabilidad moral, quien no es capaz de entender ninguna comunicación lingüística humorística y que, por lo tanto, sea incapaz de reír como consecuencia del humor. En todo caso, si existiera alguien así, creo no podría ser considerada una persona suficientemente autónoma, si definimos persona en sentido apeliano como “ser capaz de comunicación lingüística”, en la medida en que no podría comprender los mensajes que pretenden construir un mundo más justo propios de las comunicaciones humorísticas.

2. *Las comunicaciones humorísticas humanas tienen una doble estructura proposicional y performativa*

Las comunicaciones humorísticas humanas contienen un mensaje sobre una multitud de aspectos de la vida, incluyendo muy a menudo cuestiones sobre lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo, y hacen algo específico con ese mensaje, concretamente, detectar sus contradicciones.

3. *Las comunicaciones humorísticas elevan pretensiones de validez, aunque en muchos casos son solo aparentes o se encuentran en un segundo guión*

Durante las comunicaciones humorísticas los hablantes elevan las cuatro pretensiones de validez del habla, o bien de manera efectiva, o bien “como si” lo hicieran:

- a) *Inteligibilidad.* Las comunicaciones humorísticas han de poder entenderse. Si se componen de dos o más guiones han de poder entenderse todos ellos y su relación entre sí. Solamente en algunos tipos de humor, como el humor absurdo, el hablante se expresa de manera ininteligible “como si” se entendiera lo que dice, y el que no se entienda es, finalmente, la causa de la risa buscada.
- b) *Verdad.* Normalmente todo el contenido de las comunicaciones humorísticas (por ejemplo, los chistes o los monólogos) es falso, aunque en ocasiones es verdadero (como cuando se cuenta una anécdota real), y otras veces se distorsiona la realidad

intencionalmente (como cuando se ridiculiza la actuación de un político incluyendo elementos que el público sabe que ocurrieron realmente con otros que se sabe que son falsos). Pero, en todos los casos, se cuentan “como si” el contenido de las historias fuera real, para que la comunicación pueda tener su efecto humorístico. En el humor ético siempre hay un trasfondo de verdad en lo que se dice, al menos sobre la existencia real de las injusticias criticadas, que los que ríen son capaces de captar.

- c) *Corrección normativa*. En las comunicaciones humorísticas propias de lo que yo llamo el “humor ético”, se muestra en qué consistiría un modo más correcto de actuar o una sociedad mejor. Por ejemplo, si en un programa de televisión humorístico se ridiculiza a un dictador, el mensaje del guión oculto es que debemos rechazar esa forma de gobierno. El efecto humorístico se consigue entonces al contrastar dos o más guiones en los que -normalmente en el guión oculto-, se percibe cómo deberíamos actuar.
- d) *Veracidad*. Al igual que ocurre con las otras pretensiones de validez, en las comunicaciones humorísticas el hablante se expresará como si creyera completamente en lo que dice, tanto si ocurrió realmente como si no, para que su comunicación tenga fuerza humorística. Cuando su comunicación humorística tenga pretensión de corrección normativa, normalmente hablará como si la idea de justicia que defiende fuera la contraria de aquella que realmente está defendiendo (por la inclusión del segundo guión), precisamente también para darle fuerza humorística a su discurso.

#### *4. Las comunicaciones humorísticas sobre la justicia elevan, a su vez, pretensiones de certeza*

Como hemos visto, las comunicaciones humorísticas elevan pretensiones de corrección normativa cuya importancia conviene comprender para la construcción de una sociedad más ética.

Y defendiendo que en las comunicaciones humorísticas sobre la justicia encontramos también enunciados filosóficos que elevan pretensiones de certeza que conviene detectar y destacar. Así, una comunicación humorística que presenta una *autocontradicción performativa* es aquella que se burla de quienes, como es mi caso, defendemos las pretensiones normativas del humor.

No es posible hacer bromas ni reír de quien defiende que el humor contiene una idea de justicia sin cometer autocontradicción performativa que podemos explicitar del siguiente modo: “Expreso, mediante mis bromas y mi risa y, por tanto, manifestando mediante una comunicación humorística mi idea de lo correcto y lo incorrecto, que las comunicaciones humorísticas no contienen una idea sobre lo correcto y lo incorrecto”.

Alguien podría entonces cambiar su estrategia y pretender criticar la dimensión normativa de las comunicaciones humorísticas mediante un discurso serio. Pero eso solo podría hacerlo desde el desconocimiento del guión oculto en el humor. En ese caso, se le podrían explicar los mensajes serios situados en el guión oculto que contienen las comunicaciones humorísticas que elevan pretensiones de corrección normativa. Una vez explicados esos mensajes, cometería contradicción performativa si afirmara que las pretensiones de validez no han de ser resueltas, pues, a la vez, estaría elevando una pretensión de validez a resolver.

El discurso humorístico sobre la justicia es, por lo tanto, irrefutable racionalmente.

5. *Las comunicaciones humorísticas consiguen un rápido consenso no argumentado en forma de risa*

Las pretensiones de validez elevadas por las comunicaciones humorísticas pueden argumentarse y consensuarse discursivamente, pero lo interesante de las comunicaciones humorísticas es que consiguen un rápido consenso no argumentado explícitamente en la medida en que provocan la risa. En esos casos, el proceso argumentativo ocurre de manera instantánea aceptando o rechazando las pretensiones de validez del guión oculto mediante la risa.

Una de las peculiaridades de la racionalidad ético-discursiva propia del humor es que sitúa el consenso entre el hablante y el oyente sobre cuestiones de justicia de modo inmediato, simplemente en cuanto el oyente ríe, porque su risa expresa directamente su posición sobre el tema tratado. Por supuesto, esa risa del oyente puede posteriormente ser meditada, argumentada y, en su caso, reforzada o cuestionada, pero es capaz de poner sobre la mesa la idea más inmediata que tenemos sobre lo correcto y lo incorrecto, una inmediatez que la ética del humor es capaz de captar. Por sus peculiaridades, considero que esta racionalidad necesita también un nombre específico, por eso la llamo *la racionalidad comunicativa como racionalidad ético-discursiva del humor*.

6. *Disponemos de recursos para determinar la dimensión ética de un texto humorístico*

El estudio de la bibliografía actualizada sobre la lingüística del humor me ha permitido concluir que la *Teoría General del Humor Verbal*, de Raskin y Attardo, sigue siendo el punto de referencia de las investigaciones lingüísticas sobre el humor, aunque ha sufrido importantes complementaciones y revisiones que he intentado reflejar.

Ahora diré que, para poder hablar de “humor ético”, es necesario poder determinar primero cuándo una comunicación es humorística. La TGHV nos presenta varios recursos para determinarlo. Al analizar la pretensión de corrección normativa de un texto humorístico, nos resultará especialmente importante estudiar los siguientes recursos:

1. La *oposición de guiones*: para distinguir cuál de ellos contiene la posición normativa del autor.
2. La *situación*: para comprender en qué medida las inferencias normativas del autor pueden extraerse de dicha situación.
3. La *meta*: que puede ser, por ejemplo, burlarse de un grupo estereotipado, y entonces la ética del humor rechazará ese tipo de humor; o criticar vicios sociales, y entonces, la ética del humor aplaudirá esa tarea.

7. *Tenemos una gran disposición a aceptar la idea de justicia que nos revela nuestra risa*

Nuestros argumentos son desmontados uno tras otro cada vez que se nos hace reír, nuestras ideas superficiales sobre las costumbres y los valores sociales se desmoronan para conectar con nuestro yo más profundo. El recurso a las categorías prototípicas, la selección de una interpretación accesible de acuerdo al principio de relevancia, y todo el esfuerzo intelectual para organizar nuestra comprensión del discurso humorístico, está orientado a



reír de nuestras falsas expectativas y de nuestras incoherencias. Cuando la risa es ética, no se percibe habitualmente como una derrota, sino como un agradable encuentro con uno mismo y con la justicia.

La ética del humor, por tanto, tiene un potencial de transformación social no accesible a la mera ética del discurso, en la medida en que tiene más probabilidad de generar adhesión social, especialmente cuando se tratan temas donde existen grupos tradicionalmente enfrentados que no estén dispuestos a aceptar una derrota argumentativa, o personas que no deseen argumentar, a las que, en todo caso, se les podrá hacer reír.

## Bibliografía

- APEL, K.-O. (1973), *Transformation der Philosophie*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main. (Hay trad. cast. en *La transformación de la filosofía*, vol. 2, Taurus, Madrid, 1985).
- APEL, K.-O. (1986), “Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie”, en H.-G. Bosshardt (ed.), *Perspectiven auf Sprache*, de Gruyter, Berlín.
- APEL, K.-O. (1994), Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen. Versuch einer transzendental-pragmatischen Rekonstruktion des Unterschiedes zwischen Verstand und Vernunft”, en Axel Wüsthube (ed.), *Pragmatische Rationalitätstheorien*, Königshausen and Neumann, Wurtzburgo.
- APEL, K.-O. (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- ARISTÓTELES (1992), *Poética*, Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES (2002a), *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- ARISTÓTELES (2002b), *Retórica*, Gredos, Madrid.
- ATTARDO, S. y V. Raskin (1991), “Script theory revis(it)ed: Joke similarity and joke representation model”, *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 4, nos. 3-4, pp. 293-347.
- ATTARDO, S. (1994), *Linguistic Theories of Humor*, Mouton de Gruyter, Nueva York.
- ATTARDO, S. (2001a), *Humorous Texts. A Semantic and Pragmatic Analysis*, Mouton de Gruyter, Nueva York.
- ATTARDO, S. (2001b), “Humor and Irony in Interaction: From Mode Adoption to Failure of Detection”, en L. Anolli, R. Ciceri y G. Riva (eds.): *Say not Say. New perspectives on miscommunication*, IOS Press, Amsterdam, pp. 165-185.
- ATTARDO, S., Ch. F. Hempelmann y S. Di Maio (2002), “Script oppositions and logical mechanisms: Modelling incongruities and their resolutions”, *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 15, n° 1, pp. 3-46.
- ATTARDO, S. (2008), “A primer for the linguistics of humor”, en V. Raskin (ed.), *The Primer of Humor Research*, Mouton de Gruyter, Nueva York, pp. 101-155.
- BERGSON, H. (2008), *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Alianza, Madrid.
- BROCK, A. (2004b), “Analyzing scripts in humorous communication”, *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 17, n° 4, pp. 353-360.
- BRÔNE, G., K. Feyaerts y T. Veale (2006), “Introduction: Cognitive linguistics approaches to humor”, *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 19, n° 3, pp. 203-228.

- CONILL, J. (2006), *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid.
- CONILL, J. (2019), *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid.
- CORTINA, A. (1988), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca.
- CORTINA, A. (2007), *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo.
- CORTINA, A. (2010), *Justicia cordial*, Trotta, Madrid.
- CURCÓ, C. (1995), "Some observations on the pragmatics of humorous interpretations. A relevance-theoretic approach", *UCL Working Papers in Linguistics*, 7, pp. 27-47.
- CURCÓ, C. (1996), "The implicit expression of attitudes, mutual manifestness and verbal humour", *UCL Working Papers in Linguistics*, 8, pp. 89-99.
- DE SOUSA, R. (1987), "When Is It Wrong to Laugh?", en John Morreall (ed.), *The Philosophy of Laughter and Humor*, State University of New York Press, Albany-NY.
- FREUD, S. (1992), "El humor", en *Obras completas. Volumen 21 (1927-31). El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 153-162. Publicación original en 1927.
- FREUD, S. (2012), *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Alianza, Madrid. Publicación original en 1905.
- HABERMAS, J. (1983), "Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm", *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main. Hay trad. cast. en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, 2ª ed. 1991.
- HOBBS, T. (1992), *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, Parte I, cap. 6.
- HÖFFDING, H. (2007), *Humor als Lebensgefühl (Der grosse Humor). Eine psychologische Studie*, Dr. Müller e. K. und Lizenzgeber, Saarbrücken.
- KANT, I. (2011), *Crítica del juicio*, Tecnos, Madrid.
- KIERKEGAARD, S. (2010), *Post scriptum no científico y definitivo a "migajas filosóficas"*, Sígueme, Salamanca.
- LIPPS, Th. (2013), *Komik und Humor. Eine Psychologische-Ästhetische Untersuchung*, Tredition, Hamburgo. Publicación original en 1898.
- LYOTARD, J.-F. (1989), *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid.
- MARTIN, R. A. (2008), *La psicología del humor. Un enfoque integrador*, Orión, Madrid. Trad. del original en *The Psychology of Humor: An Integrative Approach*, Amsterdam: Elsevier, 2007.
- MORREALL, J. (2004), "Verbal humor without switching scripts and without non-bona fide communication", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 17, n° 4, pp. 393-400.
- NIETZSCHE, F. (1985), *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid.
- PERLMUTTER, D. D. (2002), "On incongruities and logical inconsistencies in humor: *The delicate balance*", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 15, n° 2, pp. 155-168.
- PLATÓN (1992), *Diálogos IV: República*, Gredos, Madrid.
- PLATÓN (2002), "Filebo", en *Diálogos VI: Filebo. Timeo. Critias*, Gredos, Madrid.

- RASKIN, V. (1985), *Semantic Mechanisms of Humor*, Dordrecht, Reidel.
- RASKIN, V. (ed.) (2008), *The Primer of Humor Research*, Mouton de Gruyter, Nueva York.
- REESE-SCHÄFER, W. (1990), *Karl-Otto Apel zur Einführung*, Junius, Hamburgo.
- RITCHIE, G. D. (2004), *The Linguistic Analysis of Jokes*, Routledge, Londres.
- RUIZ GURILLO, L. (2012), *La lingüística del humor en español*, Arco/libros, Madrid.
- SHAFTESBURY, A. A. C., tercer conde de (1995), *Sensus communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, Pre-textos, Valencia. Obra publicada originalmente en 1711.
- SIURANA, J.C. (2013), “Los rasgos de la ética del humor. Una propuesta a partir de autores contemporáneos”, *Veritas*, n° 29 (septiembre), pp. 9-13.
- SIURANA, J.C. (2015), *Ética del humor. Fundamentos y aplicaciones de una nueva teoría ética*, Plaza y Valdés, Madrid.
- TOMÁS DE AQUINO (2005), *Suma de Teología IV, Parte II-II (b)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- YUS, F. (2003), “Humor and the search for relevance”, *Journal of Pragmatics*, 35, pp. 1295-1331.



