

O homo ridens entre o caos e a ordem: controvérsias entre teóricos cegos sobre o elefante cômico¹

Gabriel Peters²

¹ Uma versão modificada do presente artigo, com o título “O humor entre a excitação e o terror: uma exploração das bases psíquicas da ordem e de sua subversão”, consta dos anais do 37º Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS), no “Simpósio Pós-Graduado 02: Teoria social no limite. Novas frentes/fronteiras na teoria social contemporânea”. Agradeço aos meus colegas de teórices Diogo Corrêa e Rodrigo Cantu pelo convite a participar deste volume dos *Cadernos do SocioFilo*, embora com um texto que não trata, como os demais, da teoria das controvérsias, e sim das controvérsias na teoria (*casu quo*, na teoria do cômico). De resto, conquanto este artigo não se inspire na sociologia pragmática francesa, inscrevendo-se antes na tradição schutziana de análise fenomenológica das “realidades múltiplas” no mundo social, espero que ele una-se aos outros em sua ênfase sobre a pluralidade dos regimes de ação e experiência no universo societário – um vínculo teórico-metodológico algo frouxo, mas inegavelmente importante. Se uma expressão como “produção e multiplicação de controvérsias sobre controvérsias sobre controvérsias *ad infinitum*” serve como uma boa caracterização do que é teoria social, as reuniões do SocioFilo me forneceram um cenário em que essa circunstância aparentemente pouco auspiciosa pôde tornar-se magnificamente estimulante e divertida. Agradeço a todas e todos os *sociofellows* que ofereceram seus comentários críticos a trechos dessa peça sociológico-cômica, embora nenhum dos quais possa ser, é claro, responsabilizado pelo que vai adiante (assim como está isento de culpa meu consultor para questões humorísticas, João Daniel Lima, que se dispôs a fazer um rápido controle de qualidade [*sic*] dos espécimes selecionados). O ensaio jamais teria vindo a lume não fosse pela influência constante da inteligência, da sensibilidade e do bom humor de Laura Luedy, a quem amorosamente dedico essa coisa toda.

² Mestre em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB) e Doutorando em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ). Membro do Núcleo de Pesquisa em Filosofia das Ciências Sociais (SocioFilo).

“Caos no meio do caos não é engraçado, mas caos no meio da ordem é.”

Steve Martin

Cândido como somente um santo pode ser, Agostinho incluiu entre as suas famosas *Confissões* uma admissão de perplexidade diante da existência do tempo, esse fenômeno simultaneamente óbvio e indefinível: “O que é...o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (Agostinho, 2000: 322). Quase o mesmo poderia ser dito a respeito de outro componente universal da experiência humana: o *humor*. Sabemos intimamente o que ele é, pois já o experimentamos gostosamente, mas nos metemos em dificuldades soberbas quando tentamos explicitar seus atributos distintivos. Por que alguma coisa é engraçada? Aliás, vale a pena tentar responder a essa pergunta? O anticlímax deprimente envolvido em explicar uma piada a quem não a entendeu já deveria nos alertar para o fato de que a empreitada encerra potencialmente, para além de um desafio intelectual, uma disposição de estraga-prazeres aparentada àquela do chato que corrige erros gramaticais em cartas de amor. O presente ensaio de sociologia cômica se expõe, não obstante, ao ridículo de querer superar ambas as dificuldades.

O trabalho procura elucidar o fenômeno do humor, de modo exploratório e experimental, tendo em mira o fato de que ele é tanto um *universal* antropológico, observável nos mais diversos contextos históricos e culturais de ação e experiência humana, quanto extraordinariamente *polimorfo* em suas manifestações efetivas em diferentes cenários sociais. Não há alternativa para as disciplinas que lidam o modo humano de “ser-no-mundo” (Heidegger) senão a de abraçar e tentar explorar produtivamente a tensão entre a generalidade e a particularidade discerníveis em nossas formas de agir, pensar e sentir. Um exame teórico do humor constitui, portanto, o vasculhar de uma unidade subjacente à diversidade de suas corporificações em diferentes contextos socioculturais e através de uma multiplicidade desconcertante de gêneros expressivos.

A bem da verdade, não seria sequer preciso enveredar pelo terreno das comparações históricas e culturais para se ter uma amostra desta variedade. Uma sociedade complexa como a nossa oferece um amplo cardápio de produções humorísticas que se distinguem tanto em termos de conteúdo quanto de estilo. Assim, o estofo do humor envolve as piadas mais toscas com componente sexual ou escatológico assim como os jogos de palavras acadêmicos, ao passo que seu estilo abarca desde o sarcasmo cruel do dominante ante o dominado até as provocações simpáticas e bem-intencionadas de um casal de namoradas/os (simpáticas e bem-intencionadas, isto é, quando tudo vai bem). Por fim, se “para entender o riso, é preciso colocá-lo em seu meio natural, que é a sociedade” (Bergson, 2007: 6), devemos sublinhar a conexão entre a multiplicidade de conteúdos e formas humorísticas, de um lado, e a diversidade de usos e propósitos sociais e psicológicos a que o humor responde, de outro: o controle social pela ridicularização dos desviantes, a

transgressão social pela ridicularização dos costumes ortodoxos ou dominantes, a mitigação do stress e da ansiedade característicos da seriedade pragmática da vida cotidiana ou ainda a revelação intelectual e estética, em versão suportável e mesmo prazerosa, dos absurdos da condição humana. Quer mais detalhes?

Uma primeira aproximação: a subversão humorística de expectativas

“O riso é um afeto resultante da súbita transformação de uma tensa expectativa em nada.”

(Kant, 1993: 177)

Aprendemos com os teóricos sociais o quanto a manutenção das ordens de ação e significado no mundo societário depende da partilha de estoques de conhecimento que permitem aos atores “definir situações” (Thomas) e portar-se segundo certas expectativas normativas e práticas associadas àqueles contextos socialmente tipificados. O mergulho reiterado nos cenários rotineiros de interação social contribui não apenas para solidificar aqueles “esquemas de tipificação” (Schutz, 1979: 116) com base nos quais emprestamos sentido às diferentes situações com que deparamos, mas também para burilar a competência prática com que desempenhamos as condutas mais ou menos padronizadas que são esperadas naqueles contextos. A operação concertada, e ocasionalmente consertada, de uma multiplicidade de comportamentos individuais segundo os padrões característicos de uma formação social dá ensejo, ao longo do tempo, a uma experiência do mundo societário como a ordem natural e evidente das coisas, em vez do arranjo ontologicamente precário de práticas contingentemente reproduzidas que ele, na verdade, é. Tal experiência subjetiva de um ambiente socioexistencial, na sua facticidade, obviamente escapa às separações analíticas com base nas quais usualmente acessamos a complexidade da subjetividade humana (cognição, afetividade etc.). E, com efeito, quando falamos em *expectativas* quanto ao desenrolar “normal” dos fenômenos no mundo social, inculcadas ao longo de um percurso experiencial socialmente situado, não nos referimos apenas a uma representação cognitiva que o agente faz a respeito dos seus contextos de ação, mas a uma orientação existencial mais difusa e investida de afetos, que convém ao fato de que o agente humano não é uma cognição desenraizada, e sim um corpo sensível e vulnerável “lançado” (Heidegger) no mundo.

Pois bem. Uma primeira forma de adentrar o universo do humor é concebendo-o como uma modalidade de intrusão real ou imaginária do *inesperado* no seio de um discurso ou experiência regulado por determinadas expectativas. A referência a “uma modalidade” deve servir para sublinhar a existência de respostas sociopsicológicas marcadamente distintas à subversão cognitiva e prática de expectativas partilhadas no mundo social, as quais também envolvem, por exemplo, um estado de perplexa irritação

(Garfinkel, 1967: 42-44; Giddens, 2003: 27), a denúncia pública com base em gramáticas axiológicas (Boltanski;Thévenot, 1991) ou mesmo a desorientação própria dos ataques de pânico (Berger, 1962: 164-165). Seja como for, o humor expressa uma mistura singularmente ambivalente de ordem e caos, inteligibilidade regrada e subversão inesperada de padrões. Veja-se o fenômeno da piada, por exemplo. Embora encontre sua condição de possibilidade, como veremos em maiores detalhes, na ruptura que ela instaura entre as expectativas habituais de seus ouvintes e a informação surpreendente que ela veicula (o desvio engraçado de rumo ou “*punchline*”), a própria ocorrência da piada depende, no mais das vezes, de um acordo intersubjetivamente partilhado entre o piadista e sua “audiência” (que pode se reduzir, é claro, a dois colegas entediados de escritório) quanto ao que significa uma piada para “nós”, membros de tal ou qual comunidade social e linguística. Assim como uma inovação estética apenas ganha sua força plena quando situada contra o pano de fundo da história anterior do seu domínio, continuando a pressupor algumas das regras constitutivas deste para ser percebida *qua* inovação legítima, a piada está embebida em um “subuniverso” fenomenológico cuja existência se define *em relação distintiva* com a “realidade suprema” (Schutz, 1967: 231) da existência “séria”, um “estilo cognitivo” socialmente partilhado cuja irrupção eventual no seio dessa existência é, ela mesma, regulada por certas convenções simbólicas – por exemplo, as indicações fisionômicas que acompanham a conversação bem-humorada³.

De qualquer modo, a intrusão humorística pode ser *acidental*, como no caso de um príncipe que leva um tombo em meio a um pomposo ritual monárquico ou de um repórter que comete um ato falho ao vivo, confundindo o sobrenome de uma colega com um palavrão: assim, Fulana Melo é solicitada pela alcunha de “Fulana Merda”. Freud menciona o lapso nada inocente do homem que diz para a esposa: “quando um de nós morrer, vou me mudar para Paris” (1974c: 337). Mas a irrupção cômica também pode ser, obviamente, *deliberada*, como demonstrado por piadas e ditos espirituosos, narrativas ou afirmações destinadas a fazer rir através da criação e subsequente subversão súbita de expectativas: “Estes são meus princípios, e se você não gosta deles...bem, eu tenho outros”, disse o mui ético Groucho Marx. “O caminho mais rápido para chegar ao coração de um homem”, lembrou Roseanne Barr, “é perfurando o seu peito”. “Adoro crianças”, principiou convencionalmente Nancy Mitford, “especialmente quando elas choram, porque aí alguém as leva embora”. A explicação da risada como o resultado de uma prazerosa frustração de uma expectativa cognitiva ou prática (prazerosa para quem ri, ao menos) já possui uma longa história, aparecendo, por exemplo, nos escritos de Cícero sobre a arte da oratória (Berger, 1997; Critchley, 2002) e no conceito de *admiratio* entre os teóricos pós-renascentistas do cômico (Skinner, 2002: 33).

³ Com efeito, a partir da contribuição das microsociologias interpretativas (Peters, 2011), sabemos que as práticas e interações sociais mais rotineiras são tornadas possíveis graças a um repertório amplo de pressupostos e procedimentos tácitos, dos quais os atores possuem um largo domínio prático, mas que são de difícil explicitação discursiva para pessoas que não se chamam Erving Goffman. Tal dificuldade de explicitação analítica certamente se aplica à tentativa de dar conta dos elementos conteduidísticos e performáticos que tornam uma piada bem-sucedida em certo contexto social, elementos cuja visibilidade parece ser facilitada por aquelas infelizes situações em que a piada não funciona - isto nunca aconteceu comigo, mas piadistas menos talentosos me asseguraram que a experiência é bastante frustrante.

A depender do contexto, o indício de que adentramos o subuniverso fenomenológico do humor não precisa ser apresentado de antemão. Nesses casos admitidamente arriscados, o efeito cômico é, ao invés, favorecido pelo fato de que uma linha de raciocínio ou narrativa até então experimentada ou vivida como séria é subitamente evaporada na sua conclusão, com a qual reinterpretemos tudo o que tinha sido dito à luz desse fecho humorístico:

“Febre, hemoptise, dispneia e suores noturnos.

A vida inteira que podia ter sido e que não foi.

Tosse, tosse, tosse.

Mandou chamar o médico:

-Diga trinta e três.

-Trinta e três...trinta e três..trinta e três...

-Respire.

- O senhor tem uma escavação no pulmão esquerdo e o pulmão direito infiltrado.

- Então, doutor, não é possível tentar o pneumotórax?

- Não. A única coisa a fazer é tocar um tango argentino.”

(Pneumotórax, por Manuel Bandeira [Bandeira, 2006: 18]).

O contraste entre a intensificação *gradativa* da tensão que envolve o relato dos sintomas de tuberculose ao longo de todo o poema e a neutralização *súbita* dessa tensão no último verso aponta para um dos traços mais comuns da retórica humorística, assemelhada ao estouro repentino de um balão após uma sessão mais demorada de lufadas de ar. Tal contraponto entre a duração alongada da narrativa piadística e o caráter instantâneo da sua conclusão ajuda a explicar a importância do *timing* na fala humorística, expresso no domínio performativo das continuidades e pausas no discurso. O exemplo de Manuel Bandeira materializa um desenlace cômico inesperado não apenas em função de sua dissonância em relação ao conteúdo do poema, mas também da circunstância de que a intrusão vindoura da comicidade não havia sido sugerida de qualquer modo no bojo do mesmo. Não obstante, o fato de que a atmosfera fenomenológica da comicidade já tenha sido indicada de antemão não precisa aniquilar a experiência da surpresa humorística,

sobretudo se a natureza e o momento preciso do desenlace cômico ainda são desconhecidos do ouvinte. Assim como a antecipação da resolução de um crime em um romance policial, a “tensão de consciência” (Schutz) gerada pela expectativa da explosão do balão, acompanhada da ignorância quanto ao momento de sua ocorrência, é ela mesma vivida como parte do prazer cômico.

O animal que ri

É claro que o tema da subversão sociopsicológica das expectativas nos leva apenas à ante-sala das complexidades envolvidas no estudo do humor, tanto como um objeto digno de compreensão em si próprio quanto como uma espécie de janela para o exame de certos traços característicos da condição humana. Como já dissemos, tal qual a linguagem ou a religião, o humor possui o atributo duplo da universalidade e da particularidade: está reconhecivelmente presente nas mais diversas sociedades humanas, ainda que sob formas culturais e históricas tremendamente variáveis (Berger, 1997: x; Critchley, 2002: 66; Martin, 2006). Para diversos estudiosos, desde Aristóteles em *De partibus animalium*, a significação antropológica do riso tornar-se-ia inquestionável, ademais, quando se reconhece que o ser humano é o único entre os animais que manifesta tal comportamento. Não há dúvida de que tanto o progresso na pesquisa etológica quanto os avanços na compreensão científica da história evolucionária dos primatas superiores contribuíram para qualificar substancialmente asserções mais antigas quanto à diferença entre o ser humano e os demais bichos, inclusive no que toca à sua definição como *homo ridens*. Não obstante, como evidenciado também pelo estudo da linguagem, o fato de reconhecermos a inexistência de cisões metafísicas absolutas entre nossas capacidades e as de outros animais, todas elas situadas afinal em uma mesma história evolucionária, não precisa obscurecer o diagnóstico concomitante das propriedades que, de fato, nos singularizam no reino animal⁴. Nesse sentido, no caso específico do humor, vale a pena mencionar primeiramente o fato óbvio, atestado por qualquer dono de cachorro, de que vários animais *brincam e jogam*. Além disso, em diferentes espécies de nossos parentes primatas, como chimpanzés, bonobos, orangotangos e gorilas, pode-se observar, durante os jogos e brincadeiras, uma prática algo aparentada ao sorriso e ao riso humano. Já em 1872, um certo Charles Darwin captou a presença, entre “macacos antropoides”, de “um som reiterado...que corresponde ao nosso riso” (2009: 171). Chimpanzés, bonobos, orangotangos e gorilas produzem um tipo distintamente identificável de vocalização gutural, em *stacatto* e com respiração arfada, que acompanha a

⁴ Creio ser possível rechaçar a perspectiva de uma “cesura antropológica” absolutamente nítida e recolocar os atributos humanos em uma árvore evolutiva sem deixar de reconhecer a singularidade do *anthropos*, singularidade que, como a dos cangurus ou dos morcegos, é discernível, em princípio, independentemente de qualquer pretensão de superioridade moral ou privilégio metafísico. Aquele rechaço também não precisa desembocar no abandono, típico do “pós-pós”, da tese de que a especificidade humana tem um fundamento na natureza “lá fora” e não se reduz *apenas* ao construto discursivo que Agamben denominou “máquina antropológica”: “*O homo sapiens...não é nem uma espécie claramente definida nem uma substância; ele é, na verdade, uma máquina ou artifício para produzir o reconhecimento do humano*” (Agamben, 2004: 26)

boca aberta e uma expressão facial relaxada. A emissão da risada primata está tipicamente associada a contextos de atividade social lúdica que envolvem cócegas, lutas e perseguições em espírito de brincadeira – simulações jocosas de agressão. O diagnóstico da presença dos comportamentos de brincadeira e riso entre outros primatas, cujos traços fenotípicos são tão intimamente associados à sua existência em agrupamentos sociais de alta complexidade, ajuda a situar o fenômeno do humor e do riso entre os membros de nossa espécie em sua história evolucionária⁵. Sendo parte de um repertório de gestos comunicativos não verbais associados a jogos e brincadeiras sociais, as atividades geradoras do riso sofrem a influência, por assim dizer, da complexificação intelectual e linguística que marca a trajetória sociobiológica do ser humano, o qual se mostra capaz de brincar com ideias e palavras e produzir, como disse Darwin, “cócegas na imaginação”⁶ (2009: 171). Assim, se podemos questionar o exclusivismo antropocêntrico de certas formulações quanto ao humor ao reinseri-lo em uma estrutura básica de jogo ou brincadeira observável também entre vários primatas, isto não nos impede de reconhecer que o fenômeno adquiriu, entre os seres humanos, uma pluralidade de formas que muito deve à singular complexidade de nossas faculdades linguísticas e imaginativas. A partir de certo nível de complexidade cognitiva, é óbvio que o humor de fato se apresenta como uma propriedade exclusiva do modo humano de ser no mundo – gatos não riem de sátiras políticas, e meu cachorro não aparenta entender minhas piadas. Ao mesmo tempo, a recuperação da significação evolucionária do riso entre os predecessores do *homo sapiens* não se contrapõe à percepção sociológica de sua inserção em um ambiente coletivo, mas, ao contrário, fortalece a tese quanto ao seu caráter inerentemente social. Aquela complexificação simbólica das fontes do riso trazida pelo humano, no entanto, não apenas multiplicou as suas formas materiais e ideais, mas também seus usos e efeitos societários: o humor pode favorecer tanto o consenso como o conflito, aproximar ou separar, reforçar o *status quo* ou subverter suas bases ideológicas – ou ambas as coisas ao mesmo tempo.

⁵ Para se ter uma ideia da tremenda variedade de formas e da densidade psicológica dos inter-relacionamentos dos demais primatas, pode-se começar pelas riquíssimas etnografias de Jane Goodall (1990) sobre os chimpanzés, cuja forma de vida social difere muito daquela dos gorilas e dos orangotangos. Ah, e se você nunca ouviu falar dos bonobos, não sabe o que está perdendo.

⁶ A referência a uma trajetória sociobiológica não significa, nesse contexto, nem a subscrição de uma perspectiva “evolucionista” da história humana como movida por qualquer *telos* de progresso (um uso estranho à teoria de Darwin, cujo caráter “perturbador” derivava, *inter alia*, de sua ênfase sobre a contingência e seu desligamento quanto a quaisquer concepções acerca de uma suposta necessidade imanente à evolução das espécies), nem a referência a qualquer projeto de “sociobiologia” que subordine causalmente a lógica do social a imperativos biológicos. A ideia de uma trajetória sociobiológica que liga o *homo sapiens* aos seus antecessores, como o *homo habilis* e o *homo erectus*, acentua, na verdade, o quanto as próprias transformações constitucionais que desembocaram, via seleção natural, no feitio biológico do ser humano são inseparáveis do caráter socialmente situado da existência dos primatas que o antecederam (Nelson, 2002). Geertz (1989: 45-66) já havia destacado a implausibilidade da tese de um “ponto zero” no qual a evolução biológica teria tornado o ser humano capaz de cultura, quando o próprio aparecimento de fenômenos caracteristicamente culturais entre os primatas superiores, tais como a construção e o uso de ferramentas ou vocalizações comunicativas mais e mais complexas, desempenha um importante papel causal naquela evolução. Se Geertz poderia ser visto como um antropólogo cultural tentando puxar a brasa para a sua sardinha, o fato é que essa perspectiva é hoje abraçada por muitos biólogos evolucionários, como os defensores da chamada “hipótese do cérebro social” (Nettle, 2009), que associam o extraordinário crescimento no volume cerebral que marca a história dos antecessores do ser humano aos efeitos seletivos da competência de desempenho cognitivo exigida por ambientes sociais complexos.

Como reconheceu, há umas boas décadas, o luminar da “antropologia filosófica” alemã do primeiro novecentos Helmuth Plessner (1970), o caminho que vai do discurso ou evento cômico à manifestação corpórea da experiência da “graça” sob a forma do riso faz do humor uma valiosa via de acesso à condição ambivalente do *homo duplex* – metade anjo (espírito, mente, consciência, alma), metade fera (corpo, animal, matéria). A informação neurocientífica disponível aparentemente reza que a risada constitui um processo reflexo governado pelos setores evolucionariamente mais antigos do cérebro (o tálamo e hipotálamo), os mesmos que controlam outras respostas reflexas ou manifestações emocionais mais básicas. O famoso etologista Konrad Lorenz caracterizou o riso como um “reflexo de capitulação”, definindo-o como a culminância da intensificação de uma tensão diante da qual o organismo termina por se render. A “valência” (Elster) positiva da resposta emocional a estímulos humorísticos constitui um dado fenomenológico óbvio que as pesquisas neurológicas vêm explicando como resultado da ativação de uma “rede de recompensas” no sistema límbico do cérebro (que inclui o tálamo e o hipotálamo), mobilizadas tanto mais intensamente quanto mais engraçadas forem consideradas as deixas cômicas (Sherwood, 2011). Algumas formas de riso podem resultar de mecanismos puramente físicos, como ocorre com os efeitos fisiológicos do óxido nítrico (“gás do riso”) ou de determinadas doenças neurológicas degenerativas. Para além desses casos, entretanto, o que confere à risada seu caráter antropológico enigmático é o modo como algo tão básico quanto um reflexo físico possa se entremear intimamente com capacidades cognitivas das mais sofisticadas, tais como aquelas necessárias para se compreender uma piada engenhosa. Em termos evolucionários, “o *homo ridens* é um enigma porque se situa na intersecção entre o que é mais e o que é menos animal a respeito dos seres humanos” (Berger, 1997: 46).

Superioridade, incongruência, alívio

A literatura especializada a respeito do humor já registra algo próximo a um consenso em torno da existência de três linhas fundamentais de explicação do fenômeno, sumarissimamente condensadas nos termos *superioridade*, *incongruência* e *alívio*. Como a palavra indica, a primeira tradição de análise das raízes sociais e psicológicas do humor sublinha seu caráter agonístico, compreendendo o riso como manifestação espontânea de um sentimento súbito de superioridade em relação a um outro, o indivíduo ou grupo cujos defeitos ou “enfermidades” (Hobbes) o tornam objeto da comicidade. De Platão (s/d: 38) e Aristóteles (1966: 73-74) até Hobbes (2002: 49), a interpretação do riso como expressão de superioridade reinou praticamente absoluta nos discursos acerca do cômico, até o surgimento, nos séculos XVIII e XIX, das duas outras matrizes principais de explicação do que provoca riso nos seres humanos (Billig, 2005).

A concepção do riso como resposta à percepção de uma incongruência remonta, no mínimo, ao iluminista setecentista escocês Francis Hutcheson, passa por autores como Kant (1993: 177-181), Schopenhauer (2001: 68) e Kierkegaard, chegando até nós via Henri Bergson (2007), Arthur Koestler (1964) e Peter Berger (1997), dentre vários outros. A sensação do cômico derivaria, segundo essa teoria, da experiência de uma disjunção entre o que sabemos ou esperamos que seja o caso, de um lado, e a informação provida pelo discurso ou evento humorístico, de outro. Tal explicação ajuda a emprestar sentido ao desvio repentino que marca o ápice de narrativas com intenção humorística, em que se parte de certas expectativas comumente pressupostas apenas para subvertê-las em seguida: “‘Você viu que a NASA acaba de inventar uma pílula que mata a sede?’ . ‘Sério?’ . ‘Sim, é só tomá-la com dois copos d’água’”. De qualquer maneira, a incongruência humorística não precisa resultar de um processo temporalmente mais alongado de criação e subversão de expectativas, mas também pode ser, por assim dizer, quase sincrônica: “Sou otimista, mas não acho que isso ajude em nada”.

Finalmente, uma terceira tradição, que se inicia com Herbert Spencer, mas que tem em Sigmund Freud (1976a) sua formulação mais conhecida, enxerga o riso como uma liberação de energia nervosa acumulada, a qual provoca alívio e prazer na medida em que economiza fluxos energéticos que seriam devotados à contenção ou repressão de atividade psíquica. Ao mesmo tempo em que toca o complexo entrelaçamento entre o somático e o psíquico que está no coração do fenômeno do humor, a concepção freudiana apontaria ainda para o universo do prazer cômico como uma espécie de válvula de escape para as tensões e sofrimentos psíquicos advindos das doses de repressão que tornam possível a existência séria e normal. A frequência significativa de piadas dotadas de conteúdo agressivo e/ou sexual daria testemunho dessa função sociopsicológica e psicofisiológica do humor segundo Freud. Na situação cômica, todo o montante de energia psíquica comumente reivindicado para reprimir ou controlar impulsos eróticos e violentos no curso da vida cotidiana é, de repente, colocado em suspenso. Tornando desnecessário diante do que é apenas uma piada, esse volume de energia psíquica é descarregado sob a forma orgânica da risada, que oferece também uma sensação de prazer oriunda do alívio em face do autocontrole tenso que é o preço a se pagar pela existência em um ambiente civilizado.

O vislumbre do universo do humor como a face reversa dos padrões de conduta e ritos institucionais característicos da realidade social séria pavimenta o caminho para uma espécie de versão mais sociologizada da teoria do cômico como alívio, cujos insumos podem ser encontrados em Mikhail Bakhtin (2008), Victor Turner (1974) e Mary Douglas (1975). A ideia fundamental é a de que uma mesma formação sociocultural que regula a conduta de seus membros através do estabelecimento de normas de comportamento simbolicamente tipificadas e apoiadas por sanções provê, simultaneamente, a existência de esferas de experiência nas quais aqueles controles podem ser relaxados, abandonados ou expostos ao ácido corrosivo da comicidade. É nesse sentido que piadas podem ser tidas como antirritos imbuídos, eles mesmos, de uma estrutura ritual reproduzida graças à colaboração daqueles que delas participam: a indicação simbólica de que entramos no subuniverso onde são experienciadas as piadas tem de ser respondida com o assentimento

do ouvinte, que concorda em submeter o foco de sua consciência à piada, contribuindo para engendrar coletivamente uma atmosfera de tensão que explodirá no seu desenlace ou *punch line*.

Apalpando o elefante cômico

O fato de que o fenômeno do cômico constitui uma espécie de porta de entrada para uma série de questões intelectuais mais amplas foi sublinhado não apenas por Helmuth Plessner no âmbito de suas preocupações antropológico-filosóficas, mas também por Wittgenstein, que certa feita afirmou que poder-se-ia escrever um livro inteiro de filosofia apenas com piadas. Apesar disso, se a filosofia *da* piada⁷ já recobre um pedaço muito pequeno do volume de escritos canônicos na tradição filosófica ocidental, certamente menor ainda é o montante de passagens de filosofia *na* piada, isto é, que recorrem a piadas como método de exposição e expressão de problemas filosóficos. Dentre os poucos exemplos, avultam aqueles gracejos a respeito da própria natureza da filosofia: “Quando aquele que ouve não sabe o que aquele que fala está querendo dizer, e quando aquele que fala também não sabe o que está querendo dizer – a isto se chama filosofia” (Voltaire, aparentemente). Se quisermos um exemplo mais específico, temos um oriundo do domínio da filosofia da mente, em que os excessos da crítica behaviorista ao conhecimento psicológico fundado na introspecção e aos conceitos referentes a estados mentais foram ilustrados com uma *reductio ad absurdum* piadística:

Um casal de psicólogos behavioristas faz sexo. Ao final, um deles pergunta:

- Então, já sei que foi muito bom para você. Agora me diz: foi bom para mim?

Quer mais um exemplo de como seria o gênero da filosofia através das piadas? Serve uma piada epistemológica? Os exemplos que me vêm à mente são ambos ilustrações do que os filósofos da ciência denominam tecnicamente “subdeterminação das teorias pelos fatos” (Vandenberghe, 2010a: 18), o hiato entre concepções prévias do mundo e fenômenos empiricamente observados que faz com que as mesmas observações sejam compatíveis com uma multiplicidade de inferências distintas:

⁷ Não há dúvida de que um novo Proudhon que escrevesse *A filosofia da piada* inspiraria um novo Marx a escrever *A piada da filosofia*.

Um sujeito anda por uma rua movimentada até deparar-se com uma pessoa fazendo toda sorte de movimentos e contorções estranhas. O primeiro pergunta: “Você está bem?”. “Sim, obrigado”, respondeu o segundo sem interromper sua performance, o que deixou o observador ainda mais intrigado.

“- Mas por que você está se mexendo desse jeito no meio da rua?.

- Ah, é para afastar os elefantes.

- Mas não há nenhum elefante em volta!

- Então, viu como funciona?!”

Um especialista nos malefícios que o álcool provoca sobre o organismo dá uma palestra em que recorre a um experimento para demonstrar suas teses. O palestrante enche duas garrafas, uma com água, outra com álcool. Logo em seguida, ele pega uma pinça, retira um verme de um frasco e o joga na água, onde o verme se move para lá e para cá, diante da vista de todos. Ele retira outro verme, o solta no álcool, e todos observam o organismo se esfacelar. Seguro de sua mensagem, o palestrante pergunta: “Então, o que podemos concluir?”. Ao que um sujeito na platéia responde: “Se eu beber, nunca terei problemas com vermes”.

Naturalmente, o recurso a piadas para ilustrar problemas e argumentos poderia se alastrar da filosofia para outras áreas. Em uma discussão relativamente recente sobre metodologia explanatória nas ciências sociais, o analiticamente afiado Jon Elster esclarecia que, mesmo quando enunciados quanto a *correlações* entre tipos de fenômenos podem ser seguramente indicativos de *conexões causais* entre eles – o que não é necessariamente o caso, já que ambos poderiam ser efeitos de um terceiro fator -, o diagnóstico correlacional não resolve, por si só, o problema da *direção* da causalidade. Isso é ilustrado na história de Johnny – que traduzirei brasileiromente por Joãozinho:

Psicólogo: - Você deve ser gentil com o Joãozinho. Ele vem de um lar despedaçado.

Professor: - Isso não me surpreende. O Joãozinho poderia despedaçar qualquer lar” (Elster, 2008: 23)⁸.

Já basta com a digressão. O fato é que o déficit no recurso a piadas como símiles de expressão de idéias e problemas filosóficos certamente não pode ser debitado à falta de criatividade figurativo-literária dos grandes filósofos, uma vez que o cânone da filosofia ocidental não é nada senão um tesouro valiosíssimo de apresentações metafóricas e analógicas de dilemas e perspectivas filosóficas, que vão da alegoria da

⁸ Na mesma página, o sociólogo norueguês cita também um comentário do comediante Sam Levinson, ilustrativo do mesmo tópico da direção causal: “A insanidade é hereditária. Você pegá-la dos seus filhos”.

caverna em Platão ao fantasma da máquina em Ryle. Seja como for, tudo isso foi para sublinhar que uma obra que pretendesse expor problemas filosóficos através de narrativas alegóricas, ainda que em um terreno infinitamente mais singelo do que o da sublimidade literária do discípulo de Sócrates e professor de Aristóteles, teria certamente que incluir a bonitinha história dos cegos apalpando um elefante.

Três homens cegos se aproximam do administrador de um circo e exprimem sua curiosidade em saber como é um elefante. Ciente da docilidade e simpatia do animal, o administrador permite que cada um possa tocar o elefante para intuir sua forma. O primeiro agarra e explora sua tromba, terminando por afirmar: “Uau, um elefante é como uma Jiboia!”. O segundo coloca suas mãos ao longo de uma das patas do elefante e protesta: “Como assim? Um elefante é como um tronco grosso de árvore”. O terceiro, finalmente, acaricia o rabo do bicho e conclui: “Não sei do que vocês estão falando. Um elefante é como um pedacinho fino de corda”.

A historinha dos cegos e do elefante apresenta alegoricamente o que sociólogos do conhecimento na tradição manheimiana chamariam de caráter situado ou posicionado do saber; ou, na frase de efeito bourdieusiana (Bourdieu/Wacquant, 1992: 101), o fato de que “pontos de vista” sobre o mundo são sempre “vistas de um ponto” cuja parcialidade é fonte tanto de vantagens quanto de desvantagens heurísticas. Cada um dos cegos forneceu uma comparação sensorialmente acurada para um aspecto do corpo do elefante, só que tomando tal aspecto como uma representação fidedigna do animal *in toto*. A anedota é útil para darmos sentido à variedade de perspectivas teóricas generalizantes que emergiram para dar conta do cômico, cada uma brotando de um ângulo específico de análise e, *a fortiori*, atentando predominantemente a certas de suas dimensões e manifestações em detrimento de outras. O exemplo deixa claro que nosso conhecimento do fenômeno da comicidade tem muito mais a ganhar se, em vez de partirmos de qualquer tentativa de definir sua estrutura *a priori*, pudermos explorar, gradual e cumulativamente, cada uma de suas facetas – como se os cegos pudessem passar a tarde apalpando as partes do animal que ainda não tinham tocado, no que, só podemos conjecturar, seria uma experiência singularmente irritante ou singularmente prazerosa para o elefante.

A leitura conjunta daquelas três perspectivas (superioridade ou agressão, incongruência e alívio) traz à mente o quanto a experiência do cômico articula uma variedade de dimensões do ser-no-mundo caracteristicamente humano: sua natureza socialmente situada, seus atributos cognitivos e linguísticos, seus motores afetivos e orgânicos. Cada uma daquelas concepções captura um aspecto importante desse fenômeno multifacetado encapsulado no conceito de “humor”. Este evidencia a multiplicidade articulada de processos que compõem a ação humana, ao envolver, no mínimo, como sugere Martin (2006), um contexto social, um processo perceptual-cognitivo, uma resposta emocional e, finalmente, uma expressão vocal e comportamental sob as múltiplas formas do riso. O riso é um troço engraçado: uma manifestação vocal

facilmente inteligível em sua identidade e não muito variável de um contexto cultural para outro⁹, sobretudo em face da extraordinária variedade, esta sim, das estratégias retóricas e das temáticas tidas como apropriadamente risíveis segundo os sentidos característicos de humor de diversas culturas.

Como reconheceram diversos observadores argutos das emoções humanas, dos estoicos (Hadot, 1995; 2004) até Margaret Archer (2000: 193-221), experiências como alegria, tristeza ou medo são, pelo menos no mais das vezes, cognitivamente mediadas por percepções que o indivíduo afetado faz do seu ambiente e/ou de si. Como veremos em maior detalhe daqui a alguns minutinhos, o conteúdo cognitivo básico da vivência do cômico consiste na percepção de uma *incongruência* vivenciada como divertida e interessante. Situada entre o *insight* cognitivo e a efusão corporal na forma do riso está a emoção prazerosa e expansiva da “graça”, a forma específica da alegria ou do bem-estar induzida pela experiência do cômico. Com efeito, no mesmo passo em que enriqueceu o esquadrinho dos processos cognitivos que lhe são subjacentes, o influxo que os estudos do humor sofreram (*sic*) por conta da “virada cognitiva” que marcou a psicologia nos decênios de 1970 e 1980 terminou por eclipsar, em alguma medida, sua dimensão emocional. A diferença entre simplesmente compreender por que uma piada “deveria” ser engraçada e experimentar efetivamente a graça de uma piada põe a nu o elemento emocional constitutivo na vivência da comicidade: o fato de que ela é, afinal de contas, prazerosa.

Sendo o cômico uma espécie de espaço fenomenológico cujo aparecimento no mundo social tem de ser intersubjetivamente acordado por sinais partilhados, o próprio riso presta-se a ser lido como sinal comunicativo de que o indivíduo encontra-se no estado psíquico jocoso, indicando, portanto, que seu comportamento deve ser propriamente interpretado à luz desse estado. A risada também oferece um dos principais exemplos do aspecto *mimético* da conduta humana, revelando-se não apenas como expressão social de um estado interior, mas também como um fenômeno propício a induzir esse comportamento em outros. Dentro de certas condições sociais, o contágio do riso pode assumir um caráter quase reflexo, como se o som da risada de um ativasse em outro, no tempo de frações de segundo, uma excitação emocional positiva que o estimula a “espelhar” aquele estado de afeto. O fenômeno pode ser observado tanto no uso da “claque” como ferramenta de sugestão psicológica nas comédias teatrais e televisivas, quanto nos “rituais de interação” (Collins, 2004) que solidificam o pertencimento a um grupo de amigos ao prover a eles a

⁹ A estatística mais frequente ventilada por psicólogos do desenvolvimento informa que os bebês começam a rir em resposta a certas ações de “outros significativos” (Mead) em seus cenários de socialização por volta dos quatro meses de idade – a precedência experiencial do trágico sobre o cômico garante que o riso, embora extraordinariamente precoce, só apareça bem depois do choro (e do *sorriso* como modalidade de comunicação, aliás). Ainda que sua irrupção se beneficie, no mais das vezes, do estímulo perceptual garantido pela presença desse comportamento em outros, o caráter inato de tal propensão comportamental revela-se tanto na fluência relativa com que ele é corporalmente expresso quanto na observação do riso entre crianças nascidas surdas e cegas, que jamais haviam presenciado tal conduta em outros. De modo mais geral, o contato com a literatura psicológica construtivista constitui uma útil oportunidade de sensibilização para o quanto a “inculcação” de padrões sociais de ação, pensamento e sentimento não representa uma mera impressão de materiais coletivos na superfície passiva do ator socializado, mas uma interação cujo “sucesso” depende intensamente da agência relativamente autônoma desse último (Giddens, 1979: 129). Um exemplo: a imitação, pela criança, de sons expressivos que ela colhe de adultos no seu ambiente requer que ela preencha sozinha certas lacunas cognitivas e práticas inerentes a esses estímulos. O pequeno ouve sons, mas não observa, por exemplo, os movimentos precisos da língua do adulto que geram aqueles fonemas. Ele tem de descobri-los por conta própria, e o fato de que o processo não esteja obviamente isento de tentativa e erro não significa que ele não esteja marcado também por propensões e capacidades inatas.

experiência de partilha de uma mesma “frequência” emocional na risada partilhada. A análise do papel socialmente expressivo e sugestivo exercido pelo riso permite fechar o círculo, por assim dizer, no exame das quatro dimensões fundamentais do humor aludidas por Martin, ao reinseri-lo, como queria Bergson, “no seu meio natural”, isto é, o meio social.

De resto, não é difícil reconhecer que algumas manifestações de comicidade se prestam melhor, ao menos *prima vista*, a uma ou outra interpretação teórica - por exemplo, piadas racistas envolvem abertamente uma reivindicação de superioridade identitária, um trocadilho erudito evidenciaria um prazer puramente intelectual (ou nerd) diante de uma incongruência cognitiva, enquanto um *happy hour* com conversas recheadas de palavrões, termos escatológicos e referências sexuais pode ser experimentado por um indivíduo como uma oportunidade relaxante para neutralizar parte do autocontrole psíquico exigido pelo decoro de suas atividades profissionais. No entanto, não devemos deslizar para a afirmação fácil e intelectualmente preguiçosa de que toda e qualquer manifestação de humor pode ser “classificada” sob uma daquelas etiquetas teóricas (“ah, isso é humor de superioridade”, “aquilo é de incongruência”, “aquele outro é de alívio”). É muito mais proveitoso pensar naquelas grades de interpretação como recursos heurísticos com os quais podemos, em princípio, capturar diferentes aspectos de uma mesma situação humorística¹⁰.

Poderíamos elencar diversos casos em que as teorias do cômico parecem ser “subdeterminadas” pelos fatos humorísticos. A experiência do riso diante do vídeo em que um chefe de estado leva um senhor tombo em meio a um pomposo rito oficial, por exemplo, pode ser lida tanto sob o aspecto do sentimento momentâneo de superioridade que sentimos em relação a ele (tanto mais, algum intérprete de inspiração freudiana poderia acrescentar, na medida em que, no mundo real e sério, é ele quem tem o verdadeiro poder sobre nós), quanto como uma resposta à súbita dissonância entre a pompa e a seriedade que envolviam os participantes do ritual, de um lado, e o ruinoso tombo que mostrou o governante como um organismo tão frágil e vulnerável quanto outro qualquer, de outro lado.

A expressão agressiva de sentimentos de superioridade em relação a tal ou qual grupo social pode obviamente dar ensejo a uma sensação de prazer derivada de um alívio quanto às próprias inseguranças (como no caso do homofóbico enrustido). Por outro lado, mesmo que o sentimento de superioridade seja, ao mesmo tempo, a motivação e o efeito de uma piada, esta ainda pode depender, no âmbito do seu conteúdo linguístico, de um mecanismo cognitivo de incongruência. No que toca ao significado político do humor, deve-se levar em consideração que a presença de incongruências e a subversão de expectativas como mecanismos *retóricos* na construção do discurso humorístico não confere a este um caráter inerentemente “transgressor” do ponto de vista sociopolítico. A variedade que viemos, desde o início, apontando como traço marcante de nosso objeto também se apresenta no fato de que ele pode ser discursivamente instrumentalizado tanto como ferramenta de exercício de poder pelos dominantes sobre os dominados,

¹⁰ Sem que isso acarrete a suposição apriorística de que toda e qualquer manifestação cômica carregue, necessariamente e no mesmo grau, os componentes de superioridade, incongruência e alívio.

quanto como ferramenta de resistência dos últimos em relação aos primeiros. O que vale para o eixo incongruência/transgressão vale também para a relação entre a superioridade manifesta em um discurso humorístico e a superioridade sociopolítica efetivamente vigente no contexto que o circunda: o riso pode ser, digamos, tanto a resposta da cúpula do poder à execução pública dos opositores quanto a forma remanescente pela qual opositores acuados “resistem” aos seus dominadores sublinhando sua estupidez, mesquinaria ou qualquer outra característica que os exiba como inferiores.

A regulação da subversão da regulação e outras ambivalências sociopolíticas

Historiadores da comicidade sugerem que a prática que está na fonte da comédia (bem como da tragédia, aliás) é o culto a Dioniso na Grécia Antiga. Aristóteles afirma, em algum lugar, que a palavra comédia origina-se de *komodia* ou “canção do *komos*”. O *komos* consistia no aglomerado de pessoas imersas no frenesi dos rituais extáticos e orgiásticos do culto dionisíaco, nos quais os escrúpulos convencionais que regulavam o discurso e as práticas habituais eram deliberadamente violados. Peter Berger (1997: 16-17) oferece uma espécie de explicação criptofuncionalista da passagem dos rituais dionisíacos à comédia dramática, pintando essa transição histórica em termos de uma contenção ou domesticação social relativa dos impulsos subversivos que animavam as festas dedicadas a Dioniso. O elemento extático que arrebatava os participantes do culto, levando-os a um frenesi em que eram diluídas as fronteiras entre o eu e o outro, permaneceria na experiência cômica sob a forma matizada do *ek-stasis*, a passagem para um ponto de vista exterior àquele das crenças e práticas convencionais. A dimensão orgiástica permaneceria, senão sob a forma da promiscuidade sexual de outrora (para provável lamento de alguns), pelo menos como um mecanismo que juntava maliciosamente certas realidades que a moralidade convencional preferiria manter separadas, como humanidade e animalidade ou sagrado e profano.

O sociólogo localiza na própria emergência da comédia dramática, portanto, a combinação ambivalente entre ordenação e subversão, normatização e violação da norma, que encontraremos no fenômeno cômico de modo mais geral. A ordem social da *polis* dependia do respeito a uma série de crenças e valores religiosos e políticos que regulavam o comportamento dos seus participantes. Tais crenças e valores eram precisamente aqueles agressiva e festivamente arrebatados pelas pulsões que explodiam nos cultos dionisíacos – os quais ofereciam, portanto, uma óbvia ameaça à existência continuada dos padrões de conduta estabelecidos. Tudo se passa como se a ritualização da celebração aberta das paixões da desordem no seio de fronteiras sociais bem delimitadas no espaço e no tempo surgisse como uma “formação de compromisso”, para falar como Freud. Através desta, a ordem política e religiosa da cidade respondia àquela ameaça não pela supressão da comicidade, mas pela incorporação regulada dos seus impulsos subversivos. Além de exemplificar o fenômeno ambivalente da subversão normatizada das normas, que aparecerá em tantas outras manifestações do cômico, o nascimento da comédia também põe em mira outra dimensão

fundamental da comicidade, qual seja, sua função psicológica de alívio das tensões, temores e frustrações da existência humana. Antes de se tornar um gênero em separado, a comédia constituía o enclave final nos espetáculos trágicos, oferecendo ao público a chance de contrabalançar as emoções fortes geradas pela contemplação da tragédia com risos que permitiriam aos espectadores sair do teatro com um pouco mais de leveza e equanimidade.

Mas e quanto ao *exame* da natureza do cômico no mundo antigo? Consideradas *in toto*, as análises do cômico legadas pela Antiguidade Clássica conferiram precedência antes a discussões normativas a respeito de suas fontes e efeitos sociopsicológicos e políticos do que a tentativas de abrir a caixa-preta dos seus mecanismos cognitivos e discursivos de funcionamento¹¹. Grossíssimo modo, a mesma suspeição coloriu boa parte dos textos sobre o cômico produzidos pelos filósofos medievais, ainda que as celebrações pagãs de Dioniso tenham encontrado uma legítima sucessão apostólica nos carnavais da Idade Média europeia. Com efeito, o retrato bakhtiniano do carnaval (2008) pinta essas festas como catarses coletivas em que os tabus e restrições da vida ordinária eram abandonados e violados nos marcos sociais que delimitavam aquele período. E foi na aurora da era moderna que vieram a surgir trabalhos justificando discursivamente, por assim dizer, os impulsos conativos e expressivos que davam ensejo às explosões cômicas do carnaval: os romances de Rabelais e o conhecido *Elogio da Loucura* por Erasmo de Rotterdam (2003). O texto erasmino toma a forma de um prolongado sermão pronunciado pela Loucura ou Estultícia (*Stultitia*) em pessoa, que se compraz em desancar as pretensões infladas dos seres humanos que se levam demasiado a sério (como os filósofos ou os políticos) e prega que apenas um modo espontâneo e pouco raciocinado de ser pode tornar a vida tolerável.

Há controvérsias, alimentadas inclusive pela ambivalência subsequentemente demonstrada pelo próprio Erasmo em relação à obra, a respeito de quão levada a sério deve ser sua apologia da falta de seriedade. Seja como for, a história das teorias sobre o cômico vê na obra do autor holandês uma espécie de justificação literária e filosófica de uma visão de mundo que já se encontrava, há muito, corporificada *in actu* nas práticas dos comediantes medievais. Com Erasmo, o cômico é infuso com a dignidade de um ponto de vista sobre o real, uma *Weltanschauung* que, ao virar de cabeça para baixo nossas maneiras convencionais de ver e avaliar as coisas, torna-se capaz de vislumbrar aspectos até então obscuros (e muitas vezes desagradáveis) de nosso modo de viver.

A referência aos marcos coletivos que regulam a própria violação das regulações dá testemunho da ambivalência do fenômeno no que toca ao seu potencial politicamente “subversivo”. Em uma tradição de teoria crítica particularmente concernida com os modos paradoxais pelos quais os dominantes podem fortalecer sua condição ao instrumentalizarem as resistências a ela (Merquior, 1972: 183-192), as inversões

¹¹ O grande Aristóteles desenvolveu um extenso tratamento da comédia no segundo livro da sua *Poética*, mas este texto jamais chegou até nós. Quem ouviu ecos de Umberto nessa passagem está de parabéns: tal circunstância oferece o mote para *O nome da rosa*, o mais famoso romance do semiólogo italiano.

carnavalescas “autorizadas” da ordem teológica e política dominante ofereceriam menos um questionamento da mesma do que um alívio transitório, que contribuiria para reinstaurar sua vigência quando as festividades se encerrassem. Nos séculos do absolutismo e da “sociedade de corte”, um fenômeno similar de reprodução da dominação através do estabelecimento de canais sociais e institucionais regulados, em que seus pilares podiam ser abertamente ridicularizados, foi encontrada na comédia bufa do bobo da corte, o único com permissão para fazer troça com os mais poderosos.

Aqueles que procuram uma visão mais otimista quanto aos potenciais críticos do humor podem começar pela consulta a Mary Douglas. Ainda que também enxergue nas piadas uma função de relaxamento dos controles e tensões característicos da interação social ordinária, a antropóloga britânica as analisa como microrrealizações do procedimento pregado pelas críticas da ideologia: ao jogar com formas socioculturalmente padronizadas de atribuir sentido e organizar o mundo, elas expõem tais padrões, comumente vivenciados como a ordem natural e evidente das coisas, *qua* construtos históricos *contingentes* (1974). Algumas formas de humor extraem seu efeito da produção de uma consciência da enorme operação de naturalização que acompanha a existência social regulada por convenções, instilando, mesmo que apenas momentaneamente e a título de “descanso”, uma suspensão da sensação habitual de autoevidência que a cerca.

Ainda que não tenhamos uma lista pródiga de exemplos de cientistas sociais que se dispuseram a recheiar seus textos com tiradas humorísticas (como um Karl Marx, um Peter Berger, um Ernest Gellner ou um José Guilherme Merquior¹²), comediantes e sociólogos aparecem, sob essa luz, como engajados em empreendimentos similares de explicitação discursiva de dimensões tacitamente vividas das ações e motivações dos membros de uma dada sociedade. Tanto uns como outros, embora não habitualmente da mesma forma, estão frequentemente embebidos da missão de nos dizer coisas que já intuímos e sabemos sobre nossas formas de vida, mas que adquirem um certo fascínio de estranheza quando expressas no discurso. Aquela suspensão da evidência habitual oferece um vislumbre da arbitrariedade última de certos modos de agir, pensar e sentir vigentes em nossos contextos sócio-históricos de existência. A explicitação dos pressupostos socioculturais que garantem a experiência do mundo da vida na autoevidência que colore a “atitude natural” destitui-os, mesmo que momentaneamente, da sua aura natural e pinta-os como acordos intersubjetivos historicamente contingentes.

¹² Gellner foi um popperiano bem mais inteligente e versátil do que o próprio Popper, um filósofo com elucidativos arroubos de antropólogo, sociólogo e cientista político. Merquior foi um gellneriano ainda mais inteligente e versátil do que o próprio Gellner, um brasileiro que tinha todas as atribuições mencionadas além daquela de finíssimo crítico literário. Aproveitando esta referência a intelectuais polivalentes, podemos expandir nossa lista de pensadores divertidos para o campo mais amplo das humanidades: o invariavelmente espirituoso crítico cultural marxista Terry Eagleton, o antropólogo estadunidense Marshall Sahlins, cujo *Esperando Foucault...ainda* (2004) é o único espetáculo de *stand-up* científico-social de que tenho notícia, além do seu compatriota filósofo Jerry Fodor. Por último, vale mencionar o hegelolaciano Slavoj Žižek, capaz de entreter mesmo quando nem tenta...

No entanto, é claro que esse efeito de exposição não é sempre autogerido. A julgar pela teoria hobbesiana do humor como superioridade (ver abaixo), a frequência com que o ser humano ri de si próprio é bem menor do que aquela em que ele simplesmente reforça sua cosmovisão pela comparação com o ridículo de outros modos de ver e vivenciar o mundo. E, mesmo no caso do humor socialmente autogerido, o efeito sociopsicológico de desnaturalização não precisa necessariamente estar a reboque de projetos de crítica e transformação de crenças e práticas socioculturais vigentes. Ao contrário, a objetivação reflexiva de padrões socialmente compartilhados de percepção, sentimento e ação através de sua tematização no discurso humorístico atua muitas vezes a serviço do reforço do pertencimento a uma certa comunidade sociocultural. Por vezes, só quem conhece e vivencia aqueles padrões pode capturar o efeito cômico que sua tematização sob a forma de piada pretende produzir, o que explica a enorme variação cultural e histórica observada no domínio do “senso de humor”. Não é preciso dizer que o engraçado para um contexto ou audiência sócio-histórica pode ser anódino ou repugnante em outras paragens. Em várias situações, compreender uma piada requer estar de posse de um conhecimento implícito que só se adquire fazendo parte de um grupo. Ao entender a fonte da comicidade de um gracejo, piada ou comentário, o indivíduo se assegura de que possui o *know-how* próprio da pertença ao grupo, no mesmo passo em que fornece o testemunho dessa posse aos demais presentes na situação.

O tético, o paratético e suas complexas misturas

Mutatis mutandis, cumpre aplicar ao domínio do humor a distinção, cunhada pelo nosso velho herói Max Weber, entre a religião como praticada pelos “*virtuosi*” e a religião como vivida e experimentada pelas “massas”. Os virtuosos da comicidade corresponderiam, nesse sentido, àqueles indivíduos que exibem níveis invulgares de investimento de tempo, competência técnica e excelência criativa na produção humorística: autores como Molière, atores como Charles Chaplin ou comediantes polivalentes como Tina Fey e Chris Rock. Sem negar o material vasto que os *virtuosi* do riso oferecem à investigação do cômico, devemos contrabalançar a tendência explícita ou implícita a qualquer “elitismo metodológico” naquela investigação sublinhando a onipresença da comicidade nos atos e discursos de pessoas “comuns” em cenários da vida cotidiana. Nas vivências ordinárias de Fulana ou Sicrano, a ubiquidade do humor se manifestaria não como uma presença contínua e prolongada, mas sob a forma de irrupções frequentes e, no mais das vezes, breves no tecido das preocupações sérias do mundo da vida.

Alfred Schutz e vários de seus filhos espirituais, como Thomas Luckmann (Berger e Luckmann, 1985), Maurice Natanson e Peter Berger, exploraram em detalhe como a experiência de uma subjetividade no mundo social envolve a passagem por uma multiplicidade de esferas de atividade e interação. As características singulares que regulam as modalidades apropriadas de ação e percepção nesses diferentes setores do universo coletivo requerem dos agentes tipos específicos de orientação cognitiva, prática e

afetiva. A transição entre o mundo do trabalho e a esfera do ritualismo religioso ou da convivência lúdica, por exemplo, é experiencialmente vivida como uma transformação na própria atmosfera mental em que os atores “respiram”, por assim dizer, mesmo que as significativas diferenças entre as “tensões de consciência”, “estilos cognitivos” e “sistemas de relevância” (para usar o rico vocabulário schutziano) próprios a esses subuniversos possam parecer mais espantosas ao sociólogo que analisa sistematicamente seus contornos fenomenológicos específicos do que aos atores que realizam, habitual e fluentemente, tais transições.

Em compasso com o traçado fenomenológico das conexões entre estados de consciência e marcações setorizadas de prática e experiência social, a sociologia psicológica do humor pode pintá-lo como uma espécie de domínio não sério da existência no mundo da vida. O estado jocoso e lúdico de orientação da consciência próprio da experiência humorística corresponde ao que o psicólogo Michael Apter (2001; 2003; 2007) denomina de estado *paratélico*, uma condição em que o engajamento sério que depositamos sobre nossas preocupações e objetivos (o estado *télico*) é suspenso, ainda que apenas por um breve momento. Com a contraposição entre as duas atitudes, Apter pretende enfatizar que as atividades de produção e saboreio do humor são fins em si mesmas, mais do que meios para a consecução de objetivos tomados como mais importantes¹³. É parte importante do colorido singular da experiência cotidiana que possamos transitar entre estados sérios e lúdicos de consciência diversas vezes ao longo de um único dia. Ocasões institucionalizadas como sérias, tais como uma reunião de trabalho, uma consulta médica ou uma defesa de tese de doutorado, podem ser palcos de brevíssimos momentos em que alguém faz um comentário espirituoso que leva todos os presentes ao riso, antes que retornem, um ou dois segundos após, de comum e implícito acordo, ao modo *télico* sério de discurso e ação¹⁴. Por outro lado, a experiência na ilha fenomenológica da não seriedade socialmente partilhada pode durar por horas, como no caso de uma reunião informal em que os presentes podem se despir dos constrangimentos e tensões habitualmente ligados ao mundo sério e entregar-se à conversação risonha.

Tanto a produção quanto a recepção e apreciação do humor dependem de certos desempenhos cognitivos, particularmente do registro, do manejo e da combinação entre conteúdos informacionais. A dimensão cognitiva do humor reveste-se sobretudo de dois atributos fundamentais combinados. De um lado, a comicidade desponta como traço de acontecimentos ou ideias que subvertem, de algum modo, nossas expectativas cognoscitivas habituais quanto à congruência, à normalidade e à previsibilidade de um domínio de fenômenos. No entanto, nem toda experiência de surpresa e incongruência leva necessariamente à experiência do cômico, o que indica o requisito articulado de que essa experiência seja percebida, apreciada

¹³ Se as expressões e apreciações feitas em espírito de brincadeira não são, a rigor, destituídas de objetivo ou *telos*, mas fins em si próprias, talvez possam justificar que as chamemos não de paratélicas, mas de “autotélicas” (Csikszentmihalyi, 2008).

¹⁴ Indivíduos que ocupam um papel investido com maior poder e controle sobre os rumos daquela situação social (*casu quo*, o chefe na reunião de trabalho, o médico na consulta e o membro da banca avaliadora na defesa de tese) terão, de modo geral, maior facilidade para realizar tais microtransições entre o sério e cômico de modos socialmente reconhecidos como apropriados, o que explica (*ceteris paribus*) a probabilidade mais alta de que os comentários pretensamente espirituosos nas situações referidas advenham deles.

e vivenciada como *não ameaçadora*, isto é, segundo aquele estado de consciência lúdico e jocoso a que nos referíamos. Em sua investigação “transversal” do humor, da descoberta científica e da criação artística, Arthur Koestler (1964) cunhou o útil conceito de *bissociação* para designar a incongruência humorística (e aproximá-la daqueles outros dois fenômenos). Uma bissociação procede quando uma situação, evento ou ideia é simultaneamente percebido a partir de dois quadros de referência cognitivos que são internamente coerentes, mas normalmente vistos como não relacionados ou mesmo incompatíveis entre si. Um exemplo simples ocorre nas anedotas que sugerem a possibilidade de um segundo eixo de sentido para uma palavra:

Dois amigos solteiros se encontram:

- *Então, você estava indo passar uma semana no acampamento de nudismo. Como foi?*

- *Muito duro nos primeiros dias, mas depois fiquei mais habituado.*

Segundo a distinção de Apter entre estados de consciência télicos e paratélicos, é a postura desapegada própria dos segundos que leva os indivíduos a perceber a reunião de imagens ou representações incongruentes de um mesmo objeto como prazerosa ou emocionalmente estimulante, como se o imperativo da consistência cognitiva fosse relaxado e eles pudessem manipular mentalmente interpretações normalmente incompatíveis de uma mesma coisa. O prazer no humor derivaria da capacidade de burlar, por um momento e mesmo que apenas na imaginação, as distinções normalmente respeitadas entre o real e o irreal¹⁵, o grave e o trivial¹⁶, o sublime e o prosaico¹⁷, o honesto e o desonesto¹⁸, o benevolente e o agressivo¹⁹ etc.

¹⁵ Do político e comediante estadunidense Al Franken: “*Os problemas orçamentários da previdência social e da Nasa poderiam ser resolvidos se o país começasse a lançar os idosos ao espaço*”.

¹⁶ “ – *Alô, Doutor Fulano? É a Sicrana, mãe do Pedrinho. Estou ligando porque ele acaba de engolir minha caneta.*

- *Você já chamou uma ambulância?*

- *Sim, mas o que devo fazer enquanto espero?*

- *Escreva com um lápis*”.

¹⁷ “*Os poetas têm se mantido misteriosamente silenciosos sobre o tema do queijo*” (G.K. Chesterton)

¹⁸ “*Cheque os fatos primeiro, para que você possa manipulá-los à vontade depois*” (Mark Twain).

¹⁹ “*Um estudo da Escola de Medicina de Harvard determinou que termômetros retais ainda são o melhor jeito de medir a temperatura de um bebê. Além disso, é também um modo de ensinar ao bebê quem manda*” (Tina Fey).

Embora o desvio em relação ao estilo cognitivo e à tensão de consciência²⁰ próprios da seriedade tética tenha sido caracterizado por Michael Apter como um fim em si próprio, os afetos induzidos pelo uso da comicidade em relações sociais certamente podem ser instrumentalizados, de modo mais ou menos consciente, para uma pletora de fins. Começando pelo que há de mais perceptível: em um contexto em que o senso de humor é valorizado como um atributo de personalidade, o cultivo e a exibição da capacidade de provocar risos em outros certamente apresentam uma via para facultar o acesso a determinados grupos sociais ou a conquista de “capital simbólico” – ainda que, como de costume, o empreendimento esteja eivado de riscos, e uma manobra incompetente possa fazer com que o tiro saia pela culatra²¹. A penetração nas sutilezas dos usos do cômico em situações de interação pode revelar consequências ou “funções” menos óbvias, como seu papel estratégico de atenuação ou eufemização de mensagens que possivelmente soariam demasiado confrontadoras ou embaraçosas se expressas de maneira mais séria e direta. Seria o caso, por exemplo, de duas amigas com severas discordâncias políticas acerca de uma série de assuntos e que, com o tempo, chegaram à conclusão de que tentativas mútuas de convencimento regidas pelo “paradigma” da seriedade tendiam a levar apenas a uma escalada dos sentimentos recíprocos de irritação, enquanto o recurso a tiradas humorísticas quanto à posição da outra servia como uma maneira de marcar as diferenças de posição no mesmo passo em que ambas sinalizavam que tais diferenças não seriam sérias o suficiente para comprometer a relação²².

²⁰ O tipo de orientação subjetiva ou atmosfera mental que singulariza o estado paratético no qual o cômico pode emergir está obviamente entrelaçado aos contextos sociais exteriores em que a subjetividade produtora ou apreciadora do cômico está imersa. Em primeiro lugar, qualquer comediante amador ou profissional minimamente experiente sabe que o sucesso na geração do riso com um comentário jocoso depende não apenas de seu conteúdo intrínseco, mas também da sua embalagem performativa. Levado ao paroxismo, este *insight* de sociopsicologia do humor já dá uma piada: *Um indivíduo recém-encarcerado está no seu primeiro período de exercício no pátio da prisão. Um preso grita “Trinta e quatro!”. Todos riem. Outro grita “Vinte!”. De novo, todos riem. Isto continua por algum tempo. Então, o novo preso pergunta a um condenado mais antigo o que estava acontecendo. “Veja”, diz o preso antigo, “a maior parte de nós está aqui há muito tempo. Todos nós já sabemos as piadas uns dos outros. Então, demos números a elas e, em vez de contar as piadas, apenas dizemos os números”. O novo preso acha a ideia excelente e quer tentar também. Daí grita: “quarenta e um!”. Ninguém ri. “Quinze!”. Ninguém ri. E assim em diante. “O que fiz de errado?”, ele pergunta. “Eu não estava contando piadas numeradas?”. “Sim”, disse o velho preso, “mas a questão é COMO você conta” (Berger, 1997: 66-67). Mesmo quando a qualidade intrínseca da piada ou gracejo se junta ao talento performático na sua exposição, o desencadear da emoção cômica depende ainda dos atributos relativamente independentes encarnados na própria situação social em que os atores estão embebidos, a qual condiciona seus estados de espírito.*

²¹ De novo, isto nunca aconteceu comigo, mas me disseram que a experiência é embaraçosa.

²² O exemplo é particularmente válido para os cenários “pós-tradicionais” da “modernidade tardia” (Giddens, 2000: 21), caracterizados como são pela convivência plural entre diferentes concepções políticas, preferências estéticas, estilos de pensamento e visões de mundo. Na medida em que indivíduos e coletividades entram em transações trazendo com eles esquemas substancialmente distintos de interpretação e apreciação da realidade, as oportunidades de choques, contradições e incoerências em relacionamentos interpessoais são multiplicadas. O recurso ao cômico aparece como uma das formas de exprimir e lidar com tais confrontos entre diferentes visões de mundo. A despeito do feitiço inegavelmente conflituoso de tal forma de humor, alguns autores (Mulkay, 1988; Martin, 2006) sustentam que a complexidade do fenômeno cômico requer também uma sensibilidade suficientemente ambivalente para capturar o que Georg Simmel denominou de “caráter sociologicamente positivo do conflito” (1983: 123). O que o sociólogo alemão compreende por positividade sociológica do conflito não corresponde a uma avaliação normativa, mas à tese de que a continuidade de uma formação social abrangente e internamente diversificada depende tanto de tendências de atração, cooperação e harmonia quanto de repulsão, competição e desarmonia: “Desde que a discordância mostra seu caráter negativo e destrutivo entre indivíduos particulares, concluímos ingenuamente que deve ter o mesmo efeito no grupo todo. Na realidade, todavia, algo que é negativo e prejudicial entre indivíduos, se considerado isoladamente e visando uma direção particular, não tem necessariamente o mesmo efeito no relacionamento total desses indivíduos, pois surge um quadro muito diferente quando visualizamos o conflito associado a outras interações não afetadas por ele. Os elementos negativos e

O caso relatado acima já ilustra a presença de elementos agressivos no humor, mas sob a forma relativamente inócua da provocação afetuosa, própria a uma situação em que cada amiga ri tanto *da* interlocutora quanto *com* a interlocutora. O imiscuir da agressividade em discursos e atos cômicos certamente toma formas bem menos pró-sociais, sobretudo nas situações triádicas que unem o emissor e o receptor de uma mensagem cômica *em contraposição* a um indivíduo ou grupo que é alvo da tirada humorística devido a não sei qual característica destoante que lhe seja atribuída pelos dois primeiros. Naturalmente, as teorias do riso que o pintam como resultado de uma súbita sensação de superioridade em relação a outro (e.g. o membro de um gênero, nacionalidade ou grupo étnico) tiveram em vista sobretudo tais exemplos em que o *status* sócio-simbólico de um ator ou grupo de atores é prazerosamente aumentado pelo uso da comicidade como ferramenta ativa de ridicularização, embaraço e humilhação de outros. O recurso ao cômico como instrumento de desvalorização sócio-simbólica serve, nesse sentido, para estabelecer relações de pertencimento e exclusão entre determinadas coletividades, seja pelo reforço de solidariedades já formadas, seja pela regulação e vigilância que exerce sobre possíveis desvios de conduta entre os membros do grupo. Uma vez que ser objeto de risadas alheias constitui frequentemente uma fonte de dores e sofrimentos psíquicos, já que consiste em uma violação de expectativas existenciais de reconhecimento coletivo da dignidade pessoal²³, a comicidade vem à baila como uma das principais espécies de sanção informal de condutas socialmente normatizadas. Tais casos exibem o humor como recurso *ativamente empregado* na produção e reprodução das modalidades de conduta e modos de representação vigentes em dado contexto social, um estratagema *performativo* que busca intervir na distribuição corrente de valor sócio-simbólico através de “confiscos” cômicos de parte ou da totalidade de um montante de honra social até então acumulado por um indivíduo que incorreu em alguma transgressão. Isto dito, vale dizer finalmente que o riso marcado pelo sentimento de superioridade pode derivar não apenas de manobras ativas na “guerra simbólica de todos contra todos” (Wacquant, 2004: 11), mas da experiência mais passiva do regozijo diante das desventuras e aflições de outros – os alemães cunharam uma palavra essa forma específica de prazer alimentada pela contemplação do sofrimento alheio: *Schadenfreude*²⁴.

duais jogam um papel inteiramente positivo nesse quadro mais abrangente, apesar da destruição que podem causar em relações particulares” (op.cit: 125-126). O humor constituiria uma síntese ambivalente não apenas de ordem e desordem, mas também de consenso e conflito. Exames do humor levados a cabo por um ângulo de inspiração simmeliana reconheceriam nele um mecanismo prático que oferece aos atores imersos em coletividades internamente diversificadas um modo relativamente funcional de lidar comunicativamente com tal diversidade e com os conflitos ocasionais que ela inevitavelmente acarreta. A participação em uma sociedade perpassada por modos de agir e pensar heterogêneos exigiria uma subjetividade minimamente capaz de perceber entidades e eventos segundo quadros de referência distintos e incongruentes entre si. Desse ponto de vista, o tratamento cômico de incongruências constituiria não apenas um modo de lidar diretamente com elas, mas também uma das vias indiretas de cultivo dessa habilidade mais geral de administração de incongruências nos âmbitos cognitivo e prático.

²³ “A integridade dos seres humanos..., vulneráveis como são à injúria pelo insulto ou pelo desrespeito, depende da sua aprovação e respeito pelos outros” (Honneth, 1992: 188).

²⁴ Tal forma de prazer pode assumir dimensões paradisíacas, a julgar por uma tese de Tertuliano, um dos primeiros e mais vigorosos apologistas da fé cristã, segundo a qual uma das principais diversões das almas bem-aventuradas do paraíso seria a contemplação do espetáculo das agonias sofridas pelos condenados ao inferno (Hitchens, 2006: 33).

Mais adiante, exploraremos com algum detalhe os complexos parentescos entre a comédia e a tragédia. Não obstante, cabe dizer logo agora que o riso *sádico* que expressa prazer diante da dor alheia não esgota o conjunto das instrumentalizações possíveis do sofrimento pela comicidade. Sobretudo em certas formas de humor autodirigidas, a tematização do sofrimento pela via cômica pode possuir um caráter *anestésico*. A anestesia em mira não equivale, bem entendido, a um *sacrificium intellectus*. Ao contrário, o cômico constitui uma forma específica de representação intelectual de tal ou qual situação que anestesia parcialmente tensões e angústias evocadas pelo que a mesma possui de ameaçador ou frustrante. O efeito combina tanto um relativo desengajamento emocional do indivíduo em relação aos desafios por ele enfrentados, comicamente pintados como indignos de tanta preocupação, quanto o contrabalanço emocional que o prazer da graça e do riso pode oferecer a um indivíduo cuja economia afetiva se encontrava até então dominada por emoções desconfortáveis.

Uma notícia sobre piadocentrismo, elitismo metodológico e as variedades da experiência cômica

O exemplo das duas amigas trocando gracejos acerca de suas posições políticas antagônicas também serve para colocar em tela um fato problemático, qual seja, o de que boa parte dos estudos sobre a psicologia e a retórica do humor apresenta um caráter “piadocêntrico”, um foco predominantemente dirigido a essas narrativas pré-fabricadas que algumas boas almas passam adiante para outros ao longo de múltiplas interações. Como um comportamento deliberadamente voltado à produção da experiência do cômico, o contar piadas contrasta com aquelas modalidades de humor que irrompem de modo não intencional no curso da existência cotidiana, como o paradigmático escorregão na casca de banana ou os *lapsus linguae* tão sutilmente investigados por Freud.

O contraste entre piadas pré-construídas e a comicidade acidental deixa na penumbra uma das manifestações mais frequentes da produção e apreciação humorística, qual seja, o *humor conversacional espontâneo* que emerge no curso de interações sociais corriqueiras. Como acontece em uma dança a dois (ou um pouco mais que isso), a produção espontânea da comicidade conversacional emerge de ações intencionais que são, ao mesmo tempo, intersubjetivamente negociadas e colaborativamente construídas pelos participantes no percurso contingente de uma situação interativa. Apesar do fato de que essa modalidade de criação e percepção do cômico seja mais frequente na vida da maior parte das pessoas do que o recurso às piadas pré-fabricadas, essas últimas tenderam a ser sistematicamente privilegiadas nos estudos clássicos sobre o humor devido às maiores facilidades que oferecem à investigação empírica. Tais facilidades se relacionam, sobretudo, à independência comparativamente maior de sentido cômico que as piadas possuem em face dos contextos particulares em que são veiculadas. Assim, psicólogos

hipercomprometidos com os protocolos positivistas quanto ao estudo em laboratório têm a facilidade de poderem testar como os participantes de suas pesquisas avaliam a graça de tais ou quais piadas, enquanto linguistas podem se debruçar com voluptuosidade bibliográfica sobre os mecanismos de construção textual dessas últimas. Em contraste, vários dos elementos cômicos que resultam do fluxo particular de uma interação conversacional espontânea dificilmente mantêm sua graça quando desligados da riqueza experiencial que adornava aquele contexto, como descoberto por todos aqueles que se frustram em tentar transmitir a comicidade de um dito ou evento e terminam por reconhecer: “bom, você teria de estar lá para ver como foi hilário...”.

Uma classificação de diferentes espécies de humor conversacional espontâneo já foi elaborada, com admirável competência taxonômica, por psicólogos como Debra Long e Arthur Graesser (1988). Um dos principais tipos por eles elencados consiste nas *anedotas*, narrativas de histórias reais vivenciadas pelo próprio narrador ou por outros indivíduos, bem como dotadas de traços pitorescos, incongruentes ou surpreendentes que são, por isso, propensos a fazer rir. Deve-se levar em consideração, no entanto, que o caráter informal da situação natural de conversa resulta em um relaxamento dos constrangimentos intersubjetivos que pesam sobre o discurso mais sério. Assim, a exigência de veracidade pode ser abrandada, e o anedotista tem mais liberdade para injetar a carne e o sangue do exagero irrealista cômico no esqueleto narrativo básico de um acontecimento real e objetivo – “eu aumento, mas não invento”, disse um filósofo da televisão brasileira. Além dessa diluição relativa de fronteiras entre a narrativa realista e a fantasia humorística, o recurso à anedota também tem a singularidade de se alimentar do rico manancial de eventos, enunciados e ações cuja comicidade é acidental ou não intencional – como quando uma pessoa narra um episódio embaraçoso acontecido com ela ou (ela diz) com um conhecido.

Dentre as várias modalidades de humor conversacional espontâneo pinceladas por Long e Graesser, encontramos o que eles denominam *jogos de palavras* em sentido mais lato, os quais incluem, por exemplo, réplicas espirituosas (itens a até d) ou transformações criativas de frases e expressões tradicionais (itens e até g):

- a) *Certa feita, Nancy Astor, ao ver Winston Churchill encher seu copo de uísque, disse: “Winston, se eu fosse sua esposa, envenenaria esse seu uísque”. Ao que ele respondeu: “Nancy, se eu fosse seu marido, eu o beberia”.*
- b) *Um padre encarregado dos procedimentos necessários para zelar pela alma do moribundo Voltaire pergunta a ele: “Você rejeita o demônio?”. Ao que Voltaire responde: “veja, padre, essa não é a hora para fazer inimigos”.*
- c) *Dois intelectuais consagrados conversam:*

- Ontem, Deus apareceu para mim e me disse que eu era o maior filósofo do mundo.

- Não me lembro de ter dito isto.

- d) *Telegrama de um produtor teatral a George Bernard Shaw: “Mande manuscrito. Se for bom, mandarei cheque”. Resposta de Shaw: “Mande cheque. Se for bom, mandarei manuscrito”.*
- e) *O trabalho é a maldição das classes bebedoras (Oscar Wilde).*
- f) *Ouvi falar que o cachorro é o melhor amigo do homem. Isto explica de onde os homens têm tirado as suas dicas de higiene (Kelly Maguire).*

Long e Graesser (1988) podem ser consultados pelos leitores interessados em uma taxonomia mais completa. Uma montanha de *exemplos* divertidos encontra-se em Helitzer e Shatz (2005). Nesse ponto da presente análise, é importante apenas ter em mente que o humor espontâneo em interações sociais obviamente não se reduz às formas discursivas ou verbais destacadas acima, mas também é marcado pelo uso amplo de recursos expressivos não verbais, como maneirismos corporais, expressões fisionômicas afetadas e assim por diante.

Agressão e superioridade

O que têm em comum uma luta até a morte entre gladiadores na Roma Antiga, uma execução pública na Europa setecentista e um conjunto de oficiais da *Gestapo* vasculhando um gueto judaico para encontrar indivíduos escondidos ou fugindo em pânico? Os três são cenários de violência, é claro, mas são também contextos em que se ouviam muitas risadas, fossem elas advindas de torcedores romanos, da boa gente europeia que comparecia ao cumprimento de penas capitais como quem ia ao cinema familiar de domingo ou dos soldados nazistas que achavam graça no comportamento aterrorizado que inspiravam em suas vítimas.

Os exemplos constituem ilustrações admitidamente extremas dos entrelaçamentos possíveis entre humor e agressividade. Na realidade, a percepção desse entrelaçamento como a própria medula do fenômeno cômico possui, como vimos, uma longa ancestralidade no pensamento filosófico. Em *Filebo* (s/d), Platão já havia afirmado que o riso se origina da malícia e expressa prazer, em vez de piedade, diante das desventuras de outros²⁵. Na sua teoria mimética da poesia, Aristóteles definiu a comédia como uma “imitação de homens

²⁵ No *Teteto*, Platão faz Sócrates relatar uma anedota que supostamente teria envolvido ninguém menos que o pai fundador da filosofia, o astrônomo e matemático Tales de Mileto. A anedota coloca em tela de modo dramático, ou cômico, o estranhamento mútuo entre o espaço rarefeito da busca de conhecimento dos princípios últimos do universo, de um lado, e as preocupações terra-a-terra dos indivíduos imersos nas tarefas práticas da vida cotidiana, de outro. Tales, um astrônomo tão competente que tem em seu currículo a previsão correta de um eclipse solar por volta de 585 a.C, observava atentamente o céu estrelado quando acabou caindo em um buraco. Uma moça espirituosa, que Sócrates diz ser oriunda da Trácia, riu da cena e fez o gracejo de que o filósofo estava tão ocupado em observar o que acontecia nos recantos mais longínquos do céu que não pôde ver sequer o que estava

inferiores” (1966: 73). Finalmente, saltemos um bocado de séculos e veremos Hobbes (2002: 16) afirmando que a paixão do riso é uma “glória súbita” advinda da percepção repentina de como parecemos “einentes” em comparação com as “enfermidades” de outros indivíduos ou com aquelas que nós mesmos apresentávamos no passado. Não seria à toa, segundo Hobbes, que o prazer de quem ri tenha sua contraparte no desagrado daquele que é objeto do riso, isto é, inferiorizado.

A versão mais moderna da teoria do humor como uma forma jocosa de agressão foi apresentada, com persistência incansável e eventuais malabarismos interpretativos, pelo psicólogo Charles Gruner (1997). O virtuose da sátira Jonathan Swift já havia sublinhado há muito que “a maior parte das diversões de homens, crianças e outros animais são imitações da luta” – pense nas competições esportivas ou no sucesso de bons polemistas intelectuais. Gruner enxerga as manifestações humorísticas segundo essa grade de uma competição em que deve haver vencedores e perdedores, comparando o prazer do riso à alegria triunfante que sentimos quando ganhamos um jogo, alegria cuja intensidade tende a ser diretamente proporcional à dificuldade que a competição nos apresentou. As reflexões do psicólogo estadunidense fundam-se sobre uma espécie de agonismo evolucionário que busca explicar traços e comportamentos humanos em termos de suas

debaixo dos seus pés. Platão se valia de uma narrativa já presente nas *Fábulas* de Esopo, embora ali não se fizesse menção ao nome de Tales, atribuindo-se a queda a um astrônomo anônimo. O fato de que Platão tenha situado o fundador do inquérito filosófico no cerne da anedota provavelmente indica sua intenção de problematizar a relação entre o espírito cômico e o espírito filosófico. A dedicação intensa e contínua a preocupações filosóficas não podia deixar de parecer, àqueles indiferentes ao amor pela sabedoria, uma ocupação ridiculamente apartada das exigências e necessidades do mundo real (Hadot, 1995: 104) – e, com efeito, foi assim mesmo que Sócrates foi retratado por Aristófanes na peça cômica *As nuvens*. A contraposição entre comédia e filosofia daria sentido ao fato de que Platão sublinha ser a espectadora risonha da queda de Tales advinda da Trácia, pois é bem possível que lá tenha nascido a prática que está na fonte da comédia (e da tragédia, aliás): o culto a Dioniso. Platão tinha razões inseparavelmente biográficas e filosóficas para suspeitar do estatuto moral das motivações que subjaziam à produção e à apreciação do cômico. No texto em que Sócrates se defende das acusações que terminariam por levá-lo à condenação à morte, o mais sábio dos homens afirma que os seus atuais acusadores, por mais terríveis, eram-no ainda menos do que aqueles que lhe caluniavam há algum tempo, predispondo os cidadãos de Atenas a condená-lo: “*Antes de mais nada, então, ó cidadãos de Atenas, é justo que eu me defenda da falsidade das primeiras acusações que me foram feitas e dos primeiros acusadores e depois das novas acusações e dos novos acusadores. Porque já tive muitos acusadores antes de vós, há muitos e muitos anos, e sempre sem dizer nada de verdadeiro e a esses eu temo mais que Anito e seus amigos, ainda que sejam acusadores terríveis. Mas aqueles outros são ainda mais terríveis, ó cidadãos, aqueles que tendo perto de si a maior parte de vós, mesmo crianças a serem educadas, tentaram persuadir-vos de acusações não menos falsas contra mim: que há um tal Sócrates, homem sábio, que especula acerca das coisas celestes, que investiga todos os segredos subterrâneos, que torna as razões mais débeis nas mais fortes. (...) E assim, esses acusadores são tantos e de há tão grande tempo têm me acusado, e o que é pior, falaram de mim quando tínheis aquela idade em que se está mais facilmente disposto – algum de vós éreis crianças ou púberes – a acreditar nas calúnias...E o mais extraordinário de tudo é que nem mesmo os nomes podem ser citados, a menos de um comediógrafo...(...)na comédia de Aristófanes,...um certo Sócrates é visto caminhar de lá para cá, dizendo que passeia sobre nuvens, e outro acúmulo de sandices, que não chego a entender nem pouco nem muito”* (Platão, 1996: 65-66, 67). Aristófanes é bastante celebrado como autor cômico, mas não são poucos os que divergem dessa avaliação, e não apenas pela sacanagem com Sócrates. Voltaire, que certamente está imune à acusação de falta de senso de humor, vale-se da autoridade de Plutarco para tratar do autor de *As nuvens* como um poeta cômico que não era nem cômico nem poeta: “*...a morte de Sócrates é ainda o caso mais odioso da história grega. Aristófanes (esse homem que os comentadores tanto admiram só porque era grego parecendo esquecer-se que Sócrates era grego também), Aristófanes foi o primeiro que levou os atenienses a considerarem Sócrates um ateu. Esse poeta cômico, que não é cômico nem poeta, entre nós não lhe teriam consentido que fizesse representar suas farsas farsalhonas na feira de São Lourenço; a mim se me afigura ainda mais vil e mais desprezível do que Plutarco o descreve. Eis o que diz o sábio Plutarco deste truão: ‘A linguagem de Aristófanes tresanda ao seu miserável charlatanismo: nunca se ouviram graçolas tão baixas e tão repugnantes; nem a própria ralé lhe acha graça e torna-se verdadeiramente insuportável para as pessoas de senso e honra...’(...)...é este o homem que preparou antecipadamente o veneno com que os infames juízes fizeram morrer o homem mais virtuoso da Grécia”* (Voltaire, 1984: 102). Sob impacto das circunstâncias que resultaram na morte de seu mestre, Platão estava bem predisposto a caracterizar, no *Filebo*, o prazer cômico como fundado sobre a malícia, o divertimento diante dos infortúnios alheios. O infortúnio que oferece a matéria do riso é de um tipo peculiar, expressando uma discrepância “descendente”, como diria Spencer, entre a representação que alguém faz (ou busca passar) de si no que tange a atributos socialmente valorizados - como inteligência, beleza, força ou riqueza -, de um lado, e o quão comparativamente pouco ela revela possuir efetivamente desses atributos, de outro.

vantagens competitivas. Gruner especula, assim, que o ancestral evolutivo do riso é o brado triunfante do ganhador após uma luta vencida com dificuldade.

A transição de um brado para um riso de triunfo poderia até ser explicada em termos do mecanismo de liberação de energia acumulada teorizado por Spencer e Freud. O intenso engajamento físico e psicológico na luta com outro indivíduo mobiliza enorme volume de energia fisiológica e psíquica. Quando o confronto termina abruptamente, o vencedor é obrigado a despende a tensão energética de alguma forma. O riso aparece, então, como uma forma de descarregar a tensão acumulada, restaurando o funcionamento homeostático do seu organismo, ao mesmo tempo em que o sujeito risonho comunica a outros sua vitória de modo inequívoco. Gruner sustenta que o desenvolvimento histórico-evolutivo de nossas faculdades linguísticas em ambientes comunitários fez com que os impulsos de afirmação da própria superioridade sobre os outros pudessem se expressar não apenas pela agressão física, mas também pelo humor verbal. Nesse sentido, assim como Darwin descreveu os usos da linguagem em favor da comicidade como “côcegas na imaginação”, Gruner poderia muito bem retratá-los como “pancadas verbais” – ou, nas suas versões mais amenas já registradas por metáforas do vocabulário corrente, “agulhadas”, “alfinetadas” ou “espetadas” verbais.

Não há dúvida de que a explicação proposta por Gruner se aplica bem a uma plethora de manifestações do cômico. Entretanto, em vez de propor apenas um retrato parcial das modalidades agressivas de humor, o psicólogo estadunidense é tomado pelo afã de construção de uma teoria total segundo a qual qualquer forma de humor é agressiva *per definitionem*. Seu desafio magno é, portanto, justificar a adequação de sua perspectiva a exemplos de comicidade aparentemente destituídos de qualquer propósito agressivo ou competitivo, tais como a diversão cognitiva com jogos de palavras. Investido em narrativas de psicologia evolucionária, algumas das quais marcadamente especulativas, Gruner afirma (1997: 141-142) que trocadilhos, jogos de palavras e outros tipos de espíritos conversacionais têm seus ancestrais nos antigos duelos verbais pelos quais diferentes indivíduos tentavam “derrubar” intelectualmente um ao outro através de tiradas jocosas – um pouco como nas saborosas disputas de repentistas nordestinos.

Em cenários sociais contemporâneos, muitas são as situações de interação conversacional em que as engenhosas manobras linguísticas de conteúdo humorístico servem ao desiderato competitivo de superar o interlocutor de algum modo. O elemento competitivo infuso no humor poderia ser também indireto, como na situação em que uma pessoa, ao fazer uso da comicidade, demonstra mais ou menos conscientemente a outros sua invulgar sagacidade – que significa, *ipso facto*, superioridade em relação a intelectos menos espirituosos por aí. O modelo gruneriano parece valer muito bem, por exemplo, para uma discussão de cunho político em que um dos participantes recorre à expressão cômica de modo a pintar pejorativamente a posição do seu interlocutor. Mas e quanto, digamos, a um cenário em que um amigo conta a outro uma daquelas piadas que passam ao largo de material agressivo e parecem apenas jogar cognitivamente com incongruências e absurdos? O contador pretenderia afirmar sua superioridade sobre o ouvinte? Que superioridade? A de memória piadística? A interpretação de Gruner é mais sofisticada do que isso. A

capacidade de “entender” uma piada, de captar o que nela possui valor cômico, constitui sempre um desafio cognitivo, ainda que obviamente de dificuldade variável. A tarefa intelectual subentendida na compreensão de uma piada envolve subcompetências como entendimento relativamente fluente do idioma em que ela é contada, rapidez de raciocínio e posse de certo repertório informacional. Quando um indivíduo cumpre, de modo bem-sucedido, uma tarefa proposta por um interlocutor com quem ele possui alguma espécie de intimidade ou identidade partilhada, ele é tomado por uma sensação prazerosa que emana, segundo Gruner, de um senso de vitória ou superioridade. Tal superioridade seria possuída pelo indivíduo em conluio com o contador da piada e em contraposição a “outros” pressupostos – aqueles que, diferentemente dos dois, não possuiriam a inteligência, o domínio da língua ou as referências culturais indispensáveis à compreensão do conteúdo jocoso.

Finalmente, como fica, nessa história toda, o humor autodepreciativo? *No problem*, diz Gruner (1997: 105). Um venerável predecessor da teoria do cômico como superioridade, Thomas Hobbes, já havia sustentado que nosso riso poderia exprimir um sentir-se superior não apenas a outros indivíduos, mas às falhas e deficiências que nós mesmos possuíamos em algum ponto do passado. Ademais, nossas subjetividades não são apenas descontínuas, mas também múltiplas, o que justificaria a possibilidade da autodepreciação cômica no presente, isto é, não só diante do que fomos como do que somos. A existência de um *self* internamente dividido em uma multiplicidade de instâncias cujas características, muitas vezes, não são apenas distintas, mas contraditórias entre si, daria ensejo à possibilidade de que um setor intra-subjetivo visse como cômicas as propriedades exibidas por outro. Rir das idiotices de si próprio é sinal de modéstia, claro, mas também uma maneira de afirmar que se é mais inteligente do que essas idiotices.

O defensor da teoria do humor como superioridade não conseguiu convencer a todos da superioridade da sua teoria. Mesmo autores simpáticos ao programa de explicação da emergência do cômico por uma via evolucionária apontaram (Martin, 2006: 54) que Gruner limitou-se a localizar a existência do riso e do humor entre nossos ancestrais biológicos sem identificar em que medida eles constituíram *adaptações* no sentido darwiniano do termo, isto é, vantagens competitivas na luta pela sobrevivência e na transmissão de genes às gerações futuras. Ao mesmo tempo, se a narrativa evolucionária levar em consideração os estudos etológicos sobre a “risada” entre outros primatas, ou seja, a fisionomia jocosa de dentes à mostra e boca aberta relaxada observada entre chimpanzés, gorilas, bonobos e orangotangos, a hipótese da conexão entre o riso e a agressão fica enfraquecida. Isto porque tais expressões comportamentais afloram precisamente em contextos que não são de agressão real, mas de atividades amigáveis que *simulam* agressão.

De todo modo, o principal problema da abordagem de Gruner deriva de sua pretensão implacável a abarcar toda a extraordinária variedade de formas de comicidade em um único esquema teórico de explicação, o que o leva a um sacrifício algo forçado e injustificável das importantes diferenças que tais formas podem manter entre si. O psicólogo estadunidense é suficientemente científico (e popperiano) para conceder a seus leitores que uma única instância empiricamente observável de humor despida de conteúdo

agressivo seria suficiente para impugnar sua teoria integrada do cômico como agressão. No entanto, o modo como o próprio Gruner se dispõe a realizar engenhosas piruetas interpretativas para encaixar quaisquer tipos de humor aparentemente destituídos de conteúdo agressivo na sua concepção teórica gera a forte suspeita de que nenhum contra-exemplo empírico estaria imune à monomaniaca propensão de seu *modus interpretandi*.²⁶

A história semântica (e a civilização) do humor

A origem da palavra humor está no termo latino *humorem*, que significa simplesmente líquido ou fluido. Foi através de percursos histórico-semânticos algo tortuosos que a expressão terminou por designar a produção e a apreciação subjetivas de eventos e discursos cômicos ou, a depender da concepção sobre a ontologia da comicidade, as propriedades objetivas que tornam tais eventos e discursos engraçados²⁷. A compreensão de tal percurso pode principiar pelo retrato da conexão entre dois médicos gregos no arco que vai do século IV A.C. ao segundo centênio da era cristã: Hipócrates e Galeno. O primeiro, frequentemente celebrado como o pai da medicina no Ocidente, aventou a teoria de que uma condição saudável dependia de uma composição equilibrada dos fluidos ou “humores” constitutivos da fisiologia do corpo humano: o sangue, a fleuma, a bile amarela e a bile negra. O segundo, um heleno radicado em Roma, transpôs a teoria dos fluidos para o domínio da psicologia ao avançar a hipótese de que cada um daqueles líquidos estava associado a certas qualidades psicológicas, de modo tal que uma quantidade excessiva de quaisquer deles em uma pessoa daria ensejo a um certo tipo de temperamento ou disposição dominante de personalidade.

Para além do sentido de um traço durável e relativamente estável da psique de um indivíduo, a psicofisiologia herdada de Hipócrates e Galeno também veio a abarcar a tese de que os desequilíbrios no volume dos fluidos no corpo humano poderiam ser temporários, assim como os estados de espírito correspondentes a essas flutuações momentâneas. Embora as bases fisiológicas ou as categorias taxonômicas legadas pela teoria clássica dos humores já não correspondam à perspectiva científica mais avançada sobre os fenômenos em mira, o fato é que ainda utilizamos a palavra de origem latina para retratar estados de espírito, sejam estes estáveis (“Fulana é uma pessoa bem-humorada”) ou passageiros (“Sicrano está de mau humor”).

²⁶ Gruner certamente não está só nessa tentativa de forçar o encaixe de fenômenos empíricos variados em uma única camisa de força teórica. Sobre essa tendência nas ciências humanas, ver Gusmão (2012).

²⁷ Como acontece com tantos outros tópicos na teoria social, creio que a via mais fecunda de análise do humor é aquela que evita as armadilhas radicais do subjetivismo e do objetivismo, ao centrar-se de saída sobre a *relação* entre processos mentais e eventos mundanos – *casu quo*, o relacionamento entre as propriedades inerentes a um objeto ou acontecimento, de um lado, e as propriedades que tornam possível a uma subjetividade categorizá-lo e experimentá-lo como engraçado, de outro (ver Palmer, 1994: 93-94).

Como emergiu, então, o sentido que liga a noção de humor ao fenômeno da comicidade? Rod Martin (2006: 21) propõe uma hipótese que evidenciaria o quão a risibilidade está ligada aos critérios normativos de aprovação e desaprovação de condutas vigentes em um dado contexto social. A explicação psicofisiológica dos humores em termos de desequilíbrios fluídicos já estava, desde cedo, intimamente atada a uma preocupação com estados psicológicos mais ou menos raros, desviantes e aberrantes, do que dá testemunho a famosíssima carreira histórico-intelectual do retrato clássico da melancolia como o resultado de um excesso de bile negra. Seja como for, Martin aponta que conhecidos textos ingleses do século XVI (e.g. em Ben Johnson) já documentam um uso da palavra “*humour*” para qualificar quaisquer pessoas com estilos de conduta que discrepavam das expectativas sociais vigentes. Uma vez que indivíduos idiossincráticos ou excêntricos eram, com frequência, tomados como objeto de riso, a associação entre humor e o cômico gradualmente se estabeleceu.

A emergência de tal conexão entre “humor” e comicidade ainda permanecia ligada, portanto, ao sentido mais agonístico do riso como uma resposta de um observador a alguma espécie de “feitura”, na expressão de Aristóteles, ou “enfermidade”, na de Hobbes, percebida em outras pessoas²⁸. Não obstante, os mesmos séculos que presenciaram a aparição da conexão referida também foram palco de um processo histórico de “civilização” de sensibilidades psicológicas e costumes práticos (Elias, 1994) que logrou produzir significativos efeitos no plano do cômico. Pelo menos entre as classes mais abastadas da Europa e das sociedades que viviam na órbita europeia, a noção do riso como expressão desbragada de desprezo e escárnio começou a dar lugar a (ou pelo menos passou a coexistir com) uma concepção distinta do humor como manifestação bem-intencionada de amabilidade e tempero inteligente da sociabilidade conversacional. A atenuação dos traços agressivos do cômico caminhou *pari passu* com uma “intelectualização” crescente das formas de humor, concebidas e praticadas como um agradável jogo entre espíritos engajados na produção de associações ideativas agradavelmente surpreendentes. As teorias da comicidade refletiram essa transformação histórica da sensibilidade humorística ao registrarem um relativo abandono da teoria clássica do cômico como expressão agonística de superioridade em favor de uma perspectiva, de sabor mais cognitivista, que tomava a *incongruência* como seu atributo essencial. Tal inflexão teórica cognitivista atrelava-se também à disseminação da ideia de um “senso” de humor – o qual, tal como o senso estético da

²⁸ Segundo Aristóteles (1966: 73), no entanto, nem toda inferioridade era passível de tratamento cômico. A perspectiva aristotélica estipula que as faltas, distorções ou “deformidades” ridículas seriam aquelas que não produzem dor ou prejuízo naqueles que as possuem ou que as contemplam. As discrepâncias e desajustes cômicos no tecido do real são, por isso, definidas pelo filósofo grego como espécimes da “feitura” – por exemplo, uma máscara cômica apresentaria desproporções e desajustes sem provocar dor, e um tombo seria engraçado somente quando suas consequências para a integridade física do indivíduo afetado não fossem das mais significativas. O caso de um tombo coloca em tela, no entanto, a relação de *tensão* entre humor e compaixão: no contexto moral das sociedades contemporâneas, se a leitora me permite tão vaga generalidade, poder-se-ia dizer que a maior parte das pessoas respeita algum limiar ético que separa o que pode do que não pode ser objeto de humor. O limiar é, entretanto, largamente variável entre indivíduos e cenários: quem jamais riria do tombo do próprio filho pode rir diante da queda de outra criança; uma pessoa pode asseverar-se de que seu amigo não se machucou “seriamente” (advérbio sintomático!) antes de entregar-se à risada; um assíduo espectador de sátiras que espinhafram políticos jamais se enxergaria rindo de lutas até a morte entre gladiadores na Roma Antiga ou de execuções públicas na Europa do século XVIII, e assim por diante.

beleza ou o senso moral da justiça, referia-se a uma habilidade cultivável para discernir e julgar as qualidades de certos acontecimentos e enunciados (*casu quo*, suas qualidades cômicas).

Mais do que isso, assim como o monopólio socialmente legitimado da violência física pelo estado exigiu uma intensificação no controle dos impulsos agressivos por parte dos indivíduos modernos, os séculos XVIII e XIX também viram nascer e se alastrar uma série de concepções humanitárias fundadas na noção de *sentimentos morais* como simpatia, civilidade e benevolência (ver Hunt, 2009). Essa transformação histórica de sensibilidades afetou o domínio do cômico e se manifestou sob a forma da defesa intelectual e da prática efetiva de um riso empático e benevolente (“rir com”), ao invés de agressivo e derrisório. *Ab initio*, o termo “*humour*” chegou a designar essa modalidade de comicidade entrelaçada a uma orientação terna, gentil ou solidária, contraposta às formas mais acerbadas que expressavam antipatia ou hostilidade. No entanto, com o tempo, o termo foi ganhando a acepção ampliada que hoje possui, passando a abranger tudo aquilo que é engraçado, tudo que provoca o riso²⁹.

Qual incongruência?

As teorias do humor como incongruência traem, portanto, uma concentração mais intensa sobre os aspectos cognitivos do fenômeno em detrimento de suas dimensões sociais, emocionais e corpóreas. Segundo tais perspectivas, um objeto ou evento é engraçado na medida em que é incongruente com nossas expectativas padronizadas a respeito dele. A representação habitual que fazemos do objeto ou evento gera uma série tácita ou explícita de antecipações cognitivas a respeito das propriedades que ele exibirá em uma situação efetiva. Quando tais antecipações são frustradas, o retrato cognitivo padrão não desaparece de nossa mente, mas se mistura incongruente, por assim dizer, com nossa percepção súbita de traços peculiares

²⁹ No século de 1600, as comédias de Molière despertaram encarniçadas controvérsias a respeito de suas implicações para a moralidade pública. Em um prefácio de 1669 a *Tartufo*, respondendo àqueles que viam na mensagem de suas narrativas cômicas uma ameaça aos pudores e escrúpulos morais e religiosos, Molière (2003) sustentou, ao contrário, que a utilidade magna da comédia era precisamente a de atacar os vícios humanos e, assim, corrigi-los. A novidade de um argumento que buscava pintar a comédia como um empreendimento moralmente edificante dá testemunho do quão mais contestadas e ambivalentes se tornaram as visões do fenômeno cômico nos séculos XVII, XVIII e XIX. Mais ou menos na época em que Descartes deixava de pensar e existir por conta de uma pneumonia, Hobbes (2002: 16; 49) reatou com a tradição platônica ao retratar o humor como manifestação de um sentimento de superioridade, descrevendo como pusilânimes aqueles que se entregavam em demasia ao “entusiasmo súbito” do riso. Em um ensaio de 1709 (*An essay on the freedom of wit and humor*), o Conde de Shaftesbury (2010) se propôs a desmontar o agonismo da visão hobbesiana ao identificar moliereamente as variantes de gosto mais elevado do humor como instrumentos moralmente valiosos para a distinção entre verdade e falsidade, ou entre virtude e vício. Já sublinhamos que a emergência de modos conversacionais mais sofisticados de comicidade era parte e parcela de um processo de “civilização” (Elias) histórico-psíquica dos costumes que atravessava os países europeus. Embora tal transformação sócio-histórica de longo prazo nas sensibilidades psicológicas apareça com mais clareza à luz de uma visão retrospectiva, sua direção foi notada e deliberadamente propugnada por diversos autores, que tanto expressavam, sob uma forma filosoficamente sistematizada, uma tendência cultural quanto fortaleciam sua penetração e difusão através de suas obras. Assim, em obra publicada em 1779 (*On laughter and ludicrous composition*), James Beattie não só observava o crescente refinamento nos discursos cômicos como atribuía tal fenômeno, com aprovação, ao incremento da influência das mulheres na alta sociedade. Juntamente com o herói do iluminismo escocês Francis Hutcheson (*Reflections upon laughter* [1750]), Beattie também foi um dos primeiros a retratar o riso como resposta à percepção de uma assembleia incongruente de elementos.

e surpreendentes naquele objeto ou evento, e é essa assembleia inconsistente de características que desencadeia o sentido do cômico.

Nos termos da teoria social, a experiência do cômico pode ser interpretada como uma versão do que os pragmatistas retratariam como “situações problemáticas”. A atuação cotidiana dos agentes no mundo social é capacitada por uma série de estoques de conhecimento substantivo (“X é assim, Y é assado”) e procedimental (“X se faz assim, Y se faz assado”). Tais repertórios de informação auxiliam os atores em suas respostas às contingências situacionais com que deparam cotidianamente, as quais podem se afastar mais ou menos dos rumos preditos pelas orientações cognitivas e práticas interiorizadas na personalidade dos agentes. Quando estas orientações se mostram repentinamente inconsistentes com os caminhos efetivos da situação, o senso do cômico e sua expressão sob a forma do riso podem emergir. Essa já era a interpretação que Schopenhauer dava ao humor em *O mundo como vontade e representação*, descrevendo-o como “a falta de concordância – subitamente constatada – entre um conceito e os objetos reais que ele sugeriu, seja de que modo for”, sendo o riso a “expressão desse contraste” (Schopenhauer, 2001: 68).

A incongruência entre expectativas cognitivas e comportamentais, de um lado, e as propriedades efetivamente exibidas pelos objetos daquelas expectativas, de outro, *pode* levar ao riso. O “pode” justifica-se porque nem toda incongruência é cômica. Com efeito, mesmo os mais aferrados defensores da concepção do humor como incongruência reconhecem nessa característica uma condição necessária, porém não suficiente, do fenômeno. Incongruências não cômicas vão desde pequenas frustrações como um atraso em um engarrafamento inesperado no trânsito até tragédias como acidentes fatais. Aqui, no entanto, como em tantos outros acontecimentos demasiado humanos, há um amplo espaço para ambivalências. Lembremos que, ao definir a comédia como representação mimética de pessoas inferiores, Aristóteles cuidou de ressaltar que o riso diante de tais inferioridades só apareceria nos casos em que as inferioridades não seriam de natureza (ou de monta) tal a gerar piedade ou dor³⁰. A comicidade ou tragicidade de um evento, embora dependa parcialmente de suas propriedades intrínsecas, depende também da configuração espiritual de quem o observa. A tragédia de quem sofre pode ser comédia para quem observa. Como disse Mel Brooks: “Tragédia é quando *eu* corto meu dedo. Comédia é quando *você* cai numa vala a céu aberto e morre”. Seja como for, talvez valha observar, a esse respeito, que as formas mais macabras ou grotescas de gozação podem derivar não apenas de sadismo ou crueldade, mas também, e paradoxalmente, de uma estratégia psíquica de *defesa* diante dos próprios impulsos compassivos. As pessoas podem rir da dor alheia porque são insensíveis ela, mas também *para* dessensibilizarem-se diante dela, protegendo-se da possibilidade de serem assoberbadas por sentimentos de compaixão.

³⁰ “A comédia é..imitação de homens inferiores; não, todavia, quanto a toda espécie de vícios, mas só quanto àquela parte do torpe que é o ridículo. O ridículo é apenas certo defeito, torpeza anódina e inocente; que bem o demonstra, por exemplo, a máscara cômica, que, sendo feia e disforme, não tem [expressão de] dor” (1966: 73).

Seja como for, se o humor deriva de incongruências de um tipo específico, qual será o envoltório que faz com que uma inconsistência surpreendente apareça como engraçada? As caracterizações da natureza da incongruência humorística não são completamente congruentes entre si. Simon Critchley (2002: 28), por exemplo, sustenta que o jogo com a fronteira instável entre humanidade e animalidade é um dos procedimentos mais frequentes na produção deliberada ou involuntária do humor. Espero que o leitor me perdoe pelo seguinte exemplo: imagine um conjunto de 15 a 20 pessoas em uma das salas de um *ashram*. Tais indivíduos viajaram algumas centenas de quilômetros para estar ali, motivados (positivamente) por uma busca espiritual ou (negativamente) por uma angústia existencial que ameaçava corroer as bases outrora seguras de sua experiência do mundo. Com sua característica calma, em voz pausada, o mestre ensina os indivíduos a concentrarem-se sobre a sua respiração e nada mais. Cultivando a distinção entre o eu pensante e o eu observador, ele instrui os presentes a perceber, à distância, as imagens e ruídos de suas próprias mentes, a cada vez retornando gentilmente sua concentração para a respiração. O processo avança, a sala parece preenchida com a calma, cada indivíduo caminha para a identificação plena com seus movimentos respiratórios...até que, de repente, ouve-se um peido.

O quê? Um peido. Embora conscientes de que tal comportamento é ofensivo para o mestre, vários indivíduos não conseguem evitar a explosão de uma risada. Por que o riso? Já podemos reconhecer a situação como marcada pela incongruência. A incongruência é provocada, ali, pela intrusão repentina e incontornável de um elemento estranho no campo perceptual dos envolvidos, intrusão tanto mais desorientadora na medida em que sua atenção buscava condensar-se mais e mais sobre um pedaço cada vez menor da realidade. No entanto, graças ao lembrete plessneriano de Critchley, podemos reconhecer na situação a presença de uma incongruência de especial sabor antropológico. Sem que seja preciso recair em qualquer simplificação brutal da visão do corpo na cosmologia budista ou hinduísta, é plausível supor que o motivo da risada (quase) generalizada que tomou conta da sala deriva do contraste entre a dignidade e a seriedade espiritual que vinham sido atribuídas à atividade, de um lado, e o lembrete grosseiro de que aquela jornada sublime não eximia nenhum dos presentes da posse (e da manifestação eventual) do que a terminologia técnica de Mikhail Bakhtin designou como “estrato material corporal inferior”³¹ (1984: 368).

O riso diante do fato (isto é, do flato) ocorrido na sala de meditação tem o valor de uma constatação antropológica: o reconhecimento de que o distanciamento reflexivo que os seres humanos podem estabelecer em relação à condição bruta de sua materialidade não é ilimitado. Ao mesmo tempo, o aparecimento repentino de nossa fisicalidade (mesmo que pela porta dos fundos) no meio de um empreendimento espiritual não substitui *en bloc* esse por aquela. A concordarmos com Plessner (1970), podemos inferir que é, *inter alia*, por não interpor nenhuma distância experiencial entre o bicho e seu corpo que o “centramento” da existência animal faz com que este não confira ao domínio escatológico qualquer significado cômico.

³¹ Bem, essa é a tradução para o inglês. A tradução brasileira apresenta a expressão um pouco menos técnica (e eufemística) “o ‘baixo’ material e corporal” (2008: 323). Qual das escolhas de tradução é mais fiel à língua de Bakhtin? Infelizmente, não tenho como analisar a questão mais a fundo (*sic*), pois meu russo anda meio enferrujado.

Entre nós, o riso só ocorre justamente em função da inescapabilidade de nossa ambiguidade existencial, seja pela via de uma impossível absolutização do corpo, seja pela via de uma impossível absolutização do espírito. Como diz Critchley:

“Se o humor é o retorno do físico no metafísico,...isto não significa que possamos retornar ao físico. Não podemos retornar à posição em que somos corpos, porque esbarramos continuamente no fato de que os temos” (Critchley, 2002: 51).

A alusão de Critchley às formas de humor que envolvem o retorno do físico no domínio do metafísico pode ser lida não apenas como uma referência à relação entre animalidade e humanidade, mas também à explicação bergsoniana do riso como resposta a situações em que o mecânico (ou inanimado) se sobrepõe ao vivo (ou animado) (Bergson, 2001: 36; 57). A intrusão do corpo no domínio da alma não representa tanto, nessa interpretação bergsoniana, a invasão da animalidade sobre a humanidade quanto o fato de que uma pessoa de repente aparece a nós como uma coisa: “Por que se ri de um orador que espirra no momento mais patético de seu discurso?...Do fato de nossa atenção ser bruscamente levada da alma para o corpo” (*op.cit.*: 38). Rimos quando uma pessoa aparece a nós como uma coisa, tal qual um sujeito que, ao perder o equilíbrio, é implacavelmente restituído à sua condição de objeto material, tão sujeito à lei da gravidade quanto qualquer objeto inanimado suspenso no ar. Apesar da coleção de irremediáveis observações inteligentes com que compôs seu ensaio, no entanto, o alcance da teoria bergsoniana do riso é comprometido por sua tentativa de encaixar o conjunto da experiência cômica nessa modalidade específica de incongruência, a saber, entre vida e matéria. Tal tentativa constituía uma etapa no desenvolvimento de suas concepções filosóficas mais amplas, em particular de sua ontologia do *élan vital*. Seja como for, como acontece com as empresas unificadoras de outros teóricos do cômico, o problema com a tese do grande filósofo é que há um vasto repertório de exemplos de comicidade que escapam a essa caracterização.

Quanto às circunstâncias que cercam a incongruência humorística, alguns autores destacam que a percepção de sua ocorrência tem de ser repentina. A tese se aplica possivelmente à grande maioria dos casos de humor, em que o riso é precedido por um estalo cognitivo de percepção do cômico, mas deixa de lado o tipo de efeito humorístico derivado da tessitura gradual de incongruências mais e mais complexas que é marca registrada de certos estilos de narrativa cômica – por exemplo, nas comédias de Shakespeare. Além disso, mesmo se o caráter súbito de sua ocorrência for tomado como constituinte necessário da incongruência de sabor cômico, resta ainda o fato de que ela continuaria sendo insuficiente para determinar tal sabor. Uma explosão homicida ou um atropelamento fatal são acontecimentos não apenas incongruentes, pois que violam as expectativas daqueles neles envolvidos, mas também abruptos. O contraste com situações em que a subversão de expectativas resulta em prejuízos significativos à integridade física e/ou psíquica dos indivíduos afetados revela o que talvez seja a principal fonte de incongruência entre incongruências cômicas

e não cômicas, qual seja, o fato de que as primeiras acontecem em um contexto percebido e vivenciado como seguro e confortável, ao invés de ameaçador. O humor pode ser uma intrusão liberadora do caos em meio às tensões psíquicas e sociais acarretadas pelo mundo da ordem, mas tal caos não apenas é relativo como depende do estabelecimento de uma esfera mais ampla de segurança em que violações da ordem não trazem consigo perigos insuportáveis. Essa junção ambivalente entre ordem e caos, segurança e perigo, está na raiz não apenas do prazer cômico como de várias outras formas de *excitação* (Apter, 2003), que vão desde o gosto por filmes de terror até a predileção por esportes radicais.

O fato de que as subversões cômicas da ordem ocorrem, elas mesmas, no seio de uma ordem própria é relevante para explicar o erro de alguns estudiosos que deduziram da teoria do humor como uma incongruência surpreendente a tese de que um enunciado ou evento seria tanto mais engraçado quanto mais inesperadas fossem aquelas subversões. Como revela Rod Martin (2006: 71), incansável revisor da literatura relevante, os testes de tal dedução em estudos empíricos tenderam a infirmá-la. O que tais estudos revelaram de interessante é que a surpresa provocada pelo desenlace de uma piada tende a ser vivenciada e avaliada como mais engraçada quando o ouvinte consegue antecipar, ainda que confusamente, a sua chegada, em contraponto a um final completamente inesperado. Isto se coaduna com uma tese, já presente em Freud, segundo a qual o riso (em pelo menos algumas de suas formas) não é apenas uma expressão de surpresa em face da piada, mas também de satisfação diante de uma tarefa bem desempenhada de compreensão. O “haha” é também um “a-há!”, o que explica porque, muitas vezes, o elemento de incongruência seja sugerido indiretamente pela piada, através de uma *aproximação* entre domínios de realidade que nossas crenças costumeiras veem como segura e nitidamente separados:

Se você fala com Deus, você é religioso. Se você ouve Deus falando com você, você é esquizofrênico.

Cientistas acreditam que os macacos podem ser ensinados a pensar, mentir e até participar de jogos políticos em sua comunidade. Se pudermos ensiná-los a trair suas esposas, podemos economizar milhões em salários de congressistas (Jay Leno).

Por sua feita, o fato de que a subversão de expectativas de congruência torna-se ela mesma uma expectativa no caso de uma piada explica porque, em contextos sociais ordinários, esta é indicada como tal logo no seu início, seja pela referência explícita (“você conhece aquela...?”), seja por uma indicação implícita facilmente compreensível (“um inglês, um brasileiro e um português entraram num bar...”³²). De posse de tais referências indexicais, os ouvintes já acompanham a narrativa não de modo completamente ingênuo e à mercê de uma surpresa, mas à procura de possíveis incongruências cômicas. Nesse processo, a

³² Diante da entrada dos três, o *bartender* olhou à sua volta um tanto atônito e perguntou: “O que é isso? Alguma espécie de piada?”.

capacidade de prever o desenlace cômico não só não precisa impedir o prazer diante da piada, como pode muito bem intensificá-lo. Com efeito, as incongruências infusas em incidentes e enunciados cômicos podem continuar a ser apreciadas mesmo quando já as conhecemos plenamente, o que dá sentido ao fato de que continuemos a rir gostosamente quando os ouvimos pela segunda, terceira ou enésima vez³³.

Essa mesma possibilidade também sugere a necessidade de que o foco cognitivista sobre a incongruência seja combinado às abordagens do humor como uma experiência emocional. Afinal de contas, a identificação dos processos mentais envolvidos na compreensão da comicidade é insuficiente para explicar porque essa compreensão está atada a uma vivência afetivamente prazerosa. No mesmo sentido, mesmo que recusemos a hipótese de que toda manifestação do cômico se vale de impulsos agressivos (ou sexuais), sejam explícitos ou disfarçados, não precisamos abdicar da percepção de que a experiência emocional do humor está muito frequentemente ligada a tópicos propensos a despertar intensas paixões humanas. Precisamos de uma abordagem capaz de reconhecer a articulação entre as dimensões cognitiva e emocional do cômico³⁴. Serve a psicanálise?

O alívio freudiano

Naturalmente, a perspectiva freudiana sobre a comicidade tem de ser compreendida à luz da concepção mais geral das estruturas e processos constitutivos da psique humana forjada pelo pai da psicanálise. Um exame detalhado de tal concepção, para não falar no registro diacrônico de sua evolução, obviamente escapa ao escopo do presente trabalho³⁵, mas os contornos fundamentais da metapsicologia de

³³ Graças à complicação interna da expectativa de subversão cômica da expectativa, a piada pode ser a ausência de piada, com o desvio humorístico redundando na ausência de desvio (ou no desvio do desvio). Depois de fazer um gracejo após o outro diante de uma plateia de jornalistas, eis o que disse o comediante Jimmy Kimmel: *“Algumas pessoas dizem que o jornalismo está em declínio; eles dizem que vocês se tornaram demasiado politizados, demasiado focados no sensacionalismo; eles dizem que vocês não mais honram seu dever de informar os Estados Unidos, mas, em vez disso, nos dividem ativamente para que os chefes de suas corporações possam colher os lucros. Não tenho uma piada para isso. Só estou informando-os sobre o que algumas pessoas dizem”*.

³⁴ A história intelectual está repleta de voltas, viravoltas e reviravoltas. Platitudo, eu sei, mas uma daquelas frequentemente esquecidas nos momentos mais cruciais. Seja como for, ela ajuda a dar sentido ao fato de que o déficit analítico resultante de enfoques hipercognitivistas do cômico já havia sido notado por Bergson lá pela aurora dos mil e novecentos. O filósofo francês sublinhou que “uma relação abstrata entre ideias percebida pelo espírito” sob as formas comumente aventadas de “contraste intelectual” ou “absurdidade sensível” poderia até ser um elemento constitutivamente necessário a toda a variedade de avatares da comicidade, mas seria ainda sim insuficiente para explicar por que, afinal de contas, desembocam no riso entre todas as coisas: “Por que motivo...essa relação lógica particular, tão logo percebida, nos contrai, nos dilata, nos sacode, enquanto todas as outras deixam nosso corpo indiferente?” (Bergson, 2001: 5-6). O fenômeno cômico já não parece tão estranho assim. Afinal, quando você pensa em corpos contraindo-se, dilatando-se e sacudindo-se, você infere: “ah, sim, deve ser o efeito de relações lógicas”.

³⁵ A presente exposição possui algum grau de sincronização forçada, ao já apresentar a concepção de Freud quanto aos chistes, elaborada em 1905, em termos da “ideia espacial ou ‘topográfica’ da vida mental” (Freud, 1976: 33) que ele só viria a tecer no início da década de 1920. Não vejo maiores problemas nisso, uma vez que o modelo topológico das relações entre id, ego e

Freud são, creio eu, bem conhecidos. O espaço interno de nossas mentes (Freud, 1976b: 33-54) é palco de um drama envolvendo as relações de conflito e “compromisso” entre três personagens: o id, o ego e o superego (ou, na tradução mais fiel ao alemão de Freud, o isso, o eu e o supereu³⁶). A primeira instância constitui o repositório de impulsos sexuais e agressivos inconscientes que, operando segundo o “princípio do prazer”, pressionam insistentemente a psique em busca de imediata gratificação. As pulsões selvagens do id que clamam por satisfação se chocam com a oposição firme do superego, o sítio psíquico em que as exigências e restrições que o meio social impõe aos indivíduos tornaram-se interiorizadas como resultado de um processo de socialização da subjetividade, cujo momento decisivo é a vivência da situação edipiana no ambiente familiar. Finalmente, o ego opera tanto como o *locus* da atenção e da consciência mediante as quais o indivíduo se adapta aos contextos práticos do mundo, quanto como a instância de mediação que busca alcançar soluções de compromisso entre os impulsos eróticos e agressivos do id e as demandas e proibições morais internalizadas no superego. Freud elucida essa concepção dinâmica em uma passagem que indica, de lambuja, o percurso biográfico de diferenciação interna por meio do qual aquelas instâncias psíquicas se desenvolvem umas a partir das outras:

“Se o ego fosse simplesmente a parte do id modificada pela influência do sistema perceptivo, o representante na mente do mundo externo real, teríamos um simples estado de coisas com que tratar. Mas há uma outra complicação. As considerações...nos levaram a presumir a existência de uma gradação no ego, uma diferenciação dentro dele, que pode ser chamada de ‘ideal do ego’ ou ‘superego’. O amplo resultado geral da fase sexual dominada pelo Complexo de Édipo pode, portanto, ser tomado como sendo a formação de um precipitado no ego...(...)O superego, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas” (Freud, 1976b: 42; 49).

Os impulsos libidinais que intensamente cobram satisfação à psique são os mesmos cuja realização, ainda que apenas fantasiosa, provocaria uma angústia e ansiedade insuportáveis para o ego. Levando em consideração os ditados do superego, o ego lança mão, então, de uma série de mecanismos de defesa dentre os quais o mais famoso é a *repressão* (“*Verdrängung*”), graças à qual aqueles impulsos são subtraídos à consciência (Freud, 1976c: 265). Não obstante, os impulsos inconscientes continuam exercendo sobre a psique uma pressão contínua, perfazendo caminhos tortuosos para escapar à vigilância egoica e **encontrar** uma satisfação ao menos parcial. Para Freud, essa teoria da estrutura e da dinâmica do psiquismo humano oferece a grade de decodificação dos significados profundos dissimulados sob a aparência “manifesta” de fenômenos psicológicos como sonhos, atos falhos e sintomas neuróticos. Em todos os casos, temos uma

superego constitui uma elaboração teórica cuja compatibilidade com as teses avançadas no ensaio sobre os chistes é sustentada pelo próprio Freud (1974: 189).

³⁶ Por um acaso, é também como chamo a mim mesmo quando tenho de resolver algum problema doméstico.

“formação de compromisso” em que um desejo inconsciente é satisfeito sob uma forma hermeneuticamente disfarçada (e.g. o estranho “significado manifesto” de um sonho) que lhe permite escapar parcialmente ao monitoramento do ego, no mesmo passo em que continua obscuro ao próprio indivíduo em que aquele desejo habita.

A pintura antropomórfica da operação das instâncias psíquicas apresentada por Freud não deve ser, obviamente, tomada em sentido literal, mas como um modo didático de apresentação de processos cuja realidade o médico vienense compreendia, de maneira embaraçosamente biologizante para seus defensores hermeneutas, em termos de economia energética (Freud, 1976c: 266). O fato de que aquelas relações entre id, ego e superego, antropomorficamente descritas como interações entre mini-agentes dotados de uma agenda própria, possa ser traduzida biologicamente em termos de fluxos de energia nervosa é particularmente importante para se acessar a visão freudiana sobre “os chistes e sua relação com o inconsciente” (1976a). Freud expressou nas suas próprias categorias uma tese que já havia sido aventada por Herbert Spencer em 1860, qual seja, a ideia de que a risada é uma liberação de energia nervosa. Utilizando-se de recursos semióticos similares àqueles empregados na composição onírica, como a condensação e o deslocamento, as piadas permitiriam uma via indireta de expressão e gozo de determinados impulsos agressivos e sexuais cuja realização direta se encontrasse bloqueada. Assim, o montante de energia psíquica normalmente requisitado para levar a cabo tal trabalho de inibição é tornado desnecessário, e o excesso energético resultante encontra na risada um caminho de liberação. A liberação fisiológica de energia acarretada pelo riso é experimentada como prazerosa porque associada à satisfação momentânea dos desejos evocados, mesmo que de modo semioticamente disfarçado, pela piada ou gracejo.

Um casal de classe média alta conversa na cozinha. O marido pergunta maliciosamente à esposa:

- Quando é que você vai aprender a cozinhar direito, para que a gente possa dispensar a empregada?

- Não sei. Quando é que você vai aprender a fazer sexo direito, para que a gente possa dispensar o motorista?

Uma interpretação mais cognitivista do humor atinaria para a esperteza da réplica da esposa, mas a visão psicanalítica veria nessa engenhosidade cognitiva um caminho para distrair nossos mecanismos de defesa enquanto obtemos a oportunidade de vivenciar um prazer que normalmente faria com que nos sentíssemos culpados. Segundo um ângulo freudiano, o impulso brevemente satisfeito com o saboreio da piada não seria tanto o do domínio do erótico, afinal explicitamente tematizado na anedota, mas algo menos óbvio e confessável: um sentimento de prazer agressivo diante da condição do marido traído.

Naturalmente, poder-se-ia ver na piada um significado político. A pergunta do marido evocaria uma situação clássica de subordinação na esfera doméstica que oferece uma fonte real de frustração e sofrimento

para diversas mulheres. O intento jocoso de reforçar aquela condição de subordinação manifesto na fala do esposo desencadeia esses sentimentos, mas estes encontram sua desforra catártica na réplica em que ela o torna consciente de que ele é, afinal de contas, um “corno” (para utilizar o termo predileto no léxico piadístico). Freud não teve muito a dizer sobre o recurso ao cômico como forma de questionamento discursivo de relações de poder pela ridicularização dos dominantes. No entanto, sob o ponto de vista da economia dos afetos, e pensando-se não tanto na agressão defensiva quanto na transmutação de um sentimento negativo em alívio prazeroso, o exemplo poderia caber na segunda categoria de fenômenos relacionados ao riso delineada por Freud, que corresponde à acepção restrita que ele empresta ao termo “humor”. No léxico freudiano, o humor é uma espécie de ironia alquímico-afetiva: circunstâncias que normalmente evocariam afetos negativos - como temor, tristeza ou ressentimento - **são** vistas sob uma perspectiva que as torna risíveis. A percepção humorística de situações que comumente seriam vivenciadas como perturbadoras não apenas previne, total ou pelo menos parcialmente, o estopim de emoções dolorosas, mas também oferece um prazer associado à liberação da energia nervosa que estaria atada àquelas emoções.

Alguns minutos antes da execução do prisioneiro condenado, o carrasco oferece a ele um último cigarro, ao que o prisioneiro responde:

- Não, obrigado, estou tentando parar.

Freud sublinhou que o tipo de libertação adquirida através do humor possuía um halo de “grandeza e elevação” ausente nas satisfações agressivas ou eróticas presentes nos chistes e que derivaria da...

“...afirmação vitoriosa da invulnerabilidade do ego. O ego se recusa a ser afligido pelas provocações da realidade, a permitir que seja compelido a sofrer. Insiste em que não pode ser afetado pelos traumas do mundo externo; demonstra, na verdade, que esses traumas para ele não passam de ocasiões para obter prazer” (1974: 190).

Como um recurso psíquico que os indivíduos mobilizam para lidar com condições existenciais de tensão e desconforto sem serem assoberbados por esses sentimentos, o humor pode ser elencado entre os mecanismos de defesa da psique, “a extensa série de métodos que a mente humana construiu a fim de fugir à compulsão para sofrer – uma série que começa com a neurose e culmina com a loucura, incluindo a intoxicação, a auto-absorção e o êxtase” (*op.cit*: 191). Freud atribui ao humor, entretanto, a dignidade especial de neutralizar afetos angustiantes e perturbadores, bem como afirmar o princípio do prazer contra as frustrações exigidas pela realidade, de uma forma que não ultrapassa “os limites da saúde mental” (*idem*).

O médico da alma se debruça sobre uma modalidade de comicidade praticada desde Demócrito até Machado de Assis³⁷, consistindo basicamente em retratar situações que comumente evocariam intensos sofrimentos de uma forma tal que elas passem a ser percebidas como risíveis e insignificantes. No entanto, o pai da psicanálise estava bem aparelhado para trazer algo de novo à análise desse fenômeno, a saber, a analogia entre a postura do humorista que ri da insensatez angustiada dos outros ou de si próprio, de um lado, e a posição de uma figura paterna que “sorri da trivialidade dos interesses e sofrimentos que parecem tão grandes” a uma criança, de outro. Tal como os pais consolam risonhamente a criança em seu berreiro angustiado diante de aflições que consideram minúsculas (e.g. um pirulito não comprado), o humor é lido por Freud como um fenômeno em que o superego, afinal a instância psíquica que interiorizou o papel das figuras paternas, intervém para confortar um ego ansioso e aflito afirmando que o mundo que este julga ser tão perigoso “não passa de um jogo de crianças, digno apenas de que sobre ele se faça uma pilhéria” (Freud, 1974: 194)³⁸.

Na sua obra de 1905, o autor concebeu ainda uma terceira categoria do risível a que deu o nome de “cômico”. Na acepção freudiana, o termo designaria as formas não verbais da graça, tais como o paradigmático tombo na casca de banana e a comicidade física praticada por palhaços de circo ou exibida nos filmes de Chaplin. Segundo sua explicação psico-hidráulica, a cena observada desperta expectativas no espectador quanto ao que pode acontecer, engendrando uma tensão que acumula energia mental. Quando o evento antecipado não ocorre, esse montante de energia torna-se desnecessário e é liberado na risada. Os tropeços e quedas associados ao cômico evocam formas de comportamento infantil. Por isso, o prazer experimentado diante daquela subversão de expectativas psíquicas é explicado por Freud como um gozo momentâneo do mundo perdido da infância, ainda que ele admita que ocorrências cômicas possam também dar ensejo, é claro, à satisfação de impulsos inconscientes, como o regozijo agressivo diante de um sujeito que tomba³⁹.

Se o prazer experimentado diante de uma piada de cunho erótico ou agressivo deriva da liberação da energia psíquica até então mobilizada para reprimir impulsos inconscientes, a intensidade do gozo diante da anedota seria tanto maior quanto mais alto fosse o montante energético contido pela repressão. Os

³⁷ Discuti o tema controverso da relação entre humorismo e pessimismo na obra pós-romântica de Machado Assis em “Um meditando risonho sobre cousas metafísicas”, acessível em <http://quecazzo.blogspot.com.br/2013/04/um-meditabundo-risonho-sobre-cousas.html>

³⁸ O texto de Freud sobre o humor, de 1928, possui um interesse mais geral para a teoria psicanalítica por complexificar a caracterização do superego, o qual aparece, na maior parte dos escritos de Freud, como um senhor duro e punitivo a vigiar implacavelmente os movimentos do ego. No entanto, assim como a capacidade de sublimação dos impulsos libidinais pelo investimento em atividades como a arte e a ciência, a habilidade para apreciar e produzir o humor é tida por Freud como um dom possuído apenas por uma minoria de indivíduos afortunados.

³⁹ Assim como abriu espaço para a intrusão da agressividade e do erotismo inconscientes na situação cômica, Freud também registrou a existência de chistes que não estavam relacionados a pulsões sexuais e agressivas. O prazer oriundo de tais piadas “inocentes” ou “não tendenciosas” resultaria do fato de que as manobras cognitivas nelas envolvidas permitiriam que aliviássemos as exigências lógicas e racionais dos “processos secundários” e experimentássemos, por um momento, um estilo mais infantil de pensamento.

psicólogos que se dispuseram a testar tal predição empírica acarretada pela teoria psicanalítica do riso não encontraram, entretanto, uma confirmação dela. Martin (2006: 38) faz um relato de diferentes pesquisadores norte-americanos (“Empiricistas Unidos”) que desenharam protocolos experimentais de avaliação das hipóteses de Freud apenas para descobrir que os indivíduos rotulados, por si próprios e por outros, como mais abertos na expressão de impulsos hostis eram (*voilà!*) precisamente aqueles que mais se divertiam com formas agressivas de humor – o mesmo acontecendo no que toca à correlação entre desinibição sexual e nível de prazer diante da comicidade de feitiço erótico.

Os resultados colhidos nesses estudos seriam inconsistentes com a hidráulica freudiana da psique e mais facilmente explicáveis à luz de uma teoria de condicionamentos comportamentais fortalecidos por reforços vivenciais positivos. Tiradas humorísticas de estofos agressivos ou sexuais ofereceriam experiências de exercício e cristalização de propensões conscientes da mesma natureza. Às vezes, um charuto é só um charuto; e, às vezes, quem mais ri de uma piada agressiva é o sujeito mais aberto e conscientemente agressivo. Um psicanalista engenhoso poderia muito bem questionar as pesquisas supramencionadas. Do ponto de vista mais geral, entretanto, talvez seja justo dizer que o modelo hidráulico do psiquismo que serviu de alicerce para a teoria freudiana do riso como uma liberação catártica de energia pulsional parece pouco compatível com o retrato do sistema nervoso hoje hegemônico (Elster, 1990). Seja como for, no que toca à comicidade assim como a outras questões relativas à alma humana, não precisamos comprar o sistema teórico da psicanálise *in toto* para reconhecermos nele um tesouro de *insights* valiosos e penetrantes. Dentre os vários desses insights que foram incorporados e retrabalhados em perspectivas teóricas distintas sobre a subjetividade humana, podemos mencionar, por exemplo, a ideia de interações cooperativas ou conflituosas entre instâncias “intra-subjetivas” diferenciadas. Um leitor que conecte Freud a Machado de Assis e aos moralistas franceses que lhe eram diletos também reconhecerá o valor heurístico da noção de “mecanismos de defesa”, isto é, os expedientes pelos quais camuflamos, para nós próprios, alguns dos traços mais mesquinhos ou repugnantes de nossas psiques. A maior parte das abordagens não psicanalíticas que se apropriam da noção de mecanismos de defesa tende, no entanto, a situar a operação de tais mecanismos não em zonas psicológicas marcadas por rígidas fronteiras, mas em um *continuum* cinzento de áreas de consciência, semiconsciência e inconsciência (Elster, 2008).

Desligada da hidráulica da psique, a tese de que o humor constitui um mecanismo adaptativo de defesa, um recurso psicológico que ajuda os indivíduos a enfrentarem situações que engendram tensão e desconforto de um modo compatível com a saúde mental, como queria Freud, goza de ampla credibilidade na comunidade científica. Por outro lado, uma perspectiva oriunda das ciências sociais pode extrair do plano intrapsíquico o modelo da comicidade como estratégia para a expressão autorizada de temas sujeitos ao tabu e à censura e projetá-lo no domínio da interação social (Mulkay, 1988). Desse ponto de vista, sobretudo em um contexto “pós-vitoriano”, os indivíduos podem saber muitíssimo bem, obrigado, o quão investidos eles são em preocupações sexuais ou hostilidades pouco nobres. O que esses indivíduos encontrariam no

humor não seria tanto uma válvula de escape para confessá-las a si próprios, mas um meio para partilhá-las com outras pessoas de modos socialmente aceitáveis e raramente disponíveis no discurso normal e sério.

A ambivalência das cócegas: excuro ontogenético sobre o alívio do medo

Entusiastas da concepção do cômico como expressão de agressividade, tais como Thomas Hobbes ou Charles Gruner, provavelmente subscreveriam o comentário do comediante Stephen Leacock:

“O selvagem que quebrou a cabeça do seu inimigo com uma machadinha e gritou ‘Ha, ha’ foi o primeiro humorista” (apud Berger, 1997: 51).

Já verificamos que, se levada a sério como tese de psicologia evolucionária, essa hipótese quanto às origens remotas do humor teria de oferecer evidências do caráter adaptativo do comportamento risonho pós-matança. Embora o campo conte com diversos autores respeitáveis e conscienciosos nas suas fileiras, a visibilidade midiática comumente conferida às hipóteses da psicologia evolucionista certamente encoraja a proliferação de *“just-so stories”* engenhosamente construídas para evidenciar o papel adaptativo de todo e qualquer traço humano imaginável. Seja como for, se se quer combinar perspicácia psicológica com ousadia especulativa, poucas coisas são mais recomendáveis do que consultar Friedrich Nietzsche, que propôs uma hipótese distinta quanto ao primeiríssimo momento em que o ser humano riu:

“Quando se considera que por centenas de milhares de anos o homem foi um animal extremamente sujeito ao temor, e qualquer coisa repentina ou inesperada o fazia preparar-se para a luta, e talvez para a morte, e que mesmo depois, nas relações sociais, toda a segurança repousava sobre o esperado, sobre o tradicional no pensar e no agir, então não nos deve surpreender que, diante de tudo que seja repentino e inesperado em palavras e ação, quando sobrevém sem perigo ou dano, o homem se desafogue e passe ao oposto do temor: o ser encolhido e trêmulo de medo se ergue e se expande – o homem ri. A isso, a essa passagem da angústia momentânea à alegria efêmera, chamamos de cômico” (Nietzsche, 2000: 129).

Independentemente de seu *status* como hipótese acerca das origens evolutivas do riso, a tese nietzschiana coaduna-se com a ideia de que o cômico representa uma subversão de expectativas habituais que obtém seu caráter prazeroso do fato de não ser experimentada como perigosa. O palpite de Nietzsche também harmoniza-se mais facilmente com as observações etológicas dos símiles simiescos da risada, que

ocorrem não após vitórias em lutas reais, mas nos jogos e brincadeiras que *simulam* confrontos e perseguições. Por fim, e sem que seja necessário comprar a tese de que a ontogênese recapitula a filogênese, o comentário do grande filósofo alemão parece aplicar-se bem à emergência do riso no desenvolvimento da personalidade da criança. Bem antes de serem capazes de gargalhar após destruírem o brinquedo tão apreciado pelo coleguinha (ou após morderem o próprio coleguinha), as crianças já aprenderam a rir em brincadeiras organizadas em torno ao *alívio do medo*.

Um exemplo de tais dinâmicas propensas a provocar o riso do bebê são os joguinhos chamados, em inglês, de *peekaboo*. O adulto olha para a criança, normalmente com um sorriso estampado para indicar uma propensão jocosa, esconde o rosto por alguns instantes e reaparece em seguida, ao que a criança normalmente responde com um riso. A experiência toda se assemelha a uma espécie de montanha-russa emocional – e é provavelmente o preâmbulo ao gosto futuro por montanhas-russas, literais ou metafóricas. O conforto da interação prazerosa com a mãe é momentaneamente interrompido, gerando uma ansiedade crescente no bebê, a qual é subitamente aliviada, porém, pelo reaparecimento da figura materna. Já que tais práticas ocorrem em um momento do desenvolvimento em que a criança começa a construir a crença de que as ausências dos seus agentes primários de socialização não indicam seu desaparecimento (Giddnes, 2002: 42), podendo ser toleradas com uma expectativa segura de retorno, o tamanho do período entre sumiço e reaparição tem de ser cuidadosamente controlado para que a tensão da criança não chegue ao ponto de explodir no choro.

Antes mesmo de tais jogos, no entanto, a estrutura de uma excitação não perigosa como cenário para a emergência do riso já pode ser cultivada em uma prática ainda mais primária, a primeira a gerar risos para várias crianças⁴⁰: as cócegas. Embora uma primeira vista sobre as cócegas sugira que o riso é um simples reflexo a um estímulo físico, essa visão é dificultada pelo fato de que nem toda e qualquer pessoa pode provocar tal reação na criança. Na maior parte dos casos, o provocador das cócegas tem de ser conhecido da criança e/ou indicar expressivamente que seu comportamento não exprime uma agressão real e, portanto, não deve ser temido - caso contrário, o riso não aflora. Os mesmos princípios continuam valendo, aliás, na idade adulta, o que ajuda a explicar tanto o fato óbvio de que não rimos das cócegas que sofremos de estranhos, quanto a circunstância bem mais enigmática de que não conseguimos rir das cócegas que fazemos em nós mesmos. No primeiro caso, a ameaça não está suficientemente neutralizada; no segundo, ela está tão neutralizada de antemão que não é sequer sugerida. Entre a ausência de garantia quanto à irrealdade da agressão do estranho e a garantia da ausência de uma agressão real de si a si, as cócegas dos conhecidos (bem, de alguns deles) fornecem uma via média, a excitação positiva da “agressão” simulada.

A grande síntese: teoria da reversão

⁴⁰ Falo de risos, não de sorrisos.

Chegando tarde à cena histórico-intelectual das teorias do humor, um outro psicólogo estadunidense chamado Michael Apter (2001; 2003; 2007) formulou uma das perspectivas sintéticas mais interessantes sobre esse fenômeno complexo e multifacetado, à qual deu o nome de *teoria da reversão*. A abordagem de Apter prima pela síntese tanto no âmbito teórico como no fenomênico: sua inspiração em uma multiplicidade de concepções teóricas sobre a temática do humor caminha *pari passu* com um ângulo de análise singularmente sensível ao entrelaçamento entre contexto social, cognição, afetos e experiência corporal. Os *insights* colhidos no trabalho desse psicólogo também são, ademais, tremendamente úteis para o ataque à problemática mais ampla do que poderíamos denominar “fundações psíquicas da ordem e da mudança”. A partir de quais motores subjetivos as pessoas investem suas energias motivacionais e recursos de ação na continuidade e/ou na transformação das propriedades dos contextos sociais em que circulam? Sublinhar, como faz Giddens (2003: 444) injetando conceitos neopsicanalíticos na visão etnometodológica da ordem social, que os seres humanos são sobremaneira vulneráveis a perturbações no seu senso existencial de que o mundo em que estão lançados é relativamente seguro, previsível, confiável e inteligível não é um procedimento incorreto, mas incompleto. E quanto às experimentações com o novo que caracterizam empreendimentos inovadores nas mais diversas esferas da ação humana? Ou à excitação diante de determinadas atividades arriscadas? Ou ainda ao estranho prazer, ambivalentemente misturado com agonia, que acompanha certas experiências com a incerteza, tais como a incerteza do espectador diante do desenlace de um filme de suspense ou de um torcedor quanto ao resultado de uma partida?

Uma sensibilidade fenomenológica poderia atentar para o fato de que a vivência de uma narrativa ficcional no cinema ou do desenrolar de uma competição esportiva são esferas de ação e experiência reguladas por tensões de consciência específicas, bem como por marcos claros de início e fim que indicam, respectivamente, os momentos de saída e retorno ao mundo habitual das tarefas diárias (o início da sessão cinematográfica com o apagar das luzes indica saída deste mundo habitual; o fim, indicado pelo acender, atesta o retorno ao mesmo). Apter também concebe o humor como uma orientação cognitiva e afetiva diante do mundo que contrasta com as preocupações sérias do que Schutz denominava “realidade suprema”. A apreciação de incongruências, surpresas e absurdos cômicos depende de um estado espírito jocoso cuja emergência coloca “entre parênteses”, mesmo que apenas por alguns instantes, os propósitos, temores e objetivos que regulam nossa vida de todos os dias no mundo real. Nesse último, operamos segundo uma tensão de consciência que Apter denomina “estado télico”, uma propensão subjetiva guiada por finalidades tais como objetivos profissionais ou deveres familiares, finalidades que encaramos com enorme seriedade e nas quais muitas vezes investimos o próprio sentido último de nossa existência no mundo (Peters, 2012b).

A possibilidade de brincar e jogar com incongruências cômicas depende da instauração de uma espécie de enclave protegido no seio do mundo real, uma zona psicológica de segurança em que nossas “preocupações últimas” (Archer, 2000; 2003) podem ficar momentaneamente em suspenso para que possamos experimentar um estado “paratélico” no qual nos deixamos absorver pelo presente. A distinção

cunhada por Apter ajuda a explicar o enigmático fato de que excitações cujas características são praticamente idênticas do ponto fisiológico podem ser incrivelmente distintas no que toca à sua valência e à relação experiencial que o indivíduo mantém com elas. A aceleração da frequência cardíaca e o “frio na barriga” estão presentes tanto no prazeroso passeio de montanha-russa quanto no temor diante de um assaltante que aponta uma arma para nossa cabeça, na saborosa expectativa quanto ao que acontecerá em uma trama de suspense assim como na dolorosa espera quanto ao resultado de um exame médico dos mais sérios, no êxtase da emoção sexual assim como na vivência de um viajante que tem pânico de voar – e assim por diante.

Por que é assim? Porque estímulos excitantes (*latu sensu*) são marcadamente diferentes em sua valência conforme estejamos no estado télico da realidade última ou no estado paratélico do jogo e da brincadeira. Um alto nível de excitação experimentado no primeiro estado possui um caráter desagradável (medo, ansiedade, pânico), ao passo que pode ser agradavelmente cultivado no segundo. Em contraponto, o baixo nível de estimulação excitante que nos ofereceria uma sensação de conforto e segurança quando estamos mergulhados no mundo sério do *telos* pode significar, no estado paratélico, a entrada no desagradável sentimento do tédio. A existência de um público fiel e ávido para filmes de terror dá testemunho de que mesmo afetos normalmente experimentados como negativos podem ser procurados como fontes de prazer quando se está na zona de conforto paratélica. Por essa via, a teoria da oscilação ou, como ele a chama, “reversão” experiencial contínua entre as orientações télica e paratélica de consciência também fornece a Apter uma chance de explicar a presença frequente de temas como violência e sexualidade no humor sem ter de recorrer à teoria psicanalítica da descarga de impulsos reprimidos. Na medida em que tópicos que normalmente desencadeiam sentimentos de medo e repulsa no estado télico podem tornar-se fonte de excitação positiva no estado paratélico, o prazer no jogo com incongruências cognitivas característico do humor é intensificado quando a elas se juntam os estímulos de tópicos inerentemente excitantes.

A teoria do humor delineada por Apter combina ainda o foco cognitivista sobre o cômico como uma articulação ou, nos seus termos, uma “sinergia” entre ideias normalmente apartadas e incongruentes à ênfase que as teorias tradicionais do humor emprestaram aos seus aspectos agonísticos. De modo bastante similar à teoria da bissociação formulada por Koestler, o psicólogo estadunidense reconhece que o acasalamento entre elementos ideativos incongruentes não ocorre apenas no domínio do cômico, mas também em outras produções criativas, tais como as obras artísticas não cômicas. De onde deriva, então, a singularidade das sinergias cognitivas de natureza humorística? Segundo Apter, a peculiaridade da sinergia cômica decorre de sua subordinação ao propósito de *diminuição* ou *desvalorização* do objeto, pessoa, comportamento ou situação ao qual ela se dirige. A incongruência imiscuída no enunciado ou evento cômico levaria a uma percepção de algo ou alguém como menos significativo, meritório ou digno de respeito do que seria o caso em princípio. Naturalmente, essa operação cognitiva de diminuição ou desvalorização ocorreria nas formas mais agressivas de humor em que se afirma a superioridade de um indivíduo ou grupo sobre outro, mas não

se reduziria a estas. Quando um indivíduo faz um gracejo bem-humorado a respeito de aspectos ameaçadores e dolorosos de sua própria situação existencial, a comicidade não deriva de qualquer elemento agressivo, mas da transmutação cognitiva em que algo comumente visto como grave é retratado como mundano e trivial.

É claro que há ampla margem para discordâncias interpretativas, pois a afirmação da superioridade poderia ser vista como não completamente sobreposta à manifestação de impulsos agressivos. Assim, o que aparece a alguns analistas como uma minimização ou trivialização dos perigos exteriores que se impõem ao *self* pode ser visto por outros, na sua contraparte, como autoglorificação por parte deste, que afirma megalomaniacamente sua superioridade ou “invulnerabilidade” (Freud) em face de suas circunstâncias. Pensemos em um exemplo distinto: por que podemos achar graça quando observamos alguém levar um susto? A leitura mais cínica sublinharia que o observador se compraz na vulnerabilidade daquele que se borra de medo. Talvez isso aconteça em alguns casos, mas seria absurdo generalizá-lo a todos. Não é preciso subscrever uma noção rósea do amor materno para se reconhecer que, por exemplo, quando uma mãe ri do tremor de susto que um ruído qualquer provocou no seu bebê, a sensação do cômico emana nela da incongruência percebida entre a intensidade da resposta da criança e a trivialidade do acontecimento.

O entremeio complexo entre cognição e emoções pode ser mais bem compreendido agora. Quando estamos imersos no estado paratético, podemos vivenciar um prazer intrínseco em jogar com incongruências entre os esquemas cognitivos através dos quais modelamos mentalmente diferentes aspectos do mundo, mas esse prazer é combinado à excitação adicional provocada pela mobilização de temáticas emocionalmente carregadas:

Ao ser perguntada se era a favor do sexo antes do casamento, Linda Porter respondeu:

- Por que não? Desde que não atrase a cerimônia.

A bissociação de sentido implicada na noção de “antes de casamento” se aproveita, é claro, da coexistência entre uma acepção restrita e uma acepção ampliada do “antes”, bem como entre as acepções de “fenômeno prolongado” e de “cerimônia festiva” que podem ser atribuídas ao termo “casamento”. Mas é óbvio que o gozo intrínseco dessas duplicidades de sentido se soma à satisfação em se observar a passagem “descendente” do “puro” ao “impuro”, a transmutação da seriedade de preocupações puritanas nas decisões prosaicas de uma sexualidade liberta.

Os fenômenos que mais intensamente despertam nossos anseios e ansiedades íntimas são precisamente aqueles que podem ser, na esfera do jogo com o cômico, imaginariamente remexidos como peças em um tabuleiro. Se, por um lado, nossas faculdades imaginativas podem ser postas a serviço de uma

radicalização expressiva daquilo que é mais contundente na condição humana, como acontece nas tragédias gregas ou shakesperianas, elas também são capazes de proceder, já vimos com Freud, a uma prazerosa diminuição cômica da seriedade daqueles assuntos. O tratamento humorístico das questões mais graves da existência humana coloca em tela o contraponto entre leveza cômica e seriedade melancólica diante de um mesmo diagnóstico quanto à absurda condição de cada ser humano, jogado em um universo indiferente ao seu destino e que terminará por exterminá-lo. Assim como pode se descobrir “lançado” (Heidegger), sem qualquer chance de escolha prévia, em um mundo que irá matá-lo, sem que seu pavor a respeito disso possa fazer qualquer coisa para evitar esse destino último, o ser humano tem a singular capacidade de se desengajar, ao menos parcialmente, do palco dessa tragédia e do papel que ele próprio desempenha nela para poder rir de sua desimportância. O contraponto entre leveza cômica e seriedade melancólica foi classicamente projetado no contraste entre Demócrito e Heráclito:

“Demócrito e Heráclito eram dois filósofos. O primeiro, achando que a condição humana é vã e ridícula, apresentava-se sempre em público a rir e motejar. Heráclito, tomado de piedade por essa mesma humanidade, andava perfeitamente triste e de lágrimas nos olhos” (Montaigne, 1987: 333).

Sob esse ângulo, comédia e tragédia aparecem não tanto como categorias distintas de eventos, mas como pontos de vista ou atitudes espirituais distintas em face de uma mesma realidade. Como viu Henri Bergson, um sujeito que desse “à simpatia a mais irrestrita expressão” sentiria “uma coloração grave” incidir “sobre todas as coisas”, ao passo que a substituição de uma atitude empática pela postura de um espectador indiferente ao destino dos personagens observados, como que submetido a “uma anestesia momentânea do coração”, fará com que ele veja, de repente, “muitos dramas transformarem-se em comédia” (Bergson, 2007: 4). O procedimento de tomar a si próprio como objeto de comicidade, de assumir que o *homo ridens* é, ele próprio, *homo risibilis*, poderia assim adquirir a dignidade de um “exercício espiritual” análogo ao que os estoicos (admitidamente, uma turma bastante séria) chamavam a “visão do alto” (Aurélio, 1973: 328; Hadot, 1995: 98-99; 2004: 295-297). Tal exercício convida o indivíduo perturbado por aflições, tais como arrependimentos quanto ao passado ou ansiedade quanto ao futuro, a sair imaginativamente de si próprio, lançando-se ao alto - bem no meio da via láctea, segundo o sonho de Cipião narrado por Cícero em *Da República* - para, de lá, observar a pequenez dos assuntos humanos. Desde aquele ponto de vista, as intrigas, guerras, rituais, disputas materiais, jogos de prestígio e todas as demais atividades nas quais os seres humanos despendem tanto tempo e energia adquirem, subitamente, um sabor ridículo. Para alguém cujas aflições derivam da atribuição de uma magna importância a tais atividades, o exercício é emocionalmente libertador, revelando o que até então pareciam dramas da maior significação como cosmicamente insignificantes e, portanto, indignos de uma dor de cabeça.

Referências bibliográficas

- Agamben, Giorgio. *The open: man and animal*. Stanford, Stanford University Press, 2004.
- Agostinho, Santo. *Confissões*. São Paulo, Nova Cultural, 2000.
- Apter, Michael. *Motivational styles in everyday life*. Washington, American Psychological Association, 2001.
- _____. *Danger: our quest for excitement*. Oxford, Oneworld Publications, 2003.
- _____. *Reversal theory: the dynamics of motivation, emotion and personality*. Oxford, Oneworld Publications, 2007.
- Archer, Margaret. *Being human: the problem of agency*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- _____. *Structure, agency and the internal conversation*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Aristóteles. *Poética*. Porto Alegre, Globo, 1966.
- Bakhtin, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Brasília, UnB, 2008.
- Bandeira, Manuel. *50 poemas escolhidos pelo autor*. São Paulo, Cosac Naify, 2006.
- Berger, Peter. *Perspectivas sociológicas*. Petrópolis, Vozes, 1972.
- _____. *Redeeming laughter: the comic dimension of human experience*. New York/Berlin, Walter de Gruyter, 1997.
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- Bergson, Henri. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- Billig, Michael. *Laughter and ridicule: toward a social critique of humour*. London, Sage, 2005.
- Boltanski, Luc; Thévenot, Laurent. *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard, 1991.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Löic. *An invitation to a reflexive sociology*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- COLLINS, Randall. *Interaction ritual chains*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Critchley, Simon. *On humour*. London, Routledge, 2002.

- Csikszentmihalyi, Mihaly. *Flow: the psychology of optimal experience*. New York: Harper Collins, 2008.
- Darwin, Charles. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
- Douglas, Mary. *Implicit meanings: essays in anthropology*. London, Routledge & Kegan Paul, 1975.
- Elias, Norbert. *O processo civilizador* (2 vols.). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
- Elster, Jon. *Alchemies of the mind*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- _____. *Explaining social behavior*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Freud, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Vol.XXI (1927-1931): O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- _____. *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud. Vol. Os chistes e sua relação com o inconsciente*. Rio de Janeiro, Imago, 1976a.
- _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Vol.XIX (1923-1925): o ego e o id e outros trabalhos*. Rio de Janeiro, Imago, 1976b.
- _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Vol.XII (1911-1913): O caso Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos*. Rio de Janeiro, Imago, 1976c.
- Garfinkel, Harold. *Studies in ethnomethodology*. Nova Jersey, Prentice-Hall, 1967.
- Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 1989.
- Giddens, Anthony. *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*. London: MacMillan, 1979.
- _____. *Em defesa da sociologia: ensaios, interpretações e réplicas*. São Paulo: Unesp, 2000.
- _____. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.
- _____. *A constituição da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- Goodall, Jane. *Through a window: 30 years observing the Gombe chimpanzees*. Boston, Houghton Mifflin, 1990.
- Gruner, Charles. *The game of humor: a comprehensive theory of why we laugh*. New Brunswick, Transaction, 1997.
- Gusmão, Luís de. *O fetichismo do conceito: limites do conhecimento teórico na investigação social*. Rio de Janeiro, Topbooks, 2012.

- Hadot, P. *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____. *O que é a filosofia antiga?*. São Paulo: Loyola, 2004.
- Hall, Stuart. “Quem precisa da identidade?” In: *Identidade e diferença*. Org: Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis, Vozes, 2000.
- Helitzer, Mel; Shatz, Mark. *Comedy-writing secrets*. Cincinatti, Writers Digest Books, 2005.
- Hitchens, Christopher. *Cartas a um jovem contestador*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- Hobbes, Thomas. *O Leviatã*. São Paulo, Martin Claret, 2002.
- Honneth, Axel. “Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on the theory of recognition”. *Political theory*, 20(2): 187-201.
- Hunt, Lynn. *A invenção dos direitos humanos*. São Paulo, Martins Fontes, 2009.
- Kant, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993.
- Koestler, Arthur. *The act of creation*. New York, Macmillan, 1964.
- Martin, Rod. *The psychology of humour: an integrative approach*. Elsevier Academic Press, 2007.
- Merquior, José Guilherme. *Saudades do carnaval: introdução à crise da cultura*. Rio de Janeiro, Forense, 1972.
- Molière. *Tartufo ou O impostor*. São Paulo, Martin Claret, 2003.
- Montaigne, Michel Eyquem de. *Ensaaios*. Vol.1. Brasília, UnB, 1987.
- Mulkay, Michael. *On humor: its nature and place in modern society*. New York, Basil Blackwell, 1988.
- Nettle, Daniel. “The evolution of creative writing”. In: Kaufman, James; Kaufman, Scott Barry. *The psychology of creative writing*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- Palmer, Jerry. *Taking humour seriously*. London, Routledge, 1994.
- Peters, Gabriel. “Admirável senso comum: agência e estrutura na sociologia fenomenológica”. *Ciências Sociais Unisinos*, 47(1), 85-97, 2011.

_____ (2012). “O social entre o céu e o inferno: a antropologia filosófica de Pierre Bourdieu”. *Tempo Social*, 24, 1, 229-261.

Platão. *Apologia de Sócrates*. In: *Platão (Os pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Plessner, Helmuth. *Laughing and crying: a study of the limits of human behavior*, 1970.

Rotterdam, Erasmo de. *Elogio da loucura*. Porto Alegre, L & PM, 2003.

Sass, Louis. *Madness and modernism*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2001.

Schutz, Alfred. *Collected papers I: the problem of social reality*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1967.

_____ *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro, Zahar Editora, 1979.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Terceiro Conde de. *An essay on the freedom of wit and humour – a letter to a friend*. In: http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/shaftesbury1709a_1.pdf

Sherwood, Lauralee. *Fundamentals of human physiology*. Cengage Learning, 2011.

Simmel, Georg. *Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Org: Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983.

Skinner, Quentin. *Hobbes e a teoria clássica do riso*. São Leopoldo, Unisinos, 2002.

Turner, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.

Vandenberghe, Frédéric. *Teoria social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte, UFMG, 2010a.

Voltaire. Dicionário Filosófico. In: *Voltaire (Os pensadores)*. São Paulo, Abril Cultural, 1984.

Wacquant, Lôic. “Pointers on Pierre Bourdieu and democratic politics”. *Constellations*, 11(1), 3-15.