

O RISO, AS PAIXÕES E AS FACULDADES DA ALMA*

Verena Alberti

Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea
do Brasil da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC-FGV)

O riso sempre constituiu uma incógnita na história do pensamento ocidental, mais especificamente aquilo que faz o homem rir, o porquê do “próprio do homem”. Essa questão é tanto mais relevante quanto se considere que, além de diferenciar o homem dos ‘animais’, o riso foi durante muito tempo aquilo que distinguia o homem de Deus. Basta dizer que Jesus Cristo, apesar de munido da *risibilitas*, a faculdade de rir comum a todos os homens, jamais riu, segundo provavam amplamente textos da teologia medieval (cf. Suchomski, 1975). Saber o que é o riso foi portanto durante muito tempo — e *mutatis mutandis* até hoje — desvendar os mistérios de uma faculdade intrínseca à condição humana, marcada, de um lado, pela superioridade em relação aos animais e, de outro, pela inferioridade em relação a Deus.

Ao contrário do que se pode pensar hoje em dia, não foram poucos os pensadores que se ocuparam dessa questão. Na Antiguidade, destacam-se Platão, Aristóteles, Cícero

* Este texto retoma algumas questões desenvolvidas no terceiro capítulo de minha tese de doutorado, *La pensée et le rire: étude des théories du rire et du risible*, apresentada ao Departamento de Literatura da Universidade de Sienge, Alemanha, em 1993. Ele foi originalmente exposto no Grupo de Trabalho *Pesso, corpo e doença*, no XVIII Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), realizado em Cambu-MG, de 23 a 27 de novembro de 1994.

e Quintiliano. Seus textos já indicam que o campo de investigação do riso combinava diferentes abordagens: ética, poética, retórica.

Mas é no século XVI, em um tratado sobre o riso de autoria de Laurent Joubert, médico francês de Montpellier, que encontramos uma das respostas mais completas — senão a mais completa — para o enigma do riso. O tratado, intitulado *Traité du ris, contenant son essence, ses causes, et mervelheus effais, curieusemant recerchés, raisonnés & observés*, foi publicado em Paris em 1579.¹ Joubert é contemporâneo de Rabelais, e ao que parece também obteve o grau de médico por Montpellier, por volta de 1530 (cf. Febvre, 1942: 89, e Screech, 1979: 21). Ele não chega a citar Rabelais, mas se refere, uma vez pelo menos, às histórias de Boccaccio.

O autor do *Traité du ris* parece ter sido um médico de destaque: aluno e sucessor de Rondelet em sua cadeira, foi nomeado chanceler da Universidade de Montpellier em 1573 (posto em que ficou até a morte, em 1582, aos 53 anos) e ainda tinha o título de médico ordinário do rei Henri III e da rainha de Navarra, mulher de Henri IV. Publicou várias obras, além do *Traité du ris*, sendo que uma parece ter atingido maior sucesso, pois cuidava de assuntos como fecundidade, gravidez, parto e amamentação, entre outros, tendo o nome curioso de *Erreurs populaires* (publicada em 1570 ou 1578, ou ainda 1579). Em resumo, não se pode dizer que Joubert tenha sido um autor qualquer; ele estava certamente em sintonia com os debates médico-filosóficos de seu tempo e tinha sem dúvida uma formação de peso. Só para se ter

1. Parece ter havido uma primeira edição em 1560, seguida de duas outras, em 1567 e 1574, que no entanto se perderam (cf. Amoureux, 1814, e Dilieu, 1969).

uma idéia, ao longo do *Traité du ris* são citados mais de noventa autores gregos, latinos, hebreus e árabes, entre médicos, filósofos, poetas etc. Predominam Aristóteles, Galeno, Hipócrates, Platão, Plínio e Homero, mas há também os médicos contemporâneos a Joubert, como François Valeriole, Hieronymo Fracastorio, Gabriel de Tarrega, entre outros. Tudo isso mostra que se debruçar sobre o enigma do riso está longe de ser, neste caso, tarefa de somenos importância. E como a medicina, ainda neste caso, pressupõe não apenas o conhecimento dos órgãos do corpo, mas também o conhecimento das faculdades da alma, a explicação do riso se torna necessariamente complexa: ela implica responder a questões do tipo “como a alma é movida pelo objeto do riso?” e “como se produzem os maravilhosos efeitos do riso?”, entre outras tantas. O resultado é um quadro interessantíssimo de certas concepções de corpo, cognição e afecção que, apesar de específicas ao *Traité du ris*, não deixam de remeter a certos padrões de pensamento que remontam à Antiguidade e se estendem para além do século de Joubert — como é o caso particularmente do dualismo razão x paixão, que marca boa parte da história do pensamento sobre o riso. Essas concepções serão objeto de discussão neste texto, com base naquilo que nos traz a teoria do riso de Joubert.

Toda argumentação de Joubert, desde o início do *Traité du ris*, se sustenta no fato de o riso ser uma das maiores maravilhas do mundo. O riso tanto é um milagre que, se não fosse tão comum, todo mundo se surpreenderia ao ver o corpo sacudir violentamente em um instante. De um lado, essa idéia está na base da justificativa do tratado: Joubert justifica seu estudo dizendo que vai se dedicar a um assunto alto e profundo. De outro lado, a idéia do riso como maravilha é o fundamento de todo seu elogio do riso: o riso é prova da excelência da razão divina, da superioridade da alma so-

bre o corpo e finalmente da imortalidade da alma — no que Joubert procede, aliás, a uma espécie de conciliação do homem com seu 'próprio', na medida em que o riso cessa de marcar a diferença do homem em relação a Deus.

Resumir a teoria do riso de Joubert é necessariamente empobrecê-la. O que se apresenta aqui de uma só vez é resultado, no *Traité du ris*, de uma investigação cuidadosa e paulatina, condizente com a tarefa de descobrir a 'causa intrínseca' de um fenômeno escondido atrás de sua 'propriedade oculta' e capaz de nos trazer para perto dos 'segredos da alma'. Por ter sua causa escondida atrás de sua propriedade oculta, o riso assemelha-se a outros fenômenos que acontecem miraculosamente, como o raio, por exemplo, os quais é louvável investigar, uma vez que aquilo que podemos saber é mais extenso do que a ciência.²

O começo da investigação se debruça sobre aquilo que faz rir, ou, nas palavras de Joubert, sobre a *matière ridicule*, a *chose ridicule*, ou ainda *les ridicules*.³ Trata-se de uma matéria concreta, de estatuto semelhante aos 'espíritos' ou aos 'humores', que penetra em nós pelos canais dos olhos e dos ouvidos — porque a coisa risível pode ser 'vista ou ouvida'. O importante a ressaltar é que essa matéria risível é essencialmente frívola, vã e sem nenhuma importância, o que aumenta o caráter milagroso do riso: de um lado, é surpreendente que o corpo seja tão violentamente sacudido por uma coisa de nada; de outro, isso mostra que a causa intrín-

2. 'Le Philosophe dit tresbien, que le scibile (c'est à dire, ce qu'on peut savoir) ha plus grand etâdue que la science.' (Joubert, 1579:6.)

3. No *Traité du ris*, 'ridicule' não se reveste necessariamente da conotação pejorativa que virá a ter mais tarde como adjetivo. Trata-se, antes, de uma denominação genérica para aquilo que faz rir, o objeto do riso, e por isso preferimos usar aqui 'risível' em lugar de "ridículo", quando traduzimos os termos de Joubert.

seca do riso ainda deve ser procurada alhures. A definição da coisa risível segue, em Joubert, a tradição teórica que dominou durante muito tempo a história do pensamento sobre o riso e que remonta à *Poética* de Aristóteles: o que provoca o riso é um defeito ou uma deformidade indignos de piedade.⁴ Estão nesse caso, por exemplo, as partes pudendas de outrem: são torpes mas indignas de piedade, de modo que sua visão provoca o riso. O mesmo se aplica à queda na lama de alguém bem vestido, contanto que essa pessoa não se machuque, pois aí cessa o riso e vem a compaixão. Alguém que coma uma guloseima de boa aparência, que, na verdade, é amarga, também é objeto de riso, pois é torpe se deixar enganar dessa forma. Enfim, são diversos os exemplos que corroboram a definição daquilo que faz rir.

A matéria risível, seja ela feita ou dita, penetra pelos canais próprios aos sentidos da visão e da audição. Se até aqui a investigação de Joubert era relativamente fácil, agora ela se aproxima do nó górdio, que consiste em saber como e onde a alma é comovida pela coisa risível. A questão é tão complexa que exige um estudo minucioso das faculdades da alma. O caráter maravilhoso do riso e seus movimentos tão repentinos e diversos indicam que sua sede só pode ser uma parte nobre do corpo: o cérebro, sede da faculdade sensitiva, ou o coração, sede da faculdade apetitiva. (O fígado também

4. Essa é uma variação da definição do *cômico* de Aristóteles: "o cômico consiste em um defeito ou torpeza que não causa nem dor nem destruição" (*Poétique*, 5,49a). Na história do pensamento sobre o riso, essa definição passou a ter vida própria, independente do texto de Aristóteles. Mas na *Poética* ela remete especificamente ao objeto da 'comédia', arte de representar as ações dos homens que se diferencia da tragédia justamente no que diz respeito ao objeto representado: o objeto trágico é aquele que engendra ação destrutiva ou dolorosa, suscitando medo ou piedade (cf. Fuhrmann, 1973, e as notas de leitura de Dupont-Roc & Lallot à edição da *Poética* aqui consultada, p. 178). A definição do cômico como defeito anódino corresponde portanto originalmente ao 'não-trágico' no campo específico da produção poética.

é parte nobre do corpo, mas não tem o poder de movimento, de modo que não pode ser a sede do riso.) De um lado, o riso parece ter sua sede no cérebro, pois é o cérebro que recebe o que requer o espírito atento e é ele que governa os músculos e os nervos que participam dos diferentes movimentos do riso. De outro lado, contudo, os movimentos do riso independem de nossa vontade, de modo que não podem estar ligados ao cérebro, que governa apenas os movimentos voluntários. Em outras palavras: no advento do riso ocorre necessariamente uma participação do cérebro, isto é, do espírito atento que recebe a matéria do riso, mas o cérebro não tem nenhuma ingerência sobre os movimentos do riso, que ocorrem à nossa revelia (“*malgré nous*”, diz Joubert). Já é possível perceber que dois atributos da ‘razão’ estão em causa nesse conflito: a ‘cognição’ e a ‘vontade’; a primeira tendo participação no riso, a outra, não.

Esse problema, que perpassa todo o tratado, desdobra-se em soluções especialmente complexas, que fazem a riqueza da teoria de Joubert. Como é impossível que o cérebro controle os movimentos do riso, a sede deste acaba sendo atribuída ao ‘coração’, especificamente à ‘faculdade apetitiva sem toque’ (*‘sans attouchemant’*). A faculdade apetitiva, que preside no coração, é responsável pelos desejos ou apetites da alma, que a fazem seja perseguir (querer) seja rejeitar os objetos. Quando há ‘toque’, sentimos prazer ou dor através dos nervos, e o apetite não provém de nenhuma cogitação nem obedece à razão — podemos pensar o quanto quisermos que um membro está machucado que não sentiremos dor por isso.⁵ Já os desejos ou apetites que advêm sem

5. A divisão das afecções da alma em ‘prazer’ e ‘dor’ faz parte de uma tradição teórica bastante difundida que remonta ao livro IV da *República* de Platão (cf. *La République*, IV, 436a-441d). Segundo essa tradição, todas as afecções da alma seriam regidas pelos fundamentos do ‘prazer’ (o apetite concupiscível) e da ‘dor’ (o apetite irascível): ou desejamos aquilo que nos agrada ou recusa-

toque “seguem necessariamente o pensamento ou a cogitação” (“*suivet necessairemant la pãsee ou cogitatiõ*”), que nos ensinam a perseguir o agradável e a evitar o que desagrada. É entre as afecções que ocorrem sem toque que Joubert localizará afinal a ‘causa do riso’, e isso por uma razão bastante concreta: o fato de a matéria risível não tocar o corpo. A causa do riso é portanto uma ‘paixão’ do mesmo estatuto que alegria, tristeza, esperança, medo, amizade, ira, compaixão, vergonha, zelo, audácia, inveja e malícia — ou seja, as 13 afecções que ocorrem ‘sem toque’ e das quais a afecção do riso será uma variante.

Remeter o riso a uma afecção da alma não é propriamente novo na história do pensamento sobre o riso. Já Platão definia o estado de alma suscitado pelas comédias como uma afecção mista, feita de uma mistura de dor e prazer (cf. *Philèbe*, 48a-ss). No mesmo sentido, foi o contexto de discussão das paixões a serem suscitadas no ouvinte que o riso e principalmente aquilo que faz rir surgiram como objetos no campo da retórica antiga (cf. especialmente Cícero, *De l’orateur*, II, 216-ss, e Quintiliano, *Institution oratoire*, VI, 3). A novidade de Joubert não está propriamente no fato de relacionar a causa do riso a uma paixão ou afecção da alma, e sim no modo como dá conta dessa paixão, dissecando o processo de formação do riso desde a matéria risível até os mínimos detalhes da agitação do corpo — processo cuja precisão depende de longas incursões no terreno das faculdades da alma, especialmente no que diz respeito à relação entre o cérebro e o coração.

Como toda paixão, a afecção do riso só se consolida no coração. O objeto risível penetra no cérebro mediante os

mos aquilo que nos desagrada. Sobre essa mesma divisão na tradição escolástica, cf. Levi, 1964:19-s.

sentidos da visão e da audição, chega em seguida ao 'senso comum', de onde parte imediatamente para a sede da faculdade que lhe é própria, isto é, para o coração. Esse transporte é tão rápido que o cérebro não chega a ser movido pelo objeto risível; ele apenas toma conhecimento dele, do mesmo modo que é necessário conhecer a injúria para que o coração seja movido pela ira. É o coração, portanto, que será comovido (*ému*) pelo objeto risível, dando origem a um movimento peculiar: a alternância rápida de dilatação e contração específica à paixão do riso. Esse movimento é, na verdade, a combinação de duas paixões contrárias: a alegria, em que o coração se dilata, e a tristeza, em que o coração se contrai, havendo contudo maior dilatação do que contração no caso do riso, já que nele a alegria ultrapassa a tristeza. O fato de essa combinação encontrar-se na origem do riso decorre da especificidade da matéria risível: ela nos dá alegria porque a consideramos indigna de piedade e porque nela não há dano, e nos dá tristeza porque todo risível vem de um defeito ou indecência. A afecção do riso é portanto mista, do mesmo modo que seu objeto. Além disso, enquanto é possível morrer-se de grande alegria (o coração se expande e deixa escapar espíritos e vapores sangüíneos) e de grande tristeza (o coração se contrai excessivamente, de modo que o calor se apaga), no caso do riso nunca se corre esse risco, pois a alternância dos movimentos contrários do coração impede tanto a perda como a retenção fatais dos espíritos.⁶

É essa, então, a origem de todos os movimentos próprios ao riso: o movimento particular do coração é responsá-

6. A dicotomia entre alegria e tristeza no que se refere aos movimentos do coração e a seus efeitos é bastante comum na tradição teórica das paixões, desde os estóicos, passando por Agostinho e Tomás de Aquino, até Descartes, por exemplo. Cf. Levi, 1964: 234, e Descartes, *Les passions de l'âme* (1649), artigos 99-116.

vel por todas as reações do corpo, desde a agitação do diafragma, passando pela voz entrecortada, a contração dos músculos da face, a abertura da boca, a vermelhidão do rosto, o advento de lágrimas, até a agitação de ombros, braços, peito e pernas, a dor na barriga e a incontinência urinária e de ventosidades, para citar apenas os efeitos mais comuns do riso. Há que se convir que uma agitação e uma transformação de tal ordem só podem constituir uma grande maravilha da alma, um milagre que, se fosse menos comum, surpreenderia a todos.

De todos os órgãos que participam do movimento do riso, o diafragma é o mais importante, porque é por meio de sua agitação que o peito e o resto do corpo são levados a se moverem. Nesse sentido, o coração e o diafragma são, segundo Joubert, os principais instrumentos do ato chamado riso. Além disso, é na ligação entre ambos que se encontra o fundamento anatômico do “próprio do homem”: o coração agitado além do normal comove o pericárdio, sua cobertura, e este, por sua vez, puxa o diafragma, ao qual ele está ligado em grande extensão nos homens, bem diferente do que ocorre nos animais, como se pode ver pela anatomia. Esta é portanto a principal razão pela qual só o homem é capaz de rir. A outra razão diz respeito à atividade cognitiva: é necessário conhecer a matéria risível que penetra na alma, porque as afecções só podem ser deslanchadas pela coisa concebida e conhecida. Como os animais são dotados apenas do conhecimento de coisas que pertencem às necessidades vitais — a alimentação, a conservação das espécies e a defesa de seus corpos —, não concebem, em seus espíritos, o risível.

Ora, essa diferença acende novamente a discussão sobre a sede do riso, e Joubert mesmo se pergunta: por que, então, não relacionar o riso à inteligência racional, uma vez que desse modo os animais já estariam excluídos da faculda-

de de rir? Já sabemos que o problema repousa na 'vontade': o riso não pode ser atributo da faculdade racional porque ele foge do controle da razão.

Evidentemente, Joubert não se contenta em constatar o fato; interessa a ele 'explicar' por que afinal o movimento do riso não obedece à vontade. Sua explicação requer novamente conhecimentos precisos sobre as partes da alma, e é possível perceber que, nesse caso específico, ela remonta diretamente a uma classificação de Aristóteles. Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles divide a alma em uma parte racional e outra privada de razão. Esta última ainda subdivide-se em duas partes: a primeira, de natureza 'vegetativa', responsável pela nutrição e o crescimento, que não tem nenhuma participação num princípio racional, e a segunda, de natureza 'apetitiva', que, em certo sentido, 'participa da razão', na medida em que a escuta e a ela obedece (*Ética a Nicômaco*, I,13). Ora, ao descrever as faculdades da alma, Joubert explica, entre outras coisas, que a razão comanda duas faculdades, as quais ela governa de forma diferente: a faculdade 'apetitiva' e a faculdade 'motora'. O comando sobre a primeira é 'civil' ou 'político': a razão mostra o dever ao coração e aconselha que ele apazigüe a afecção. Se o coração resiste ao freio, a razão recorre ao segundo comando, que ela exerce sobre os movimentos e que é 'imposto' ('*en maître*') ou 'soberano': a 'razão' ou 'vontade' ordena aos músculos e aos nervos que parem os movimentos da paixão, e a faculdade motora obedece prontamente.⁷

7. A analogia com a 'política' na descrição das faculdades da alma não é especificidade do texto de Joubert. O próprio trecho da *Ética a Nicômaco*, que trata da divisão da alma, é introduzido pela relação entre a virtude política e o conhecimento da alma: cabe ao 'homem verdadeiramente político' estudar a alma do mesmo modo que o médico estuda o corpo, uma vez que a virtude humana é a virtude da alma. J. Pigeaud, em *La maladie de l'âme*, também chama atenção para o fato de, na tradição médico-filosófica antiga, a política



No caso do riso, tão logo o coração se lança no movimento característico da afecção, o cérebro passa a ponderar se é razoável que o coração esteja comovido (“ému”). Se ele acha a emoção honesta, ele consente. Se não, ele tenta convencer o coração a parar seu movimento: é o comando civil ou político que a razão exerce sobre a faculdade apetitiva. Se o coração não obedece, a razão pode ordenar à faculdade motora de cessar os movimentos provocados pelo coração comovido. Entretanto — e é justamente aqui que repousa o problema da vontade —, a faculdade motora ‘não obedece’ a esse comando da razão e o riso continua à nossa revelia. Isso acontece, prossegue Joubert, porque tanto os músculos quanto a vontade mesma são levados a seguir o movimento do coração a despeito deles mesmos, porque, se eles se opusessem e resistissem, haveria risco de sufocação e os membros do peito poderiam se romper e rasgar. Para dar conta desse movimento coagido e encantado (*contraint et ravi*) dos músculos comovidos pela agitação do coração, Joubert recorre ao ensinamento de Galeno sobre a ‘respiração’, movimento ‘necessário’ e ‘coagido’ mas que nem por isso deixa de ser voluntário. Nesse sentido, o movimento dos músculos durante o riso é da mesma natureza que o movimento da ‘respiração’ — uma coação necessária (*necessaire contrainte*); se ele não segue o comando do cérebro no que diz respeito à ‘vontade’, é porque obedece a uma outra instância da razão: a razão da Natureza, a razão da alma como um todo, que ‘sabe’ que seria muito perigoso se os músculos se opusessem ao movimento do coração. A virtude formadora, o Criador, ou ainda a Natureza — três designações que se referem a uma mesma instância no tratado de Joubert — construíram nosso corpo de tal forma que ele obedece facilmente

servir de metáfora ao organismo e a seu funcionamento, como é o caso da noção de ‘potências’ (*puissances*) da alma (Pigeaud, 1981:353)

assim que o espírito é comovido pelo objeto risível, e logo o representa por meio do riso. A Natureza não faz nada imprudentemente, de modo que ela acomodou a forma do homem ao riso, fabricando industriosamente, de modo que ela acomodou a forma do homem ao riso, fabricando industriosamente os instrumentos convenientes à sua produção. Desse modo, se o movimento do riso não obedece à nossa vontade — e por isso não pode ser atribuído à virtude racional da alma —, nota-se que, no final das contas, ele o faz em obediência a uma outra vontade, que se sobrepõe às faculdades da alma e é responsável pelo funcionamento maravilhoso de todas as coisas que há no mundo — desde o riso até o raio. A investigação de Joubert, de que aqui só dei conta parcialmente, alcança uma explicação completa e surpreendentemente concreta de todo o processo de produção do riso. O milagre está desvendado, chegou-se até sua causa intrínseca e sua propriedade oculta, e esse resultado só faz reforçar o caráter maravilhoso da alma, da natureza e da razão divina.

Afastando-nos um pouco do *Traité du ris*, é possível perceber que as questões tratadas por Joubert não são questões isoladas na história do pensamento sobre o riso. Na realidade, o mérito de Joubert está em explorá-las à exaustão e de um modo peculiar, responsável pela riqueza de seu tratado. Se tomarmos o caso do binômio ‘pensamento’ ou ‘cogitação’, de um lado, e ‘vontade’, de outro — especialmente discutido aqui —, o texto de Joubert constitui um exemplo de como questões particularmente obscuras da tradição médico-filosófica antiga são apropriadas por um médico e pensador do século XVI.

Vimos que o binômio ‘pensamento — vontade’ está na base da hesitação de Joubert em conferir ao cérebro o estatuto de sede do riso: ao mesmo tempo em que o riso é necessariamente precedido de pensamento ou cogitação, ele não

obedece à vontade, de modo que, nele, dois atributos da razão se tornam incompatíveis.

Essa espécie de conflito pode ser encontrada em um pequeno trecho de *As partes dos animais*, de Aristóteles, que trata rapidamente do riso. O trecho é precedido da descrição das funções do diafragma nos animais sangüíneos. Segundo Aristóteles, o diafragma separa o 'alto' e o 'baixo' do animal e isola assim o coração e o pulmão do abdômen, protegendo-os da exalação e do excesso de calor desprendidos dos alimentos. Ele funciona como uma espécie de barragem entre a parte nobre (cabeça, pulmões, coração) e a parte menos nobre (abdômen, fígado, baço, vesícula etc.) em todos os animais em que é possível separar o alto do baixo. Porque o humor quente e excrementício exalado pelas partes adventícias ao diafragma traz uma perturbação manifesta ao 'raciocínio' e à 'sensibilidade', continua Aristóteles, alguns autores chamam o diafragma de 'centro frênico' (do pensamento). Convém esclarecer que os radicais gregos *phrén* e *phrénos* remetem tanto ao diafragma — como em 'frenite' — quanto ao pensamento — como em 'frenologia'. Nota-se que a posição mediana do diafragma lhe confere um estatuto particularmente importante, pois ele encerra as especificidades do 'alto' (do pensamento, da sensibilidade) e do 'baixo' (uma vez que atrai os humores exalados pela atividade digestiva).

Antes de chegarmos à passagem que trata propriamente do riso, é importante ressaltar que a idéia do diafragma como divisão entre a parte nobre da alma e a parte mais baixa já está presente em Platão (*Timeu*, 70a). Segundo Galeno, foi Platão que introduziu o termo 'diafragma' (que significa barreira), apesar de ele mesmo ainda usar *phrenes* como os autores antigos (apud. Pigeaud, 1981:78). Vale registrar que o radical *phrén* permaneceu no nome *phrenitis*, doença que existiu como entidade médica de Hipócrates a Pinel, desig-

nando perturbações contínuas ‘no pensamento’ acompanhadas de febre. (Pigeaud, 1981:71-ss.)

O estatuto especial do diafragma e sua relação com o pensamento não eram estranhos a Joubert. Ao conferir ao diafragma um lugar destacado no processo de formação do riso, Joubert assim o qualifica: “quase todo nervoso e delicadamente sensível (...) que, estando doente, tem os mesmos acidentes que o cérebro”. Tanto é, acrescenta, que “os antigos gregos chamaram o diafragma de *phrenes*, isto é, pensamento e entendimento”. (Joubert, 1579:125.)

Vejamos finalmente o que diz a passagem sobre o riso, em *As partes dos animais* de Aristóteles. A passagem tem a função de confirmar a ação do calor sobre o diafragma:

O que prova que, quando ele recebe calor, o diafragma manifesta assim que ele experimenta uma sensação, é o que se passa no riso. Com efeito, se fazemos cócegas em alguém, ele se põe a rir logo em seguida, porque o movimento ganha rapidamente essa região, e mesmo se o movimento a esquenta levemente, o efeito é sensível, e o pensamento se põe em movimento contra a vontade. Se o homem é o único animal passível de cócegas, isso vem, primeiro, da finura de sua pele, mas também do fato de que ele é o único animal que ri. (*Les parties des animaux*, 637a.)

Ou seja: o homem ri quando lhe fazem cócegas porque o movimento que resulta das cócegas gera um calor que, mesmo leve, produz um efeito sensível sobre o diafragma. O diafragma manifesta e experimenta imediatamente essa sensação e “o pensamento se põe em movimento contra a vontade”. Essa última asserção permanece bastante enigmática no texto, principalmente porque sua relação com as outras asserções não é muito clara. Mas considerando o que Aristóteles quer provar, nessa passagem — que o calor de ‘baixo’

causa uma perturbação manifesta no raciocínio —, talvez fosse possível concluir que, no caso do riso, essa perturbação é definida como sendo precisamente um movimento do pensamento contra a vontade.

Jourbert não ignorava essa passagem de Aristóteles. Ao contrário: dedicou-lhe especial atenção, ao discutir longamente em seu tratado se era correto tomar por equivalentes o riso e as cócegas e se isso bastava para dar conta do fato de o riso ser próprio do homem. Na verdade, Joubert discorda, nesse particular, de Aristóteles, classificando o riso provocado pelas cócegas como riso 'bastardo', já que não concerne à faculdade apetitiva 'sem toque'. O curioso é que, mesmo conhecendo e discutindo longamente essa passagem de *As partes dos animais* — passagem, aliás, que se tornou clássica na história do pensamento sobre o riso, por conter a afirmação de que o homem é o único animal que ri —, mesmo citando, então, essa passagem, Joubert não destaca, nela, a frase que se refere à disputa entre o pensamento e a vontade. É notável, contudo, que ele encontre a solução do problema dos músculos que não obedecem ao comando da vontade justamente no movimento da 'respiração' — podemos dizer, do diafragma. A respiração, enquanto movimento voluntário e coagido — o que, levado ao extremo, talvez equivalesse a 'voluntário e involuntário' —, também pode significar certa confluência do 'alto' e do 'baixo', de modo que seu estatuto talvez seja tão especial quanto o do diafragma.

Um texto hipocrático, trazido por J. Pigeaud, mostra que não estamos muito longe de determinado terreno comum na tradição médico-filosófica antiga. O trecho em questão está entre os capítulos de *Maladie sacré* que tratam do papel do 'cérebro' no 'conhecimento', considerando suas relações com o 'ar'. Diz a passagem, bastante hermética: o ar passa

primeiro pelo cérebro, vindo puro, o que permite a nitidez do juízo. No cérebro dá-se o conhecimento e o juízo. Se o ar passasse primeiro pelo corpo, quando chegasse ao cérebro, estaria quente e misturado com o humor da carne e do sangue, retirando assim a nitidez. Desse modo, entrando primeiro no cérebro, o ar deixa ali sua 'força', para só então passar para o resto do corpo, onde é responsável pela 'ação' dos olhos, ouvidos, língua, mãos e pés — porque há 'pensamento' em todo o corpo, na medida em que ele participa do 'ar'. (Apud. Pigeaud, 1981: 33-ss.) Pigeaud identifica nesse texto uma teoria da significação aliada a um modelo físico: o cérebro é um intérprete do conhecimento, que se acha 'fora dele' e é idêntico ao 'ar'; a condição física para a interpretação do conhecimento é haver um bom acesso do ar ao cérebro. (id.: 36.) Sem pretender desvendar a passagem, quero apenas chamar a atenção para duas recorrências. Primeiro, a relação pensamento — ar, que nos remete diretamente à relação pensamento — diafragma, e sugere ainda uma aproximação entre pensamento e respiração. Segundo, a assimetria entre, de um lado, cérebro, juízo e conhecimento (em que predominam a 'força' e a 'pureza' do ar) e, de outro, 'todo corpo' e a 'ação' de olhos, ouvidos, língua e membros (estando o ar quente e misturado com humores). Não será essa 'ação' justamente o resultado da 'vontade' — daquela parte de 'ar—pensamento' que circula por todo o corpo? Ou melhor: aquilo que se passa no cérebro, de um lado, e em 'todo corpo', de outro, não equivale, no final das contas, às duas atividades que, no *Traité du ris*, dizem respeito à virtude racional da alma — a cognição e a vontade?

Na história do pensamento sobre o riso, os textos que remontam a esse universo de concepções médico-filosóficas antigas não são os únicos que nos falam de uma "relação entre o riso e o pensamento". Essa recorrência deve-se, em grande parte, ao dilema que está na base da definição do riso

como “próprio do homem”: ora ele é próprio do homem ‘animal racional’, uma vez que só o homem é capaz de ‘conceber’ o objeto risível, ora ele é próprio do homem ‘animal irracional’, isto é, governado pelas ‘paixões, que sofre lapsos de juízo e perde o controle sobre si mesmo.⁸ Essa última vertente vai perdendo importância no final do século XVIII, e dá lugar a uma variante que substitui o descontrole provocado pela ‘paixão’ por um descontrole ‘energético’: o riso passa a ser a descarga de uma energia acumulada em excesso, em virtude de uma expectativa que não se cumpriu.⁹

-
8. Um exemplo dessa oscilação é uma obra anônima publicada em 1768, *Traité des causes physiques et morales du rire relativement à l'art de l'exciter*, que consegue reunir explicações tão díspares para o riso quanto, de um lado, dizer que seu princípio é uma ‘alegria racional’ (*joie raisonnée*), e, de outro, que sua causa é a ‘loucura’ (*folie*). O primeiro princípio é justificado com base na ‘marca distintiva’ que separa o homem dos outros animais: a faculdade racional. Como os outros animais são igualmente capacitados para a alegria, mas não riem, o princípio do riso só pode ser a *joie raisonnée*, por ele ser próprio à espécie racional. Já o princípio da loucura sustenta-se no argumento contrário: o riso escapa justamente quando a razão se afasta, quando o princípio inteligente se desvia, quando, enfim, há um eclipse do juízo.
9. Esse tipo de explicação já aparece, em parte, na teoria estética de Kant: o riso é uma afecção que decorre da repentina transformação de uma expectativa em ‘nada’. Uma vez que, nele, não ocorre nem juízo nem entendimento, o único canal aberto para o escoamento da expectativa frustrada é a afecção que põe em movimento as entranhas e o diafragma e promove uma sensação de saúde (Kant, 1790: 407-ss). Mais tarde, Spencer dirá que a origem do riso é um excesso de energia nervosa não utilizada na ação mental, e por isso descarregada em contrações musculares quase convulsivas — explicação na qual é diretamente seguido por Darwin. (cf. Spencer, 1860; Darwin, 1872: 200-s.) Esse padrão ‘energético’ reaparece em Freud, para quem o riso provocado pelo jogo de palavras decorre da economia da energia normalmente dispendida na ligação de duas séries de idéias separadas (Freud, 1905: 113-s). Finalmente Lévi-Strauss também usa esse modelo em seu “Finale” do *Homem nu*: o riso resulta de uma conexão rápida e inesperada de dois campos semânticos separados, que libera uma reserva de atividade simbólica, a qual se despende em contrações musculares (Lévi-Strauss, 1971: 587-s). É interessante notar que tanto Freud

Mas há uma outra forma de descontrole que vai ganhando terreno a partir do final do século XIX e que tem em Nietzsche e Bataille seus principais expoentes. Trata-se de provocar o descontrole da razão, de ultrapassar seus limites, única forma de ainda filosofar. “Rir de si mesmo, como se deveria rir, para sair de toda a Verdade!”, prega Nietzsche nas primeiras páginas de sua *Gaia ciência* (1882) — ciência que ele pretende seja a única a existir no futuro, quando o ‘riso’ se tiver ligado à ‘sabedoria’. E em *Zaratustra*: “Que seja tida como falsa toda verdade em que não houve sequer uma risada!” (III, 23). Bataille também é muito claro nesse sentido: o riso é, para ele, “o dado central, o dado primeiro, e talvez até o dado último da filosofia” (*Oeuvres*, VIII: 220). Há outros autores, outros textos, que mostram que o riso passou a ter um papel-chave no esforço filosófico de apreender aquilo que ultrapassa a finitude da Razão, da Verdade e do Ser.¹⁰ Para esses autores e para seus leitores talvez não seja inútil saber que a relação riso—pensamento também foi legítima em outras épocas, ainda que — e *pour cause* — a Razão aí não tivesse limites.

quanto Lévi-Strauss se referem a essa conexão de idéias como ‘curto-circuito’, isto é, em analogia direta com a energia elétrica.

10. Cf. Jean Paul, 1804; Schopenhauer, 1818, 1844; Ritter, 1940, entre outros.

Referências bibliográficas

Amoureux, Pierre-Joseph - 1814 - *Notice historique et bibliographique sur la vie et les ouvrages de Laurent Joubert, chancelier en l'Université de Médecine de Montpellier, au XVI^e siècle*. Genebra: Slatkine Reprints, 1971.

Anônimo - 1768 - *Traité des causes physiques et morales du rire relativement à l'art de l'exciter*. Genebra: Slatkine Reprints, 1970. [Na reimpressão de 1970, a editora atribui o texto a Poinsinet de Sivry, mas também é possível que o autor tenha sido Dreux du Radier.]

Aristóteles

- *Les parties des animaux*. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

- *La Poétique*. Texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot. Préface de Tzvetan Todorov. Paris: Seuil, 1980.

- *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1970 (Os Pensadores).

Bataille, Georges. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1970-1976.

Cícero. *De l'orateur*. Livre deuxième. Texte établi et traduit par Edmond Courbaud. 4^e édition, Paris: Les Belles Lettres, 1966.

Darwin, Charles - 1872 - 'The Expression of the Emotions in Man and Animals', em *The Works of Charles Darwin*. Nova York: AMS Press, 1972, v. 10.

Descartes, René - 1649 - 'Les passions de l'âme'. *Oeuvres philosophiques de Descartes*. Textes établis, présentés

- et annotés par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier Frères, 1973, t.III, pp. 939-1103.
- Dilieu, Louis - 1969 - 'Laurent Joubert, chancelier de Montplellier', em *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Travaux et Documents*. Genebra: Droz, t. XXXI, 1969, pp.139-167.
- Febvre, Lucien - 1942 - *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel.
- Freud, Sigmund - 1905 - *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1970, Studienausgabe Bd. IV, pp.9-219.
- Fuhrmann, Manfred - 1973 - *Einführung in die Antike Dichtungstheorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jean Paul (Richter) - 1804 - 'Vorschule der Ästhetik', em *Werke in zwölf Bänden*. Hrg. Norbert Miller. Munique: Wien, Carl Hanser Verlag, 1975, Bd. 9.
- Joubert, Laurent - 1579 - *Traité du ris suivi d'un Dialogue sur la cocographie française*. Genebra: Slatkine Reprints, 1973.
- Kant, Immanuel - 1790 - 'Kritik der Urteilskraft', em *Immanuel Kant Werke*. Herausg. von Ernst Cassirer. Berlin: Bruno Cassirer, 1922, Bd. V, pp.177-568.
- Levi, Anthony - 1964 - *French Moralists: the Theory of the Passions, 1585 to 1649*. Oxford: Clarendon Press.
- Lévi-Strauss, Claude - 1971 - *L'homme nu*. Paris: Plon.
- Nietzsche, Friedrich. *Werke in drei Bänden*. Munique: Carls Hanser Verlag, 1954.

Pigeaud, Jackie - 1981 - *La maladie de l'âme*. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique. Paris: Les Belles Lettres.

Platão

- 'La République'. Texte établi et traduit par Emile Chambry. *Oeuvres complètes*, t. VII, 1^e partie. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

- 'Philèbe'. Texte établi et traduit par Auguste Diès. *Oeuvres complètes*, IX, 2^e partie. Paris: Les Belles Lettres, 1959.

- 'Timeu'. Trad. Carlos Alberto Nunes. *Diálogos*. v. XI, Universidade Federal do Pará, 1977.

Quintiliano. 'Institution oratoire'. Texte établi et traduit par Jean Cousin. Paris: Les Belles Lettres, 1977.

Ritter, Joachim - 1940 - 'Über das Lachen', em *Subjektivität*. Sechs Aufsätze. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1974, pp. 62-92.

Schopenhauer, Arthur - 1818, 1844 - 'Die Welt als Wille und Vorstellung', em *Werke in zehn Bänden*. Zürcher Ausgabe. Zúrique: Diogenes Verlag AG, 1977, Bd. 1-4.

Screech, M.A. - 1979 - *Rabelais*. Londres: Gerald Duckworth & Co.

Spencer, Herbert - 1860 - 'On the Physiology of Laughter', em *Spencer's Essays*. Londres, Nova York: J.M. Dent & Sons; E.P. Dutton & Co., 1911, pp. 298-309.

Suchomski, Joachim - 1975 - '*Delectatio*' und '*Utilitas*'. Ein Beitrag zum Verständnis mittelalterlicher komischer Literatur. Bern, Munique: Franke Verlag.