UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Pedro Lima Filho

NOTAS ZARATUSTRIANAS NO RISO DE BERGSON

RIO DE JANEIRO

2018

Pedro Lima Filho

NOTAS ZARATUSTRIANAS NO RISO DE BERGSON

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof ª Drª Rosa Maria Dias

RIO DE JANEIRO

2018

Pedro Lima Filho

Notas zaratustrianas no riso de BERGSON

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Contemporânea. Linha de Pesquisa: Estética e Filosofia da Arte.

Aprovada em : 25 de janeiro de 2018

Banca Examinadora:

Professora Dra. Rosa Maria Dias (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Professora Dra. Marly Bulcão Lassance Britto
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Professor Dr. Gustavo Bertoche Guimarães
Universidade Federal de Ouro Preto

Professor Dr. Tiago Mota da Silva Barros
Instituto Federal do Rio de Janeiro

RIO DE JANEIRO

2018

DEDICATÓRIA

À minha Professora e Orientadora Rosa Maria Dias pelo incentivo de fazer-me trilhar pelas linhas dos pensamentos de Bergson e de Nietzsche.

AGRADECIMENTOS

À Rosa Maria Dias – minha professora e orientadora pela paciência, pelo incentivo e pela liberdade a mim oferecida para a execução deste trabalho.

À Vitória Thess Lopes da Silva Lima– minha filha, pela compreensão e aprovação de minha dedicação aos estudos.

À Edna da Silva Martins Lima – esposa, pela paciência, pela compreensão e pelo incentivo às minhas atividades acadêmicas.

[...] nossos sentidos só aprendem tarde, e jamais inteiramente, a ser órgãos sutis, fiéis e cautelosos do conhecimento. Para o nosso olho é mais cômodo, numa dada ocasião, reproduzir uma imagem com frequência já reproduzida, do que fixar o que há de novo e diferente numa impressão: isso exige mais força, mais "moralidade". Ouvir algo novo é difícil e penoso para o ouvido; ouvimos mal a música estranha. Quando ouvimos uma língua estrangeira, tentamos involuntariamente modelar os sons em palavras que parecem familiares e próximas: [...]– Assim como atualmente um leitor não lê todas as palavras (e muito menos as sílabas) de uma página – em vinte palavras ele escolhe umas cinco ao acaso, "adivinhando" o sentido que provavelmente lhes corresponde -, [...]Mesmo nas vivências mais incomuns agimos assim: fantasiamos a maior parte da vivência e dificilmente somos capazes de não contemplar como "inventores" algum evento. Tudo isso quer dizer que nós somos, até a medula e desde o começo – habituados a mentir.

Friedrich Nietzsche

RESUMO

FILHO, Pedro Lima. Notas zaratustrianas no riso de Bergson. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Neste trabalho, o riso é apresentado como objeto de estudo que coloca em foco sua função para além das aplicações voltadas para o divertimento. Inicia-se esta investigação a partir dos estudos sobre a comicidade do riso empreendidos por Henri Bergson, em *Le rire* (O riso), e do riso de escárnio tão presente nas obras de Friedrich Nietzsche. Apresenta-se o fato de que Bergson empreendeu o estudo da comicidade do riso, tratando, portanto, do riso cômico. Dentro do campo da comicidade, Bergson nos apresentou a função corretiva do riso. Este se torna instrumento de coerção pelo qual a sociedade constrange o indivíduo infrator dos hábitos e dos costumes a corrigir seus comportamentos, ajustando-os aos valores sociais adotado pelo grupo social a que pertence. Por outro lado, Nietzsche não faz do riso um objeto de estudo, mas o aplica em seus textos, como forma de realçar as situações nas quais o menosprezo, o escárnio e a zombaria fazem parte da relação entre os homens. Trata-se, aqui, do rio de escárnio com forte apelo ético-moral. Tendo em conta a constatação de que, em ambos casos, encontramos a função corretiva do riso, propomo-nos a investigar até que ponto pode-se afirmar que a comicidade do riso pode ser atribuída às questões morais que nos são explicitadas por Nietzsche em suas críticas dos valores. Para isso nos valemos de duas obras principais: *Le rire* (O riso) de Bergson e *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche. Esta última foi selecionada pela riqueza de exemplos de risos corretivos que nos apresenta em relação às demais obras do mesmo autor. Assim, procuramos demonstrar que o riso de escárnio zaratustriano faz eco no riso corretivo de Bergson.

Palavras-chave: Riso. Comicidade. Escárnio. Moralidade.

RESUME

FILHO, Pedro Lima. Notes sur le rire de Zarathoustra dans le rire de Bergson. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Dans cette recherche, le rire est présenté comme objet d'étude qui met en centre sa fonction en plus de ses applications vers l'amusement. Cette investigation est mise en route suivant les études sur le comique du rire réalisé par Henri Bergson, dans *Le rire*; et du rire de raillerie que se trouve dans les oeuvres de Friedrich Nietzsche.

On présent le fait que Bergson a entrepris l'étude du comique du rire, nous présantand, alors, le rire comique. Chez le comique, Bergson nous montre la fonction corrective du rire. Ce dernier devient instrument de contrainte par laquelle la societé contraint l'individu contrevenant des habitudes et des coutumes à corriger ses comportements selon les valeurs adoptées par son groupe social. Outre, Nietzsche ne prend pas le rire comme objet d'étude, mais l'applique dans ces textes pour détacher les situations dont le dénigrement, la raillerie, et la moquerie font partie du rapport entre les gens. Ça s'agit'il du rire de raillerie en général avec gros appel éthique et moral. Il faut prendre en considération que dans les deux cas on trouve la fonction corrective du rire. Alors, on propose l'enquête de la limite de la affirmation jusqu'à où le comique du rire peut être attribué aux questions moraux qui sont présentées par Nietzsche sur ses critiques des valeurs. Pour accomplir ce but on se sert de deux oeuvres: *Le rire* de Bergson et *Ainsi parlait Zarathoustra* de Nietzsche. Cette dernière ouvre a été choisie pour la richese d'exemples de rires correctifs par rapport aux autres ouvres du même auteur. Ainsi, on cherche montrer que le rire de raillerie du Zarathoustra se fait présent dans le rire correctif de Bergson.

Mots clé: Rire. Comique. Raillerie. Moralité.

SUMÁRIO

NOTAS ZARATUSTRIANAS NO RISO DE BERGSON

Seção/subseções	Título/subtítulos	Página
	INTRODUÇÃO	12
	Apresentação do tema	12
	Objetivos	13
	Organização	14
1	**MECANISMOS DE AÇÃO**	15
1.1	**Caracterização de mecanismos de ação**	16
1.2	**Diferenciação entre matéria inerte e ser vivo**	17
1.3	**Especificidade dos mecanismos de ação humanos**	19
1.4	**Relação entre hábito e instinto**	20
1.5	**Inconsciência dos mecanismos**	20
1.6	**Relação da percepção com a ação**	21
1.6.1	**Automatismo e inconsciência**	22
1.7	**Distração**	24
2	**A MEMÓRIA**	26
2.1	**Memória temporal**	26
2.2	**Memória atuante**	27
2.3	**O esquecimento**	29
2.4	**Composição da memória**	30
3	**INTUIÇÃO E INTELIGÊNCIA**	34
3.1	**Intuição**	34
3.1.1	Duração e tempo	37
3.1.2	O eu profundo ou fundamental	41
3.2	**Inteligência**	45
3.2.1	Percepção da mudança	46
3.2.2	Mecanismo cinematográfico	48
3.2.3	O eu superficial	51

3.3	**Confusão entre dados da intuição e da inteligência**	53
4	**O REAL E O VIRTUAL**	56
4.1	**O real**	56
4.2	**O virtual**	59
4.2.1	Possibilidades da virtualidade	60
4.3	**Paradoxo da repetição**	62
4.4	Do intercâmbio do real com o virtual	63
5	**ATENÇÃO E DISTRAÇÃO**	68
5.1	**A atenção**	69
5.1.1	Reconhecimento e acompanhamento do real	72
5.1.2	A ação atenta	77
5.1.3	Inércia do comportamento	81
5.2	**Distração**	83
6	**O RISO**	87
6.1	**Do riso em geral**	87
6.2	**A comicidade e o riso**	90
6.2.1	Fatores fundamentais da comicidade	90
6.2.1.1	Caráter humano do riso cômico	91
6.2.1.2	Caráter de insensibilidade do riso cômico	92
6.2.1.3	Caráter social do riso cômico	95
6.3	**Do entendimento humano e sua relação com o riso**	97
6.4	**Influência do imprevisto no riso**	100
6.5	**Funções do riso cômico**	102
6.5.1	Controle social do comportamento	103
6.5.2	Riso como entretenimento	107
6.5.3	Riso de provocação	109
6.6	**Aplicabilidade das funções do riso**	111
7	**ELEMENTOS DO RISO**	112
7.1	**Comicidade de caráter**	116
7.2	**Comicidade de situação**	119
7.2.1	A situação de repetição cômica	121
7.2.2	A situação de inversão cômica	122
7.2.3	Comicidade de interferência das séries	123

7.3	**Mais alguns elementos cômicos**	124
7.3.1	Caixa de surpresas	125
7.3.2	Teatro de marionetes	128
7.3.3	Bola de neve	130
7.4	**Comicidade de palavras**	132
8	**CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS DE NIETZSCHE**	134
8.1	**Sobre a filosofia de Nietzsche**	135
8.2	**Das verdades eternas às melhores mentiras**	137
8.3	**Do espírito-livre ao super-homem**	139
8.4	**Sobre a moral**	145
8.4.1	Limites da moral	151
8.5	**Abismo da vida e eterno retorno**	153
8.5.1	Cristianismo e afirmação da vida	155
9	**NIETZSCHE E O RISO**	156
9.1	**O significado do riso nas obras de Nietzsche**	156
9.1.1	Riso e moralidade	157
9.2	**Termos de referência do riso nas obras de Nietzsche**	160
9.3	**Zaratustra e o riso**	163
10	**SOBRE *ASSIM FALOU ZARATUSTRA***	166
10.1	**A elaboração de *Assim falou Zaratustra***	166
10.2	**As Partes de *Assim falou Zaratustra***	168
10.2.1	Sobre o Prólogo	168
10.2.2	Distribuição dos discursos	170
10.2.3	Rir, zombar e escarnecer	172
11	**DO RISO DE ZARATUSTRA AO RISO DE BERGSON**	173
11.1	**Da possibilidade de interpretações múltiplas do riso**	173
11.1.1	Do riso zaratustriano	174
11.1.2	O riso de Bergson revisitado depois do riso de Zaratustra	175
11.2	**Da convergência de remisssões entre os pensamentos de Nietzsche e Bergson**	177
11.2.1	Vida e renascimento em Nietzsche	178
11.2.2	Vida e renascimento em Bergson	180
11.2.3	Falando a mesma linguagem	181

11.3	**Relação entre o riso zaratustriano e o de Bergson**	182
11.3.1	Espírito livre e espírito cativo	185
11.3.2	Riso de escárnio	188
11.4	**Convergência conceitual dos risos bergsoniano e zaratustriano**	190
11.5	**Riso cômico e riso de escárnio**	190
11.5.1	Comicidade no riso de escárnio	191
	CONCLUSÃO	193
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	197

NOTAS ZARATUSTRIANAS NO RISO DE BERGSON

INTRODUÇÃO

Apresentação do tema

O riso faz parte do comportamento humano. É tão natural sua ocorrência a ponto de não darmos muita importância sobre as condições de seu surgimento. Por vezes associamos o riso a situações agradáveis. Entretanto, não é difícil perceber que há circunstâncias de dor nas quais o fenômeno do riso pode aflorar. Que mistérios estariam por trás desse fenômeno tão recorrente nas relações humanas? Para responder a este e outros questionamentos propostos nos valemos aqui de um ensaio filosófico elaborado por Henri Bergson, versando sobre este assunto. Este autor produziu uma obra intitulada *O riso* na qual apresenta as condições da comicidade. Estas condições serão trabalhadas para delimitar o campo de estudo que será aqui considerado no qual será trabalhado mais do que o aspecto estético do riso, mas também sua aplicabilidade sobre as situações valorativas da moral e da ética. Seria adequado se falar em comicidade quando o embate se dá no nível de valores morais? Há espaço para a classificação de cômica uma situação na qual está em curso uma discussão acalorada na qual um dos contendores procura ridicularizar seu opositor, colocando-o em uma situação hilária? O que dizer daqueles momentos em que presenciamos um incidente ou acidente em relação aos quais a sociedade nos exigiria retidão, mas que devido ao inusitado, somos dominados pelo impulso incontido de rir? Parece haver algo no riso que está além do controle de nossa vontade consciente. Para elucidar esta constatação, será feita uma análise do comportamento humano para elucidar as diferenciações entre comportamentos conscientes e inconscientes, procurando mostrar o que há de automatismo e de controle sobre o agir do homem. Esta análise terá por base as concepções filosóficas de Bergson e culminará com a delimitação da abrangência do conceito de comicidade. Uma vez estabelecida a extensão deste conceito, passamos a trabalhar a aplicabilidade do mesmo aos assuntos relacionados à moral e à ética. Para isso, nos valemos da obra *Assim falou Zaratustra* de Friedrich Nietzsche. Esta obra foi selecionada por nos oferecer múltiplas situações de riso junto a situações de discussões sobre valores que nos remetem à ética e à moral. Esta obra nos oferece uma riqueza de exemplos de crítica dos valore. O desdém

e o escárnio evidenciados pelo riso daqueles que se colocam ou mesmo se supõem em condição de superioridade em relação aos seus detratores serão alguns dos aspectos a serem considerados. Até que ponto seria adequado se falar em riso cômico diante de situações de conflito que, a rigor, nada aparentam apresentar de cômico?

Objetivos

Portanto, o objetivo a ser alcançado é demonstrar que o riso de escário tão presente em *Assim falou Zaratustra* encontra-se representado no conceito do riso corretivo em *Le rire* de Bergson. Este objetivo a ser alcançado se fundamenta na tese de que o conceito de comicidade transcende o aspecto estético ao qual está vinculado. E como tal, sua abrangência recobre toda a extensão da vida social humana. Para isso, será apresentado um estudo das concepções de Bergson sobre a relação do homem consigo próprio, com seu próximo e com seus mundos natural e social. A inteligência, a intuição, a percepção, os mecanismos de ação, a consciência, o real e o virtual são conceitos básicos que serão descritos e analisados em suas múltiplas relações. Estas serão tomadas como referências para a elucidação dos diversos aspectos que norteiam a conduta humana que aflora no comportamento por meio de ações reais, dentre as quais o riso.

A escolha da obra *Assim falou Zaratustra* deve-se ao fato de que em sua riqueza conceitual e abrangência nos oferece uma grande variedade de situações de riso. Situações estas que se colocam dentro de um cenário de plena atitude crítica em que Nietzsche procura apresentar sua nova postura filosófica após ter rompido com sua fase metafísica (esta, sob influência de Arthur Schopenhauer). A crítica dos valores que norteiam a conduta do homem será aqui tratada junto das principais concepções filosóficas de Nietzsche. Os questionamentos sobres os valores morais mais caros que embasam as visões de mundo e dirigem a conduta humana serão colocados. As influências religiosas, filosóficas e das tradições sobre a moral de uma época são expostas para destacar o papel primordial de uma nova postura que Nietzsche conclama o homem da modernidade a assumir. A ressignificação do conceito de vida por meio da vontade de potência, do eterno retorno, do devir, da transvaloração dos valores são temas já presentes em assim falou Zaratustra e que servirão de base para o desenvolvimento do problema colocado sobre a possibilidade de estender o conceito da comicidade sobre questões ético-morais.

Organização

O tema será abordado em seções e subseções que conterão sequencialmente:

a) As concepções filosóficas de Henri Bergson que convergirão para a melhor compreensão do fenômeno do riso;
b) A fundamentação do riso cômico;
c) As concepções filosóficas de Friedrich Nietzsche que dão suporte ao entendimento de *Assim falou Zaratustra*; e,
d) Situações de riso relevantes nesta última obra que serão consideradas para sua consideração à luz da perspectiva da comicidade bergsoniana.

Delimitar a concepção de comicidade em sua relação com o riso; aplicar essa concepção ao caso extremo das questões morais que envolvem necessariamente as relações sociais; mostrar que o conceito de comicidade ultrapassa o campo de avaliação estética atingindo todos os aspectos da vida humana; elucidar o fato de que o riso é um fenômeno especificamente humano devido aos requisitos que o fundamentam. Para isso deveremos buscar as possíveis relações entre a comicidade e a moralidade. O objetivo é esclarecer de que forma estes dois conceitos diferentes se relacionam. E uma vez atendido este requisito, estabelecer correlações entre o riso cômico e o riso de escárnio.

1. MECANISMOS DE AÇÃO

Em muitas ocasiões agimos segundo motivações que desconhecemos. Temos a impressão de que estamos sendo conduzidos por um impulso que não temos condição de controlar. Parece que nos comportamos segundo um automatismo. Quando nos damos conta de que estamos agindo segundo um hábito, por vezes, temos a sensação de que não somos conscientes de todos os nossos atos.

Este aspecto de nosso comportamento está descrito por Henri Bergson em seu ensaio sobre a relação do corpo com o espírito, no livro *Matière et mémoire*. Que relação pode ser estabelecida entre nossos modos de agir e nossa memória? Bergson afirma que nosso corpo dispõe basicamente de duas modalidades de memória: a memória propriamente dita e a memória voltada para a ação. A primeira constitui-se de informações do passado contendo noções de espaço e de tempo. A segunda é constituída por mecanismos de ação que coordenam o nosso agir sobre o mundo.

> Poder-se-ia representar teoricamente duas memórias independentes. A primeira registraria, sob forma de imagens-lembranças, todos os acontecimentos de nossa vida cotidiana a medida que ocorrem; [...] ela deixaria para cada fato, para cada gesto, seu lugar e data. [...]e à medida que as imagens, uma vez percebidas, se fixam e se alinham na nossa memória, os movimentos que são sua continuação, modificam o organismo, criam novas disposições de agir no corpo. Assim se forma uma experiência de uma outra ordem que deposita no corpo uma série de mecanismos estruturados com reações cada vez mais numerosas e variadas aos estímulos externos, com réplicas prontas para um número incessantemente crescente de interpelações possíveis.[1] (BERGSON, 2012, p. 86, tradução nossa)

A compreensão dos mecanismos de ação, que têm como base a memória, é de fundamental importância para o entendimento do fenômeno do riso. O que há de involuntário no riso e que muitas vezes nos coloca em situação desagradável pode se tornar mais compreensível a partir do conhecimento do que há de inconsciente nos mecanismos constituídos a partir da memória.

[1] O texto em língua estrangeira é: "[...] on pourrait se représenter deux mémoires théoriquement independentes. La première enregistrerait, sous forme d'images-souvenirs, tous les événements de notre vie cotidienne à mesure qu'ils se déroule; [...] ele lessairait à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date. [...] et à mesure que les images, une fois perçues, se fixent et s'allignent dans notre mémoire, les mouvements que les continuaient modifient l'organisme, créent dans le corps des dispositions nouvelles à agir. Ainsi se forme une expérience d'un tout autre ordre et qui se dépose dans le corps, une série de mécanismes tout montés, avec des réactions de plus en plus nombreuses et variées aux excitations extérieures, avec des répliques toutes prêtes à um nombre sans cesse croissant d'interpellations possibles." BERGSON, Henri. Matière et Mémoire: essay sur la relation du corps à l'esprit. Paris: PUF, 2012. 9ᵉ édition, p. 86.

1.1 Caracterização de mecanismos de ação

Nos detemos neste capítulo sobre a segunda modalidade de memória. Esta se insere na tese deste filósofo de que o ser humano foi concebido para a ação, especificamente para a atividade psicomotora. Esta classificação do ser humano é posta dentro de uma visão mais ampla de ordenação dos seres vivos. Estes são distribuídos segundo três ramificações evolutivas básicas: torpor, instinto e inteligência[2] (BERGSON, 1981, p. 99-186, tradução nossa). A vida voltada para o torpor é aquela que não depende da mobilidade para a manutenção do indivíduo e da espécie. Já aquela regida pelo instinto ou pela inteligência depende da movimentação física de seus membros para sua preservação. Entretanto, torpor, instinto e inteligência não se excluem necessariamente uns aos outros. Podem estar aglutinados ativamente entre seres limítrofes, como um parasita que tem a capacidade de se mover, ou mesmo no ser inteligente que apresenta torpor e/ou instintos em estados latentes. Agir por instinto é estar preso a um padrão de comportamento que não depende do indivíduo – as ações obedecem aos padrões naturais da espécie. Diferentemente, o homem, embora sendo um animal, não está totalmente preso às determinações da natureza. Ele dispõe da capacidade criativa que para ele é essencial, tendo em vista o fato de nascer desprovido de mecanismos instintivos tal qual ocorre com os animais em geral. Além do mais, o ser humano não nasce provido de membros e mecanismos de defesa adaptados às funções básicas requeridas para a sobrevivência diante das hostilidades do ambiente.

Agir por instinto é agir conforme determinações próprias da espécie nas quais o modo de agir sobre a natureza é inato, isto é, já vem codificado no organismo do animal desde seu nascimento. Diferentemente, agir por inteligência é proceder por meio de orientações e procedimentos que vão sendo construídos passo a passo pela experiência de vida. A inteligência é por excelência a capacidade distintiva entre o homem e os animais. Entretanto, não se deve deduzir que o ser humano é conduzido por atos inteligentes em todas as circunstâncias e a todo momento. A faculdade da inteligência não retira do ser humano seu aspecto de ser corpo animado como todos os outros animais e que estão em interação constante com o meio ambiente circundante.

[2] Cf. Bergson, Henri. *Evolution Créatrice*. p. 99-186.

1.2 Diferenciação entre matéria inerte e ser vivo

Qual seria a principal diferença entre a matéria bruta e os seres vivos? Bergson nos apresenta a tese de que a ação e a reação dos seres são diferenciadas, considerando desde a matéria inerte (ser simples) até a matéria viva (ser complexo). Há diferença de natureza nos comportamentos dos corpos conforme a complexidade de sua organização se eleva da matéria bruta ao ser vivo. Este último é detentor das mais variadas estruturas, funções e comportamentos.

A matéria inerte oferece-nos a possibilidade de previsibilidade de suas reações às perturbações sofridas. Está, portanto, sujeita às leis específicas das ciências físicas fundamentadas no princípio da ação e reação. Seja sob a perspectiva da física ou da química, é possível se estabelecer estudos precisos, matematicamente calculados, sobre as reações possíveis da matéria quando submetida a determinadas alterações dos parâmetros ambientais. Para tanto, a ciência trabalha com a noção de condições normais para predizer a forma como a matéria se apresenta: é de conhecimento generalizado, na atualidade, o termo "Condições Normais de Temperatura e Pressão" utilizado para indicar a condição ambiental em que, por exemplo, a água se encontra no estado líquido; ou que o ouro se encontra em estado sólido. Junto à previsibilidade do aspecto como a matéria se apresenta e dos tipos de reação que apresentam aos estímulos recebidos, há o fator tempo que também está aí compreendido. É calculável o tempo necessário para ferver uma panela de água, assim como o são os intervalos de reação nas experiências físicas e químicas em geral. Isso nos permite dizer que quando se trata de matéria inerte, estamos diante do campo de estudo regido pelo princípio do mecanicismo. Neste é possível a elaboração de leis do comportamento que permitem a projeção do futuro com base nas informações do presente, sob a condição de que as condições normais da experiência não sejam alteradas.

Com o ser vivo as coisas se passam de forma totalmente diferente. Suas reações parecem fugir ao mecanicismo. A previsibilidade das reações aos estímulos ambientais não é aqui observada, sejam no aspecto do tipo ou no tempo de reação. Há um afastamento comportamental cada vez maior das determinações físicas da matéria quanto mais elevado é o grau de complexidade do organismo. Agrupemos os seres vivos a partir dos seres unicelulares até os mamíferos superiores. As reações dos seres unicelulares, embora não sejam idênticas às da matéria bruta, se dão em muitos aspectos como muito próximas ou dependentes das leis básicas do mecanicismo. Quando discorremos nossas análises até os organismos mais

complexos, observamos que a previsibilidade das reações desaparece. Esse aspecto específico do comportamento Bergson o denominou zona de indeterminação. Cada ser vivo é considerado um centro de indeterminação como veremos mais adiante. Essa classificação expressa precisamente a não subordinação do comportamento dos organismos vivos às leis da física. Por mais que conheçamos os hábitos de uma espécie nunca poderemos traçar leis precisas e matematicamente determinadas que deem conta do comportamento de um ser vivo. Se consideramos o homem em nossas análises, essa indeterminação se torna mais visível. O tempo de resposta do ser humano a um estímulo pode variar de um tempo mínimo, chegando ao nível do imediato, como também pode demorar dias. Assim como pode o mesmo indivíduo simplesmente não devolver ao meio qualquer reação esperada.

Há um lapso, um espaço de tempo entre o estímulo e a resposta quando se trata de seres vivos. Enquanto a matéria inerte operacionaliza os estímulos recebidos de forma imediata, os seres organizados trabalham estes estímulos para preparar suas ações. A preparação para a ação se dá de diferentes formas segundo o grau de complexidade dos organismos. Nos limitamos neste estudo a tratar das ações coordenadas pelo instinto e pela inteligência.

Os seres vivos movidos por instinto apresentam um padrão de comportamento próprio da espécie. Seu modo de agir é norteado por mecanismos de ação que já estão codificados em seus organismos. As respostas aos estímulos ambientais não são elaboradas pelo indivíduo, mas são despertadas e utilizadas de acordo com a capacidade corporal do animal e da tática de ação que já estão programadas em seu corpo desde o nascimento. Falamos, então, das múltiplas formas de comportamento com que nos deparamos na natureza. Cada uma delas condizentes com a espécie em questão. A estratégia de caça de um felino africano, a organização de uma colmeia, a elaboração do ninho por um pássaro, todas constituem ações instintivas. Estas compõem-se de mecanismos de ação que dirigem detalhadamente cada um dos atos do animal, sem a necessidade de aprendizado. Tratando-se de instinto, não é possível se falar em ação voluntária no sentido de ato deliberado ou consciência. A ação instintiva não decorre de uma escolha deliberada. O animal mantém-se fechado no campo da necessidade. O que o indivíduo quer e o que faz não se assentam sobre uma decisão “pessoal”, mas sobre o ditame do comportamento da espécie.

1.3 Especificidade dos mecanismos de ação humanos

Nos seres humanos encontraremos também mecanismos de ação. Diferentemente dos animais, os homens não recebem estes mecanismos codificados em seus organismos. A locomoção, a busca por alimentos, ou melhor, a satisfação de suas necessidades básicas não é realizada segundo um padrão predeterminado para a espécie. Nota-se a total descoordenação motora do recém-nascido. As habilidades para o adequado manuseio dos objetos, para caminhar, para falar, para rir, para o agir em geral devem ser trabalhadas por meio de esforços individuais e orientação social. Cada movimento deverá ser minuciosamente exercitado para atingir o grau de proficiência necessária para a execução das tarefas requeridas e de forma útil. Trata-se da educação da atividade sensório-motora do nosso corpo. Esta faz parte da função principal do organismo que o coloca em condição de agir e reagir sobre o ambiente. Seu aprimoramento se dá em conformidade com o grau de eficácia com que nos apoderamos do real. Faz-se necessário que esforços físicos e mentais sejam empenhados para que a ação humana se torne eficiente. O ponto de partida das ações humanas encontra-se na capacidade psicomotora do seu organismo. Esta coloca o corpo inicialmente predisposto à ação, no entanto, sem a coordenação adequada dos movimentos. Não nascemos já prontos para caminhar, manusear, falar ou mesmo rir. Essa inaptidão inicial corresponde ao estado bruto o qual não oferece condição de agir de forma adequada sobre o ambiente seja ele natural ou social. No recém-nascido, o germe do ato de caminhar está nos movimentos das pernas em forma de pedaladas descontroladas; o falar está em germe no ato de balbuciar, o manuseio encontra-se de forma incipiente nos movimentos de contrição das mãos; o riso se encontra indiscernível não se podendo afirmar se é um mero estado psicológico ou uma ação ou reação sobre o ambiente, podendo assumir a forma de um suave sorriso ou uma estrondosa gargalhada desconexa. Cada mecanismo de ação elaborado pelo constante trabalho de educação do comportamento passa a ser incorporado ao modo de ser do indivíduo. Torna-se um hábito adquirido no sentido de que o mecanismo de ação constituído se incorpora ao organismo e passa a ser posto em ação pelo homem toda vez que se depara com situações semelhantes. O que faz com que um movimento, um gesto, um modo de pensar se torne um mecanismo é a repetição. Nesse sentido, o termo mecanismo reflete a analogia que se faz com o funcionamento de uma máquina cujas peças móveis executam os mesmos movimentos ciclicamente. Essa capacidade de repetir movimentos, isto é, constituir um padrão de ação que pode ser recriado em situações diversas é o que se denomina hábito adquirido ou mecanismo.

1.4 Relação entre hábito e instinto

O hábito passa a fazer na espécie humana o mesmo papel desempenhado pelo instinto nos animais. A diferença que se coloca entre o instinto e o hábito adquirido é a possibilidade de um hábito poder ser aprimorado e até mesmo ser abandonado se as circunstâncias assim o exigirem. Por outro lado, uma aproximação entre hábito adquirido e instinto se verifica quando percebemos nossa dificuldade em alterar, por menor que seja, a forma de agir segundo um padrão habitual ou mesmo a grande resistência que sofremos diante da necessidade de mudar um hábito. Fala-se aqui de resistência à mudança. Esta se dá em virtude da inércia que permeia a manutenção de um modo de agir. Faz parte da natureza própria do mecanismo sensório-motor, pois o mesmo é parte integrante de um longo processo de adaptação que se consolida com grandes esforços mentais e físicos. É uma conquista. Como base segura de uma pretendida ação eficiente sobre as adversidades, acreditamos ser compreensível que o organismo empenhe esforços para impedir sua alteração.

> Eu não poderia fazer melhor do que retomar aqui [...] uma ideia interessante e profunda emitida pelo Sr. Dewey em seu estudo sobre a psicologia do esforço. Haveria esforço, [...] toda vez que nos fizéssemos servir dos hábitos adquiridos para o aprendizado de um novo exercício. Mais particularmente, se se trata do exercício do corpo nós não podemos aprender a não ser utilizando ou modificando certos movimentos aos quais já estamos acostumados. Mas o hábito antigo lá continua: ele resiste ao novo hábito que desejamos contrair por meio dele. O esforço nada mais será que esta luta entre dois hábitos que são ao mesmo tempo diferentes e semelhantes.[3] (BERGSON, 2009, p. 177-178, tradução nossa)

1.5 Inconsciência dos mecanismos

A grande vantagem da educação dos mecanismos sensório-motores está na potencialidade que ela oferece de predispor o corpo, de forma adequada, para as mais diversas situações. Mediante os mecanismos de ação e diante da necessidade de ação, o organismo já está equipado com um arsenal de meios motores para responder às solicitações do momento.

[3] O texto em língua estrangeira é: "Je ne puis mieux faire que de reprendre ici [...] une idée interessante et profonde émise par M. Dewey dans son étude sur la psychologie de l'effort. Il y aurait effort, [...] toutes les fois que nous faisons servir des habitudes acquises à l'apprentissage d'un exercise nouveau. Plus particulièrement, s'il s'agit d'un exercise du corps, nous ne pouvons l'apprendre qu'en utilisant ou en modifiant certains mouvement auxquels nous sommes dejà accoutumés. Mais l'habitude ancienne est là: ele resiste à la nouvelle habitude que nous voulons contracter au moyen d'elle. L'effort ne fairait que manifester cette lutte de deux habitudes, à la fois differentes et semblables." HENRI, Bergson. L'Énergie spirituelle. [...] p. 177-178.

Isso confere uma vantagem de tempo e economia de energia. Imagine se tivéssemos que construir ou elaborar nossos meios de ação na emergência de cada acontecimento? Por outro lado, qual seria a relação da aquisição de hábitos com a consciência? O esforço desempenhado para a construção dos mecanismos de ação requer nossa total atenção, isto é, concentração de nossa consciência. O primeiro contato com o que não estamos familiarizados nos coloca em situação de alerta. Nossa consciência se concentra para aguçar nossa sensibilidade de forma a obter o máximo de informação possível do real ou mesmo envidar esforço para o aprendizado de um novo jeito de agir. Uma vez que nos familiarizamos com um ambiente ou que nosso comportamento se torna mais ajustado às necessidades, nosso grau de consciência decai. Esse procedimento se aperfeiçoa a tal ponto que passamos a agir maquinalmente quando somos exigidos a fazer as nossas tarefas rotineiras. Passamos a executar inconscientemente os nossos gestos habituais até que algum imprevisto nos alerte que devemos voltar ao estado de atenção. Nosso agir toma o aspecto de naturalidade de tal forma que passamos a impressão de que nossos atos não parecem "forçados". Repetição de atos e gestos determinados e precisos é o resultado do processo de formação dos mecanismos de ação. Isto nos permite falar de automatismo. Adquirimos habilidades que se integram ao nosso comportamento como tendências fortemente enraizadas na personalidade. Por analogia poderíamos falar que cada procedimento de ação age como se fosse uma mola que apresenta seu ponto de repouso bem definido. Um hábito adquirido tende tal qual uma mola a buscar seu ponto de repouso diante de qualquer alteração que lhe venha afetar. Somos levados a agir de maneira idêntica diante de situações semelhantes caso nossa consciência não nos alerte que estamos diante de algo inédito. O automatismo se impõe quando a atenção já não está mais atuante sobre o agir. Nosso corpo tende a dar continuidade a um gesto ou a reiterar ações nos levando a executar movimentos repetitivos nos intervalos de desatenção.

1.6 Relação da percepção com a ação

O contato com o mundo que nos circunda se dá por meio da percepção. Portanto, a percepção faz parte de um todo da relação de nosso corpo com o ambiente. Ela se inicia com a sensibilização de nossos órgãos sensoriais e se completa com a ação motora possível. Logo:

> Não há percepção que não se prolongue em movimento. Ribot e Maudsley há muito tempo chamaram nossa atenção sobre esse ponto. A educação dos sentidos consiste precisamente no conjunto de conexões estabelecidas entre a impressão sensorial e o movimento que a utiliza. A medida que a impressão se repete, a conexão se consolida. O mecanismo de operação não tem, de fato, nada de misterioso.[4] (BERGSON, 2012, p. 101-102, tradução nossa)

O ato perceptivo, como veremos mais adiante, não requer o contato integral com a totalidade do fato para o acionamento dos mecanismos de ação. Basta um leve contato com o ambiente que seja suficiente para a apreensão de fração da realidade e aí se inicia o preparo para o acionamento dos mecanismos requisitados para a ação. Este pormenor confere ao ser humano agilidade para fazer frente aos desafios da vida. Essa agilidade é alcançada por meio do automatismo com que a ação é desempenhada. Esta não requer mais a intervenção da consciência, como visto acima, para a execução das diversas etapas de um gesto.

1.6.1 Automatismo e inconsciência

Os mecanismos de ação estão por trás daqueles comportamentos inadequados que nos colocam, por vezes, diante de situações vexatórias. Via de regra, estamos ajustados às circunstâncias e às exigências da sociedade. Mas, os fatos, como veremos adiante, não se repetem, podendo ser apenas semelhantes. Nesse sentido, a possibilidade de erro de interpretação da realidade e o desajuste da conduta estão sempre presentes. Sempre haverá uma nuance de singularidade que exija uma adaptação da conduta. Quando essa singularidade assume uma importância que não foi apreendida pelo indivíduo, as consequências de seus atos podem tornar-se alvo da censura de seus convivas. A rigor, o automatismo das ações assume um papel de altíssima utilidade para a dinâmica de vida do homem, mesmo que automatismo signifique, em certo sentido, inconsciência. É natural que tenhamos momentos de indecisão diante do desconhecido. Mas, diante da novidade ficamos alertas: nossos sentidos se aguçam, nossa percepção passa a ser dominada pela atenção total. São momentos nos quais não possuímos, ainda, a certeza da resposta adequada. É o momento de apropriação do real, conduta

[4] O texto em língua estrangeira é: “Il n’y a pas des perception qui ne se prolonge en mouvement. Ribot et Maudsley ont depuis long temps attiré l’attention sur ce point. L’éducation des sens consiste précisement dans l’ensemble des connexions établies entre l’impression sensorielle et le mouvement qui l’utilise. À mesure que l’impression se répète, la connexion se consolide. Le mécanisme de l’opération n’a d’ailleurs rien de mistérieux.” Bergson, Henri. Matière et Mémoire. pp. 101-102.

que persiste até que com ele aprendamos a lidar. O fragmento abaixo expressa bem o assunto em questão:

> Eu caminho por uma cidade pela primeira vez. A cada curva eu exito sem saber aonde ir. Estou na incerteza e entendo com isso que alternativas se apresentam e que meu movimento está descontinuo em seu conjunto. Não há nada nas minhas atitudes que anunciem e preparem o passo seguinte. Mais tarde, após uma longa estadia na cidade, nela circularei maquinalmente sem ter a percepção distinta dos objetos diante dos quais eu passo. Ora, entre essas duas situações extremas, uma na qual a percepção não organizou ainda os movimentos definidos que a acompanham, outra na qual há movimentos concomitantes organizados a ponto de tornar minha percepção inútil. Há uma condição intermediária na qual o objeto é percebido, mas provoca movimentos contínuos e ligados entre eles que se comandam uns aos outros. Comecei com um estado no qual eu distinguia somente a percepção e cheguei a um estágio no qual só tenho consciência de meu automatismo; [...][5] (BERGSON, 2012, p. 100-101, tradução nossa)

Mas, a inconsciência das ações automatizadas não implica que o ato volitivo seja também inconsciente. A rigor, a consciência delibera o fim a ser alcançado e põe em ação os mecanismos necessários a efetivação dos objetivos. A inconsciência recai sobre os mecanismos que compõem as etapas de execução dos movimentos. Se o automatismo nos coloca por vezes em situações complicadas, o problema não está no processo maquinal de nossas ações, mas na escolha adequada dos mecanismos de ação escolhidos deliberadamente e na supervisão, pela consciência, da execução dos movimentos. Uma escolha se faz mediante opções de alternativas conhecidas, seu sucesso ou fracasso fica a cargo dos resultados obtidos. Como fazer a escolha mais adequada à circunstância? É preciso, antes de tudo, tomar contato com a realidade e interpretá-la. Em segundo lugar, faz-se necessário estar em condição de fazer frente a essa realidade por meio de comportamentos adequados guiados pela consciência e pelo emprego dos mecanismos adequados. Esse caminho de ida e volta que envolve a percepção e ação sobre a realidade está relacionado com a memória propriamente dita. Esta fornece os subsídios para a interpretação do real.

[5] O texto em língua estrangeira é: “Je me promène dans une ville, par exemple, pour la première fois. A chaque tournant de rue, j’hésite, ne sachant où je vais. Je suis dans l’incertitude, et j’entend par là que des alternatives se posent à mon corps, que mon mouvement est discontinu dans son ensemble, qu’il n’y a rien, dans une des atitudes, qui annonce et prepare les atitudes à venir. Plus tard, après um long séjour dans la ville, j’y circulerai machinalement, sans avoir la perception distincte des objets devant lesquels je passe. Or, entre ces deux conditions extremes, l’une où la perception n’a pas encore organisé les mouvements définis qui l’accompagne, l’autre où ces mouvements concomitants sont organisés au point de rendre ma perception inutile, il y a une condition intermediaire, où l’objet est aperçu, mais provoque des mouvements liés entre eux, continus, et qui se commandent les uns les autres. J’ai commencé par um état où je ne distinguais que ma perception; je finis par un état où je n’ai plus guère conscience que de mon automatisme: [...]” Bergson, Henri. Matière et mémoire. p. 100-101.

1.7 Distração

A coordenação dos diversos mecanismos que estão envolvidos em nossas ações se dá, via de regra, segundo nossa vontade ou intenção. São, portanto, conscientes os atos deliberados que culminam com a ativação dos mecanismos de ação requeridos para a consecução dos objetivos almejados. A ação consciente transcorre voltada para o objeto sob o controle da atenção. Esta é o esforço mental pelo qual a consciência se concentra, ou seja, se volta de forma intensa para o ato em execução. Quando a mente tem sua atenção desviada da ação presentemente em execução, ocorre a distração. Nos momentos de distração, os primeiros impulsos de ação continuam atuantes por meio dos mecanismos de ação que dão continuidade à atividade em curso. Entra-se, então, no modo automático no qual a atividade passa a ser executada pelo último mecanismo que estava em ação. Isto ocorre como se fôssemos um autômato cuja programação foi esquecida ou congelada no último comando. Passamos a agir maquinalmente, portanto, inconscientes, tendo em vista que a atenção se voltou para um outro objetivo. A distração é causa, como sabemos, de diversos incidentes ou mesmos acidentes em nossas vidas. Quantos prejuízos e quantas situações embaraçosas já não tivemos que superar por conta de um mero descuido? Nem sempre temos a oportunidade de expressar as desculpas de que o indesejado ocorreu por conta da "força do hábito". Termo este, que embora seja de uso no senso comum, reflete claramente as forças inerciais atuantes no hábito adquirido. O conceito de distração apresenta um papel importante no estudo do riso. Sua relação imediata com os mecanismos de ação oferece um elo de ligação com diversos elementos associados ao ato de rir como será visto ao longo do texto. Deve-se fazer a observação de que rir também é uma ação humana. E como tal é uma ação que pode ser coordenada por mecanismos de ação tal como qualquer ação corporal do homem. Se se pergunta se há no riso algo de inconsciente, a resposta é afirmativa, uma vez que os mecanismos de ação, em si, são atuantes de forma inconsciente. A ativação e ativação dos mesmos é que estão submissas à consciência. Rir nada mais é do que a exteriorização da ação do mecanismo de ação correspondente. Esta como qualquer outro ato humano, depende de outros fatores relativos às atividades dos indivíduos para que seja acionada. Por outro lado, nada impede que o riso seja fruto de uma ação deliberada tal qual ocorre quando se deseja contrariar o ânimo de nosso interlocutor. Mas o riso deliberado está sujeito a não parecer natural, como qualquer ato não regulado por mecanismos de ação. A motivação do riso pode ser tal que o mesmo pode ocorrer descontroladamente, arredio ao controle do mecanismo correspondente; temos, assim, a gargalhada.

A complexidade do comportamento humano se estrutura nos mecanismos sensório-motores dentre os quais encontramos os mecanismos de ação discutidos acima. Estes afloram como hábitos adquiridos que estão na base de nossas ações. Mas, agir sobre o que? Em direção do que o movimento se dá? Responderemos a esses questionamentos, em parte, com o estudo da memória propriamente na próxima seção. Vale destacar que o riso também faz parte do comportamento humano. E como tal, está sujeito às mesmas interpretações que possamos tecer em relação a qualquer ação do homem, no que diz respeito ao condicionado e ao incondicionado.

2. A MEMÓRIA

Tendo apresentado a primeira etapa descritiva da memória voltada para o automatismo, desenvolveremos o estudo do que Henri Bergson denomina memória propriamente dita. Esta foi descrita no capítulo anterior como a memória cujo atributo é conter as informações de tempo e lugar. No entanto, veremos que a modalidade de memória ora em estudo apresenta características muito mais amplas que sua relação com tempo e o espaço. É nosso objetivo mostrar que embora se faça distinção entre os tipos de memória, ambas estão necessariamente relacionas em virtude da conexão que há entre elas no que diz respeito ao exercício da função sensório-motora do corpo humano. Pois, como vimos, anteriormente, a memória motora ou mecanismo de ação constitui um meio para a execução precisa e adequada de nossos movimentos. Aqui recolocamos os questionamentos já levantados no que concerne ao "quê" se dirige nossas ações. A pergunta colocada "rir do quê?" fica a meio caminho de sua resposta, uma vez que se visa estabelecer neste estudo a relação entre a memória e a identificação dos objetos. É exatamente em direção à definição do que se coloca como alvo do movimento e do que está em torno do processo intermediário entre o estímulo e a resposta do organismo que devemos voltar nossas análises. Deve-se ter em mente que quando dizemos que rimos de alguma coisa, estamos justificando nosso comportamento em relação a algo claramente definido. Uma vez que o riso é uma reação que se deve a uma relação interativa com o meio, deve-se neste estágio de nossa investigação considerar que houve uma relação interpretativa inteligível do fato risível.

2.1 Memória temporal

Temos lembrança de nossas histórias de vida. Somos capazes de buscar do passado os mais antigos e detalhados momentos vividos, sejam estes agradáveis ou desagradáveis. Identificamos os fatos do passado com nossa personalidade. Somos a totalidade de nossas experiências passadas tanto das capazes de serem lembradas quanto das que se encontram esquecidas. Esses fatos apontam a capacidade humana de reter informações e que estas retêm em si referências temporais. Os dados retidos pela mente que compõem a totalidade de nossas vivências são a nossa memória. A princípio, a mente humana tem a capacidade de informar-se

cumulativamente com a sucessão dos fatos vivenciados. Cada vivido tem seu tempo dentro da sucessão de fatos experimentados. Muito embora, por vezes, não sejamos capazes de reconstituir com exatidão a sequência pela qual as coisas aconteceram, temos a sensação e, por vezes, a convicção de que nossa memória se constrói segundo um desenrolar contínuo, passo a passo, com o acontecimento de nossas vidas. Essa é a memória histórica que se constitui pela manutenção da singularidade temporal de cada evento. A capacidade de trazer para o presente uma informação da memória é a lembrança. Lembrar é traduzir a memória em imagem que se presentifica na consciência. Nem tudo que foi apreendido pela memória é passível de ser trazido ao presente pela lembrança quando o desejamos. Há o esquecimento. Este ocorre quando não temos mais condição de alcançar algo vivenciado que sabemos que está lá na memória, mas não conseguimos reconstituir sua imagem. Algum fator deve existir que faz com que algumas memórias continuem vivas e outras não.

2.2 Memória atuante

O que faz com que uma memória continue sendo acessível é a sua aproximação com a dinâmica do sistema sensório-motor. Quanto mais as informações são mantidas atuais e atuantes para a orientação e conformação de nossos comportamentos mais acessíveis à lembrança se tornam. Pode-se aqui falar do grau de importância de um fato percebido. Tendo-se em conta que o percebido ou o vivenciado são naturalmente registrados pela memória e que propiciam a preparação da ação adequada, é possível apontar as condições para as quais um determinado dado tem condição de ser mantido em condição de ser lembrado. Consideremos uma experiência cuja percepção não trouxe influência significativa para uma atividade determinada. Sua ocorrência, embora faça parte do acervo de vividos que compõem a nossa vida psicológica, passará como algo não percebido devido ao baixo impacto sobre o comportamento. Portanto, não é suficiente apenas que uma informação seja “impressa” na memória para que seja sucessível de ser buscada pela lembrança quando o desejamos. Há de se considerar a sua efetividade no binômio percepção-ação. Se uma percepção tem repercussão sobre o comportamento, pondo nosso corpo em movimento, isto é, produzindo as ações motoras correlatas, suas chances de ser lembrada se ampliam. O relacionamento entre a memória e a percepção, via imagem-lembrança, depende da afinidade da lembrança com os hábitos adquiridos, como podemos inferir do trecho abaixo:

> Não há percepção que não se prolongue em movimento. [...] Bem se poderia dizer que os movimentos que provocam o reconhecimento maquinal impedem por um lado e favorecem por outro o reconhecimento por imagem. Em princípio, o presente desloca o passado. Mas, por outro lado, justamente porque a supressão das antigas imagens se dá por sua inibição pela atitude presente, aquelas cuja forma possa se enquadrar nesta atitude encontrarão menos obstáculos que as outras; e a partir daí algumas delas poderão ultrapassar o obstáculo de forma que será a imagem semelhante à percepção presente que prevalecerá.[6] (BERGSON, 2012, p. 101 e 104, tradução nossa)

Do exposto no fragmento se observa que há um vínculo forte entre a percepção e os movimentos do corpo. Estes se dão no presente e tendem a afastar cada vez mais a memória para um passado mais distante. Concomitantemente com a ativação dos mecanismos de ação temos a presença das lembranças que nada mais são que as imagens derivadas da memória do passado. A participação da memória sobre a percepção é limitada. Somente aquelas memórias cujas imagens se relacionam por semelhança com as imagens atuais percebidas terão chance de se associar a estas últimas. Pois, inicialmente, nossos movimentos são regulados pela familiaridade com os objetos com os quais lidamos e as lembranças ou imagens lembranças intervêm complementarmente à dinâmica da percepção e da resposta correlata. Porque...

> Reconhecer um objeto usual consiste sobretudo em saber dele se servir. [...] Mas, saber dele se servir é desde já esquematizar os movimentos que a ele se ajustam. É tomar uma atitude ou ao menos ser tomado pelo efeito daquilo que os alemães denominaram impulsos motores. O hábito de utilizar o objeto tem, então, por fim pôr em conjunto movimentos e percepções e a consciência desses movimentos. Estes seguirão a percepção tal qual um reflexo que estará na base do reconhecimento.[7] (BERGSON, 2012, p. 101, tradução nossa)

[6] O texto em língua estrangeira é: “Il n’y a pas de perception qui ne se prolonge en mouvement. [...] On pourrait bien dire que les mouvements qui provoquent la reconnaissance machinale empêchent par un côté, et de l’autre favorisent la reconnaissance par images. En príncipe, le présent deplace le passé. Mais d’autre part, justement parce que la suppression des anciennes images tient à leur inhibitions par l’attitude présent, celles donc la forme pourrait s’encadrer dans cette attitude rencontreront un moins grand obstacle que les autres; et si, dès lors, quelques une d’entre elles peut franchir l’obstacle, c’est l’image semblable à la perception présente qui le franchira.” Bregson, Henri. Matière et mémoire. p. 101 e 104

[7] O texto em língua estrangeira é: “Reconnaître un objet usuel consiste surtout à savoir s’en servir. [...] Mais savoir s’en servir, c’est déjà esquisser les mouvements qui s’y adaptent, c’est prend une certaine atitude ou tout au moins y tendre par l’effet de ce que les allemand ont appelé des impulsions motrices (Bewegungsantriebe). L’habitude d’utiliser l’objet a donc fini par organiser ensemble mouvements et perceptions, et la conscience de ces <<mouvements naissants>>, qui suivraient la perception à la manière d’un reflexe, serait, ici encore, au fond de la reconnaissance.” Bergson, Henri. Matière et mémoire. p. 101.

2.3 O esquecimento

A incapacidade de lembrar de algo constitui o esquecimento. Esquecer não significa apagamento da memória, mas simplesmente a impossibilidade pontual ou permanente de acesso a algo que sabemos que se encontra em nosso espírito e do qual não conseguimos reaver sua imagem. Considerando, as características da memória apontadas acima, podemos afirmar que esquecer está relacionado com o grau de influência que a memória entretém com a atividade do corpo. Quanto menos uma imagem do passado se insere no movimento atual do organismo, mais se afasta do campo de influência sobre nossas ações. Como foi dito anteriormente, o presente desloca o passado para uma região cada vez mais longínqua de nossa história. Esse afastamento temporal pode representar esquecimento se a informação não for mantida viva pela lembrança. Não é a distância temporal, em si, de um dado de memória o fator que implica necessariamente o esquecimento, mas a falta de sua atualização ou do seu uso prático mesmo. Bergson nos indica os casos de traumas psicológicos que nos levam a fazer a retrospectiva de nossas vidas como exemplo de como a nossa memória propriamente dita é totalizante e de que o esquecer não significa extinção de informação. Assim relata ele:

> Muitos fatos parecem indicar que o passado se conserva até nos seus mínimos detalhes e que não há esquecimento real. Você já deve ter ouvido falar dos afogados e enforcados que contam, ao serem ressuscitados, como tiveram a visão panorâmica, por um instante, da totalidade de seu passado. Eu poderia vos citar outros exemplos porque o fenômeno não é, como se pretende, sintoma de asfixia. Ele se produzirá igualmente para um alpinista que escorrega para o fundo de um precipício ou para um soldado que se sente perdido diante da mira do inimigo que vai atirar. É que nosso passado está aí continuamente, [...][8] (BERGSON, 2009, p. 76, tradução nossa)

[8] O texto em língua estrangeira é: “Bien des faits semblent indiquer que le passé se conserve jusque dans ses moindres détails et qu’il n’y a pas d’oublie réel. Vous avez entendu parler des noyés et des pendus qui raccontent, une fois rappelés à la vie, comment ils ont eu la vision panoramique, pendant un instant, de la totalité de leur passé. Je pourrais vous citer d’autres exemples, car le phénomène n’est pas, comme on l’a pretendu, symptôme d’asphyxie. Il se produira aussi bien chez un alpiniste qui glisse au fond d’un précipice, chez um soldat sur qui l’ennemi va tirer et qui se sent perdu. C’est que notre passé est là, continuellement, [...]” Bergson, Henri. L’énergie spirituelle. p. 76.

2.4 Composição da memória

Na composição da memória propriamente dita encontramos, portanto, informações referentes aos dados de percepção e às ações motoras. Os dados de recepção compõem-se de informações visuais, auditivas, gustativas, odoríficas e táteis, correspondentes aos cinco sentidos. As ações motoras referem-se aos movimentos de nossos corpos em vista da efetivação das respostas adequadas às nossas necessidades, desejos e vontades. A memória de informações sensoriais constitui a chave para o reconhecimento dos objetos. Em decorrência de que a memória mantém o registro sequencial dos fatos, a percepção de um mesmo objeto em tempos diferentes permite-nos estabelecer a relação de identidade. E em caso de coisas semelhantes há a possibilidade de inferência de identidade por semelhança. Assim se estabelece o reconhecimento dos diferentes objetos e atributos correspondentes. Conhecer torna-se reconhecer algo cuja impressão já está inscrita na memória. A acumulação de percepções semelhantes provoca a ampliação da cognição, tornando a capacidade de interpretação da realidade cada vez mais rica por conta da maior quantidade de informações retidas. A memória serve de base para o conhecimento das coisas e isso se deve ao fato de que ela faz parte da mente cognoscente que entra em contato com a realidade. Ela insinua-se na percepção e se mescla com os dados atuais de forma que a cada vez que se repete a apreensão de um mesmo objeto, mais informação vai sendo acrescentada ao dado inicial. Nesse sentido a mente procede como se a realidade ocorresse dentro de um grau de estabilidade de forma tal que a mudança fosse desprezível. Assim se forma um outro estágio de ação da mente que é o conhecimento, capacidade ancorada na percepção e na memória. O que estabelece a distinção entre o conhecimento e a memória histórica é que o primeiro embora seja um registro que retém informação, não apresenta em sua essência o caráter de temporalidade. Podemos, por exemplo, enumerar e discernir diversos objetos semelhantes que se apresentam individual e sequencialmente ao nosso olhar. Mas, dizer que cada um deles é do tipo tal e qual já constitui um registro diferente daquilo que foi transferido para a memória em cada um dos momentos de percepção. Seria o conhecimento também uma memória? Sim, entretanto, uma memória de dados que não está sujeita à sucessão temporal. O conhecimento pode ser atualizado pela percepção quando esta traz da realidade informações relevantes que venham acrescentar mais detalhes. Isso não retira o caráter atemporal do conhecimento em si. Além de ser a base para o conhecimento, a memória em suas dimensões imagética e mecânica também é suporte para a imaginação. Esta função constitui o aspecto criativo do espírito que permite a produção do

novo, tanto no campo das imagens quanto no campo do aprimoramento e criação de novos movimentos. É de vital importância para a adaptação do homem ao meio. Sobre isso faremos uma análise mais detalhada no estudo da virtualidade.

Em suma, tudo se passa inicialmente em um nível de indiscernimento em que as coisas nos parecem estranhas à primeira vista. Paulatinamente a percepção vai se tornando cada vez mais clara, sendo ilustrada pela inserção de imagens de memória cada vez mais precisas no ato perceptivo. As informações da memória e do conhecimento constituem o guia que servirá de orientação para a operacionalização do próprio ato perceptivo. O efeito colateral da inserção da memória no ato perceptivo é a possibilidade de, em certas circunstâncias, haver dúvida de que algo foi efetivamente percebido ou se foi lembrado. Entretanto, não se deve colocar este aspecto como algo que possa ser removido da nossa relação com a realidade. É da essência própria da constituição de nossas atividades que o passado (representado pela lembrança) se mescle ao presente (ações motoras atuais), porque o que somos e nosso modo de agir são nossas memórias vivas e atuantes. Nossa percepção que é a base para nossas ações é totalmente influenciada pelo nosso jeito de ser. Temos uma percepção seletiva e dirigida por nossos anseios, como veremos mais adiante. Podemos ilustrar o processo de aquisição de conhecimento e da possibilidade de confusão que pode ser estabelecida entre aquilo que recebemos pela percepção e aquilo que é trazido pela lembrança conforme o trecho abaixo retirado de *Essai sur les données immédiates de la conscience*:

> Quando caminho pela primeira vez, por exemplo, pela cidade onde me hospedei, as coisas em torno produzem ao mesmo tempo sobre mim uma impressão destinada a durar e uma impressão que se modificará sem cessar. Todos os dias percebo as mesmas casas e como já sei que se trata dos mesmos objetos, eu as designo pelo mesmo nome e imagino também que elas me apareçam sempre da mesma maneira. Portanto, se me projeto, ao fim de um tempo longo o bastante, para a impressão que experimentei durante os primeiros anos, me espanto com a mudança singular, inexplicável e sobretudo inexprimível que nela se realizou. Parece que aqueles objetos, continuamente percebidos por mim e que se impregnam sem cessar em meu espírito, acabam por me oferecer algo de minha existência consciente; como eu, eles [os objetos] ali estiveram e como eu envelheceram. Isso não é pura ilusão porque se a impressão de hoje fosse absolutamente idêntica à de ontem, qual diferença haveria entre perceber e reconhecer, entre aprender e se lembrar?[9] (BERGSON, 2011, p. 96-97, tradução nossa)

[9] O texto em língua estrangeira é: "Quand je me promène pour la première fois, par exemple, dans une ville où je séjournerai, les choses que m'entourent produisent en même temps sur moi une impression qui est destinée à durer, et une impression qui se modifiera sens cesse. Tous les jours j'aperçois les mêmes maisons, et comme je sais que ce sont les mêmes objets, je les désigne constamment par le même nom, et je m'imagine aussi qu'elles m'apparaissent toujours de la même manière. Pourtant, si je me reporte, au bout d'un assez long temps, à l'mpression que j'éprouvai pendant les premières années, je m'étonne du changement singulier, inexplicable, qui s'est accompli en elle. Il semble que ces objets, continuellement perçus par moi et se peignant sans cesse dans mon esprit, aient fini par m'emprunter quelque chose de mon existence consciente; comme moi ils ont vécu, et comme moi vieilli. Ce n'est pas là illusion pure; car si l'impression d'aujourd'hui était absolument identique à celle d'hier,

Vimos até o momento implicações da memória com diversos outros fatores que envolvem a relação do homem com o mundo: percepção, movimento, lembrança, entendimento e imaginação. A memória assume, portanto, uma função fundamental para a caracterização das múltiplas capacidades ou potencialidades físicas e mentais do homem. Agimos no tempo presente e nossas ações somente adquirem significado e valor quando delas tomamos consciência. Entretanto, não há consciência na ausência de memória. Por isso, a possibilidade de formação da individualidade e do eu se assenta sobre a constituição de uma memória cujos registros podem ser adequadamente utilizados para a preparação e execução das ações futuras. O passado, o presente e o futuro se articulam pelos dois binômios: memória-consciência e percepção e ação. Nosso corpo encontra-se no instante temporal do agora, atuando pela sua propriedade sensória-motora. Constituímos o centro de ação que se concretiza no presente, mediando o passado e o futuro, se valendo da memória e da prospecção do futuro. Vejamos o fragmento abaixo:

> À memória pode faltar amplitude; ela pode não abarcar nada mais que uma pequena parte do que passa; ela pode não reter nada mais que somente aquilo que acabou de acontecer; mas, a memória está aí, mesmo que a consciência aí não esteja. [...]
> Mas toda consciência é antecipação do futuro. Considere a direção de seu espírito em não importa qual momento: você descobrirá que ele se ocupa daquilo que já é, mas em vista do que vai ser. A atenção é uma espera e não há consciência sem uma certa atenção sobre a vida. O futuro está aí; ele nos convoca, ou antes, ele nos atrai para si. Esta atração ininterrupta que nos faz avançar pela rota do tempo é a causa também que nos faz agir continuamente. Toda ação é uma apropriação sobre o futuro.[10] (BERGSON, 2009, p. 5, tradução nossa)

Pela interação que ocorre entre os hábitos adquiridos e a memória propriamente dita fica esclarecida a forma como tomamos familiaridade com as coisas que fazem parte de nosso cotidiano. Reconhecemos os objetos pelo uso prático que fazemos dos mesmos e pelas imagens pelas quais eles nos impressionam. Neste ponto, ainda continuamos a meio caminho para o "o quê" que buscamos. Falta-nos precisar a identidade daquilo com que lidamos. Porque até aqui vimos como se dá o contato com as coisas por meio da percepção e a concomitante influência

---

quelle différence y aurait il entre percevoir et reconnaître, entre apprendre et se souvenir?" Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience.* p. 96-97.

[10] O texto em língua estrangeira é: " La mémoire peut manquer d'ampleur; ele peut n'embrasser qu'une faible parti du passé; ele peut ne retenir que ce qui vient d'arriver; mais la mémoire est là, ou bien alors la conscience n'y est pas. [...]
Mais toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment: vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mai em vue sourtout de ce qui va être. L'attention est une atente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attentions à la vie. L'avenir est là; il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui: cette traction ininterrompue, qui nous fait avance sur lar oute de temps, est cause asussi que nous agissons continuellement. Toute action est um empiètement sur l'avenir." Bergson, Henri. L'énergie spirituelle. p. 5

da memória. Mas, essas coisas, esse algo, carece de identificação. Sem a identificação, não temos ainda condição de responder, de forma plena, à pergunta proposta no início do capítulo: “rir do quê?”.

3. INTUIÇÃO E INTELIGÊNCIA

Por meio do estudo das duas modalidades de memória demos os primeiros passos em direção ao conhecimento da forma como o ser humano se relaciona com seu mundo. Entretanto, faltam serem esclarecidas as duas formas fundamentais de contato com a realidade: a intuição e a inteligência. Quanto a isso, Bergson em suas obras *Essai sur les données immédiates de la conscience, Matière et Mémoire*, e L'é*volution créatrice*, disse que somos corpos ou imagens imersas em um todo aberto composto de outros tantos seres que igualmente são corpos ou imagens. O contato primário entre os seres materiais se dá por meio do contato imediato, ou seja, pelo choque físico. Sob esta perspectiva, a matéria inerte encontra-se submetida à imediatidade das ações e reações reguladas pelas forças físico-químicas que se interpõem no contato de um corpo com outro. Os seres vivos, por outro lado, apresentam comportamento divergente em relação ao mero efeito de ação/reação próprio da matéria inerte. Eles processam os estímulos recebidos de forma a preparar sua ação sobre o meio ambiente. Este processo faz com que a reação do vivente às perturbações ambientais se torne mais complexa que a reação da matéria inerte. É sobre a especificidade de como o ser vivo interage com o ambiente que tratamos nesta seção. O objetivo a ser aqui alcançado é apresentar os conceitos das relações intuitiva e inteligente que o ser humano trava no seu dia-a-dia com sua realidade. Estas relações nos fornecerão aporte para explicitação do riso e do sorriso.

3.1 Intuição

A intuição constitui a forma primária do contato do ser vivo com seu mundo. Sua ocorrência está intrinsecamente relacionada à capacidade do organismo de receber e processar estímulos. Faz-se, portanto, necessário que o corpo apresente sensibilidade às perturbações ambientais. No ser humano a sensibilidade está distribuída pelos órgãos sensoriais que constituem os cinco sentidos: tato, olfato, paladar, audição e visão. O que é sensibilidade? É a capacidade de ser afetado por estímulos. Essa capacidade está relacionada à faculdade dos órgãos sensoriais de comprimir os estímulos recebidos, transformando-os em sensações. Por exemplo, um conjunto de vibrações eletromagnéticas em determinada faixa de frequência (bilhões de vibrações) é traduzido como sensações visuais pela retina; um conjunto de vibrações

sonoras é traduzido como som pelo aparelho auditivo, etc. Nesse sentido, os órgãos sensoriais agem como totalizadores, convertendo as perturbações do meio em sensações mais adequadas ao processamento do sistema sensório-motor do organismo.

Quando nos referimos à relação dos órgãos sensoriais com o meio, estamos apontando para o intercâmbio mais simples e mais imediato possível da interação entre os corpos orgânicos. Isso nos leva a presumir que quanto maior a variedade de sensações que um organismo é capaz de processar, mais informações ele poderá dispor para dirigir suas ações. Há seres vivos que respondem somente a uma espécie de estímulos; podendo este ser a luz, o calor, contato físico (reações químicas, choque físico, etc.); no caso do ser humano, sua capacidade sensorial remonta aos cinco sentidos. Para efeito deste estudo, o que nos interessa é o fato de que o homem está a todo instante de sua existência em contato com seu mundo exterior, quer seja de forma consciente ou não. Essas informações sensoriais impressionam o sistema nervoso, nele estando compreendido o cérebro. A forma como estas informações serão processadas pelo organismo é o que nos permite classificar a operação orgânica como intuição ou como inteligência.

A intuição é a capacidade do organismo de estar em contato contínuo com os demais corpos e o meio ambiente. O fluir contínuo da realidade vai deixando suas marcas no ser que lhe é sensível. Não se fala, neste estágio de apreensão, de organização espaço-temporal, nem mesmo de formas. A coisa percebida é tão somente aquilo que foi apresentado naquele exato momento aos órgãos dos sentidos. Pela intuição vive-se o momento presente, a realidade imediata exatamente como captada pelo organismo. No caso específico do homem, a intuição preenche uma memória difusa no sentido de que não é rastreável ou rememorável em termos de tempo e de espaço. Fala-se aqui de sensações, sentimentos e emoções que resultam da relação entre o contato intuitivo e imediato com a realidade e a totalidade da memória intuitiva. O que se deve destacar do contato intuitivo é o fato de que pela intuição a mente humana acompanha o desenrolar dos fatos tal qual se desenvolvem. O que é visto, é enxergado em sua totalidade. O que é ouvido, é escutado em sua totalidade. E assim por diante, por meio da intuição somos capazes de acompanhar e experimentar a realidade tal qual se apresenta à nossa mente. Não há intermediários no processo intuitivo: não há razão, não há representação, não há analogias, ideias, formação de juízos ou qualquer procedimento lógico que se interponha na relação entre o corpo e os corpos circundantes. Como veremos mais adiante, é pela intuição que somos capazes de perceber a duração, isto é, a realidade em sua fluidez.

A realidade é puro movimento, devir permanente ao qual Bergson denomina *movente*. Cada um de nós e todas as coisas fazem parte do Movente. Estamos também em processo de

movimentação e transformação permanente. A percepção da mudança está condicionada à existência de uma mente capaz de apreender esse fluxo contínuo. Afinal, o que é de fato apreendido do fluxo pela mente? São as variações qualitativas e quantitativas. E dentre estas variações, as qualitativas constituem o foco sobre o qual se concentram as primeiras apreensões da mente. São as apreensões intuitivas. Estas operam única e exclusivamente com as informações da sensibilidade sem que sobre elas realize operações mentais mais complexas como as operações lógicas e matemáticas. A informação recebida pelo processo intuitivo é passível tão somente de ser acompanhada pela mente no rastro de seu acontecimento em termos do que imediatamente antecede e ao que imediatamente sucede ao momento presente. Embora pareça estranho que se fale de antes e de depois no contato da mente com o momento presente, há de se considerar dois aspectos: (a) a mente opera como uma memória continuada na qual as informações intuitivamente recebidas fluem de forma ininterrupta e coordenadas ao fluxo do real; e, (b) a velocidade pela qual as informações fluem são totalmente relativas.

Considerando que a realidade é um fluir constante e ininterrupto e de que a intuição acompanha esse movimento, há de se compreender que a apreensão intuitiva é necessariamente constituída da propriedade de acompanhar o fluxo do movente que afeta sua sensibilidade. Dessa forma, estamos lidando com um processo continuado para o qual, as expressões *antes*, *agora* e *depois* (que pertencem ao campo semântico da temporalidade espacial) somente fazem sentido se aplicadas e compreendidas sob a forma metafórica. Pois o tempo cronológico ou espacial não dá conta do fluir das variações qualitativas do movente. Podemos exemplificar a impossibilidade da aplicação da cronografia nos processos intuitivos quando falamos das sensações e dos sentimentos puros pelos quais deixamos a mente se deixar levar. Nos momentos de descontração total nos quais fruímos os momentos mais agradáveis de nossas vidas, temos, via-de-regra, a sensação de que o tempo passou rápido demais. Isso se deve ao fato de que a mente, durante estes momentos, esteve voltada para os fatos e coisas que lhe sensibilizavam sob um determinado estado psicológico (compressão temporal). Contrariamente, nos momentos de tensão, de medo, diante de riscos, uma fração de segundo parece-nos ser uma eternidade. Nesse caso o estado psicológico é o oposto daquele apresentado na situação de descontração. Isso denota que a percepção do tempo no processo intuitivo assume um significado totalmente diferente daquele tempo medido pelos relógios e calendários. Se há algum significado de descrever o tempo que corresponde ao fluir qualitativo das mudanças, este se encontra no conceito de duração. Segundo Bergson, duração é a forma pela qual o movimento é percebido pela mente. Assim como é, também, a razão pela qual as transformações e movimentos do movente se dão.

4.1.1 Duração e tempo

O tempo constitui um dos conceitos mais intrigantes dos quais nos valemos. Falamos do tempo com a facilidade e a simplicidade com que nos referimos às coisas com que lidamos no cotidiano. Entretanto, se dirigimos a pergunta a alguém sobre o que é o tempo, notamos que as pessoas ficam embaraçadas para responder; e se respondem, há a probabilidade de que façam indicação sobre o registro cronológico. Resposta esta que não está errada, mas não retrata a complexidade dos conceitos que podem ser suscitados pela palavra "tempo". O registro cronológico de tempo constitui uma das inúmeras formas de expressar o fluxo ou encadeamento de coisas. Essa forma de registro se atém a uma interpretação linear pela qual se faz abstração do real, colocando-se a representação dos elementos da realidade em um arranjo de justaposição sucessiva. Tal postura remete-nos à estrutura conceitual pela qual concebemos a formação dos números. Nesse sentido, o tempo cronológico é uma abstração e nada nos diz do tempo vivo que se encontra no acontecer do real. Este último se encontra na dimensão temporal voltada para o movimento e na transformação tão natural de nosso mundo físico. A questão é que a mudança (movimento e transformação) está tão entranhada em nosso modo de percepção da realidade, que não damos conta da sua presença como fato que requeira maiores reflexões em nosso dia-a-dia. Na verdade, este assunto nos remete ao conceito de duração que expressa o "tempo" do fluxo contínuo de transformação e movimento real, no exato momento de sua ocorrência. É um conceito que difere totalmente da linearidade cronológica que se dá por justaposição de unidades abstratamente consideradas idênticas. A duração se dá na simultaneidade e no tempo singular em que a mente percebe a ocorrência da mudança. Ela ocorre no aqui e no agora, nunca em um encadeamento linear de presente, passado e futuro. É o tempo do acontecimento, é o tempo "vivo" cuja apreensão somente é possível por nossa capacidade intuitiva. Sendo a duração o fluxo do real, ela se confunde com o movimento e a transformação pura que têm como atributo a indivisibilidade. A compreensão do conceito de duração fica mais fácil pela exposição sobre o movimento que Gilles Deleuze nos oferece a seguir:

> Bergson não nos apresenta somente uma tese sobre o movimento, mas três. A primeira é a mais célebre e há risco de que nos esconda as duas outras. De acordo com a primeira tese, o movimento não se confunde com o espaço percorrido. O espaço percorrido já passou, o movimento está no presente, é o ato de percorrer. O espaço percorrido é divisível e mesmo infinitamente divisível, enquanto que o movimento é indivisível ou não se divide sem mudar de natureza a cada divisão. Isto já supõe uma ideia mais complexa: os espaços percorridos pertencem todos a um único e mesmo espaço homogêneo, enquanto que os movimentos são heterogêneos e irredutíveis entre si.[11] (DELEUZE, 2015, p. 9, tradução nossa)

A associação entre duração e movimento apresentada acima mostra a dimensão temporal própria à apreensão do real desprovida da abstração e da subsunção de um espaço homogêneo no qual o movimento se desenvolve. Não há espacialidade na duração, nela encontramos variações qualitativas tão somente. Voltando à apreensão do real, podemos dizer que a relação entre a duração e a intuição pode ser indicada, por exemplo, pelo ver, pelo ouvir ou pelo degustar no exato momento em que estamos vendo, ouvindo ou degustando. A postura intuitiva se configura quando durante a intuição do real, desprendemo-nos totalmente da marcha do tempo cronológico. Nossa mente se deixa ser tomada pela duração na apreensão do real. Essa apreensão ocorre de forma intuitiva, não havendo a noção do que é breve e do que é demorado. Nosso ser se deixa ser absorvido pelo acontecer.

Onde está a duração? A duração não está em lugar nenhum. Ela é o todo aberto no qual surgimos e estamos imersos. Embora digamos que a duração não esteja em lugar nenhum, paradoxalmente nos é permitido dizer que a apreendemos na totalidade de tudo e em nosso espírito. Nesse sentido estamos autorizados a dizer que as coisas estão na duração e a duração está nas coisas. As coisas duram e, portanto, nosso corpo e nossa mente não fazem exceção a esta situação. A partir do que a duração pode ser dita? Somente a partir de uma mente capaz de intuir, isto é, capaz de apreender as variações do real. Este assunto é um dentre muitos tratados por Henri Bergson e dos quais Gilles Deleuze reterritorializou.

O fato de que a duração não se concilia com a cronologia nos indica que a velocidade com que o pensamento flui em um ato intuitivo é incomensurável. Pois a apreensão intuitiva compõe-se da relação do espírito com as variedades qualitativas. Duração, neste sentido, é o fluir das múltiplas variações de qualidade que se operam no mundo e na mente. Então, quando

[11] O texto em língua estrangeira é: “Bergson ne présente pas une seule thèse sur le mouvement, mais trois. La première est la plus célèbre, et risque de nous cacher les deux autres. D’après cette première thèse, le mouvement ne se confond pas avec l’espace parcouru. L’espace parcouru est passé, le mouvement est présent, c’est l’acte de parcourir. L’espace parcouru est divisible, et même infiniment divisible, tandis que le mouvement est indivisible, ou ne se divise pas sans changer de nature à chaque division. Ce qui suppose déjà une idée plus complexe: les espaces parcourus appatiennent tous à um seul et même espace homogène, tandis que les mouvement sont hétérogènes, irrédutibles entre eux.” Deleuze, Gilles. L’Image-mouvement. p. 9.

ocorre a apreensão da mudança sem que nela se coloque a noção de espaço e, consequentemente a de cronologia, o conceito de velocidade assume um significado absurdo: considerando-se que o conceito físico de velocidade pressupõe tempo cronológico. Para expressar a velocidade de fluxo do pensamento, considerando que o mesmo é capaz de fluir por todas as condições que possamos conceber como imaginável ou não, Deleuze nos diz que o pensamento se desloca em velocidade infinita. Afinal, que velocidade poderia ser atribuída a um pensamento que se ajusta à simultaneidade da apreensão intuitiva? E se considerarmos que a própria duração do pensamento não se deixa medir por qualquer parâmetro?

O ser que intui é um dos pontos de discussão que encontramos tanto em Bergson quanto em Deleuze. Ele não é a consciência como preconizam os fenomenólogos. Pois estes colocam a consciência como ponto de partida de qualquer ato mental. Para eles, as capacidades de sentir, de intuir, de pensar em geral já pressupõem a individuação do ser dentro de uma consciência prévia que corresponderia à própria individuação. Os dois filósofos citados acima entendem que a individuação e a consciência surgem *a posteriori* no ser, caso sua composição mental lhe permita a auto identificação como ser diferente do outro e como ser agente. Bergson nos coloca como seres que agem e reagem uns sobre os outros, assumindo uma posição privilegiada. Os seres vivos, considerando o homem em particular, constituem centros de indeterminação se comparados com a matéria inerte. Esses centros de indeterminação estão sujeitos às perturbações do meio ambiente e sua percepção tem a finalidade de preparação da ação segundo suas afecções e seus graus de liberdade. Interpõe-se entre a percepção e a ação a possibilidade de que o ser vivo assuma características próprias, tornando-se distinto de todo e qualquer outro ser, mesmo considerando os de sua mesma espécie: isto é individuação. Não temos na individuação, ainda, o processo de conscientização o qual surgiria por uma capacidade de pensamento mais elevada, considerando já a reflexão. Sob este aspecto, Bergson se refere:

> Os psicólogos que estudaram a infância sabem bem que nossa representação começa sendo impessoal. É pouco a pouco e a força de induções que ela [a representação] adota nosso corpo como centro e se torna a nossa representação. O mecanismo desta operação é, aliás, de fácil compreensão. Na medida que meu corpo se desloca no espaço, todas as outras imagens variam; esta aqui [meu corpo], pelo contrário, permanece invariável. Devo, então, fazer dela certamente um centro ao qual relacionarei todas as outras imagens. [12] (BERGSON, 2012, p. 45, tradução nossa)

[12] O texto em língua estrangeira é: "Les psychologues qui ont étudié l'enfance savent bien que notre représentation commence par être impersonnelle. C'est peu à peu, et à force d'inductions qu'elle adopte notre corps pour centre et devient notre représentation. Le méchanisme de cette opération est d'ailleurs aisé à comprendre. À mesure que mon corps se déplace dans l'espace, toutes les autres images varient; celle-ci, au contraire, demeure invariable. Je dois donc bien en faire un centre, auquel je rapporterai toutes les autres images." Bergson, Henri. Matière et mémoire. p. 45.

Para melhor compreensão do fragmento acima é importante considerar que o termo imagem diz respeito ao corpo, ou de forma mais ampla, a qualquer coisa a qual nos referimos. Isso se deve à particularidade da filosofia de Bergson pela qual imagem e coisa se aglutinam em um mesmo ser. Situação que o próprio filósofo esclarece informando que seu pensamento não se alinha nem com o idealismo, nem com o realismo. Pelo exposto, fica muito bem explicada sua concepção de que o ato de enxergar a si mesmo como centro e como diferente de todas as demais coisas é uma conquista que se alcança no embate de nosso corpo com os demais corpos. A apreensão de nosso corpo como uma individualidade e que enseja a visão do eu é resultado do aperfeiçoamento do espírito que adquiriu a capacidade de construir a representação da relação de si com o outro.

Ainda sobre a formação da individuação Deleuze nos trouxe o conceito de campo transcendental assubjetivo a partir dos conceitos de sujeito transcendental de Kant e do pré-individual de Simondon. Assim se refere ele:

> Procuramos determinar um campo transcendental impessoal e pré-individual, que não se parece com os campos empíricos correspondentes e que não se confunde, entretanto, com a profundidade indiferenciada. Esse campo não pode ser determinado por uma consciência: apesar da tentativa de Sartre, não podemos conservar a consciência como meio ao mesmo tempo em que recusamos a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação. Uma consciência não é nada sem a síntese de unificação de consciência sem forma do Eu ou ponto de vista da individualidade. O que não é nem individual nem pessoal, ao contrário, são as emissões de singularidades enquanto se fazem sobre uma superfície inconsciente e gozam de um princípio móvel imanente de auto-unificação por distribuição nômade, que se distingue radicalmente das distribuições fixas e sedentárias como condições das sínteses de consciência.[13] (DELEUZE, 2009, p. 105, tradução nossa)

A citação acima remete-nos ao mesmo entendimento já proferido por Bergson, no recorte anterior, no que se refere a atividade espiritual anterior à formação do indivíduo, da consciência e do eu. Isto significa que o ser vivo, enquanto imagem ativa no conjunto das imagens que constituem o todo, age e reage sem que para isso requeira a presença da consciência tal qual preconizam os fenomenólogos.

Estas considerações nos remetem mais uma vez à questão do tempo. Qual seria a modalidade de tempo que uma mente ou espírito não dotado de consciência seria capaz de operar? Tudo indica que esta mente seja capaz de atuar no nível mais elementar e fundamental de temporalidade que seria a duração pura. As atividades do ente seriam conduzidas por intermédio de ações e reações intuitivas. Isto quer dizer que não há abstração e esquematização

[13] Deleuze, Gilles. Lógica do sentido. p. 105.

de linhas de ação. No ser pré-individual, a apreensão do real pode ser prolongada em ações, mas essas não podem ser interpretadas como obedecendo a um padrão deliberado ou intencional.

3.1.2 O eu profundo ou fundamental

Da relação intuitiva com mundo até o aflorar da individualidade encontramos em pauta fases diversas do desenvolvimento do ser vivo. Em especial, o ser humano apresenta algumas capacidades que o diferenciam dos demais seres. Essa capacidade encontra-se em sua faculdade de abstração. Esta somente é possível pela possibilidade da mente humana de produzir um campo homogêneo no qual as informações intuídas podem ser projetadas espacialmente. A capacidade de espacialização permite a elaboração das sensações intuitivas, traduzindo-as em dados claros e inteligíveis. Estes, por sua vez, servem de base para o preparo das ações efetivas sobre o mundo exterior. Conforme os textos de Bergson, a espacialização é o ponto de partida para a ação no meio físico e para a socialização.

Entretanto, antes de sermos seres voltados para a exterioridade somos acima de tudo pura interioridade. Esta por sua vez encontra-se oculta pela camada formada por dados projetados no campo espacial homogêneo que orientam nossas ações. A interioridade, a qual é muito negligenciada, representa nosso verdadeiro e legítimo eu: o eu interior. Este é o que é por determinações que não estão sujeitas às nossas deliberações. Seu poder é tal que pode superar os mais claros, precisos e corretos pensamentos lógicos inteligentemente exigidos por uma circunstância. Onde o eu interior toma o controle, não há espaço para a inteligência. Pois não é da natureza do eu interior operar no nível da racionalidade. O que confere a supremacia do eu interior sobre a exterioridade é a sua condição de ser originário e primário na relação do ser com seu meio. Pois faz parte da vivência interna o contato permanente, ou melhor, intercâmbio intuitivo com o ambiente. Desse contato com o mundo sensível pode resultar das mais leves sensações aos sentimentos mais profundos a que estamos sujeitos. Falamos aqui de fatores que não estão ao alcance de nosso controle. A forma como somos afetados pelos estímulos ambientais por meio de nossos órgãos sensoriais está fora de nosso campo deliberativo. Da mesma forma os sentimentos que nos afloram diante de um estímulo não estão sujeitos à nossa vontade. Assim se sucede com nossas necessidades primárias ligadas à fisiologia. A fome, a cede, o desejo sexual e a necessidade de excreção fazem parte do conjunto de fatores que atuam

de forma impositiva sobre nossos corpos. Não há inteligência capaz de se sobrepor aos reclames da interioridade. Do conjunto de vivências interiores resultam os humores, as tendências, as atitudes que o organismo toma em relação aos estímulos recebidos. Disso resulta que nossos estados de espírito se alteram indiferentemente às nossas vontades. Como se sabe, não nos é dado o direito de escolha para nos sentirmos tristes ou alegres. Esse algo operante em nós é o conjunto de fatores atuais e acumulados em nossas memórias que compõem nossa interioridade.

Até este ponto falamos da interioridade como constituída por elementos intuitivos: elementos relacionados ao intercâmbio do nosso corpo com a exterioridade. Deve-se considerar, entretanto, que o ser vivo é, por essência, um corpo animado pelo impulso de vida (élan vital). Este atua primordialmente em dois campos igualmente essenciais para qualquer vivente. Primeiramente, ele é o elemento fundamental que faz com que o ser vivo tenha as características que o diferenciam da matéria inerte. Em segundo lugar, o impulso de vida é o fator que pressiona o ser vivo para a atualidade, isto é para a realidade concreta efetiva do momento presente. Este segundo aspecto do impulso de vida é o que está por trás da ação. Viver, e continuar vivendo, é o intuito do ser vivo. Para isso, o ser vivo precisa satisfazer aquilo que o diferencia da matéria inerte: as necessidades de sobrevivência. Para esse fim é preciso agir: buscar no meio ambiente a satisfação de suas carências. Entretanto, o impulso vital não é meramente uma força que busca o mínimo para a sobrevivência. Ele é a força primordial de expansão sem limites em todos os campos de sua atuação. Seja na manutenção da vida e no acionamento das ações, o impulso vital busca ampliar seu campo de influência. Não depende de prévia orientação do intelecto. Sua atividade se desenrola mesmo diante de obstáculos. Quando estes surgem e não podem ser destruídos, o impulso de vida os contorna. Por isso, está sempre ativo. Esta força cega está por trás de nossas ações sem que dela nos demos conta. Ela nos dirige para a atualização, para o presente. Levam-nos para a ação. A ação, por sua vez, depende das condições do corpo e das condições materiais e espirituais do meio em que nos encontramos. O encontro do impulso de vida com a capacidade intuitiva tem como resultado a orientação primária do ser vivo para a ação. Essa ação, engendrada por fatores básicos da vida, não estão subordinadas ao controle voluntário e racional de nossas ações socialmente controladas. Muitos poderiam chamar estes impulsos primários como selvagens ou animais. Embora não sejam gerados segundo nossos desígnios, sua exteriorização pode ser mascarada por meio da contenção de um eu exterior adequadamente disciplinado. Mas isso não impede que nossas ânsias, os desejos mais profundos deixem de ser gerados. Exatamente porque o impulso vital nos impele para o real efetivo, somos assolados pelo ânimo que nos empurra em direção à ação cada vez mais ampla seja em termos qualitativos e quantitativos. Podemos dizer

que o impulso vital é a *hybris* (impulso desenfreado) de nossas condutas. Não requer uma motivação exterior para se manifestar por estar no núcleo mesmo do ser vivo. Portanto,

> Para encontrar esse eu fundamental tal qual uma consciência inalterada o perceberia, é necessário que se faça um esforço vigoroso de análise pela qual se isolará os fatos psicológicos internos e vivos de sua imagem inicialmente refratada e em seguida solidificada no espaço homogêneo. Em outros termos, nossas percepções, sensações, emoções e ideias se apresentam sob um duplo aspecto: um dos quais é preciso, mas impessoal; o outro, confuso, infinitamente móvel e inexprimível porque a linguagem não o poderia apreender sem lhe deixar cair no domínio comum. Se chegamos a distinguir duas formas da multiplicidade e duas formas da duração, é evidente que cada um dos fatos de consciência tomados separadamente, deverá se revestir de um aspecto diferente segundo sejam considerados no seio de uma multiplicidade distinta ou de uma multiplicidade confusa; no tempo-qualidade onde é produzido ou no tempo-quantidade para onde é projetado. [14] (BERGSON, 2011, p. 96, tradução nossa)

Nossa sensibilidade, nossos sentimentos, emoções e paixões são as expressões mais claras do eu que não pode se explicado ou expresso, mas sentido. É o eu que não se aprisiona em palavras ou conceitos e que somente pode ser acessado pela vivência no momento exato de sua ocorrência. Isso se deve ao fato de que quando tentamos falar do sentimento de dor, da alegria ou da saudade de um ente querido, estamos falando de algo que somente pode ser acessado por nós mesmos. Um sentimento ou um estado do espírito em geral não se encontra exposto à visão objetiva de forma que a palavra possa lhe fazer uma remissão por indicação adequada. Adiciona-se a este aspecto o fato de que a palavra (como veremos mais à frente) indica um recorte da realidade e que não tem a capacidade de transmitir fielmente o significado daquilo que flui. O eu interno é um fluir constante e ininterrupto cuja evolução transcorre alimentada pelo fluir da intuição. Ele se desenvolve na duração, tendo a intuição como sua faculdade de lidar com sua própria realização. Qual o rumo que toma o eu interior é sempre uma indeterminação. Não há um fim pré-estabelecido ao qual deva alcançar. Seu ser se mostra no instante; e, sua tendência depende do momento considerado. Como bem apresenta Bergson em *L'Évolution Créatrice*, o impulso de vida não está submisso ao finalismo, nem ao mecanicismo (causa e efeito). Tendo em conta que o impulso vital juntamente com a faculdade

[14] O texto em língua estrangeira é: "Pour retrouver ce moi fondamental, tel qu'une conscience inalterée l'apercevrait, un effort vigoureux d'analyse est nécessaire, par lequel on isolera les faits psychologiques internes et vivants de leur image d'abord réfractée, ensuite solidifiée dans l'espace homogène. En d'autres termes, nos perceptions, sensations, émotions et idées se présentent sous un double aspect: l'un net, précis, mais impersonnel; l'autre confus, infiniment mobile, et inexprimable, parce que le langage ne saurait le saisir sans en faire tomber dans le domaine commun. Si nous aboutissons à distinguer deux formes de la multiplicité, deux formes de la durée, il est evidente que chacun des faits de conscience pris à part, devra revêtir un aspect différent selon qu'on le considère au sein d'une multiplicité distinct ou d'une multiplicité confuse, dans le temps-qualité où il se produit, ou dans le temps-quantité où il se projette." Bergson, Henri. Essai sur les données immédiates de la conscience. p. 96.

intuitiva é a essência de nossa interioridade, não se pode inferir que nosso espírito seja regido por leis físicas de causa e efeito tal qual a matéria inerte. Nesse sentido, nossa interioridade é um fluir continuado que não pode ser descrito integralmente de maneira apropriada. Essa interioridade somente pode ser vivida, em outros termos, sentida. Sua característica é a originalidade: ela é o que é somente no momento de ocorrência de sua vivência. A totalidade das vivências compõe o ser interno em forma de memória como registro do vivido. Este registro é dinâmico e é passível de ser relatado em palavras com o empobrecimento da vitalidade do que foi vivenciado ao qual apenas podemos nos referir.

Qual o significado e a importância de um ente que é somente no momento de sua aparição e que não pode ser aprisionado por determinações, uma vez que é um fluir qualitativo constante? Henri Bergson afirma que esse ente é o nosso eu verdadeiro ou original. Ele é o que é, não dependendo de condições e elementos que não seja a sua própria dinâmica para tornar-se o que é a cada instante. Sua importância está no fato de que é sobre o eu interior que todas as demais determinações do ser organizado vêm a se pôr. Deve-se esclarecer neste tópico que os termos "eu interior" e "eu original" não devem ser confundidos com personalidade ou com caráter. Estes últimos termos dizem respeito a conceitos que se referem a modos de ser fixamente determinados: eivados de finalismo e mecanicismo que revestem as concepções científicas da psicossociologia. O eu interior, por sua fluidez, não pode ser apreendido em termos fixos, quando muito, pode-se fazer referência às suas tendências. Isso decorre do fato de que o eu interior é duração, isto é, temporalidade pura. Assim descreve Bergson a diferença e a existência dos dois eus:

> Haveria, enfim, dois eus diferentes dos quais um seria como a projeção exterior do outro, sua representação espacial e, por assim dizer, social. Nós alcançamos o primeiro por uma reflexão profunda que nos faz apreender nossos estados internos como seres vivos que estão em via de formação sem cessar; como estados refratários na medida em que se penetram uns nos outros e cuja sucessão na duração não tem nada de comum com uma justaposição no espaço homogêneo. Mas os momentos nos quais nos apreendemos assim são raros e isto ocorre porque somos raramente livres. A maior parte do tempo, vivemos exteriormente a nós mesmos. Não percebemos de nós nada mais que nosso fantasma descolorido, sombra da duração pura projetada em um espaço homogêneo. [15] (BERGSON, 2011, p. 173-174, tradução nossa)

[15] Idem. p. 173-174. O texto em língua estrangeira é: "Il y aurait donc enfin deux moi differentes, dont l'un serait comme la projection extérieure de l'autre, sa représentation espaciale et pour ainsi dire sociale. Nous atteingnons le premier par une réflexion approfondie, qui nous fait saisir nos états internes comme des êtres vivants, sans cesse en voie de formation, comme des états réfractaires à la mesure, qui se pénétrent les uns les autres, et dont la succession dans la durée n'a rien de commun avec une juxtaposition dans l'espace homogène. Mais les moments où nous nous ressaissions ainsi nous-même sont rares, et c'est pourquoi nous sommes rarement libres. La plus part du temps, nous vivons exterieurement à nous-même, nous n'appercevons de notre moi que son fantôme décoloré, ombre que la purê durée projette dans l'espace homogène."

Este fragmento sintetiza o caráter fluído de nosso ser interior que se desenvolve na duração. Os sentimentos e estados interiores se encadeiam não por justaposição, cada um deles se prolongam uns nos outros de forma que separá-los é impossível. Quando supomos que os separamos, estamos na verdade nos referindo às suas projeções no espaço homogêneo que é o campo que não lhes é próprio. Aqui também encontramos a concepção bergsoniana de ato livre a qual diz respeito aos atos emanados do eu profundo.

3.2 Inteligência

Ao tratar do conceito de intuição, discutimos sobre duração, tempo, sensações, sentimentos e diversos outros elementos que compõem a nossa vida interior. Toda a discussão foi centrada em torno daquilo que se apresenta em um fluir constante e ininterrupto: movimento e transformação permanentes. Como delimitar, identificar e nomear o que está em permanente transformação? Bergson afirma que a realidade é movimento; a realidade é transformação. Tudo se encontra em um perpétuo fluir, mesmo nós que (em uma determinada fase de nossa história) já nos consideramos o centro do universo. O mundo é o movente, um amálgama onde tudo se mistura e se transforma em uma fluidez eterna que poderia ser traduzida por um dos fragmentos do pré-socrático Heráclito que dizia: “um homem não se banha mais de uma vez no mesmo rio.” Frase esta que é a expressão adequada do devir. A filosofia bergsoniana nos oferece três modalidades de comportamentos pelos quais os seres vivos lidam com o mundo em transformação para a preservação da própria vida: torpor, instinto e inteligência. Sendo esta última a característica distintiva da espécie humana em relação aos demais seres vivos.

Deve-se, entretanto, atentar para o fato de que estas modalidades de comportamento diante da vida não são excludentes. Aquelas que não se encontram ativas na espécie, não estão necessariamente inexistentes, podendo subsistir de forma latente. Apresentaremos abaixo duas formas de manifestação da inteligência: a percepção da mudança e o mecanismo cinematográfico. Vale acrescentar que a tradição filosófica que remonta à época da escola eleática nos legou o primado de que a estabilidade é a regra pela qual devemos nos pautar para chegar ao conhecimento do mundo. O movimento e a transformação foram tomados como fatores a serem desconsiderados em virtude da “dificuldade” de se apreender aquilo que é fugidio. Assim foi construído um conhecimento que prevaleceu ao longo de muito tempo na história da filosofia. Este conhecimento considerou o mundo em devir como o campo das

aparências, das ilusões, da não verdade, etc. Contrariando esta postura, a tese bergsoniana sobre a realidade coloca a mobilidade como regra e a imobilidade como exceção. Tudo está em movimento e, em condições excepcionais, temos a impressão ou a ilusão de que a estabilidade existe de fato. E sob este posicionamento, a intuição, como apresentada nos parágrafos anteriores, é o contato primário pelo qual "apreendemos" o real, isto é, a capacidade e ao mesmo tempo o método pelo qual nos encontramos necessariamente ligados ao mundo.

3.2.1 Percepção da mudança

Se tudo está em movimento e em transformação, de onde vem nossa impressão e, segundo alguns, a certeza da estabilidade? O movente é o torvelinho no qual tudo se mistura continuadamente de forma que o que é agora, nada mais expressa que a continuidade da transformação do que se foi, e virá a ser, sem interrupção. Não se aplica o princípio da identidade ao movente, uma vez que nele não encontramos partes discriminadas tais quais encontramos em um conjunto formados por elementos distintos. Nele tudo está interligado, estabelecendo uma continuidade de variação qualitativa. Nesse sentido, movente é duração pura. Duração na qual estamos imersos. Duração na qual sofremos o mesmo processo de transformação continuada. Se estamos em duração, somos duração, donde advém a concepção de estabilidade e de um mundo concreto e imutável? Henri Bergson nos apresenta uma exposição por meio de uma analogia: seria a situação de dois passageiros embarcados em vagões de trens diferentes que se deslocam na mesma velocidade e no mesmo sentido. Ambos [passageiros] teriam, um em relação ao outro, a impressão de não estarem em deslocamento. Em suas palavras:

> O movimento é a própria realidade. E isso que chamamos de imobilidade é um certo estado de coisas análogo ao que se sucede quando dois trens se movem à mesma velocidade, no mesmo sentido, em vias paralelas: cada um dos dois trens está, então, imóvel para os passageiros sentados na outra composição. Mas, uma situação desse gênero, que, em suma, é excepcional, nos parece ser a situação regular e normal porque é a que nos permite agir sobre as coisas e das coisas agirem sobre nós: [...] A "imobilidade", sendo então aquilo de que nossa ação necessita, nós a erigimos em realidade, a tomamos como absoluto e vemos o movimento como alguma que lhe é adicionada. [Não há] Nada mais legítimo na [vida] prática. [16] (BERGSON, 2013, p. 159-160, tradução nossa)

[16] O texto na tradução é: " Le mouvement est la réalité même, et ce que nous appellons immobilité est un certain état de choses analogues à ce qui se produit quand deux trains marchent avec la même vitesse, dans le même sens,

Esta analogia física põe em destaque o fato de que a imobilidade e a não transformação nada mais são que situações especiais. Corpos em determinados movimentos relacionam-se com outros como se estivessem imóveis. Corpos cujos ritmos de transformação são lentos demais em relação à nossa capacidade perceptiva parecem não mudar. É o aspecto relacional que está na base do que denominamos estabilidade. Esta somente pode ser apreendida por uma mente capaz de sentir e de operar quantitativamente sobre os estímulos recebidos. Em relação ao ser humano, a percepção da mudança é possível por duas vias de naturezas diferentes: pela intuição e pela inteligência. A intuição, como foi exposta acima, põe o corpo em contato imediato com o mundo. Ela opera no campo da duração. A inteligência, como veremos a seguir, opera no campo da temporalidade ao remover o aspecto de duração do percebido. Por isso, somente a intuição não é suficiente para dar conta da estabilidade e da imobilidade. A percepção intuitiva não é relacional. Ela está presa ao devir do movente. Isto é, ela é capaz de acompanhar as variações qualitativas do mundo em transformação. Tão somente o contato intuitivo com o mundo não é suficiente para a coordenação da ação eficaz do homem. Este dispõe da faculdade da inteligência que nada mais é que a tradução da projeção da informação qualitativa no meio homogêneo que sua mente é capaz de conceber. Por meio homogêneo deve ser entendido o campo virtual no qual as impressões e sensações intuitivas são projetadas segundo seu aspecto formal. Sobre a instauração de um campo homogêneo, Bergson assim se referiu:

> Esta intuição de um meio homogêneo, intuição própria do homem, nos permite a exteriorização dos conceitos, uns em relação aos outros. Nos revela a objetividade das coisas e, por assim dizer, de sua dupla operação: de um lado por favorecer a linguagem e de outro por nos apresentar um mundo exterior bem distinto de nós no qual todas as inteligências se comunicam, se anunciam e preparam a vida social. [17] (BERGSON, 2011, p. 177, tradução nossa)

Por exemplo, uma impressão visual se diferencia de uma impressão auditiva e esta, por sua vez, se diferencia de uma sensação tátil. Não somente o aspecto formal está envolvido na projeção espacial. Os caracteres qualitativos são traduzidos em quantitativos. Quantitativo

---

sur deux voies paralèles: chacun des deux trains est alors immobile pour les voyageurs assis dans l'autre. Mais une situation de ce genre, qui est en somme exceptionelle, nous semble être la situation régulière et normale, parce que c'est celle qui nous permet d'agir sur les choses et qui nous permet aussi aux choses d'agir sur nous: [...] L'<<immobilité>> étant ce donc notre action a besoin, nous l'érigeons en réalité, nous en faisons en absolut, et nous voyons dans le mouvement quelque chose qui s'y surajoute. Rien de plus legitime dans la pratique." Bergson, Henri. La pensée et le mouvant. p. 159-160.

[17] O texto em língua estrangeira é: "Cette intuition d'un millieu homogène, intuition propre à l'homme, nous permet d'exterioriser nos concepts les uns par rapport aux autres, nous révèle l'objectivité des choses, et ainsi, par sa double opération, d'un côté en favorisant le langage et d'autre part en nous présentant un monde extérieur bien distinct de nous dans la perception duquel toutes les intelligences communient, annoncent et prepare la vie sociale." Bergson, Henri. Essai sur le données immédiates de la conscience. p. 177.

indica as instâncias numérica e espacial. Uma dor pode ter sua intensidade interpretada quantitativamente, muito embora seja impossível se falar objetivamente da intensidade de uma dor. O fluir continuado dos dados intuitivos são traduzidos em tempo de forma que se pode falar no tempo cronológico pelo qual nos expressamos em termos de antes, agora e depois. Dessa forma quando nos referimos a tempo relativo estamos de fato nos expressando em termos de inteligência. Pois a relatividade é produto de uma operação mental em que termos ou coisas distintas são colocados lado a lado simultaneamente para serem cotejados por uma consciência que compara os dois elementos em questão. Sob esse aspecto, podemos dizer que a inteligência não somente converte os dados fluídos da intuição em dados estáveis equivalentes para sua dimensão espacial como também oferece esses dados, de forma simultânea, para serem trabalhados pelas diversas outras funções mentais (contagem, operações aritméticas e geométricas, relações, lógica, etc.). No caso específico da percepção da mobilidade e da imobilidade entram em cena percepções diversas das quais momentos diferentes são tomados virtualmente em simultaneidade e comparados. O antes e o depois são colocados lado a lado e comparados de forma que daí se extraia a diferença de posição e/ou de forma. Ocorre a tradução do devir em movimento e/ou transformação. A faixa de variação desses dois últimos fatores assume grau que oscilam entre a estabilidade e a movimentação/transformação rápidas. A estabilidade se apresenta então como uma situação especial pela qual dois corpos se movem em mesmo sentido e direção ou mesmo que o ritmo de transformação seja tão lento que a consciência não seja capaz de acompanhar as micro-transformações. Podemos ilustrar a estabilidade como ilusão da inteligência quando observamos os acidentes geográficos ou mesmo a configuração das estrelas mais distantes. Anos e anos passam e temos a impressão de que nada mudou. Mas sabemos muito bem, de acordo com a ciência atual, que mesmo aquelas estrelas que parecem não mudar suas configurações, estão em movimento.

3.2.2 Mecanismo cinematográfico

Sendo o mundo mobilidade cuja movimentação pode ser apreendida pela intuição, como pode ser adquirido um conhecimento estável sobre o qual a mente humana possa se referenciar para conduzir as ações? Como vimos anteriormente, nossa capacidade intuitiva atua de forma determinante sobre o contato continuado com o mundo. A intuição acompanha a duração nos colocando em relação imediata com a transformação incessante do mundo. Mas essa faculdade,

embora primordial para o contato primário com a realidade efetiva (o real), não nos fornece a conexão psicomotora necessária para coordenar nossas ações voluntárias. O intuído, embora seja importante para a composição de nosso estado psicofísico, apresenta pouca ou quase nenhuma eficácia para o direcionamento de nossas ações motoras deliberadas. Se o intuído tem forte repercussão sobre a sensibilidade e o sentimento, isto é, o estado de alma em geral, pouco influencia desempenha sobre a atividade psicomotora dos atos voluntários. Agir segundo fins requer uma base como ponto de partida e um alvo como destino. Ambos devem estar bem claramente estabelecidos na mente para que o esforço físico possa ser adequadamente dirigido. Sobre este aspecto da atividade humana voltada a fins, Bergson nos apresenta o conceito de inteligência em suas obras *Matière et memoire* e *L'Évolution Créatrice*. A inteligência é a capacidade da mente humana de recortar a realidade fluída por meio de instantâneos, tal qual uma máquina fotográfica captura a imagem dentro de um minúsculo intervalo de tempo de exposição da cena. A fluidez da realidade não é captada pela inteligência, mas apenas seus momentos instantâneos que são operados como imagens congeladas do instante considerado. Por esse aspecto a inteligência se coloca como a faculdade de fragmentar a realidade em instantâneos imóveis sobre os quais ela possa atuar. Sua fundamentação encontra-se em sua propriedade de erigir um espaço homogêneo no qual as impressões qualitativas são traduzidas (segundo seu aspecto formal) e distribuídas como coisas (dados) que são dispersas em seu campo para as mais diversas operações mentais (numeração, relação, lógica, etc.). Uma das formas de atuação da inteligência é a conversão da duração em tempo cronológico. O que é apreendido, em um fluir constante pela intuição, se escalona em uma sequência linear de temporalidade que nos permitem agrupar os fatos segundo o ordenamento do antes e do depois. Isso é feito após a ocorrência do vivido ou vivenciado. Pois de fato, a inteligência atua sobre aquilo que passou e cujo registro foi retido pela memória. Por esse motivo Bergson diz que a inteligência desvivifica a relação do homem com o mundo. Isso ele o faz procurando chamar a atenção para o fato de que a inteligência lida com uma amostra passada da verdadeira vida que transcorre na duração. A inteligência remove o caráter de duração próprio da vida e atua temporalmente sobre a informação cuja vida (mobilidade real) foi removida.

Os fragmentos de realidade apropriados pela inteligência têm como propriedade a estabilidade e, como tal, são adequados para a enumeração, o estabelecimento de relação e a operação lógica entre os diferentes dados. Estas funções são operações da mente que lidam com dados virtuais. Entretanto, embora sejam operações virtuais, apresentam ligação com o real. Essa ligação encontra-se no fato de que os processos da inteligência estão atrelados ao intercâmbio das atividades psicomotoras. As informações processadas pela inteligência, mesmo

que sejam amostras de uma realidade que passou, formam a base sobre a qual as ações futuras são preparadas. Portanto,

> Nossa inteligência, tal como a evolução da vida a modela, tem por função essencial iluminar a nossa conduta, de preparar nossa ação sobre as coisas, de prever para uma situação dada os eventos favoráveis e desfavoráveis que poderão se suceder. Ela isola, então, instintivamente, de uma situação aquilo que se assemelha ao já conhecido e procura pelo mesmo a fim de poder aplicar seu princípio de que "o mesmo produz o mesmo. [18] (BERGSON, 1981, p. 29, tradução nossa)

Isto é, pela inteligência, estamos virtualmente nos preparando para a realidade, para a intervenção no real. O ponto de entroncamento ou intercâmbio entre o real e o virtual é o corpo. É sobre ele que agem as terminações nervosas que converterão o virtual em ação real por meio de seus mecanismos psicomotores. Por essa via, na qual a virtualidade do pensamento se conecta com o real, surge o mundo exterior para aquela mente que se voltava para si quando de sua vivência puramente intuitiva. A exterioridade assume uma importância aparentemente maior devido ao fato de que é o contato e a ação sobre o mundo exterior que permite ao homem lutar pela manutenção da própria vida. Por mundo exterior deve ser aqui entendido o mundo físico natural e o mundo social do qual participamos.

Uma vez que a inteligência essencialmente tem por matéria prima dados estáveis e fixos, fica mais fácil compreender o porquê de nossas tendências para aquilo que é estável. Temos predileções pelo que nos traz a sensação da eternidade, da não corrupção. Procuramos nos iludir, colocando estabilidade onde ela não está presente. Bergson nos aponta a afinidade entre a inteligência e a matéria inerte. Essa afinidade por ele apontada encontra-se no fato de que temos a ilusão de que a matéria inerte não se deteriora. Vemos nela o símbolo do estável, do que dura eternamente. Mas bem sabemos que mesmo a matéria inerte está em duração. É passível de corrosão pela própria dinâmica do mundo físico no qual os elementos interagem a todo momento. O rochedo, a montanha, o rio que vemos agora estão sujeitos a permanente transformação pela erosão natural de suas configurações físico-químicas. Nossas mentes nos iludem com a beleza de ver aparentemente o mesmo rochedo, a mesma montanha e o mesmo rio após longo tempo transcorrido.

Ao falar de diferentes elementos da natureza, já entramos em outro campo de atuação da inteligência. Vimos no parágrafo acima que uma das atividades da inteligência era a

[18] O texto em língua estrangeira é: "Notre intelligence, telle que l'évolution de la vie l'a modelée, a pour fonction essentielle d'éclairer notre conduite, de préparer notre action sur les choses, de prévoir, pour une situation donnée, les événements favorables ou défavorables qui pourrons s'ensuivre. Elle isole donc instinctivement, dans une situation, ce qui ressemble au déjà connu; ele cherche le même, afin de pouvoir appliquer son príncipe que <<le même produit le même>>." Bergson, Henri. L'évolution créatrice. p. 29.

conversão da duração em tempo cronológico. Quando falamos da distinção entre as coisas estamos no referindo a uma função de natureza diferente da temporalidade cronológica: estamos falando de configuração de formas espaciais que independem de tempo. A mente humana ao tomar o recorte da realidade, o faz estabelecendo uma outra forma de recorte que se constitui pela possibilidade de separar as diferentes fases do que estava em transformação. Pois, como já vimos, a intuição acompanha a sucessão do movimento. A inteligência extrai desse mesmo movimento um instantâneo, algo como uma imagem congelada. É exatamente nessa imagem congelada que a inteligência enxerga os contornos e opera sobre os mesmos colocando linhas precisas de delimitação. Surgem desse modo as coisas claramente definidas e separadas umas das outras. Isso é feito como se fosse possível a existência de algo isolado de um ambiente. Somente assim é possibilitada a identidade de algo, de forma que se pode nominar algo de forma precisa.

Em suma, a inteligência recorta a realidade em dois aspectos: temporalmente ao traduzir a fluidez do movente em tempo cronológico; e, espacialmente, isolando as diversas fases móveis em elementos distintos. Deve-se destacar que o termo tempo aqui empregado é o tempo espacializado. Aquele que pode ser representado em nossas ilustrações denominadas “linha do tempo”, na qual podemos inserir cotas temporais demarcadoras de passado, presente e futuro.

3.2.3 O eu superficial

A inteligência, ao estabelecer a fragmentação da realidade em partes distintas e claramente definidas, nos permite falar de coisas que se distinguem de outras coisas. Estas são tratadas, de acordo com as exposições do início desta seção, como imagens que estão em permanente interação. O processo de identificação de imagens delimitadas surge como consequência do afloramento da inteligência como a faculdade que assume grau mais elevado na espécie humana. Pela inteligência, o homem tem a possibilidade de agir e de reagir de forma mais precisa e direcionada a fins. Isso é possibilitado pela capacidade de identificar as coisas e ao mesmo tempo de identificar seus anseios e necessidades. A inteligência converte tudo em coisas. Coisifica. Mesmo quando nos referimos à atividade intuitiva, convertemos as sensações e sentimentos em coisas. A dor expressa em palavras não é a mesma coisa que a dor sentida. A tristeza padecida difere da tristeza lamentada. Essa capacidade de coisificar inclusive o que é sentido ao lado daquilo que faz parte do mundo físico, é a essência da atividade da inteligência.

A inteligência nos propicia o discernimento. Pois como vimos anteriormente, a intuição não tem por capacidade o discernimento dos estímulos ao nível de precisão dado pela inteligência. A intuição atua ao nível do qualitativo tendo repercussão profunda sobre a sensibilidade, o sentimento, as paixões: poderíamos dizer que a intuição se volta para o estado de ânimo e de espírito. Por outro lado, a inteligência lida com o formal e com o objetivamente exigido. Nem por isso, entretanto, a capacidade intuitiva deve ser posta de lado, uma vez que sem a intuição, a inteligência não pode operar. Basta lembrar que a intuição é o contato primário e original com o mundo. Ela fornece o preenchimento requerido pela atividade formal da inteligência. A ação da inteligência em conjunto com a memória vai criando gradualmente algo como uma camada tênue de revestimento do eu profundo. Essa camada é o eu social que se apresenta como nossa identidade, coisa ou imagem pela qual somos reconhecidos dentre outras imagens. Vamos nos tornando individualizados. Mas a individualização não segue um padrão ou modelo definido.

> "[...] o corpo vivo é afinal um corpo como os outros? Sem dúvida ele consiste, ele mesmo, de uma porção do extenso religado à extensão, solidário ao Todo, submisso às mesmas leis físicas e químicas que governam não importa qual porção da matéria. [...] É um indivíduo e de nenhum outro objeto, nem mesmo do cristal, se pode dizer o mesmo. Porque um cristal não possui nem a heterogeneidade de partes nem a diversidade de funções. [...] veremos que a individualidade comporta uma infinidade de graus e que em parte alguma, nem entre os homens, ela se realiza plenamente. [19] (BERGSON, 1981, p. 12, tradução nossa)

A direção da transformação não é pré-estabelecida. Vamos sendo constituídos em conformidade com o fluxo das incertezas e das reações de nossos registros de memória. Em outros termos, o nosso ser vai gradualmente assumindo as suas individualidades. Porque:

> Como o universo em seu conjunto, como cada ser consciente tomado separadamente, o organismo que vive é uma coisa que dura. Seu passado se prolonga por inteiro em seu presente e permanece atual e atuante. [...] se eu considero meu corpo em particular, eu vejo que, semelhante à minha consciência, ele morre de pouco a pouco da infância à velhice; como eu, ele envelhece. [20] (BERGSON, 1981, p. 15, tradução nossa)

[19] Idem. p. 12. O texto em língua estrangeira é: "[...] le corps vivant enfin est-il un corps comme les autres? Sans doute il consist, lui aussi, en une portion d'étendue reliée au reste de l'étendue, solidaire du Tout, soumise aux même lois physiques et chimiques qui gouvernent n'importe quel portion de la matière. [...] C'est un individu, et d'aucun objet, pas même du cristal, on ne peut en dire autant, puisqu'un cristal n'a ni hétérogénéité des parties ni diversité de fonctions. [...] On verra que l'individualité comporte une infinité de degrés et que nulle part, pas même chez l'homme, elle n'est réalisé pleinement."

[20] Idem. p.15. O texto em língua estrangeira: "Comme l'univers dans son ensemble, comme chaque être consciente pris à part, l'organisme qui vit est chose qui dure. Son passé se prolonge tout entier dans son présent, y demeure actuel et agissant. [...] si je considere mon corps em particulier, je trouve que, semblable à ma conscience, il se mûrit peu à peu de l'enfance à la vieillesse; comme moi, il vieillit."

A clareza e distinção das informações inteligentemente trabalhadas se sobrepõem à riqueza infinita da interioridade que é, afinal, a origem de todo nosso ser. Vivemos e damos importância total à exterioridade e, ao assim agir, afastamo-nos da vida verdadeira que diz respeito à duração e nossa relação intuitiva com ela. Pois como foi colocado na subseção 4.1.1 deste bloco, o intuir ocorre quando "Nosso ser se deixa ser absorvido pelo acontecer." A questão é que não é por essa via que a inteligência transita. Ela extrai da duração tão somente aquilo que é necessário para um fim bem determinado. E assim, nesse processo de formação da camada de exterioridade, a inteligência pode identificar a existência de sua individualidade no meio de tantas outras coisas com que lida. Essa individualidade é o cerne da vida prática, da ação efetiva sobre o real. Por isso somos tentados a nos voltar para a busca da clareza e da distinção. Pois somente por esta via adquirimos condição de direcionar mais adequadamente nosso comportamento. Pomos de lado a riqueza da variação heterogênea do qualitativo para nos projetarmos na multiplicidade possível do espaço homogêneo no qual distribuímos as coisas. Nossa atração pela exterioridade, talvez se justifique pelo seguinte questionamento:

> Na presença deste espaço homogêneo nós colocamos o eu vivo. Seus estados, ao mesmo tempo indistintos e instáveis, não poderiam se dissociar sem mudar de natureza, nem, se fixar ou se exprimir sem cair no domínio comum. A tentação não deveria ser grande para esse eu que distingue tão claramente os objetos exteriores e os representa tão facilmente por símbolos de introduzir no seio de sua própria existência a mesma discriminação e de substituir a penetração íntima de seus estados psíquicos e de sua multiplicidade qualitativa por uma pluralidade numérica de termos que se distinguem, se justapõem e que podem ser expressos por palavras? [21] (BERGSON, 2011, p. 177-178, tradução nossa)

3.3 Confusão entre dados da intuição e da inteligência

Apresentamos, nas subseções acima, informações diversas sobre a intuição e a inteligência. Da forma como foram colocados, parece que não teríamos dificuldade em diferenciar as informações tradadas por cada uma das faculdades. Entretanto, na vida prática é

[21] O texto em língua estrangeira é: "En présence de cet espace homogène nous avons placé le moi vivant, dont les états à la fois indistincts et instables ne sauraient se dissocier sans changer de nature, ni se fixer ou s'exprimer sans tomber dans le domaine commun. La tentation ne devait-elle pas être grande, pour ce moi qui distingue si netement les objets exterieures et les represente si facilement par de symbole, d'introduire au sein de sa propre existence la même discrimination, et de substituer, à la pénetration intime de ses états psychiques, à leur multiplicité toute qualitative, une pluralité numérique de termes qui se distinguent, se juxtaposent, et s'expriment par des mots?" Bergson, Henri. Essai sur les données immédiates de la conscience. p. 177-178.

comum que façamos confusão entre aquilo que percebemos e sentimos de fato e a forma como nos referimos ao que foi percebido e o que foi sentido. Um exemplo proposto por Bergson pode ilustrar bem esta situação:

> Tal sabor e tal perfume me agradavam quando eu era criança e hoje me causam nojo. Portanto, continuo dando o mesmo nome para a sensação experimentada e falo como se o perfume e o sabor, ao permanecerem idênticos, e somente meus gostos tenham mudado. Solidifico, então, esta sensação. E quando sua mobilidade adquire uma determinada evidência que me impossibilite de a confundir, dela extraio a mobilidade a fim de lhe dar um nome a parte e a solidificar, por sua vez, em forma de gosto. Mas, na verdade, não existem sensações idênticas, nem gostos múltiplos, pois sensações e gostos me parecem como coisas desde que eu as isole e que as nomeie: na alma humana nada mais há que progresso. O que é preciso dizer é que toda sensação se modifica ao se repetir e se parece que e ela não muda de um dia para outro, é porque eu a percebo, agora, através do objeto que lhe é a causa, isto é, por meio da palavra que a traduz. Esta influência da linguagem sobre a sensação é mais profunda do que geralmente pensamos. [22] (BERGSON, 2011, p. 97-98, tradução nossa)

Na vida prática, estamos a todo momento transitando entre duas formas de consciência distintas, sem que disso nos demos conta. Deixamo-nos enlevar pelo prazer de sentir uma sensação agradável e regozijamo-nos ao relatar esse momento agradável. Ao fazer isso, não percebemos que o primeiro momento, o da sensação, é vivido e sentido; enquanto que o segundo momento, o do relato, já transcorre em uma modalidade de pensamento cuja natureza é diferente. Deslocamo-nos da intuição à inteligência, e vice-versa, em nosso contato com o mundo. Ambas formas de contato com o mundo estão simultaneamente ativas. A distinção que devemos fazer é o quanto vivenciamos daquilo que nos chega aos sentidos em relação ao que somos capazes de discriminar a ponto de tecer imagens mentais claramente definíveis. Isso pode ser melhor entendido sob a perspectiva das percepções qualitativas e quantitativas. As sensações (o que sensivelmente sentimos) são da ordem do qualitativo e satisfazem às capacidades intuitivas da mente. A questão é que essas mesmas sensações podem simultaneamente serem apreendidas por nossas capacidades intelectivas. E, neste caso, delas são extraídos instantâneos (lembremo-nos do mecanismo cinemato gráfico) que constituirão um outro campo de percepções que poderão ser tratadas inteligentemente. Deve-se, neste caso,

[22] Idem. p. 97-98. O texto em língua estrangeira é: "Telle saveur, tel parfum m'ont plu quand j'étais enfant, et me répugnent aujourd'hui. Pourtant je donne encore le même nom à la sensation éprouvée, et je parle comme si, le parfum et la saveur étant demeurés identiques, mes goûts seul avaient changé. Je solidifie donc cette sensation; et lorsque sa mobilité acquiert une telle évidence qu'il me devient impossible de la méconnaître, j'extrais cette mobilité pour lui donner un nom à part et la solidifer à son tour sous forme de goût. Mais en réalité il n'y a ni sensations identiques, ni goûts multiplex; car sensations et goûts m'apparaissent comme des choses dès que je les isole et que je les nomme, et il n'y a guère dans l'âme humaine que des progrès. Ce qu'il faut dire, c'est que toute sensation se modifie en se répétant, et si elle ne me paraît pas changer du jour au landemain, c'est parce que je l'apperçois maintenant à travers l'objet qui en est cause, à travers le mot qui la traduit. Cette influence du langage sur la sensation est plus profonde qu'on ne le pense généralement."

ter em mente que o reconhecimento depende de disposições da memória. Esta, por sua vez, não se compõe exclusivamente de dados quantitativos. O ato de sentir um cheiro especícifico, agora, pode perfeitamente ser vivenciado em conjunto com a identificação do mesmo que ocorre no campo da inteligência. Temos memória das coisas sensíveis que são evocadas para o reconhecimento do real. Essa mescla do intuitivo com o inteligível ocorre com larga frequência em nosso dia-a-dia. Ao mesmo tempo que sentimos, somos capazes de relatar aquilo que nos afeta. A distinção entre as duas formas de percepção somente adquire destaque quando uma delas prevalece. Por exemplo, a intuição está vigorando em detrimento da inteligência quando deixamo-nos enlevar pelo fruir da sensação. Contrariamente, a intuição fica em segundo plano, quando nossa atenção se volta para a discriminação e quantificação das diversas nuances e informações que vêm juntas em uma única sensação.

A transição entre intuição e inteligência efetuada pela consciência tem influência direta sobre o riso. Isso se deve ao fato de que a intuição está voltada para o aspecto emotivo da consciência, enquanto que a inteligência constitui a face fria e insensível da atividade mental. O calor da emoção e a frieza da inteligência têm relação direta sobre o riso, como veremos no estudo dos fundamentos da comicidade.

4. O REAL E O VIRTUAL

Vimos na seção precedente que nosso pensamento lida com os dados intuitivos e com os dados tratados pela inteligência de forma que, em nosso cotidiano, não nos apercebemos de com que espécie de dados estamos operando. Acrescentaremos a esta discussão outro aspecto tão importante quanto este: a distinção entre o real e o virtual. O que um e o outro destes dois conceitos significam adquirem uma importância tal qual foi dada aos conceitos anteriores de memória, mecanismos de ação, intuição, inteligência e impulso de vida. A apresentação desses conceitos nesta seção visa à integração com os demais. O objetivo é mostrar que ambos estão intimamente interligados entre si e com os demais para a composição do ser humano como uma unidade vital que se volta para a ação. Dentre essas ações, encontra-se o riso. E a análise dos campos da realidade e da virtualidade nos oferecem informações que serão úteis para a compreensão do fenômeno do riso, como veremos nas seções seguintes.

4.1 O real

O real é o mundo em transformação contínua a que Bergson denomina de movente. É aquilo que se movimenta e se transforma incessantemente. Não se deixa apreender intelectivamente sem mudar de natureza. Encontra-se sempre em duração. Quando nos referimos a ele, já mudou. Por isso, somos levados a dizer que o real se confunde com o agora. Esse termo denota a fluidez incessante do real que continua sendo a movimentação e a transformação em todo o transcorrer de sua dinâmica. É para ele que nossas ações se voltam. É impossível que atuemos sobre o que passou e que possamos determinar o que vai ocorrer. Nossas ações se desenrolam no real, no agora. Mas o que há no agora? Encontramos um mundo fugidio cuja regra é a imprevisibilidade. Entretanto, nos deslocamos dentro desta imprevisibilidade, guiados por nossas faculdades da intuição e da inteligência. A intuição nos põe em sincronia com a mudança continuada. A inteligência apreende fragmentos dessa realidade fluída e os reúne interpretativamente para guiar nossos atos em direção a um fim definido. Somos capazes de ver coisas distintas e bem definidas e isto se dá por obra de nossa inteligência. Esta coloca contornos bem delimitados naquilo que se encontra em plena transformação; assim como coloca imobilidade naquilo que está em pleno deslocamento. A

forma fixa e a estabilidade são construções de nosso espírito. Elas têm sua relevância no fato de serem instrumentais para a preparação de nossas ações. Elas, formas fixas e imobilidade, são os parâmetros com os quais nossa mente trabalha para a orientação de nossa conduta. Pois, como vimos anteriormente no estudo da percepção da mudança e do mecanismo cinematográfico, a estabilidade é uma situação especial dos movimentos relativos; e a forma fixa nada mais é que um instantâneo das transformações continuadas.

Nesse sentido, a filosofia bergsoniana difere da tradição filosófica que colocou a estabilidade como realidade e o devir, como ilusão. A realidade é movimento e a ilusão é o ato pelo qual o fixo é tomado como regra. O erro de pensamento pelo qual a estabilidade foi colocada em primeiro plano se deu provavelmente devido à nossa preferência pelo que é estável. Esta atitude se deriva da nossa própria faculdade de conhecer que é guiada pela inteligência. Pois a inteligência opera somente com o estável e ela é o elemento guia de nossas ações visando fins. Formas precisas, caminhos bem delineados são fortes atrativos para a eficácia de nossas ações. Em vista dessa particularidade de nosso jeito de pensar, prevaleceu no pensamento filosófico a colocação do estável em primeiro plano. Isso correspondeu à projeção de nosso modo de pensar para a interpretação da realidade. O que existe no real, segundo esta visão, são coisas bem delimitadas: é o céu eterno, esta mesa, esta cadeira, o meu corpo, aquele cão, etc. Falamos, vemos, tocamos e sentimos as coisas como se estas fossem eternas tais quais os pensamentos que dela temos. Relacionamo-nos com o mundo como se a materialidade tivesse sua concreção congelada para sempre. As coisas "são". Por esta perspectiva, adquirimos o hábito de dizer que tudo é do jeito que se apresenta em sua realidade, no aqui e no agora. A ontologia é colocada no campo daquilo que é estável. O ser assume aspecto imutável naquilo que se apresenta no instante. Mas, essa forma de ver o mundo constitui a visão do senso comum – também denominada de visão natural. Na verdade, se interpretado sob a perspectiva do bergsonismo, o ser (nessa visão) se apresentaria como elemento tomado no instantâneo do mecanismo cinematográfico. Entretanto, como foi mostrado na seção precedente, a operação da inteligência remove a duração que configura o movente. O que foi tomado da realidade é meramente sua projeção no campo espacial homogêneo constituído pela mente humana. Nossa inteligência não tem qualquer afinidade com o movimento. Nesse sentido, não se reveste de significado o conceito de ontologia quando nos referimos ao real. A ontologia lida com o ser estático, bem definido. Entretanto, o real não é estático, nem tão menos definido em si. Em relação a ele podemos agir, reagir, sentir, etc. A realidade está posta somente para ser vivenciada. Quando a ela nos referimos com palavras ou qualquer outro meio de representação, não a estamos vivenciando, mas a relatando ou a apontando. Nada substitui a realidade enquanto

movente no qual estamos imersos. Pois ela se apresenta ao nosso espírito como duração e somente como tal pode ser experimentada. Quando em relação a ela nos expressamos, não é dela que falamos, mas, da experiência passada que com ela tivemos. Esta afirmação aponta para o grande equívoco cometido pelas duas correntes filosóficas que perduram até nossos dias: o realismo e o idealismo. Ambas não estabelecem a distinção adequada entre a realidade movente e o que dela é dito. O realismo confere existência absoluta ao mundo físico, colocando-o como amparado por um suporte metafísico sobre o qual a mudança se desenvolve. O idealismo dá realidade à ideia como suporte metafísico e acaba por ter que recorrer aos mesmos princípios do realismo para justificar a existência concreta do mundo.

O real, segundo a concepção de Bergson, não comporta suporte metafísico. Nele não é possível erigir uma ontologia, devido à sua propriedade principal que é a mobilidade. Se nos ocorre de lidar com essa mobilidade por meio de processos que se utilizam da imobilidade, não é no campo do real que essa operação se desenvolve. A imobilidade somente é possível no virtual. E é no campo da virtualidade que atuamos, tanto recebendo as impressões do real, quanto, preparando nossa ação/reação. Somos seres voltados para a ação e por isso a inteligência apresenta função instrumental para a coordenação da ação corporal. Pois,

> Originalmente, pensamos em virtude da necessidade de agir. É no molde da ação que nossa inteligência foi forjada. A especulação é um luxo, uma vez que a ação é uma necessidade. Ora, para agir, começamos por nos propor um objetivo: elaboramos um plano e depois passamos aos detalhes do mecanismo que o realizará. Esta última operação não é possível a não ser que saibamos com o que poderemos contar. É necessário que tenhamos extraído da natureza as semelhanças que nos permitem antecipar em relação ao futuro. É necessário, então, que tenhamos feito a aplicação consciente ou inconscientemente da lei da causalidade. [...] Assim, a inteligência humana enquanto moldada às exigências da ação humana é uma inteligência que procede ao mesmo tempo por meio da intenção e do cálculo para a coordenação de meios para um fim e pela representação de mecanismos e formas cada vez mais geométricas. Quando se imagina a natureza como uma máquina imensa regida por leis matemáticas ou que nela seja vista a realização de um plano, nada mais fazemos, nos dois casos, que seguir até o fim duas tendências do espírito que são complementares, uma a outra, e que têm sua origem nas mesmas necessidades vitais. [23] (BERGSON, 1981, p. 44-45, tradução nossa)

[23] O texto em língua estrangeira é: "Originellement, nous ne penson que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité. Or, pour agir, nous commençons par nous proposer un but; nous faisons un plan, puis nous passons au détail du méchanisme qui le réalisera. Cette dernière opération n'est possible que si nous savons sur quoi nous pouvons compter. Il faut que nous ayons extrait, de la nature, des similitudes qui nous permettent d'anticiper sur l'avenir. Il faut donc que nous ayons fait application, consciemment ou inconscienmment, de la loi de la causalité. [...] Ainsi l'intelligence humaine, en tant que façonnée aux exigences de l'action humaine, est une intelligence qui procede à la fois par intention et par calcul, par la coordination de moyens à une fin et par la représentation de méchanismes à formes de plus en plus géometriques. Qu'on se figure la nature comme une immense machine régie par de lois mathématiques ou qu'on y voie la réalisation d'un plan, on ne fait, dans les deux cas, que suivre jusqu'au bout deux tendences de l'esprit qui sont complémentaire l'une de l'autre et qui on leur origine dans les mêmes nécessités vitales." Cf. Bergson, Henri. L'Évolution créatrice. p. 44-45.

A intervenção humana sobre o real é totalmente atrelada às operações virtuais, isto é, ao pensamento voltado para a ação. Nesse sentido, a compreensão de nosso comportamento como seres ativos sobre o mundo em transformação requer que averiguemos o papel da virtualidade como componente essencial de nossas condutas.

4.2 O virtual

O mundo no qual vivemos, atuamos e no qual nos relacionamos com coisas e com pessoas é o mundo real. Nosso senso comum nos fornece a informação de que o natural e o social, em si, já estão dados como prontos para que deles possamos usufruir. A análise mais aprofundada da realidade nos indica que a realidade é movimento. Somos capazes de lidar com a aparente estabilidade de um mundo dado como pronto. E isso se deve ao fato da regularidade que constituímos mentalmente e do jeito próprio como inteligentemente vemos e lidamos com o real. A percepção do movimento nos informa da dinâmica do real e ao mesmo tempo nos fornece elementos pelos quais construímos a estabilidade. O mecanismo cinematográfico imprime em nossas mentes imagens estáveis com as quais elaboramos nossos planos de ação sobre o real. Nosso contato primário com o movente se dá pela percepção da duração que somente é acessível por intermédio da intuição. Entretanto, esta apreende exclusivamente as multiplicidades qualitativas, como visto nas seções anteriores. Multiplicidade esta que nos permite apontar diferentes coisas em suas variedades de quantidade, tamanho e formas: a alteridade. De onde vem, afinal, a percepção da multiplicidade quantitativa com a qual lidamos no cotidiano? Vem da capacidade da mente humana de erigir um campo no qual o pensamento opera o que denominamos espacialidade. Voltamo-nos, assim, ao que foi apresentado sobre a capacidade humana de produzir um espaço homogêneo no qual a inteligência tem condição de exercer sua função de conversão das variações qualitativas em variações quantitativas. Vale lembrar que a inteligência é uma capacidade mental que surgiu no processo de evolução da vida. É uma das formas divergentes da evolução que dotou o homem desse meio de se apoderar do real.

Se o real é movente, sua interpretação por meio de formas, quantidades e aspectos distintos somente se torna possível por intermédio de uma mente capaz de perceber a duração e traduzi-la em termos de espaço e de tempo. Espaço e tempo constituem o campo de atuação

da mente a que Henri Bergson denomina de virtual. A virtualidade se configura como o campo no qual as atividades intuitiva, instintiva e inteligente se desenrolam. Em si, o virtual não se constitui como o oposto do real. Ele nada mais é que uma instância de evolução da relação do ser vivo com o real. Na verdade, há uma integração entre o real e o virtual. Isso se deve ao fato de que ambos compõem o campo global de ação do corpo. Haja vista que somente podemos falar de virtual quando nos referimos a uma mente habilitada à operação no e com o real. Afinal, de que se compõe a virtualidade humana? Ela se compõe dos processos mentais. Mesmo nossa percepção sensível que se coloca como o contato de primeiro grau com o real também se encontra no rol da virtualidade. Pois a apreensão do sensível já é uma propriedade do que é mental, ou como se expressa Bergson: é de natureza espiritual.

As impressões dos cinco sentidos, os sentimentos, as lembranças, as imaginações, as expectativas, as visões de mundo e tudo quanto possamos conceber como atividade mental são virtualidades. É no campo da virtualidade que encontramos os seres individualizados, as imagens com as quais estamos acostumados em nossos dia-a-dia. É aqui o espaço no qual a mente estabelece as distinções de qualidades e de diferenças de natureza entre as formas de pensamento.

4.2.1 Possibilidades da virtualidade

A mente humana, ao instaurar um espaço homogêneo, oferece-nos a capacidade de alinhar os fatos segundo uma sequência cronológica de antes-agora-depois; assim como de distribuir e separar espacial e distintamente os diversos elementos que se encontram integrados no todo que é o movente. A virtualidade, tratada inteligentemente, é preenchida por coisas bem definidas, passíveis de serem nomeadas. O processo de espacialização nos traz a possibilidade de separar uma coisa de outra. Colocamos limites (fronteiras) delineadores das formas que isolam e dão identidade a cada elemento do real espacialmente projetado. A cada lugar do espaço, um corpo. Isto se torna uma “regra de ouro” a ser colocada e que inspirou uma lei da física que estabelece que “dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar ao mesmo tempo”. Regra esta que concomitantemente afirma a individualidade de cada ser no espaço. No que concerne à temporalidade, uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo. Institui-se, assim, o princípio de identidade que envolve tanto o espaço quanto o tempo. Disso resulta que os fatos são únicos no tempo e no espaço. Concebemos um tempo linear no qual o passado transpassa o presente e se projeta no futuro. Daí afirmarmos que nada se repete no real, tendo em conta

que o virtual é projeção do real. Dois corpos não ocupam o mesmo espaço simultaneamente – donde afirmamos a lei física da impenetrabilidade dos corpos. Estas duas condições resultantes da homogeneidade espaço-temporal fazem, também, parte do nosso senso comum. Temos a certeza de que o tempo não para, nem tão menos volta para o passado. Temos, também, a certeza de que não devemos continuar vertendo água em um copo cheio - o excesso transbordará.

Mas, diante de certezas que consideramos "tão óbvias" costumamos cometer enganos que parecem mostrar que nossa visão prática não funciona, de fato, segundo essas premissas. A espacialização constituída por nossa mente possibilita a distribuição geométrica pela qual as coisas podem ser colocadas ordenadamente uma ao lado da outra. Isso, por sua vez, enseja a operação de numeração e a organização sequencial de coisas. Entretanto, essas operações matemáticas são realizadas removendo-se todos os atributos daquilo que está sendo considerado no processo. Isto é, as coisas são consideradas iguais para efeito da operação matemática. Processo semelhante acontece no ato do entendimento. As impressões do real que são muito parecidas são tomadas por iguais. Passamos a ver o mesmo onde deveríamos ver algo meramente parecido. Quando nossa mente assim procede, quebra o princípio lógico que envolve a própria constituição da homogeneidade espaço-temporal que é a base da inteligência. Como ocorre essa confusão? Os fatos do real transcorrem como singularidades. Tudo na realidade é inédito – nada se repete. A repetição somente é possível na virtualidade. O meio pelo qual nossa mente institui a repetição é pela abstração das alterações menores das impressões deixadas pelo real em sua projeção no campo virtual. Ficamos, então, com a sensação ou impressão de que estamos em contato com o mesmo. E é lidando com o mesmo construído na virtualidade que construímos um mundo no qual a relação entre coisas se torna realizável. Por isso, o conceito de repetição assume uma importância vital para a vida prática. Pois nela atuamos com a segurança de que estamos atuando em circunstâncias idênticas, - ou porque não dizer, em circunstâncias iguais? Essa segurança se deriva da remoção das variabilidades menores daquilo sobre o que agimos. Como exemplo, podemos citar o mobiliário do ambiente no qual costumamos habitar. A corrosão pelo tempo que os móveis sofrem de um dia para o outro é insignificante. Dizemos, portanto, que os móveis continuaram os mesmos. A mesma observação pode ser posta em ralação ao ser humano. Lidamos com pessoas e, por mais instável que seja a personalidade de alguém, continuamos a considerá-la como a mesma pessoa. Sob esta perspectiva, a temporalidade foi retirada de consideração. Colocamo-nos em um campo de compreensão do real pelo qual o apreendemos sob a visão do virtual. Sua importância prática é fundamental para o ordenamento de nossas ações dirigidas a fins. Entretanto, há limitações para essa forma de apreensão do real. Pois quando se trata de aprofundar o

conhecimento do real por meios mais precisos, como os requeridos pelas ciências exatas, a repetição deve ser considerada como fonte de incertezas. Isso decorre do fato de a realidade ter como atributo principal a imprevisibilidade.

4.3 Paradoxo da repetição

Estamos imersos na duração do real. Somos constituídos também por duração. Estamos em movimento e em transformação concomitantemente com o movente. Como seres viventes, estamos sob a necessidade de agir. A ação é requerida pela própria essência dos seres que precisam interferir sobre o real para poder se manter vivo. Se a realidade nos oferece singularidades, nossa mente habilmente contorna esta circunstância ao criar o campo da virtualidade. Neste encontramos o espaço homogêneo no qual se assentam a espacialidade e a temporalidade. A espacialidade e a temporalidade nos permitem situar cada projeção do real em uma instância bem definida de lugar e tempo. Isto é, cada coisa é o que é em seu espaço e tempo únicos. Temos, então, a multiplicidade quantitativa que está na base da compreensão das muitas e diversas coisas que compõem a projeção do real no espaço homogêneo. Se tudo quanto encontramos na homogeneidade é numericamente singular, conforme a própria constituição geométrica da inteligência, seria um contrassenso afirmar a concepção de repetição de coisas e fatos sob a perspectiva do virtual. Pois repetição conceitualmente implica o retorno do mesmo. Como seria possível conceber que o mesmo se reproduza? Se dissermos que estamos diante do mesmo quando lidamos com coisas, ao menos espacialmente separadas, isso significa que estamos negando a singularidade. A questão é que a virtualidade não se detém diante de limites lógicos e conceituais. Todo e qualquer arranjo de pensamentos nela é possível. Se por um lado, nela concebemos a singularidade; por outro, nada impede que ela comporte em si a repetição. No espaço homogêneo, a sucessão ininterrupta da realidade é fragmentada para tradução em justaposição de fatos e coisas. A duração é convertida em tempo. Esse tempo, que tudo altera, é posto de lado pela nossa mente quando encontramos realidades que não apresentam grandes discrepâncias entre si. Dizemo-nos estar diante do mesmo; dizemos que os fatos estão se repetindo. Quantas vezes na vida nos expressamos, dizendo: “vou me preparar para quando isso acontecer de novo”? Essa e outras expressões fazem parte de nosso uso corrente tanto da linguagem quanto de nossa relação com o mundo. Estaria esta forma de pensamento errada? Não necessariamente. Uma vez que consideramos o aspecto prático da vida, essa postura diante

do real não é um equívoco. Ela encontra fundamento na própria inteligência que, por sua própria essência, converte interpretativamente a mobilidade em imobilidade para atuar a posteriori sobre a mobilidade, como se esta última não houvesse se movido. O mesmo processo ocorre quando lidamos com o real como se nele a repetição fosse possível. Tratamos o que mudou como se fosse o mesmo. Isso traz à tona um conceito muito trabalhado por Bergson: a simultaneidade. Esta está presente no exercício da atividade inteligente. Quando pensamos inteligentemente, criamos um plano de pensamento, um espaço no qual distribuímos, por justaposição, os diversos elementos nele projetados. Inclusive o tempo cronológico é submetido à espacialização. Isso se justifica pela possibilidade de concebermos a um só tempo o encadeamento do tempo em fases de passado, presente e futuro. Tomando em conta o conceito de simultaneidade, que faz parte do processo de elaboração inteligente do real, o paradoxo da repetição se dissolve.

4.4 Do intercâmbio do real com o virtual

A virtualidade é o campo no qual se desenvolve a preparação para a ação. A memória, a imaginação, os sentimentos e afecções sensíveis – em suma, tudo o que transcorre no espírito ou mente – são virtualidades. Estas não se desenvolvem isoladamente uma vez que a atividade mental está relacionada a um corpo que interage com o real. Como bem esclarece Bergson, o que diferencia o ser vivo do ser inanimado é a necessidade de manter-se vivo. Para o ser inanimado ou inerte a sua relação com o meio é indiferente. Diferentemente, o ser vivo não pode apresentar indiferença com o meio – pois precisa absorver, apreender, captar energia para sua automanutenção. A condição de existência do ser orgânico requer habilidade em retirar do real tudo quanto lhe seja necessário para que o impulso vital (que o fundamenta) tenha continuidade. Isso somente é possível pela ação e reação continuada entre os dois campos de atuação do ser vivo: o real e o virtual. Especificamente quando nos referimos ao ser humano, a interação do real e do virtual é coordenada pela mente por meio de suas duas faculdades principais: a intuição e a inteligência. A intuição é a faculdade primária de conexão da mente com o real. O homem encontra-se no modo de intuição a todo momento, seja conscientemente ou não. Pois a intuição está relacionada ao contato imediato da mente com o real por meio dos órgãos sensoriais, assim como é o contato imediato com o próprio fluir das atividades mentais internas (sentimentos, paixões, memórias, desejos, projeções, etc.). A inteligência é o campo

de atuação da mente pelo qual o fluir da atividade intuitiva é recortado em tempo e espaço nos fornecendo uma interpretação clara, precisa e pontual daquilo que se apresenta como continuidade difusa na intuição. Tanto a intuição quanto a inteligência fornecem informações para a alimentação da memória. Como vimos na seção sobre a memória, nosso organismo é um corpo com a capacidade de contrair impressões sensíveis. Essa capacidade de contração se dá na aglutinação dos estímulos recebidos que, uma vez contraídos, recebem a denominação de sensações. E, na contração dessas sensações, temos a formação da memória. A memória assume um papel de suma importância tanto na preparação da ação como na ação propriamente dita. Basta nos atermos às duas modalidades de memórias: os mecanismos de ação e a memória propriamente dita (temporal). É a memória que nos permite efetuar a discriminação das igualdades e das diferenças. As igualdades são, por excelência, voltadas para as atividades psicomotoras. Estas são comandadas pelos mecanismos de ação. As diferenças, por seu turno, são tratadas pela capacidade de memória de diferenciar, tanto temporal quanto espacialmente as informações nelas inseridas. Embora de modalidades diferentes, as memórias estão em intercâmbio no processo global de funcionamento da mente. A detecção de diferenças serve de diretriz para o corpo se esforçar para o ato de ajuste da utilização dos diversos mecanismos de ação; assim como, para modificar mecanismos já existentes (adaptando-os às novas exigências). Por isso, para lidar com a realidade cambiante, a mente humana exerce as funções equalizadora e discriminadora das impressões recebidas. Façamos um ensaio mental de como seria a vida de um indivíduo cujo pensamento se mantivesse preso na tarefa de fazer discriminação de todo e qualquer estímulo recebido, por um lado; e, por outro lado, pensemos, também, naquele outro indivíduo que se mantivesse preso aos mecanismos de ação sem a possibilidade de interferir na atualização e na atuação dos mesmos. As duas possibilidades levariam um e outro indivíduos a apresentarem comportamentos descontrolados. Investigando estas situações, Bergson afirmou que o corpo humano opera a meio caminho entre esses dois extremos. Quanto a isso, ele se expressa nos termos de “viver em sonho” ou “vagar sem rumo”, como podemos ver no recorte apresentado abaixo:

> Um ser humano que sonhasse sua existência em vez de vivê-la teria, sem dúvida sob seu olhar, a todo momento, a multiplicidade infinita de detalhes de sua história passada. E aquele, ao contrário, que repudiasse essa memória com tudo que ela propicia, estaria sem cessar jogando com sua existência em vez de representa-la de verdade: como um autômato consciente, ele seguiria as inclinações dos hábitos úteis que prolongam as excitações em reações adequadas. O primeiro jamais sairia do particular e mesmo do individual. Percebendo em cada imagem sua data no tempo e seu lugar no espaço, ele veria no que uma se difere de outras e não no que uma se assemelha a outras. O outro sempre levado pelo hábito não distinguiria, ao contrário, em uma situação nada mais que a semelhança que ela traz em relação a situações anteriores. Incapaz, sem dúvida, de pensar o universal, uma vez que a ideia geral supõe a representação ao menos virtual de uma multiplicidade de imagens rememoradas, o hábito se coloca para a ação como a generalidade, para o pensamento. Mas esses dois estados extremos: um de uma memória totalmente contemplativa que só apreende o singular de sua visão; outro, de uma memória totalmente motriz que imprime a marca da generalidade à ação; não se isolam e não se manifestam plenamente a não ser em casos excepcionais. Na vida normal elas se penetram intimamente, perdendo assim, algo de sua pureza originária. A primeira se traduz por lembrança das diferenças; a segunda, por percepção das semelhanças: [24] (BERGSON, 2012, p. 172-173, tradução nossa)

Disso resulta que conhecer um objeto nada mais é que reconhecer impressões semelhantes como iguais devido à familiaridade com seu uso; e, também, estabelecer a distinção deste em relação aos demais. Esse processo de equalização e de discriminação enseja que: (1) tomemos o semelhante como igual quando podemos, sem prejuízo de nossa visão prática da vida, substituir uma coisa por outra funcionalmente: e, estabelecer distinções de forma e de relações espaço-temporais. Considerando que o fluir da realidade nos coloca continuamente em contato com singularidades, esse processo de falseamento da realidade em torno da equalização das imagens e a espaço-temporização (processos claramente virtuais) nos proporcionam a base para agirmos sobre o real dentro de certo grau de probabilidade de sucesso.

Afinal, o que nos permite identificar uma coisa? A familiaridade que adquirimos ao lidar com a "mesma" coisa. Somos capazes de identificar uma coisa como sendo "a mesma coisa" e como pertencente a um mesmo gênero ou grupo funcional. Essa identificação surge de um

[24] O texto em língua estrangeira é: "Un être humain qui rêverait son existence au lieu de la vivre tiendrait sans doute ainsi sous son regard, à tout moment, la multitude infinie des détails de son histoire passée. Et celui, au contraire, qui répudierait cette mémoire avec tout ce qu'elle engendre jouerait sans cesse son existence au lieu de se la représenter véritablement: automate consciente, il suivrait la pente des habitudes utiles qui prolongent l'excitation en réaction appropriée. Le premier ne sortirait jamai du particulier, et même de l'individuel. Laissant a chaque image sa date dans le temps et sa place dans l'espace, il verrait par où ele diffère des autres et non par où elle leur ressemble. L'autre, toujour porte par l'habitude, ne démêlerait au contraire dans une situation que le côté par où elle ressemble pratiquement à des situations antérieurs. Incapable sans doute de penser l'universel, puisque l'idée générale suppose la représentation au moins virtuelle d'une multitude d'images remémorées, c'est néanmoins dans l'universel qu'il évoluerait, l'habitude étant à l'action ce que la généralité est à la pensée. Mais ces deux états extremes, l'un d'une mémoire toute contemplative qui n'apprehende que le singulier dans sa vision, l'autre d'une mémoire toute motrice qui imprime la marque de la généralité à son action, ne s'isolent et ne se manifestent pleinement que dans des cas exceptionels. Dans la vie normale, ils se pénètrent intimement, abandonnant ainsi, l'un et l'autre, quelque chose de leur pureté originelle. Le premier se traduit par le souvenir des différences, le second par la perception des ressemblances: [...]" Bergson, Henri, Matière et mémoire. p. 172-173.

processo de aprimoramento das impressões que intuitivamente recebemos. Quando recebemos impressões semelhantes, as agrupamos dentro de um mesmo campo de memória que poderá vir à tona quando nova impressão idêntica vier a ocorrer. Em suma, quando dizemos que algo é isto ou aquilo, estamos de fato nos referindo ao real e atual por meio de impressões do passado. O que é esse passado? Nada mais que as impressões das vivências retidas na memória. Como bem explica Bergson, o passado está sempre presente quando agimos. É o passado que está na base da orientação de nossas ações. Sem a memória do passado não seríamos capazes de identificar as coisas do mundo e não seríamos, portanto, capazes de agir segundo um grau de coerência diante aquilo com que lidamos. A inserção do passado, que é virtualidade, no real se dá via percepção. Perceber não é somente receber impressões

> Digamos, primeiramente, que se se põe a memória, quer dizer, a sobrevivência das imagens passadas, essas imagens se misturarão à nossa percepção do presente e poderão até mesmo a substituir. Porque elas não se conservam a não ser para se tornarem úteis. A todo instante elas completam a experiência presente e ao mesmo tempo enriquecendo a experiência adquirida. E como esta última vai se avolumando sem cessar, ela acabará por encobrir e submergir a outra. É incontestável que o fundo de intuição real, e por assim dizer instantânea, sobre o qual floresce nossa percepção do mundo exterior é pouca coisa em comparação com aquilo que nossa memória adiciona. Justamente porque a lembrança de intuições anteriores análogas é mais útil que a própria intuição, estando ligada na nossa memória a uma série de eventos subsequentes e podendo, por isso, iluminar melhor nossas decisões, ela desloca a intuição real, cujo papel não é nada mais [...] que o de evocar a lembrança, de lhe dar corpo, de torna-la ativa e daí atual. Nós tínhamos razão de dizer que a coincidência da percepção com o objeto percebido existe de direito mais que de fato. [25] (BERGSON, 2012, p. 68, tradução nossa)

Vale lembrar que os dados de memória e toda e qualquer operação mental que os envolve constituem a virtualidade. Se a ação sobre o real adquire uma determinada coerência, essa se deve à atividade virtual exercida por nossa mente. Há, de fato, uma via de dois sentidos nos quais fluem a realidade e a virtualidade. A realidade fluída, contínua e imprevisível se choca a todo instante com nosso corpo cuja mente a interpreta, colocando-lhe algo de previsibilidade probabilística. Dessa interpretação se vale nosso agir que projeta nosso corpo sobre essa

[25] O texto em língua estrangeira é: "Disons d'abord que si l'on pose la mémoire, c'est-à-dire une survivance des images passées, ces images se mêleront constamment à notre perception du présent et pourront même s'y substituer. Car elles ne se conservent que pour se rendre utiles: à tout instant elles complètent l'expérience présente en enrichissant de l'expérience acquise; et comme celle-ci va sans cesse en grossissant, ele finira par recouvrir et par submerger l'autre. Il est incontestable que le fond d'intuition réelle, et pour ainsi dire instintanée, sur lequel s'épanouit notre perception du monde extérieur est peu de chose en comparaison de tout ce que notre mémoire y ajoute. Justement parce que le souvenir d'intuitions antérieurs analogues est plus utile que l'intuition même, étant lié dans notre mémoire à tout ela série des événements subsequentes et pouvant par là mieux éclairer notre décision, il déplace l'intuition réelle, dont le rôle n'est plus alors [...] que d'appeler le souvenir, de lui donner un corps, de le rendre actif et par là actuel. Nous avions donc raison de dire que la coïncidence de la perception avec l'objet perçu existe en droit plutôt qu'en fait." Bergson, Henri. Matière et mémoire. p. 68.

realidade movente e incerta, donde o sucesso e o insucesso nos indicam se a ação tomada foi a mais adequada para a circunstância. Sem o perceber, o ser humano está constantemente vivenciando um jogo do acerto-erro: no qual a visão do senso-comum opera soberanamente e repudia o imprevisto.

Assim, como seres voltados para a ação, os seres humanos estabelecem uma ligação necessária entre o real e o virtual. Ligação esta que se consolida pelas faculdades da intuição e da inteligência. Se por um lado a intuição estabelece a ligação imediata com a realidade, a inteligência intervém dando forma e colocando ordem espaço-temporal nas experiências. As duas faculdades (a intuição e a inteligência) não se excluem no intercâmbio do real e do virtual. Operam de forma continuada e paralela, apenas havendo preponderância de uma ou de outra na consciência. Memória, lembrança, percepção e mecanismos motores participam do processo de interligação do real e do virtual.

Os conceitos trabalhados nesta seção servirão de base para a análise do riso. Pois o riso, sendo um ato humano relacionado à interação com o meio social, coloca-se como um componente ativo da aproximação entre o real e o virtual. A própria concepção do paradoxo da repetição faz parte desse processo no qual o entrelaçamento da realidade com a virtualidade é capaz de proporcionar a mesclagem ou confusão entre dois campos de percepção diferentes.

5. ATENÇÃO E DISTRAÇÃO

O ser vivo é voltado para a ação. No que se refere ao homem, em especial, essa ação é constituída por comportamentos que visam à vida prática. Não somos feitos para pensar, mas para agir. Como somos desprovidos de instintos (que nos animais se apresentam como mecanismos inatos de adaptação ao meio), elaboramos, a partir de nossas experiências, os meios mais adequados para agir. Para isso criamos mecanismos que, em graus diferentes de consciência, nos permitem a interação com o mundo. É de suma importância a capacidade de memória: seja a memória na modalidade sensório-motora, seja na modalidade cronológica de registro de fatos. A primeira nos enseja a execução de movimentos aprendidos com a mínima intervenção da consciência, ou mesmo, sem a intervenção da consciência quando consideramos as diversas etapas de um movimento corporal. A segunda, embora de natureza totalmente diferente da primeira, nos permite o reconhecimento de objetos e situações. Esta última modalidade de memória opera por imagens-lembrança que se insinuam nos nossos atos perceptivos, nos permitindo o reconhecimento da realidade com a qual nos deparamos.

Lidamos com o real entre dois extremos de consciência: a atenção e a distração. Afinal, o que é a consciência quando nos referimos à ação humana?

> Em toda a extensão do reino animal, dizíamos, a consciência aparece como proporcional ao potencial de escolha do qual o ser vivente dispõe. Ela ilumina a zona de virtualidades que está em torno do ato. Ela mede a distância entre aquilo que se faz e aquilo que poderia ser feito. Olhando de fora, ela poderia ser tomada como um simples auxiliar da ação, como uma luz que a ação ilumina, fagulha fugidia expelida pelo atrito da ação real contra as ações possíveis. [26] (BERGSON, 1981, p. 180, tradução nossa)

A consciência aflora em máxima intensidade quando estamos diante de situações com as quais não estamos habituados. Contrariamente, ela está ausente ou encontra-se em atividade mínima quando estamos diante de situações com as quais temos familiaridade ou que as podemos deduzir como passíveis de solução por analogia. Portanto, nossas interações com os ambientes natural e social não são sempre totalmente conscientes. Podemos agir de forma

[26] O trecho em língua estrangeira é: “Dans toute l’étendue du régne animal, disions-nous, la conscience apparaît comme proportionelle à la puissance de choix dont l’être vivant dispose. Elle éclaire la zone de virtualité qui entoure l’acte. Elle mesure l’écart entre ce qui se fait et ce qui pourrait se faire. A l’envisager du dehors, on pourrait donc la prendre comme un simple auxiliaire de l’action, pour une lumière que l’action allume, étincelle fugitive qui jaillirait du frottement de l’action réelle contre les actions possibles.” Bergson, Henri. L’évolution créatrice. p. 180.

automática, principalmente quando exercemos atividades repetitivas. Tendemos a naturalizar nossos gestos e procedimentos. Certamente, o aprendizado de uma nova atividade é árduo e requer o máximo de atenção e empenho da consciência para a aquisição de uma competência. Entretanto, uma vez que um determinado modo de agir é aprendido, as repetições subsequentes do mesmo comportamento se entronizam na memória. Passo-a-passo, vamos adquirindo domínio do modo de agir e passamos a não mais requerer o mesmo grau de atenção sobre aquilo que efetuamos. Então,

> O que acontece quando uma de nossas ações cessa de ser espontânea para se tornar automática? A consciência se retira. Na aprendizagem de um exercício, por exemplo, começamos sendo conscientes de cada um dos movimentos que executamos, porque cada um provém de nós, porque resulta de uma decisão e implica uma escolha; depois, à medida que esses movimentos se encadeiam mais entre si e se determinam mais mecanicamente uns nos outros, nos dispensam de decidir e de escolher. A consciência que deles temos diminui e desaparece. [27] (BERGSON, 2009, p. 11, tradução nossa)

Estes dois conceitos (atenção e distração) têm importância capital no estudo da comicidade. Pois os mesmos embasam a relação consciente e deliberada do homem com seus ambientes, sejam físicos ou sociais. Ao lado dessa relação desejada se coloca a distração. Esta abre espaço para as ações inconscientes e semiconscientes. Neste momento, os hábitos ou mecanismos automáticos de ação que continuam em atividade propiciam as condições para o surgimento de situações risíveis.

5.1 A atenção

Da definição de consciência apresentada no fragmento acima, vimos que a consciência se intensifica como um foco de luz sobre a ação. O grau de intensificação da consciência está vinculado à tensão psicológica a qual somos submetidos toda vez que há incongruência entre o que pretendemos fazer e o que as circunstâncias nos permitem efetivamente realizar. Portanto, a cada vez que a realidade não flui em conformidade com nosso planejado ou com nossa

[27] O trecho em língua estrangeira: “Qu’arrive-t-il quando une de nos actions cesse d’être spontanée pour devenir automatique? La conscience s’en retire. Dans l’apprentissage d’un exercice, par exemple, nous commençons par être conscientes de chacun des mouvement que nous exécutons, parce qu’il vient de nous, parce qu’il resulte d’une décision et implique un choix; puis, à mesure que ces mouvementss’enchaîne davantage entre eux et se déterminent plus mécaniquement les uns les autres, nous dispensant ainsi de nous décider et de choisir, la conscience que nous em avons diminue et disparaît.” Bergson, Henri. L’énergie spirituele. p. 11.

expectativa, nossa consciência intensifica nossa capacidade perceptiva e nossa capacidade de ação/reação. Essa concentração de esforço mental é o que denominamos atenção. Diante de situações rotineiras não nos é requerido que a percepção se detenha em detalhes da realidade. Mas, diante de situações classificadas como diferentes ou novas somos exigidos na intensificação de nossa capacidade perceptiva e no cuidado pormenorizado na execução de nossos atos. O novo e o diferente disparam um processo mental no qual o passo-a-passo inconsciente de nosso comportamento diário dá espaço para o desenvolvimento ou a improvisação de novos modos de agir. Para isso a consciência é despertada para um modo de operação diferenciado, mais intensificado. A capacidade perceptiva é ampliada tanto em relação à sensibilidade quanto em relação à injeção de imagem-memória para a efetivação do reconhecimento do real. Pois como vimos anteriormente, o reconhecimento da realidade é totalmente dependente das informações impressas na memória. Entra em ação neste momento a totalidade da mente que dirige sua energia para se ajustar à nova situação. Então,

> O que é a atenção? De um lado, a atenção tem por efeito essencial tornar a percepção mais intensa e dela destacar os detalhes: considerada em sua matéria, ela se reduziria, então, a uma intensificação do estado intelectual. [...] a percepção reflexiva é um circuito no qual todos os elementos, aí compreendido o próprio objeto percebido, se mantém em estado de tensão mútua, tal qual um circuito elétrico, de forma que nenhum estímulo partido do objeto não possa ter sua rota interrompida nas profundezas do espírito: ele deve sempre fazer retorno ao próprio objeto. [...] um ato de atenção implica grande solidariedade entre o espírito e seu objeto. É um circuito tão bem fechado que não se poderia passar para estados de concentração superiores sem criar todas suas partes sem passar pelas que circunscrevem as anteriores e que não tenham algo de comum entre si e o objeto percebido. [...] No esforço de atenção, o espírito se dá sempre por inteiro, mas se simplifica ou se complica segundo o nível que escolhe para cumprir suas evoluções. [28] (BERGSON, 2012, p. 109-115, tradução nossa)

Mas, até que ponto podemos afirmar que nossos atos, durante a vigília, são conscientes? Tendo sido afirmado que a consciência surge diante das oposições e fricções entre o que se deseja e o que de fato ocorre, fica difícil afirmar que todos os atos habituais são conscientes. Em torno dessa problemática e estudando mais a fundo a questão da consciência, Bergson

[28] O texto em língua estrangeira é: "Qu'est-ce que l'attention? D'un côté, l'attention a pour effet essentiel de rendre la perception plus intense et d'en dégager les détails: envisagée dans sa matière, elle se réduirait donc à un certain grossissement de l'état intellectuel. [...] la perception réfléxie est un circuit, où tous les éléments, y compris l'objet perçu lui-même, se tiennent en état de tension mutuelle comme dans un circuit électrique, de sorte qu'aucun ébranlement parti de l'objet ne peut s'arrêter en route dans les profondeurs de l'esprit: il doit toujours faire retour à l'objet lui-même. [...] un acte d'attention implique une telle solidarité entre l'esprit et son objet, c'est un circuit si bien fermé, qu'on ne saurait passer à des états de concentration supérieure sans créer de toutes pieces autant de circuits nouveaux qui enveloppent le premier, et qui n'ont de commun entre eux que l'objet aperçu. [...] Dans l'effort d'attention, l'esprit se donne toujours tout entier, mais se simplifie ou se complique selon le niveau qu'il choisit pour accomplir ses évolutions." Bergson, Henri. Matière et Mémoire. p. 109-115.

amplia a extensão do conceito de consciência lhe acrescentando mais algumas notas características. Isso ele o fez durante uma conferência na faculdade de Birmingham, em 1911, quando apresentou o tema *La conscience et la vie*.

Um dos pontos que se destaca é a ampliação da noção de planos de consciência do qual já havia tratado desde o ensaio *Matière et Mémoire* em seus capítulos I e II. Muito mais que ser um estado mental - resultante da oposição a um obstáculo- e planos de reconhecimento, a consciência foi apresentada como se manifestando em mais alguns planos diferentes. Por essa nova perspectiva, é possível falar de consciência em relação às afecções sensíveis, aos sentimentos, à memória, à esquematização (e acompanhamento) de fatos e às expectativas sobre o futuro.

Os fragmentos abaixo retirados de *L´Energie spirituelle*, ilustram algumas das faces do conceito de consciência tratadas naquela conferência:

> [...] toda consciência é antecipação do futuro. Considere a direção de vosso espírito a qualquer momento: você perceberá que ele se ocupa daquilo que é agora, mas em vista, sobretudo, do que vai ser. A atenção é uma espera e não há consciência sem uma certa atenção para a vida. O futuro está aí; ele nos chama, ou antes, nos atrai para ele. [29] (BERGSON, 2009, p. 5, tradução nossa)

> [...] consciência significa primeiramente memória. À memória pode faltar amplitude; ela pode abarcar apenas uma pequena parcela do passado; ela pode reter apenas aquilo que acabou de acontecer; mas a memória está aí, ou por bem a consciência aí não está. Uma consciência que nada conserva de seu passado, que se esquece incessantemente de si mesma, pereceria e renasceria a cada instante: [...] toda consciência é, então, memória – conservação e acumulação do passado no presente. [30] (BERGSON, 2009, p. 5, tradução nossa)

> Reter aquilo que não é mais, antecipar o que ainda não é, eis aí a primeira função da consciência. O presente não existiria para ela se o presente se reduzisse ao instante matemático. [...] digamos, então, se assim se queira, que a consciência é um traço de união entre aquilo que foi e o que será: uma ponte interligando passado e futuro. [31] (BERGSON, 2009, p. 5-6, tradução nossa)

---

[29] O texto em língua estrangeira é: "[...] toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment: vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vie surtout de ce qui va être. L'attention est une atente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie. L'avenir est là; il nous appelle, ou plutôt il nous atire à lui: [...]" Bergson, Henri. L'énergie spirituelle. p. 5.

[30] Idem p. 5. "[...] conscience signifie d'abord mémoire. La mémoire peut manquer d'ampleur; elle peut n'embracer qu'une faible partie du passé; elle peut ne retenir que ce qui vient d'arriver; mais la mémoire est là, ou bien alors la conscience n'y est pas. Une conscience qui ne conserve rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périlait et renaîtrait à chaque instant: [...] toute conscience est donc mémoire – conservation et accumulation du passé dans le présent."

[31] Idem p. 5-6. "Retenir ce qui n'est déjà plus, anticiper sur ce qui n'est pas encore, voilà donc la première fonction de la conscience. Il n'y aurait pas pour elle de présent, si le présent se réduisait à l'instant mathématique. [...] disons donc si vous voulez, que la conscience est un trait d'union entre ce qui a été et ce qui sera, un pont jeté entre le passé et l'avenir."

> [...] no esforço intelectual relativamente simples que é a atenção dada à percepção, parece como dizíamos, que a percepção bruta começa por sugerir uma hipótese destinada a interpretar e que esse esquema atrai para si lembranças múltiplas que ele tenta fazer coincidir com tais e tais partes da percepção em si. A percepção se enriquecerá de todos os detalhes evocados pela memória de imagens já que ela se distinguirá das outras percepções por meio de etiquetas simples que o esquema terá começado, por algum meio, a colar sobre ela. [32] (BERGSON, 2009, p. 185, tradução nossa)

5.1.1 Reconhecimento e acompanhamento do real

No senso-comum, lidamos com o real de forma não problemática. Os fatos ocorrem e as circunstâncias nos aparecem como compreensíveis. Se indagarmos mais a fundo a realidade, verificaremos que, na verdade, a facilidade com que interpretamos o real jaz sobre nossa capacidade de revestir o fluxo incessante e não previsível da realidade fugidia com um manto de inteligibilidade. Sendo o real puramente movimento a que Bergson denomina *movente*, o mesmo não pode ser apreendido intuitivamente como um fluxo pré-determinado. Sendo o movente indeterminado por natureza, requer que o homem crie artifícios para lidar com as suas adversidades, as quais são a regra. A primeira aproximação do real é pela intuição. A intuição está voltada para o contato com o movimento. Ela é a porta de entrada dos estímulos sobre os quais a mente humana poderá exercer seu papel interpretativo. Opera no campo das variações qualitativas, colocando o corpo em contanto com a duração a qual nada mais é que variações qualitativas. Estar em contato imediato com a duração do meio é estar sensivelmente a ele conectado. E como os seres vivos são voltados para ação, deve-se compreender que os estímulos recebidos do ambiente devam resultar em reações correspondentes. Essas reações seriam desde logo inteligíveis? Certamente que não. Cada um de nós é por definição um centro de indeterminação, por excelência. Logo, somente a intervenção da nossa capacidade intuitiva não é suficiente para que possamos produzir comportamentos de natureza instintiva ou inteligente. Pela intuição, nossas reações seriam atreladas aos estímulos ambientais e ao nosso estado psicofísico os quais estão voltados para as sensações e os sentimentos, sem qualquer

[32] Idem p. 185. [...] dans l'effort intellectuel relativement simple qu'est l'attention donnée à la perception, il semble bien comme nous le disions, que la perception brute commence par suggérer une hypothèse destinée à l'interpreter, et que ce schéma atire alors à lui des souvenirs multiples qu'il essaie de faire coïncider avec telles ou telles parties de la perception elle-même. La perception s'enrichira de tous les détails évoqués par la mémoire des images, tandis qu'elle se distinguera des autre perceptions par l'étiquette simple que le schéma aura commencé, en quelque sorte, par coller sur elle.

determinação inteligível. Estas sensações e sentimentos são singularidades que surgem na duração. São, portanto, passíveis de serem vivenciados em sua realidade concreta. Se a eles nos referimos, isso não ocorre de forma intuitiva, mas pela via da expressão inteligente – o que já fugiu ao campo do intuitivo. Pela intuição exclusivamente, estaríamos retidos no campo do solipsismo.

A intervenção de nossa capacidade de inteligência propicia a tradução dos estímulos naturais e sociais em coisas bem definidas e situadas no tempo e no espaço. As sensações não são somente sentidas, mas são também traduzidas durante seu processo de percepção. Por intermédio da inteligência, passamos ao campo do espacial e do temporal. A alteridade surge aí como a capacidade de diferenciação quantitativa: ocorre, então, a separação espacial e temporal do um e do outro. Há este aqui e aquele ali e de forma alguma a transição continuada de um estado a outro; ou de uma coisa à outra. De forma que o que é vivenciado pode ser descrito por uma simbologia que surge a partir do primeiro instante em que um sentimento e/ou sensação vivida são convertidos em informação delimitada pelo ato da inteligência. A necessidade de resultados práticos imposta pela vida faz com que a inteligência atue de forma a remover as incertezas proporcionadas pelas infinitas variações de estímulos. A memória assume papel de suma importância nessa tarefa. Por ela, construímos mecanismos de ação que nos permitem executar repetidamente ações bem coordenadas que nos auxiliam a lidar com as diferenças como se fossem igualdades; por ela (a inteligência), somos capazes de sequenciar as diversas etapas que compõem um ato, ajustando o tempo exato de cada gesto. Essa operação conjunta da faculdade de inteligência com a memória efetua a tarefa de coordenação de nossas reações aos diversos estímulos do meio. Somos ao mesmo tempo pacientes e agentes em nossa imersão no mundo. Compomos um circuito entrada/saída no qual ao mesmo tempo em que sofremos a ação do ambiente, nele interferimos por meio de respostas que não são necessariamente presas ao estímulo inicialmente recebido. A complexidade de nosso ser faz com que nossas respostas não sejam justificáveis por meio da simples fórmula da ação e reação do mecanicismo. Temos volições que brotam do próprio impulso de vida que nos proporciona o atributo de ser viventes. Disso resulta que nós nos voltamos para o mundo não somente para repetir rotinas que são adotadas em nossa adaptação ao real. Ao mundo nos dirigimos, também, para a criação do novo, do inédito.

O fluir do real pode, então, ser interpretado como o sequenciamento linear de fatos que são alinhados em cadeias de sucessão bem definidas por meio de nossa capacidade intelectiva. Aquilo para o que nossa consciência está voltada permite-nos elaborar uma linha de observação dos elementos de nosso interesse que guiam nosso campo perceptivo. A consciência se

concentra em atenção em proporção ao grau de interesse. Devido ao próprio modo de ser da inteligência, que elimina a duração do real, enxergamos o fluir do mundo como um sequenciamento temporal. Esse fluxo de fatos justapostos é tomado como coisas distribuídas lado a lado em uma linha de tempo na qual fazemos as distinções do antes, do agora e do depois. Basta lembrar que esta perspectiva temporal é constituída como uma instantaneidade na qual abarcamos os fatos ocorridos. Pois de fato, estamos sempre nos deslocando no presente que flui, enquanto continuamos sendo nada mais que a memória de nosso passado que se infiltra no presente.

Entretanto, se por um lado a nossa inteligência elabora o sequenciamento temporal dos acontecimentos dos quais participamos, por outro ela opera sobre estes mesmos acontecimentos pelo processo de reconhecimento que envolve a repetição. Por via do processo de repetição, a mente humana recolhe como iguais impressões semelhantes. Atribuímos ser às coisas. Ao que se transforma atribuímos um núcleo ontológico que nos permite efetuar o reconhecimento das identidades. Isso nos propicia a capacidade de elaboração da interpretação lógica da realidade, malgrado sua natureza essencialmente singular. Ao lado da concepção da repetição, nossa mente apresenta também a capacidade de generalizar. Por ela agrupamos os dados do real em um número mais restrito de informações, restringido, interpretativamente, as infinitas variabilidades extraídas do movente a limitados dados que são funcionalmente equivalentes para as soluções requeridas da vida prática. Não se deve confundir repetição com generalização. A repetição tem cunho existencial de raiz pelo qual interpretamos o ser que se diferencia como sendo igual, o mesmo. Por sua vez a generalização é uma forma de classificação dos diferentes por meio da qual agrupamos elementos distintos dentro de um mesmo campo categórico. Aprendemos a falar de igualdade no mundo onde ela mesma não existe de fato. A inteligência nos proporciona uma versão do real que atende aos requisitos de nossas necessidades. Nessa tarefa, construímos mecanismos de interpretação os quais envolvem os princípios do mecanicismo e do finalismo. Pelo mecanicismo atribuímos causas aos fatos; pelo finalismo projetamos um fim ou objetivo para cada evento ocorrido. Disso resulta ser comum dizermos que “tudo tem uma causa” e “nada acontece por acaso”. Então, sob as premissas do mecanicismo e do finalismo, damos significação aos acontecimentos que vivenciamos. E sob essa lógica ajustamos os dados deliberadamente interpretados do real em uma linha de fatos que se justificam, no mínimo, por essas duas premissas. Dessa forma, fatos e coisas deixam de ser simplesmente o que são e adquirem significado em nosso entendimento. Nossa percepção se torna interpretativa. Passamos a enxergar fatos e sequências de fatos; coisas e sequências de coisas. “Desvendamos” os mistérios da existência, inserindo na compreensão componentes

virtualmente abstratos. À incerteza que rege a realidade damos um sentido, um rumo. Fornecemos explicações que satisfazem às exigências da inteligência e ao mesmo tempo atendem às nossas necessidades práticas. Em muitos aspectos nos situamos na condição de videntes ou profetas. Interpretamos o desenrolar dos fatos por estarmos habituados com a experiência de lidar com "o mesmo". Construímos uma visão empírica de mundo. Por ela conseguimos antecipar resultados. Consideramos que é "líquido e certo" que um determinado desfecho irá ocorrer quando avaliamos as condições dadas em um dado momento. Essa característica de nossa forma de compreensão do mundo fica evidente quando ouvimos um relato de acontecimentos, sejam estes reais ou fictícios. Durante a audição, nossa mente é capaz de elaborar esquemas ou planos nos quais nosso entendimento flui. Tornamo-nos capazes de mentalmente ir antecipando etapas do relato. Por vezes, desejamos ou pretendemos adivinhar o que será dito.

Essa modalidade de pensamento na qual tecemos a interpretação do real representa uma postura pela qual projetamos sobre a realidade os atributos próprios da inteligência. Por definição, inteligência é homogeneidade. Isso significa que elaboramos planos de pensamento nos quais encontramos uma espécie de linearidade. Colocamos inércia naquilo que percebemos. Projetamos no futuro nossas experiências, isto é, nosso passado. E fazemos isso com base em premissas que não são necessariamente válidas integralmente para a interpretação do mundo. Causa-e-efeito e finalismo podem muito bem ser aplicados para a explicação de fenômenos físicos em certas circunstâncias. Mas, por outro lado, não constituem a base para a compreensão dos fenômenos relacionados à vida, principalmente para a elucidação dos fatos puramente humanos. Há um abismo entre os fenômenos físicos e os fenômenos relacionados ao homem, porque:

> O que torna a confusão natural, e mesmo inevitável, é que a ciência parece fornecer exemplos indiscutíveis da previsão do futuro. Não se determina com antecedência a conjunção dos astros, os eclipses solares e da lua e um número maior de fenômenos astronômicos? A inteligência humana não abarca, então, no momento presente, uma porção tão grande quanto se queira da duração por vir? –Reconhecemos isso, sem dificuldade. Mas, uma previsão deste gênero não possui a mínima semelhança com a que se faz com os atos voluntários. Do mesmo modo, como veremos, as razões que fazem com que um fenômeno astronômico seja possível são as mesmas que nos impedem de determinar com antecipação um fato emanado da atividade livre. É porque o futuro do universo material mesmo que contemporâneo ao futuro de um ser consciente, não possui nenhuma analogia com este último. [33] (BERGSON, 2011, p. 144-145, tradução nossa)

[33] O texto em língua estrangeira é: "Ce qui rend la confusion naturelle, et même inévitable, c'est que la science paraît fournir des exemple indiscutés d'une prévision de l'avenir. Ne determine-t-on pas à l'avance les conjonctions d'astres, l'éclipses de soleil et de lune, et le plus grand nombre des phénomènes astronomiques? L'intelligence humaine n'embrace-t-elle pas alors, dans le moment présent, une portion aussi grande qu'on voudra

O fragmento nos aponta o fato de que a inteligência nos fornece meios para a interpretação segura, até certo ponto, dos fenômenos físicos. Por outro lado, essa mesma inteligência não nos fornece nenhuma garantia de interpretação exata dos fenômenos relacionados ao comportamento humano. Disso resulta que por mais inflexível que seja a personalidade de uma pessoa, não podemos afirmar com toda certeza quais serão seus próximos passos. Isso se deve ao fato de que o ser humano é um centro de indeterminação total. Ele é dotado de vontade e de liberdade, por não se encontrar totalmente preso às necessidades impostas pelas carências biológicas e, também, não estar amarrado às imposições de instintos naturais (tais quais os animais). Se, por vezes, adivinhamos os passos seguintes de uma pessoa, isso se deve a uma probabilidade que não está submissa a qualquer cálculo físico ou matemático. É inegável que sob certos limites podemos estabelecer um paralelo entre os mecanismos de ação psicomotora e a repetição que se constitui no âmbito do virtual. Se por um lado interferimos fisicamente no real por meio de movimentos minuciosamente aprendidos no manuseio e contatos diretos; por outro, a mente humana constitui também mecanismos psíquicos com a mesma capacidade repetitiva que os mecanismos de ação. Dentre esses mecanismos psíquicos encontramos a própria repetição como já descrita, a associação, a relação, a correlação, etc. Tudo são formas pelas quais a mente remove o atributo de singularidade da realidade para elaborar um campo de estabilidade para ensejar o preparo para a ação. Por isso, se no homem encontramos um centro de indeterminação do mais alto grau entre os seres vivos, nele também encontramos, contrariamente, um certo grau de determinismo em sua conduta. Pois seu modo de agir está totalmente impregnado da influência de seu meio social. Se, por um lado, o mundo físico natural lhe impressiona os sentidos; por outro lado, o mundo cultural lhe impressiona o espírito igualmente. Os contatos diários com o natural e com o cultural deixam-lhe marcas que influenciam na formação de seus hábitos; sejam eles motores ou psíquicos. Os hábitos em seu conjunto nada mais são que apropriações individuais de modos de agir –mesmo que essas apropriações tenham influência cultural. Eles padronizam condutas, mas por outro lado, não fazem com que todos os indivíduos sejam iguais. A assimilação de costumes se dá de forma idiossincrática em cada ser; é exatamente isso que nos permite falar em individualização. Pela individualização podemos antecipar reações prováveis de um

---

de la durée à avenir? – Nous le reconnaisson sans peine; mais une prévision de ce genre n'a pas la moindre ressemblance avec celle d'un acte volontaire. Même, comme nous allons voir, les raisons qui font que la prédiction d'un phénomène astronomique est possible sont précisement les mêmes qui nous empêche de déterminer à l'avance un fait émanant de l'activité libre. C'est que l'avenir de l'univers matériel, quoique contemporain de l'avenir d'un être consciente, n'a aucun analogie avec lui." Bergson, Henri. Essai sur les données immédiates de la conscience. p. 144-145.

indivíduo. Falamos aqui em reações prováveis, tendo em vista que o ser humano não está submisso necessariamente aos seus costumes. Falamos de caráter como a marca indelével que define uma determinada pessoa. Isso é presunção de que os atributos de um indivíduo são tal qual a programação de um computador. É assim que pensamos; é assim que esperamos que as pessoas sejam. Entretanto isso não passa de senso-comum. As pessoas não são autômatos. São detentoras de liberdade de contrariar até mesmos os seus mais profundos impulsos. Fazendo uma crítica aos deterministas radicais, Bergson esclarece que:

> Dizer que um amigo em certas circunstâncias agirá provavelmente de uma maneira determinada, não é tanto predizer a conduta futura quanto a tecer um juízo sobre seu caráter presente; quer dizer, em definitivo, sobre seu passado. Se nossos sentimentos, nossas ideias e nosso caráter, em uma palavra, se modificam subitamente; é mais raro ainda que não se possa dizer de uma pessoa conhecida que certas ações pareçam conforme à sua natureza e que algumas outras lhe repugnam totalmente. Todos os filósofos estão de acordo com esse ponto. Pois isto nada mais significa que ligar o futuro ao presente que estabelecer uma relação de conveniência ou inconveniência entre uma dada conduta e o caráter presente de uma pessoa que se conhece. Mas, os deterministas vão muito mais longe. [34] (BERGSON, 2011, p. 138, tradução nossa)

5.1.2 A ação atenta

O comportamento humano é regido ao mesmo tempo por sua capacidade intuitiva e por sua capacidade intelectiva. Os atos conscientes dirigidos a fins - os quais são, portanto, guiados pela luz da consciência – requerem que a mente esteja no modo de atenção. Caso contrário nossos atos seriam descoordenados. Agiríamos de forma não compreensível. A atenção, por definição, nada mais é que a intensidade com a qual a consciência se volta para a ação em execução. Seria adequado afirmarmos que estamos atentos ou conscientes de nossos atos durante todo o momento de nossa vida desperta? A experiência nos mostra que não. Muitas vezes nos percebemos agindo automaticamente. Isto é, agimos como autômatos, sem estarmos com nossas mentes totalmente voltadas para nossos atos. Isso ocorre principalmente quando realizamos tarefas com as quais estamos habituados. Em certo sentido, nossos atos são

[34] Idem p. 138. O texto em língua estrangeira é: “Dire qu’un certain ami, dans certaines circonstances, agirait très problablement d’une certaine manière, ce n’est pas tant prédire la conduite future de notre ami que porter un jugement sur son caractere présent, c’est-à-dire, en definitive, sur son passé. Si nos sentiments, nos idées, notre caractère en un mot se modifient sans cesse, il est rare qu’on observe um changement soudain; il est plus rare encore qu’on ne puisse dire d’une personne connue que certaines actions paraissent assez conformes à sa nature, et que certaines autres y répugnent absolument. Tous les philosophes s’accorderont sur ce point, car ce n’est pas lier l’avenir au présent que d’établir um rapport de convenance ou de disconvenance entre une conduite donnée et le caractere présent d’une personne que l’on connait. Mais le déterministe va beaucoup plus loin.”

previamente programados tal como ocorre em um mecanismo programável. Processamos as diversas tarefas visando objetivos bem definidos. Essa definição de fins é reflexo do modo próprio de agir inteligentemente. Propomo-nos a nós mesmos objetivos a serem alcançados. O caminho até a consecução desses objetivos é segmentado por etapas que envolvem passos bem definidos que passam necessariamente por etapas parciais de atividades. A efetivação de nossos atos se dá por meio de mecanismos de ação e por meio de mecanismo psíquicos que operam conjuntamente para a coordenação de nossas ações. Mecanismos de ação, como vistos anteriormente, são condicionamentos que se instauram como memória, permitindo que nossos corpos estejam prontos para agir de forma precisa, em conformidade com as exigências das situações com as quais já estamos habituados. A utilização dos mecanismos não exige a atenção total para a consecução de suas diversas etapas. O nível de consciência é mínimo ou nulo durante sua aplicação. Isso se deve ao fato de que o conjunto de nossas ações é realizado por meio de etapas. Nossa inteligência estabelece objetivos parciais a serem sequencialmente alcançados. A nossa consciência se dirige, então, para estes diversos degraus a serem transpostos. Entretanto, isso não significa que a consciência esteja presente em todas as minúcias de um ato. A atenção se volta para os fins, colocando como meio os diversos recursos adquiridos como hábitos de comportamento e de pensamento. Estes, por sua vez, não exigem que a mente esteja desperta no modo de atenção total para serem adequadamente executados. Na ocorrência de algo novo ou diferente entre aquele ato que pretendemos executar e aquilo que estamos atualmente efetuando; a consciência desperta e intervém para sanear este conflito.

> O papel da inteligência é, de fato, de presidir as ações. Ora, na ação, é o resultado que nos interessa: os meios pouco importam desde que o objetivo seja alcançado. Daí resulta que tendemos inteiramente para o objetivo a realizar, confiante frequentemente para que o objetivo de ideia se torne ato. [...] os movimentos constitutivos da ação em si escapam da nossa consciência ou lhe chegam confusamente. [...] A inteligência nada mais representa à atividade que etapas a alcançar; isto é, pontos de repouso. E de uma etapa alcançada à outra etapa alcançada; e de um repouso a outro repouso; nossa atividade se desenvolve por uma série de saltos durante os quais nossa consciência se desvia o máximo possível dos movimentos em execução para nada mais olhar que a imagem antecipada da etapa seguinte. [35] (BERGSON, 1981, p. 298-299, tradução nossa)

[35] O texto em língua estrangeira é: "Le rôle de l'intelligence est, en effet, de présider à des actions. Or, dans l'action, c'est le résultat qui nous interesse; les moyens importent peu pourvu que le but soit atteint. De là vient que nous tendons tout entiers sur la fin à réaliser, nous fiant le plus souvent à elle pour que, d'idée, elle devienne acte. [...] les mouvements constitutifs de l'action même ou échappent à notre conscience ou ne lui arrivent que confusement. [...] L'intelligence ne répresente donc à l'activité que des buts à atteindre, c'est-à-dire des points de repos. Et, d'un but atteint à un autre but atteint, d'un repos à un repos, notre activité se transporte par une série de bonds, pendant lesquels notre conscience se détourne le plus possible du mouvement s'accomplissant pour ne regarder que l'image anticipée du mouvement accompli." Bergson, Henri. L'évolution créatrice. p. 298-299.

Portanto, a inteligência se volta para fins práticos. Atua de forma econômica, buscando simplificação de processos e desperdício de energia que seria dispendida no ato mental da concentração da consciência. O agir automático proporciona alívio para as múltiplas funções mentais voltadas para a ação consciente e, principalmente, atenta. Logo, a consciência, em relação ao ato inteligente, opera no nível dos fins a serem alcançados. A efetivação de atos obedece a um sequenciamento determinado pela inteligência. Esta coloca o objetivo principal segmentado em objetivos menores: são sucessões de imagens intermediárias que deverão ser implementadas para que se chegue à imagem principal – esta constitutiva do fim almejado. Nesse sentido é possível falar de finalismo na filosofia de Bergson. Haja vista que este autor combate o finalismo e o mecanicismo nos assuntos que trata de questões relativas aos seres vivos, em sua obra *L'Évolution créatrice*. O finalismo a que ele adere se refere a este voltado para a atividade inteligentemente condicionada. Esse seu posicionamento fica muito bem esclarecido nesta obra.

Ao fim das contas, os atos humanos não são integralmente conduzidos pela supervisão da consciência e isso resulta no fato de que a atenção não está plenamente ativa a todo momento do presente. Tendemos a agir e a reagir aos estímulos naturais e culturais automaticamente, quando se trata de circunstâncias com as quais já estamos habituados. Literalmente somos autômatos diante daquilo que nos é familiar. Nosso comportamento, nestas circunstâncias é regido por um grau mínimo de consciência a que podemos designar de mente desperta por oposição ao estado de sono. Todo o esforço de consciência e de atenção que foram gastos na construção de mecanismos de ação e de modos de interpretação do real são condensados em hábitos de ação e de pensamentos. Estes nos proporcionam economia de energia mental na lida com o que faz parte de nosso cotidiano. O hábito adquirido - pelo esforço de aprimoramento e repetição de comportamentos – torna-se o instrumento primeiro de nossa relação com o real. O hábito, assim considerado, assume a função idêntica àquela que se verifica nos animais regidos por instintos. As ações e reações são automaticamente performadas por meio da ativação do mecanismo correspondente de ação. O próprio fato de estarmos despertos colocam as excitações do meio, via nossos órgãos sensoriais, em contato com os mecanismos, dos quais a mente põe em ação automaticamente aquele mecanismo mais adequado. Isso ocorre como se fosse uma ação meramente passiva na qual um estímulo desperta ou aciona um bem determinado mecanismo equivalente ou adequado de ação. Dessa forma somos acionados maquinalmente e agimos de forma idêntica diante de situações que nossa mente apreende como sendo de cunho repetitivo. Dizemos que diante de situações iguais, um organismo disciplinado por um hábito adquirido, agirá sempre de forma idêntica.

Devemos considerar, contudo, que a realidade é feita de indeterminação. Esse fato nos coloca quase sempre em condições de perceber que as coisas não se repetem. E, portanto, diante das diferenças detectadas naquilo que nos chega à percepção, a consciência surge como elemento capaz de detectar a diferença. E, então, entra em ação de forma a supervisionar a atuação dos hábitos adquiridos; promovendo algumas pequenas alterações nos hábitos que automaticamente executamos ou mesmo se propondo um novo modo de agir ou pensar, ou seja, criar novos hábitos.

Quando se trata de nossas ações sobre o real guiadas pela volição, são nossos fins e anseios que ativam a atividade da consciência. São os estímulos internos que estão no controle. Nossos desejos colocam os fins a serem alcançados. Fazemos uso dos diversos mecanismos aprendidos para agir sobre o real transformando-o, buscando dar-lhe a forma de nossa finalidade. E encontramos os mecanismos de ação sendo deliberadamente selecionados e acionados conscientemente. Mas mesmo que o mecanismo tenha sido selecionado conscientemente, o detalhamento dos movimentos corporais menores, que o compõem, tem suas minúcias desempenhadas de modo inconsciente. A consciência somente se detém sobre aquilo que é percebido como discrepância entre o fim almejado pelo ato e o resultado obtido.

Esta consideração sobre o ato consciente motivado pela vontade foi explicitada para ilustrar que nem todos os nossos atos do dia-a-dia não são necessariamente movidos sob a supervisão total da consciência. Agimos e reagimos preferencialmente por hábitos aprendidos que direcionam nossas tendências e preferências. Muitas vezes aquilo que denominamos nossas vontades nada mais são que interiorizações de modos de querer os quais são assimilados do meio cultural nos quais nos encontramos. Por isso se esclarece que o ato livre, na concepção bergsoniana, é aquele que não traz a marca do que é dado culturalmente. Agir livremente é agir segundo o que se deriva da vontade originária do eu mais profundo, aquele que lida com as variações qualitativas e movido pelo impulso de vida. Trata-se da vontade criativa, fonte do inédito.

Agir - automaticamente por designíos dos hábitos ou mesmo por iniciativa de uma vontade condicionada culturalmente - põe em relevo a anteposição de um fim a ser alcançado. A mente desperta preside aos diversos saltos que deverão ser efetuados de etapas a etapas por meio dos mecanismos de ação. Esse é um processo inteligente sobre o qual a mente atua de modo consciente na visualização dos diversos fins e interfere diante dos obstáculos e das diferenças apreendidas.

5.1.3 Inércia do comportamento

Em nossa vida desperta encontramo-nos, ora agindo automaticamente, ora agindo conforme novos arranjos que as circunstâncias exigem ou, segundo o que nossos objetivos pessoais almejam. Estando posto que nossas ações cotidianas se regulam por mecanismos mentais previamente elaborados, há de se convir que nossos comportamentos são, em grande parte, inconscientes. Procedemos por impulsos condicionados os quais aprendemos ao longo das experiências de vida. Sobre o que percebemos elaboramos procedimentos de ação parecidos (mas não iguais) aos fenômenos naturais submissos às leis da causa e do efeito. Fazemos associações de fatos percebidos e desse ato mental deduzimos relações causais. Por esse procedimento, em certa extensão, o comportamento humano adquire certo grau de coerência e compreensibilidade que pode ser inscrito no campo da previsibilidade. A forma como relacionamos nosso passado com a experiência do presente assume conformação semelhante à atribuída à matéria inerte. O processo de reconhecimento e os mecanismos psicomotores de ação conferem automatismo às ações. Assumimos a postura de inércia diante daquilo que estamos executando. Tendemos a repetir o roteiro de atos prescritos pelas experiências bem-sucedidas. Se por um lado a inércia foi formulada por Isaac Newton como uma das leis primordiais do mundo físico; por outro, no mundo orgânico ela se faz também presente. Nos seres vivos, e principalmente, nos humanos ela se apresenta como constituição de hábitos. O nosso corpo físico e espiritual se conforma, se ajustando na formação de mecanismos cada vez mais eficientes para a satisfação das exigências práticas da vida. Assim, paulatinamente vão sendo constituídos processos de automatização dos atos. Estes são elaborados em conformidade com as experiências próprias do indivíduo em que suas ações livres (imprevisíveis) vão sendo gradualmente suplantadas por modos de comportamentos coerentes com as circunstâncias. Sobre este aspecto, Bergson censura a interpretação dada aos comportamentos humanos por parte de alguns posicionamentos filosóficos, como na citação abaixo:

> Nossos estados psíquicos, ao serem destacados uns dos outros, se solidificam. Entre nossas ideias assim cristalizadas e nossos movimentos exteriores, associações estáveis formar-se-ão. E pouco a pouco, nossa consciência, imitando o processo pelo qual a matéria nervosa obtém ações reflexas: [ensejará que] o automatismo encubra a liberdade. É nesse momento preciso que sobrevêm os associonistas e os deterministas de um lado, e os kantianos de outro. Como eles não enxergam de nossa vida consciente nada mais que seu aspecto comum, eles percebem estados bem consumados capazes de se reproduzirem no tempo tais quais os fenômenos físicos e aos quais a lei de determinação causal se aplica, como se queira, no mesmo sentido que, aos fenômenos da natureza. [36] (BERGSON, 2011, p. 178-179, tradução nossa)

A inércia do comportamento humano, movida pelo automatismo, o habilita a agir e a reagir, de pronto, diante de situações reconhecidas como idênticas. Sentimo-nos à vontade diante do conhecido; por outro lado tendemos a nos precaver diante do imprevisto. Aquilo com o qual não estamos familiarizados exige de nós a elaboração de novos procedimentos de ação ou a adaptação de antigos mecanismos às novas exigências. Devido à natureza própria da inteligência, que se volta para o que já está dado na constituição da memória (o vivido), o bom-senso nos convida a voltar o olhar para campo de atuação da própria inteligência. Esse campo de ação não é o da vivência atual, mas aquele de preparação para a ação efetiva. Agir inteligentemente é buscar no interior da mente os mecanismos adequados de ação há muito elaborados e aperfeiçoados. É discernir o conhecido do desconhecido e dirigir o comportamento em direção ao conhecido. Dizer que a inteligência não é da ordem da vida significa dizer que a inteligência é da ordem do virtual. Ela encontra estranhamento com a mutabilidade do real - o qual cabe à intuição tratar. Ao se voltar para o conhecido, a inteligência exerce função seletiva sobre o real que impacta nosso corpo. Nós somos direcionados para a trilha do caminho seguro e iluminado pelas experiências anteriores. O incompreensível do real incomoda a inteligência por não ser de sua natureza o contado imediato com o instável. Resistimos ao imprevisto exatamente por nossa faculdade da inteligência. E nessa atitude, sem o perceber, deixamos de nos dirigir para a vida, para a realidade. Aprisionamo-nos no virtual, nos abrigando do movimento incessante do real. Assim,

[36] O texto em língua estrangeira é: “Nos états psyquiques, en se détachant alors les uns des autres, se solidifieront; entre nos idées ainsi cristallisées et nos mouvements extérieurs des associations stables se formeront; et peu à peu, notre conscience imitant le processus par lequel la matière nerveuse obtient des actions reflexes, l’automatisme recouvrirá la liberté. C’est à ce moment précis que surviennent les associationistes et les déterministes d’un côté, les Kantiens de l’autre. Comme ils n’envisagent de notre vie consciente que son aspect le plus commun, ils aperçoivent des états bien tranches, capables de se reproduire dans le temps à la manière des phenomènes physiques, et auxquels la loi de détermination causale s’applique, si l’on veut, dans le même sens qu’aux phénomènes de la nature.” Bergson, Henri. Essai sur les données immédiates de la conscience. p. 178-179.

> Justamente porque ela procura sempre a constituir e a reconstituir com o que é dado, a inteligência deixa escapar o que há de novo a cada momento de uma história. Ela não admite o imprevisível. Ela rejeita toda criação. Que antecedentes determinados conduzem a um consequente determinado, calculável em função dos primeiros, eis aí o que satisfaz à inteligência. Que um fim determinado suscita meios determinados para alcança-lo, ainda é compreensível. Nos dois casos, estamos lidando com o conhecido que se compõe com o conhecido e, em suma, com o antigo que se repete. Nossa inteligência está aí à vontade. [...] A inteligência é caracterizada pela incompreensão da vida. [37] (BERGSON, 1981, p. 164-166, tradução nossa)

5.2 Distração

No estado desperto, a mente humana efetua a conversão dos estímulos recebidos em reações pela ativação dos mecanismos de ação que são mais adequados às circunstâncias. A percepção intermedia esse processo como canal de entrada; enquanto que os órgãos psicomotores são acionados seletivamente para a coordenação das ações/reações, proporcionando o comportamento que melhor se "ajusta" às exigências do momento. Por isso, em relação aos fatos rotineiros, o homem age dentro de um determinado grau de "normalidade". Essa normalidade se inscreve no campo das ações condicionadas pelos hábitos adquiridos. Não se requer grandes esforços mentais para a consecução das rotinas. Do despertar ao amanhecer até a hora do recolhimento para o repouso, desempenhamos um grande número de atividades para as quais já estamos acostumados. E devido a isso, agimos automaticamente, fazendo uso dos mecanismos de repetição de comportamentos que se encontram impressos no sistema psicomotor em forma de memória. A memória motora atua em conjunto com mecanismos mentais relacionados ao reconhecimento do real. Disso resulta que o corpo humano apresenta respostas que são ao mesmo tempo dependentes tanto do impacto do real, quanto da capacidade de resposta de cada um. Do grau e da natureza de vínculos que o indivíduo estabeleça com o real resultam as diferentes intensidades de consciência com que se atua sobre o mundo. Pois é do campo do virtual toda e qualquer atividade mental destinada à preparação das ações; é do campo do real o instante no qual o corpo age efetivamente. O quanto há de consciência em um

[37] O texto em língua estrangeira é: "Justement parce qu'elle cherche toujours à reconstituer, et à reconstituer avec du donnée, l'intelligence laisse échapper ce qu'il y a de nouveau à chaque moment d'une histoire. Elle n'admet pas l'imprévisible. Elle rejette toute création. Que des antecedentes déterminés amènent unconsequent determiné, calculable en fonction d'eux, voilà qui satisfait notre intelligence. Qu'une fin determinée suscite des moyens déterminés pour l'atteindre, nous le comprenons encore. Dans les deux cas nous avons affaire à du connu qui se composse avec du connu et, en somme, à de l'ancien qui se répète. Notre intellligence est là à son aise. [...] L'entelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie." Bergson, Henri. L'évolution créatrice. p. 164-166.

gesto ou nos comportamentos em geral dos homens depende do quanto a ação humana se distancia do habitual. Pois ao agirmos automaticamente diante de fatos costumeiros, embora despertos, o grau de consciência e atenção são mínimos. A exigência da atenção, entendida como intensificação da consciência, ocorre nas minúcias discrepantes entre a ordem de ação virtual e o que a percepção traz do real.

Em situações habituais, não pensamos nos diversos atos que compõem nosso comportamento. Isso significa que a atenção com a qual nos voltamos para nossos afazeres diários e costumeiros é mínima. Estamos na maior parte de nossa vida desperta repetindo gestos e respostas idênticas para situações parecidas. Nossos mecanismos de ação nos permitem atuar como autômatos, dando continuidade às sequências de respostas e, ao mesmo tempo, repetindo gestos. Independentemente do grau de consciência considerado, a mente desperta põe o corpo em contato com o real por meio do reconhecimento. Reconhecer é perceber o real à luz dos mecanismos psicomotores de ação e da memória propriamente dita. Esta última se insere no campo perceptivo, propiciando a interpretação do real por meio da imagem-lembrança. Já os mecanismos motores em si são memórias que perfazem sua composição e cujo acionamento se dá no agir propriamente dito.

Entretanto, a multiplicidade qualitativa do real atinge o ser vivo de formas diversas. A realidade, entendida como movente, é singular. Isto quer dizer que tudo é, de fato, inédito no real. Este não se submete aos arranjos virtuais elaborados pelo homem, que busca abrigo na estabilidade. Por esse entendimento deve-se considerar que a atuação desperta e atenta do ser humano encontra-se constantemente ameaçada pelo imprevisto. O desvio de atenção o qual se denomina distração tem origens diversas. Dentre elas encontram-se causas internas e externas.

O mal-estar, a indisposição, o cansaço, a preocupação com as tarefas e a auto-exigência de resultados rápidos são algumas das causas internas que podem provocar a distração. Menos evidente do que estas causas é a própria formação de hábitos. Pois quanto mais repetimos um procedimento, menos presente se encontra a consciência, e por consequência, a atenção. É possível que se cometa aquela espécie de erro causada por “excesso de confiança”. Isso decorre do fato de que um gesto por ser muito repetido acaba por se tornar um comportamento cristalizado o qual se torna inflexível diante das variações das circunstâncias. Em termos bergsonianos, se diria que o virtual encobriu totalmente o real.

Um forte estímulo do ambiente tal qual uma explosão, um contato súbito e inesperado com algo ou alguém, uma conversa paralela que entra em sintonia com nossa linha de pensamento: são alguns dos fatores externos que podem provocar o desvio de nossa atenção para o ato que estejamos executando.

Independentemente da causa do desvio de atenção, a distração surge como uma ruptura do acompanhamento que a consciência dedica à tarefa em execução – seja esta uma atividade puramente virtual ou seja uma atividade psicomotora. Quando se trata de atividade puramente virtual, a distração resulta na interrupção do pensamento corrente - normalmente denominado de perda de concentração. Quanto às atividades psicomotoras, a distração pode resultar ou na paralização do ato em execução ou na continuação maquinal ou repetitiva do gesto ou comportamento que se encontrava em curso. Em virtude da inércia que envolve nossos comportamentos, temos a tendência de dar continuidade aos nossos movimentos quando nos distraímos. Que movimentos são estes? São os movimentos que compõem os mecanismos de ação que presidem as atividades psicomotoras. São os mesmos movimentos que aprendemos minuciosamente e com grande esforço mental e que se tornaram automatizados, constituindo nossos hábitos. Sua principal característica é a repetição de gestos que se fazem e refazem-se independentemente de ser requerido pela atividade em curso. Por isso, na distração, sem o perceber temos a tendência a agir como uma máquina de replicação de movimentos, fora de controle.

Há de se considerar a distração sob algumas perspectivas para se lhe fazer algumas avaliações: (a) a distração que ocorre durante o exercício de uma atividade física pode ser altamente perniciosa se esta requer o esforço da atenção em todas as suas etapas. Em alguns casos, pode ocorrer acidentes graves motivados pela falta de atenção; (b) a distração que interfere na "linha de pensamento" pela qual simplesmente perdemos a concentração sobre o assunto em curso; e, por último, devemos considerar a distração própria dos momentos criativos. Sob esta perspectiva a distração apresenta seu lado altamente positivo, por ser o cerne da criação artística. É a situação do desprendimento pela qual, segundo Bergson, o artista entra em contato direto com o real para dele retirar aquilo que não está acessível às mentes da maioria, que está voltada para o inteligível. Assim descreve Bergson a distração do artista:

> A arte seria suficiente para nos mostrar que a extensão das faculdades de perceber é possível. Mas como se opera? Observemos que o artista sempre foi considerado um "idealista". Entende-se daí que ele está menos preocupado que nós com o lado positivo e material da vida. É literalmente um 'distraído'. Por quê, estando desligado da realidade, ele consegue ver nela muito mais coisas? Não o compreenderíamos se a visão que temos ordinariamente dos objetos exteriores e de nós mesmos não fosse uma visão que nossa ligação com a realidade, nossa necessidade de viver e de agir nos levou estreitar e a esvaziar. De fato, seria fácil mostrar que quanto mais estamos preocupados com a vida menos inclinados nos encontramos a contemplar e que as necessidades da ação tendem a limitar o campo de visão. [38] (BERGSON, 2013, p. 150-151, tradução nossa)

O conceito de distração sob as três perspectivas acima será de grande importância para a análise do riso que desenvolveremos nas seções seguintes. Isso se deve ao fato de que a distração e a comicidade apresentam fortes relações quando se trata do aspecto social do riso que estudaremos mais adiante.

[38] O texto em língua estrangeira é: "L'art suffirait donc à nous montrer qu'une extension des facultes de percevoir est possible. Mais comment s'opère-elle? – Remarquons que l'artiste a toujours passé pour un <<idéaliste>>. On entend par là qu'il est moins préoccupé que nous du côté positif et matériel de la vie. C'est, au sens propre du mot, un <<distrait>>. Pourqui, étant plus détaché de la réalité, arrive-t-il à y voir plus de choses? On ne le comprendrait pas, si la vision que nous avons ordinairement des objets extérieurs et de nous-mêmes n'était une vision que notre attachement à la réalité, notre besoin de vivre et d'agir, nous a amenés à rétrécir et à vider. De fait, il serait aisé de montrer que, plus nous sommes préoccupés de vivre, moins nous sommes enclins à contempler, et que les nécessités de l'action tendent à limiter le champ de la vision." Bergson, Henri. La pensée et le mouvent. p. 150-151.

6. O RISO

O riso é um ato humano que esteve e está presente na relação do homem consigo próprio, com seu próximo e com a natureza. Embora seja um ato simples e que pareça natural ao comportamento humano, é notório que não tenha recebido muita atenção por parte dos filósofos. Em vista disto, serão apresentadas duas teses sobre o riso propostas por dois filósofos renomados. Isto tem por objetivo ilustrar o fato de que, embora não se tenha feito um estudo minucioso do riso, o mesmo passou pela consideração de renomados pensadores. Em seguida, será apresentada a concepção de Bergson sobre o riso com base em seu livro *Le rire: essai sur la signification du comique*. O objetivo a ser alcançado é apresentar as condições da comicidade que estão em torno do riso. Para isso, deverão ser colocados os critérios avaliativos que deverão ser considerados para classificar como cômico um determinado ato de rir. O riso cômico, assim descrito, deverá ser apresentado como referência para que se estabeleça sua vinculação com o riso que se apresenta com muita frequência nas expressões de escárnio em *Assim falou Zaratustra*.

6.1 Do riso em geral

Que o riso seja um dos atos do comportamento humano não é fácil pôr em dúvida. Mas, afirmar que o mesmo ato seja exclusivamente humano é digno de reflexão e ponderação. Isso decorre do fato de que há, no senso comum, a associação do ato de rir com o estado de felicidade e de bem-estar dos seres vivos em geral. Quantas vezes não nos referimos a alguém como estando em estado de graça e em plena felicidade por apresentar uma expressão ridente – "ter o riso estampado no rosto"? Não há dúvida de que nossas experiências de vida nos ensinam a interpretar expressões faciais. Lemos tristezas, alegrias, apreensões e inúmeros estados de espírito em uma face e nas comunicações corporais em geral. A mesma interpretação de estados de espírito que fazemos em relação ao homem, as atribuímos, por vezes, aos animais e coisas. Não é raro que digamos que fomos recebidos com o riso carinhoso de nossos animais de estimação. Igualmente somos capazes de dizer que um determinado ambiente ou paisagem é alegre porque o riso está ali presente. Falamos aqui de riso enquanto expressão de estados de alma. Por outro lado, devem ser consideradas as condições nas quais o riso não é expressivo de

estados de espírito. Referimo-nos ao riso como reação do homem às circunstâncias que lhe pareçam engraçadas. Ou mesmo, podemos nos referir ao riso como algo provocado por alguém que, conhecendo bem o espírito humano, é capaz de produzir situações cômicas. Estas afirmações ilustram bem que o riso está presente em diversos aspectos da vida humana. Rir em decorrência de um estado de espírito ou por motivo de ação ou de reação são duas vertentes diferentes de classificação geral do riso. Colocamos como tese a proposta de que seja apropriada a distinção entre as duas formas de rir por meio de termos igualmente distintos. Ao ato de rir como representativo do estado de alegria propomos o termo *sorriso*; ao ato de rir como expressivo da ação e da reação às circunstâncias, propomos o uso do termo *rir*.

O riso ou sorriso, embora presenças constantes na vida humana, não receberam grande importância nas investigações filosóficas. Já se ouviu a frase: "O homem é um animal que ri". Essa asserção encontra-se registrada na obra *Partes dos Animais* de Aristóteles, conforme trecho abaixo:

> O fato de que somente o homem seja afetado por cócegas é devido primeiramente à delicadeza de sua pele; e, em segundo lugar, por ser o único animal que ri. Pois sentir cócegas é pôr-se a rir, sendo o riso produzido pela provocação da região da axila. Também se diz que quando os homens são feridos em batalha em algum lugar próximo ao diafragma, eles parecem rir, devido ao efeito produzido pelo ferimento. [39] (ARISTÓTELES, 673ª 6-8, tradução nossa)

O trecho acima historicamente remonta ao século IV a.C. Constitui uma proposição que coloca o ato de rir como um atributo especificamente humano. Entretanto, nele não encontramos informações suficientes para deduzir as condições do riso nas diversas circunstâncias da vida de um indivíduo. A única informação explícita encontrada no livro em questão faz menção ao riso provocado por condições físicas do corpo. Este entendimento não recobre os campos psicológicos, sociológicos, cognitivos e as diversas circunstâncias nas quais o homem é levado a rir.

Na Modernidade, encontramos a explicação proposta por Schopenhauer na qual o aspecto cognitivo entra em cena como motivação para o riso. Em *O mundo como vontade e como representação*, o riso é apresentado nos seguintes termos:

[39] O texto em língua estrangeira é: "That man alone is affected by tickling is due firstly to the delicacy of his skin, and secondly to his being the only animal that laughs. For to be tickled is to be set to laughter, the laughter being produced by such a motioned of the region of the armpit. It is said also that when men in battle are wounded anywhere near the midriff, they are seen to laugh, owing to the heat produced by the wound." Cf. Aristotle, Parts of animals 673ª 6-8, Book III.

> - Ora, é exatamente a incongruência entre o conhecimento intuitivo e o abstrato, em virtude do qual este está para aquele como um trabalho de mosaico está para a pintura, o fundamento de um fenômeno notável que, tanto quanto a razão, é exclusividade da natureza humana, não tendo recebido até agora, apesar de renovadas tentativas, nenhuma explicação aceitável. Trata-se do riso. [...] De fato, o riso se origina sempre e sem exceção da incongruência subitamente percebida entre um conceito e os objetos reais que foram por ele pensados em algum tipo de relação, sendo o riso ele mesmo exatamente a expressão de semelhante incongruência. [...] Quanto mais correta, de um lado, é a subsunção de tais realidades ao conceito, e, de outro, quanto maior e mais flagrante é a sua inadequação com ele, tanto mais rigoroso é o efeito do risível que se origina dessa oposição. Todo riso, portanto, nasce na ocasião de uma subsunção paradoxal e, por conseguinte, inesperada, sendo indiferente se é expressa por palavras ou atos. Essa é, resumidamente, a explanação correta do risível.[40]

Schopenhauer acrescentou à interpretação do riso mais um fator fundamental, além do físico-biológico apresentado por Aristóteles: o desacordo entre o real e o virtual. Esse desacordo se coloca como a relação de distanciamento entre o que é percebido intuitivamente e o que já está posto na alma para reconhecimento do real. Trata-se do conflito entre o percebido e o entendimento. Um outro aspecto a ser considerado, nesta citação, é o fator surpresa que intervém na gênese do riso. A surpresa surge como ingrediente que dispara o ato de rir que aflora diante da aparição do inusitado ou inesperado.

Seriam os fatores físico-biológicos e cognitivos suficientes para justificar a ocorrência do riso? Não há dúvida de que o homem é passível do riso quando provocado por cócegas, como descrito por Aristóteles. O imprevisto e a tomada de consciência da inconformidade entre o fato atual e nossos conhecimentos e expectativas encontram-se presentes no ato de rir. Mesmo assim, não se pode afirmar que esses dois últimos fatores sejam determinantes para o riso. Nem todo imprevisto e nem toda discriminação entre o que nos aparece e o que esperávamos que aparecesse necessariamente nos provocam a reação do riso.

As duas proposições, a de Aristóteles e a de Schopenhauer nos indicam alguns elementos que estão associados ao riso. Entretanto, ambas deixam de fora do campo de compreensão desse ato diversos outros elementos que poderiam ser considerados. Há algo mais que as considerações puramente físicas e cognitivas no riso. E na busca desse algo mais, Henri Bergson elaborou um ensaio sobre o riso. Os dados fornecidos por esse ensaio serão tomados como base para o estudo das situações de riso apresentadas ao longo da obra *Assim falou Zaratustra* que trataremos nesta dissertação.

---

[40] Cf. Schopenhauer, Arthur. O mundo como vontade e como representação. § 13 p.109.

6.2 A comicidade e o riso

No livro *Le rire: essai sur la signification du comique*, Henri Bergson faz referência ao caráter fugidio que o riso assume quando o mesmo é tomado como objeto de estudo pelos filósofos. Considera que os estudos efetuados sobre o assunto pelos pesquisadores anteriores são dignos de consideração. Destaca que até mesmo Aristóteles voltou seu olhar para este intrigante fenômeno. Assim, como foi colocado na subseção anterior, temos o aspecto fisiológico do riso conforme a tese aristotélica e o aspecto cognitivo do riso apresentado por Arthur Schopenhauer. Estas duas teses não recobrem totalmente as situações de riso que podem ser extraídas de nossas experiências cotidianas. Assim sendo, Bergson propõe-se a pesquisar o riso a partir do estudo da comicidade. Ao dar esse direcionamento à sua linha de pesquisa, priorizou o que há de atual no ato de rir. Procurou seguir o caminho da investigação do riso como elemento que aflora na dinâmica da ação/reação do contato do homem com o real. Rir assume o significado de agir e reagir às circunstâncias; diferencia-se, assim, do sorrir, entendido como manifestação dos estados de alma próprios ao bem-estar, ao fruir dos momentos agradáveis da vida. Estes últimos dizem respeito às relações intuitivas do indivíduo com seu viver, seja a vivência interior, seja a vivência exterior. Nesse sentido, são os sentimentos e impressões emotivas que estão por trás do sorriso. Fala-se aqui do eu profundo: movido pelos sentimentos e estados de alma voltados para os aspectos qualitativos da percepção de mundo. Por isso, o riso como objeto de estudo a ser aqui considerado não faz remissão à intuição e, por conseguinte, ao sentimento, mas traz em si uma relação com aquilo que recai no campo do entendimento, no campo do que é compreensível pela faculdade da inteligência. Entramos, então, no espaço em que cabe a pergunta “Rir do quê”? “Rir do quê” remete-nos a algo que foi tomado como objeto bem definido, aquilo que passou pelo crivo da inteligência.

6.2.1 Fatores fundamentais da comicidade

A comicidade é definida por Bergson como a forma pela qual um fato, coisa ou pessoa se apresentam como potencialmente risíveis. É cômica a situação cuja interpretação provoca ou dispara o mecanismo do riso. O termo mecanismo nos remete aos mecanismos de ação que

subjazem às ações humanas. Rir também é um dos traços do comportamento. E como tal, aflora, como qualquer ato humano, em diferentes níveis e naturezas de manifestação. O ato de rir pode surgir como uma gargalhada descontrolada ou como um ato moderado e comedido com as exigências culturais nas quais o indivíduo se socializou. Rir, portanto, constitui um dos hábitos adquiridos se considerarmos que o agir humano se concretiza em hábitos de comportamento. Como veremos no seguimento, se há um desconcerto cognitivo que desestrutura o fluxo do acompanhamento do real, esse desconcerto pode propiciar o disparo do ato do riso. Como esse mecanismo entra em ação não está no escopo deste estudo. As considerações a serem tratadas aqui buscam apresentar uma descrição daquilo que está em torno do aspecto cômico riso no campo do perceptível.

Bergson nos indica três aspectos que considera fundamentais para a compreensão do riso cômico: o caráter humano, a insensibilidade e a sociabilidade. Analisemos cada um deles.

6.2.1.1 Caráter humano do riso cômico

Aristóteles classificou o riso como um ato humano por considerar que somente o homem é passível de rir ao sentir cócegas. Diferentemente do entendimento aristotélico sobre a humanidade do riso, Bergson afirma que essa humanidade se manifesta em outros aspectos. São aspectos relacionados a tudo quanto se possa dizer que é relativo ao ser humano enquanto espécie: sua forma, seus hábitos, suas imprevisibilidades e esquisitices. Em suma, a classificação da comicidade como atributo particularmente humano repousa sobre o juízo que pode ser feito sobre fatos e coisas que, em parte ou integralmente, remetem à ideia de homem. A relação entre a comicidade e o homem foi descrita por Bergson nos seguintes termos:

> Não há nada de cômico fora do que é propriamente humano. Uma paisagem poderá ser bela, graciosa, sublime, insignificante ou feia; em si ela nunca será risível. Rir-se-á de um animal, mas por nos surpreendermos com uma atitude próprio de homem ou uma expressão humana. Rir-se-á de um chapéu; entretanto, do que se graceja, então, não é da peça de feltro ou palha de que é feito, mas da forma que os homens lhe deram; [se graceja] é do capricho humano do qual se moldou. [41] (BERGSON, 2012, p. 2-3, tradução nossa)

[41] O texto em língua estrangeira é: "Il n'y a pas de comique en dehors de ce qui est proprement humain. Un paysage pourra être beau, gracieux, sublime, insignifiant ou laid; il ne sera jamais risible. On rira d'un animal, mais parce qu'on aura surpris chez lui une atitude d'homme ou une expression humaine. On rira d'un chapeau; mais ce qu'on raille allors, ce n'est pas le morceau de feutre ou de paille, c'est la forme que des hommes lui ont donnée, c'est le caprice humain dont il a pris le moule." Bergson, Henri. Le rire. p.2-3

Portanto, os objetos, os animais, os ambientes, e mesmo os comportamentos dos animais em geral não são em si risíveis. O caráter cômico, em relação ao que não é propriamente humano, é posto pela apreciação humana ao atribuir humanidade ao que não é por natureza humano. Isso significa que a comicidade, que fundamentalmente tem como fonte o comportamento do homem, tem sua extensão conceitual ampliada ao campo do não-humano, desde que se projete propriedades humanas sobre coisas, fatos e comportamentos dos animais.

6.2.1.2 Caráter de insensibilidade do riso cômico

O riso cômico é desprovido de sensibilidade. Isso significa dizer que o mesmo não ocorre quando estamos voltados para o sentimento e para a vivência do sensível. Em outros termos, o contato intuitivo com o real, no qual nossa mente se deixa absorver pela duração interna ou externa, não propicia as condições para a comicidade. Isso se deve ao fato de que o contato imediato ou intuitivo com o mundo se dá na esfera qualitativa. É a esfera na qual o campo perceptivo é permeado pela apercepção do pré-conceitual, do pré-judicativo. É o campo da interação sensível dos órgãos sensoriais e dos sentimentos e emoções que resultam da ação mútua do espírito e seu mundo. Não há aqui espaço para a apreciação; mas, sim, espaço para vivenciar o momento presente seja este agradável ou desagradável, desde que seja o momento vivido. Pois o que se vive no momento presente não se prende a definições, uma vez que o momento presente é um fluir constante: é a duração, cujo devir não se aprisiona em formas ou conceitos. Em consequência, não é passível de determinações ou delimitações que lhe permita se tornar objeto de juízos. É o momento acessível intuitivamente, que somente pode ser vivenciado. E enquanto vivenciamos o presente tal qual devém em nossa experiência de vida, somos integralmente sentimentos e emoções vivas que colorem nossa mente em seu fluir incessante e contínuo. Nessa apreensão intuitiva do real, somos marcados por inflexões emotivas. Nossos semblantes, enquanto expressões do nosso ser, podem apresentar aspectos das mais variadas naturezas e condizentes com o estado momentâneo do espírito. Pode-se aí encontrar a expressão sorridente por um extremo e a expressão de dor no extremo oposto. São expressões que acreditamos dizer algo das emoções e sentimentos vivos e atuantes no interior

de cada um. Trata-se, certamente, aqui, de algo não traduzível em palavras, e que somente se manifesta na vivência real e atual da interioridade. É a sensibilidade vivida.

A mente absorvida pela sensibilidade encontra-se em um estado tal em que a intuição predomina sobre a inteligência. Isso significa dizer que nos estados sentimentais e emotivos as ações e reações humanas não são deliberadas segundo um padrão suscetível de interpretação lógica. Sentimentos e emoções, em si, são vividos na atualidade. As palavras e termos que utilizamos para a eles nos referir não os substituem, assim como não os expressam adequadamente. Sorrimos e choramos respectivamente a alegria e a dor quando as sentimos. Quando falamos da alegria e da dor, não são essas sensações reais que são evocadas, mas suas lembranças ou seus significados. O que está aqui em questão é a distância pela qual nos aproximamos ou nos afastamos do real. Nos aproximamos do real pela via intuitiva; dele nos afastamos pela inteligência. Pela via intuitiva, tendemos para o contato qualitativo em relação ao que é dado sensivelmente pelos órgãos sensoriais; e, também, para o que nos toca o sentimento e nos proporciona as emoções. Por outro lado, a inteligência nos afasta do real. Dele, a inteligência recorta instantes para serem "trabalhados" com fins de direcionar ações futuras.

O caráter de insensibilidade do riso cômico diz respeito exatamente ao fato de que o mesmo não se relaciona com os sentimentos e as emoções em geral. E a insensibilidade é justificada pela "frieza" do que é tratado por meio de nossa capacidade de inteligência. Insensibilidade é, portanto, o afastamento pelo qual o homem lida de forma inteligível com o real. Este afastamento do real, por um lado, representa perda de contato imediato ou sensível; mas, por outro lado, representa ganho no que concerne à clareza e distinção propiciada pela faculdade da inteligência. Interagir intuitivamente e inteligentemente com o real constituem, portanto, dois modos de naturezas diferentes pelas quais lidamos com a realidade. São modos que não se excluem integralmente, mas que predominam um sobre o outro. Conscientes ou não, nossa capacidade intuitiva está atuante, mas não necessariamente se sobrepondo à capacidade intelectiva. Embora seja nossa relação intuitiva com a realidade o intercâmbio originário de nossa relação com o mundo, nossas ações eficazes são, de fato, levadas ao seu fim por meio da inteligência. Pois é pela inteligência que o homem dá espacialidade ao real; torna o que está em duração em coisas bem definidas; torna possível a alteridade e a multiplicidade quantitativa; dá clareza e distinção ao que flui em um devir contínuo e indistinto.

Há, de fato, dois modos pelos quais a mente humana se volta para a realidade: pela intuição e pela inteligência. Há de se considerar que as duas vias não operam em sua integralidade ao mesmo tempo. Havendo a preponderância de uma, há o enfraquecimento ou mesmo o desaparecimento da efetividade da outra. É nesse sentido que Bergson afirma que não

há nada mais impeditivo do riso cômico que a emoção. Pois quando a realidade atinge nossa consciência pelo modo do sentimento e da emoção, dificilmente teremos a reação de rir. Por outro lado, quando a realidade nos toca preponderantemente pela via da inteligência, a probabilidade do riso surge. Donde pode-se afirmar que uma situação que é risível ou cômica para a maioria, poderá não o ser para aqueles indivíduos que a perceberam pela via do sentimento. O cômico desponta quando a consciência está voltada para o inteligível.

Sob a luz dos fatores fundamentais da comicidade, destacamos que as circunstâncias necessitam apresentar alguns elementos que permitam definir o riso como sendo cômico. Encontramos o fator humano como um desses elementos, como apresentado na subseção precedente. O fator insensibilidade se coloca nos cenários onde os observadores não se condoem com o infortúnio de quem foi o objeto do riso. A compreensão inteligível do fato afasta ou atenua a compreensão sentimental ou emotiva. Assim,

> O riso não tem inimigo maior que a emoção. Não quero dizer que não poderíamos rir de uma pessoa que nos inspira piedade, por exemplo, ou mesmo afeição: somente, então, por alguns instantes, faltaria esquecer esta afeição, fazer calar a piedade. Em uma sociedade de inteligências puras não se choraria provavelmente, mas talvez ainda se riria; já que almas invariavelmente sensíveis, voltadas para o uníssono da vida na qual todo acontecimento se prolonga em ressonância sentimental, não conheceria e nem compreenderia o riso. [42] (BERGSON, 2012, p. 3-4, tradução nossa)

Do exposto na citação apresentada acima, podemos fazer uma análise do episódio no qual, por exemplo, um indivíduo tropeçou e caiu quando caminhava pela calçada. Sua queda em si não foi risível em absoluto. Seu caráter cômico depende do modo como o fato foi observado. Aqueles indivíduos que assistiram à cena pelo modo da sensibilidade, certamente foram tomados pela emoção. Suas reações tenderam ser a de comiseração, comoção com a dor do próximo. Neste estado psicológico de observação, dificilmente teriam a reação do riso. Por outro lado, os indivíduos que assistiram à cena sem o envolvimento emocional, poderiam ser tomados pela reação do riso. Suas reações estariam de acordo com o aspecto cognitivo pelo qual a inteligência detectou que o agir do indivíduo que caiu diferiu do que era esperado. Houve um acidente: algo aconteceu diferentemente do habitual. Este último tipo ou modalidade de apreensão do real é o modo de lidar com a realidade por via da faculdade da inteligência.

[42] O texto em língua estrangeira é “Le rire n’a pas de plus grand ennemi que l’émotion. Je ne veux pas dire que nous ne puissons rire d’une personne qui nous inspire de la pitié, par exemple, ou même de l’affection: seulement alors, pour quelques instants, il faudra oublier cette affection, faire taire cette pitié. Dans une societé de pures intelligences on ne pleurait problablement plus, mais on rirait peut-être encore; tandis que des âmes invariablement sensibles, accordées à l’unissons de la vie, où tout événement se prolongerait en résonance sentimentale, ne connaîtraient ni ne comprendraient le rire.” Bergson, Henri. Le rire. p.3-4.

Enquanto esse modo prevalece, o modo intuitivo fica em segundo plano. Nele, a reação humana não se dá pela via do sentimento. Nesse caso, acertadamente, o termo insensível converge para o seu significado do senso-comum. Pois, em nossa linguagem do dia-a-dia nos referimos àqueles que riem do infortúnio e da dor do próximo como sendo insensíveis ou dizemos que têm falta de sensibilidade. O termo insensível aqui diz isso e muito mais: que deve ser, também, considerado como expressão daquilo que nos remete ao modo inteligente de lidar com a realidade.

A colocação dos dois modos de apreensão do real permite-nos compreender melhor certas situações embaraçosas nas quais nos colocamos algumas vezes. Não é raro que sejamos invadidos pela reação do riso diante do deslize de nossos próximos. A questão que surge é se o riso é apropriado ou não em determinas circunstâncias. Em muitos casos, o riso é altamente reprovável, pois a situação exigiria a comoção e a interdição do mesmo. Ocorre que não é de nossa natureza estarmos no modo emotivo a todo momento. Oscilamos ou nos deslocamos entre o intuitivo e o inteligível. E nem sempre estamos integralmente voltados para um único estado de apreensão. Como diz Bergson, podemos sentir dor por nosso próximo, mesmo que nossa inteligência tenha nos colocado um pouco de riso o qual podemos disfarçar ou reprimir. Pois, "em uma sociedade na qual se viveria motivado pela inteligência pura provavelmente não haveria choro, mas o riso sim"[43] (BERGSON, 2012, p.3-4).

6.2.1.3 Caráter social do riso cômico

O riso cômico nunca é o riso privado. Não é da natureza do cômico sua retidão no foro íntimo. Ele pressupõe o desejo de participação da comunidade. Deve ser partilhado. Tal qual o juízo estético do belo em Kant, o riso cômico tem a pretensão de ser o riso de todos. Está implícito em si a ideia de universalidade. Quem ri é detentor da subsunção de que o motivo de seu riso tem a mesma motivação do riso dos outros. E muito mais que a presunção de universalidade do riso, há o aspecto de contágio. O contágio é um fenômeno social que se manifesta na comicidade pelo qual o mesmo se espalha como onda de influência. Muitos indivíduos de um mesmo grupo riem, acompanhando o riso dos outros, sem que necessariamente saibam, de fato, o motivo do riso.

[43] Idem. Parafraseando parte da última citação.

> Não se sentiria o "gosto" do cômico, se sentindo isolado. Parece que o riso tenha necessidade do eco. Escute-o bem. Ele não é um som articulado, limpo e terminado. É alguma coisa que quer se prolongar, se repercutindo de pouco a pouco; alguma coisa que começa por uma explosão para se espalhar como ondas, tal qual o trovão nas montanhas. E, portanto, essa repercussão não deve se prolongar ao infinito. Ela pode se dirigir ao interior de um círculo tão grande quanto se imagine; o círculo, nem por isso, ficará menos fechado. Nosso riso é sempre o riso de um grupo. [44] (BERGSON, 2012, p. 5-6, tradução nossa)

O envolvimento do grupo, seja por causas acidentais ou deliberadas, está na base da comicidade quando se considera o aspecto social do cômico. Nesse campo não há espaço para a consideração do sorriso ou do riso desprovido do sentido de coletividade. Há de se destacar que o sentido de coletividade ou de grupo nos remete ao conceito de alteridade. Este conceito, dentro dos modos de percepção do homem, está relacionado à faculdade da inteligência. Pois, é pela inteligência que o ser humano discrimina o "um" e o "outro", o "si" e os "demais". É nesse sentido que Bergson nos projeta o significado de social quando se refere à natureza espacial da inteligência.

O social implica espacialização; implica compartilhamento não somente do espaço físico, mas também, do espaço psicológico no qual os indivíduos interagem. Interação esta que ocorre no plano da compreensão e que é conquistada pelo convívio. Fala-se aqui de compreensão compartilhada pela qual é possível que as intenções dos indivíduos e o entendimento dos fatos recaiam no mesmo campo significativo para todos os participantes. Isso somente é possível pelo convívio. Pois, a convergência de interpretação de fatos e intenções por parte dos componentes de uma mesma comunidade depende da intercomunicação entre os mesmos. Passo-a-passo, o compartilhamento de opiniões e ideias se concretiza na formação de conceitos comuns que ensejam a convergência de compreensão do mundo comunitário. Havendo a disseminação de um campo de compreensão compartilhado, a percepção e o entendimento de fatos ficam facilitados e simplificados a ponto de que a interpretação do real-social seja possível a partir de meros indícios dos acontecimentos sociais em curso. Nesse campo de compreensão compartilhada, não há mais a necessidade de acompanhamento do real

[44] Idem. p. 5-6. O texto em língua estrangeira é: "On ne goûterait pas le comique si l'on se sentait isolé. Il semble que le rire ait besoin d'un écho. Écoutez-le bien: ce n'est pas un son articulé, net, terminé; c'est quelque chose qui voudrait se prolonger en se répercutant de proche en proche, quelque chose qui commence par un éclat pour se continuer par de roulements, ainsi que le tonnerre dans la montagne. Et pourtant cette répercussion ne doit pas aller à l'infini. Elle peut cheminer à l'intérieur d'un cercle aussi large qu'on voudra; le cercle n'en reste pas moins fermé. Notre rire est toujours le rire d'un group."

em todo o seu desenrolar para que dele tenhamos compreensão. Ocorre uma espécie de consenso entre os observadores de uma mesma comunidade. O entendimento de um indivíduo em relação a um fato não difere de forma significativa em relação ao entendimento dos demais indivíduos do mesmo grupo. É esta capacidade de interpretação compartilhada do real que permite a propagação em uníssono do riso. A cumplicidade é possibilitada. O que é risível para um, também o será, com um amplo grau de probabilidade, para outro que participa da mesma comunidade. O riso cômico se espalha pelo grupo tal qual "o estrondo da trovoada na montanha"[45].Em relação a este aspecto, Henri Bergson nos ofereceu dois exemplos:

> (1) Talvez lhe tenha ocorrido, estando em um vagão ou em uma mesa de hospedaria, de ouvir viajantes contando histórias que deveriam ser engraçadas uma vez que os mesmos riam à vontade. Provavelmente você riria como eles se você fosse da sociedade deles. Mas, não o sendo, não lhe surgiria qualquer vontade de rir.
> (2) Um homem a quem se perguntou por que não chorou durante um sermão no qual todo mundo derramou lágrimas, respondeu: "Eu não sou dessa paróquia." [46] (BERGSON, 2012, p. 5, tradução nossa)

O primeiro exemplo demonstra de maneira direta a importância do sentido de pertencimento ao grupo para que o aspecto cômico aflore. O segundo exemplo, embora se refira ao choro, aplica-se com toda propriedade ao riso como ressalta Bergson: "Ce que cet homme pensait des larmes serait bien plus vrai du rire."[47] (BERGSON, 2012, p.5)

6.3 Do entendimento humano e sua relação com o riso

O riso, considerado como interação do homem com o mundo natural ou cultural, está vinculado à inteligência. Isto significa que sua ocorrência depende de que o real seja apreendido dentro de sua situação específica no campo espaço-temporal. O que é risível o é, não por sua aparição em si, mas pelo significado que recebe daquele que vivencia o fato. Faz-se necessário, então, que o indivíduo esteja em condição de entender o que ocorre diante de si: entender o que

[45] Parafraseando a citação imediatamente acima.
[46] Idem. p.5. O texto em língua estrangeira é: "(1) Il vous est peut-être arrivé, en wagon ou à une table d'hôte, d'entendre des voyageurs se raconter des histoires qui devaient être comiques pour eux puisqu'ils en riaient de bon coeur. Vous auriez ri comme eux si vous eussiez été de leur societé. Mais n'en étant pas, vous n'aviez aucune envie de rire. (2)" Un homme, à qui l'on demandait pourquoi il ne pleurait pas à un sermon où tout le monde versait des larmes, répondit: <<Je ne suis pas de la paroisse.>>

[47] Idem. p.5. O trecho na tradução é: "O que esse homem pensava sobre lágrimas seria verdadeiro em relação ao riso."

está em seu entorno a ponto de compreendê-lo segundo suas capacidades cognitivas virtuais. Portanto, faz-se necessário o suporte virtual que encerra em si a capacidade interpretativa do mundo. O real é reconhecido com base nas virtualidades com a qual a ele nos dirigimos. Devendo-se deixar claro, neste momento, que a virtualidade não é algo dado à priori na alma de forma inata, mas algo que se constitui e se atualiza no enfrentamento com o real.

Entretanto, somente compreender o real não é suficiente para que o riso ocorra. Já foi dito que o riso surge quando detectamos discrepâncias ou incongruências naquilo que vivenciamos. Esta afirmação está voltada, de fato, para a expectativa ou a crença na forma como o fluir dos fatos deveria ocorrer. Essa postura é própria ao entendimento humano o qual coloca os seus parâmetros básicos para a interpretação, isto é, faz uso da memória como fonte de justificação do conhecimento. Reconhecemos o real pela inserção de memória no processo de percepção. Esse procedimento faz com que nosso embate com o real se dê pela via de um parâmetro – memória- que orienta o ato perceptivo. Nesse sentido, é da própria natureza do entendimento a discriminação das semelhanças e das diferenças detectadas no real. Se os fatos ocorrem em conformidade com o padrão costumeiro; ou se as coisas aparecem conforme às formas com as quais costumam surgir, temos nesses dois casos a semelhança que nos conduz à afirmação de normalidade. Por outro lado, o que difere do padrão costumeiro e das formas consagradas são as incongruências ou discrepâncias: o real não se ajusta ao virtual que lhe enseja o entendimento adequado. Portanto, a relação pela qual detectamos semelhanças e incongruências no real faz parte da dinâmica de nossa relação inteligente com a realidade. Afirmar que o riso surge exclusivamente em decorrência da percepção de incongruências no real seria afirmar que rimos diante de toda e qualquer circunstância que difere do esperado. De fato, não é isso o que se observa no cotidiano. Que o fator cognitivo seja fundamental para a ocorrência do riso não implica que o riso resulte do reconhecimento das incongruências. O riso resulta da convergência de diversos outros fatores, não podendo a explicação de sua ocorrência ser limitada somente às discrepâncias. O trecho abaixo serve para ilustrar que o riso se situa em uma dimensão que ultrapassa o campo do entendimento, sem, contudo, que este deva ser desprezado:

> Quantas vezes já não foi dito que o riso do espectador no teatro é tão mais forte quanto mais cheio o ambiente esteja? Quantas vezes já se reparou que muitos efeitos cômicos são intraduzíveis de uma língua para outra, devido às diferenças de costumes e ideias de uma sociedade em particular? Mas, é por não ter compreendido a importância desse duplo fato que se viu no cômico uma simples curiosidade na qual o espírito se diverte, e no próprio riso, um fenômeno estranho e isolado, sem relação om o resto da atividade humana. Daí as definições que tendem a fazer do cômico uma relação abstrata apercebida pelo espírito entre as ideias, "contraste intelectual', "absurdo sensível", etc.; definições que, mesmo se elas conviessem realmente a todas as formas do cômico, não explicaria a quem quer que seja por que o cômico nos faz rir. [48] (BERGSON, 2012, p. 5-6, tradução nossa)

A citação nos aponta dois elementos que devem ser levados em consideração no estudo do riso: a dimensão cognitiva do riso e a sua relação com a dimensão social (cultura, linguagem e costumes) dos indivíduos. Junto a isso se registra o fato de que não é suficiente considerar o riso como fruto de relações abstratas percebidas nos contrastes intelectuais e nos absurdos do sensível. Então, tomando em consideração estas exposições, Henri Bergson estabelece como diretriz para o estudo do riso a sua relação com a vida em comum e o seu significado social. Em suas palavras:

> Para compreender o riso, falta recolocá-lo em seu meio natural que é a sociedade. Falta sobretudo lhe determinar a função útil a qual é a função social. Tal será, digamos desde agora, a ideia diretriz de todas as nossas investigações. O riso deve responder a certas exigências da vida em comum. O riso deve ter um significado social. [49] (BERGSON, 2012, p. 6, tradução nossa)

Fica, assim, esclarecido que o entendimento humano está relacionado ao riso. Entretanto, somente ele não é suficiente para justificar esse fenômeno do comportamento. A dimensão do relacionamento social assume papel chave na investigação desse ato. O riso cômico apresenta-se como um ato compartilhado. Ocorre entre pares, entre indivíduos que estão

---

[48] Idem. p.5-6. O texto em língua estrangeira é: "Combien de fois n'a-t-on pas dit que le rire du spectateur, au théâtre, est d'autant plus large que la salle est plus pleine; combien de fois n'a-t-on pas fait remarquer, d'autre part, que beaucoup d'effets comiques sont intraduisibles d'une langue dans une autre, relatifs par conséquent aux moeurs et aux idées d'une société particulière? Mais c'est pour n'avoir pas compris l'importance de ce double fait qu'on a vu dans le comique une simple curiosité où l'esprit s'amuse et dans le rire lui même un phénomène étrange, isolé, sans rapport avec le reste de l'activité humaine. De là ces définitions qui tendent à faire du comique une relation abstraite aperçu par l'esprit entre des idées, <<contraste intellectuel>>, <<absurdité sensible>>, etc., définitions qui même si elles convenaient réellement à toutes les formes du comique, n'expliqueraient pas le moins du monde porquoi le comique nous fait rire."

[49]Idem. p. 6. O texto em língua estrangeira é: "Pour comprendre le rire, il faut le replacer dans son millieu naturel, qui est la societé; il faut sourtout en déterminer la fonction utile, qui est une fonction sociale. Telle sera, disons-le dès maintenant, l'idée directrice de toutes nos recherches. Le rire doit répondre à certaines exigences de la vie en commun. Le rire doit avoir une signification sociale."

em condição de agir e de reagir dentro de um mesmo campo de compreensão no qual os seus signos são previamente decodificados e difundidos.

6.4 Influência do imprevisto no riso

Um dos fatores a ser considerado no exame da comicidade é a ocorrência de imprevistos. Bergson nos oferece dois exemplos para ilustrar duas situações distintas:

> (1) Um homem que corre na rua tropeça e cai: os passantes riem. Não se riria dele, acredito, se se supusesse que de brincadeira lhe houvesse ocorrido de se sentar subitamente no chão. Se ri do fato dele ter se assentado involuntariamente. [...] talvez lhe faltasse mudar a passada ou evitar o obstáculo. Mas, por falta de flexibilidade, por distração ou obstinação do corpo, *por um efeito de rigidez ou de velocidade adquirida*, seus músculos continuaram a executar os mesmos movimentos quando as circunstâncias exigiam outra coisa. [50] (BERGSON, 2012, p. 7, tradução nossa)
>
> (2) Eis aqui uma pessoa que se dedica à suas pequenas ocupações com uma regularidade matemática. Uma vez, os objetos de seu uso foram alterados por um brincalhão. Ela enfia a pena no tinteiro e a retira enlameada, acredita que vai se assentar na cadeira sólida e se espatifa no assoalho; enfim age por contrassenso ou opera no vazio, sempre por velocidade adquirida. [51] (BERGSON, 2012, p. 7, tradução nossa)

Em ambas situações o que é colocado em evidência é o desvelamento do automatismo que rege o comportamento humano. O primeiro quadro apresentado é aquele no qual o corredor, em virtude de desatenção, tropeça e cai. Sua queda pode ter provocado o riso do observador. O segundo quadro é aquele no qual fazem uma brincadeira com um colega de trabalho que é muito metódico no exercício de sua tarefa laborativa. Aqui novamente, o fenômeno do riso pode aflorar naqueles que participam como observadores intencionais das armadilhas postas no ambiente de trabalho.

O que se deve observar é o que está inicialmente posto em cada uma das circunstâncias. Isso diz respeito às condições de normalidade com a qual estamos acostumados a lidar com a realidade. Sabemos de antemão que acidentes podem ocorrer. Mas, pela própria definição de

---

[50]Idem. p.7. O texto em língua estrangeira é: "Un homme, qui courait dans la rue, trébuche et tombe: les passants rient. On ne rirait pas de lui, je pense, si l'on pouvait supposer que la fantasie lui est venue tout à coup de s'asseoir par terre. On rit de ce qu'il s'est assis involontairement. [...] Il aurait fallu changer d'allure ou tourner l'obstacle. Mais par manque de souplesse, par distraction ou obstination du corps, *par un effet de raideur ou de vitesse acquise*, les muscles ont continué d'acomplir le même mouvement quand les circonstances demandaient autre chose."

[51]Idem. p.7. O texto em língua estrangeira é: "Voici maintenant une personne qui vaque à ces petites occupations avec une régularité mathématique. Seulement, les objets qui l'entourent ont été truques par un mauvais plaisant. Elle trempe sa plume dans l'encrier et en retire de la boue, croit s'asseoir sur une chaise solide et s'étend sur le parquet, enfin agit à contressens ou fonctionne à vide, toujour par vitesse acquise."

acidente sabemos que o mesmo é aleatório e imprevisível. O normal é que o corredor passe em seu ritmo de corrida; que o trabalhador metódico efetue suas tarefas dentro de sua sequência habitual. Essa noção de normalidade com a qual observamos o real está relacionada ao fato de que o comportamento humano está baseado em elementos que se repetem. Há coerência nos nossos atos. Essa coerência se deve a algo que subjaz aos nossos atos. São os mecanismos de ação. Estes, mesmo sendo a base de nossos comportamentos, encontram-se escondidos tanto de quem age, quanto de quem observa o agir de seu próximo. Mecanismos de ação são maquinais. São impulsos de ação condicionados que dirigem as atividades humanas segundo modos de operação bem definidos. Nossas atividades são desempenhadas por um conjunto de mecanismos de ação que são solicitados a entrar em ação em conformidade com a atenção que dispensamos às necessidades do real e de nossos objetivos. Na situação de despertos, nossa atenção efetua atividade coordenadora que ativa e desativa mecanismos de forma a nos conduzir de forma considerada "normal" pelo grupo social no qual nos encontramos. A questão é que temos consciência do que seja o comportamento adequado nosso e de nossos próximos; mas, não observamos a nós mesmos e nossos próximos sob a perspectiva de mecanismos de ação. Estes ficam incógnitos e não aparentes aos nossos olhares. Tais mecanismos conformam nossos hábitos, atuando como impulsos de ação ao nosso corpo. A utilização deles e as necessárias modificações requeridas pelas circunstâncias dependem da consciência, da intensidade com a qual ela volta sua atenção para o real.

O que o acidente traz à tona são esses mecanismos que atuam de forma continuada, ou segundo velocidade adquirida nos termos de Bergson. Por eles tendemos a desempenhar nossos atos segundo um padrão pré-estabelecido que constitui nosso hábito de agir. A questão surge quando o hábito faz com que percamos a flexibilidade e, inconscientemente, repetimos comportamentos sem a maneabilidade necessária e demandada pelas modificações do real. Estas tornam-se acidentes para aqueles que não estão atentos e, portanto, não adequam seus comportamentos às exigências o momento.

Nos exemplos citados acima, temos duas situações distintas nas quais os mecanismos de ação emergem, trazendo à superfície as suas *engrenagens* que ficam normalmente ocultas sob o véu do hábito, do costume ou da normalidade.

No primeiro caso, a distração se manifestou pela falta de atenção a um possível obstáculo que poderia ser suplantado. Não o sendo, o corpo deu continuidade ao mesmo padrão de ação, embora o mesmo devesse ter sido alterado. Continuou em ação o mesmo mecanismo, evidenciando que na condição de desatenção tendemos a dar continuidade aos nossos atos.

O segundo exemplo nos mostra como tendemos a agir segundo um modo que nos é próprio. Embora nos seja apresentado o caso de uma pessoa zelosa que se aplica aos afazeres de forma metódica, devemos concordar que não precisamos ser tão detalhadamente metódicos para que nossos comportamentos se realizem segundo um mesmo procedimento que se repete em situações semelhantes. Daí resultou que alterações introduzidas no ambiente, pelo brincalhão, teve como efeito ressaltar o quanto o comportamento humano está preso a um automatismo. Assim, efetuamos uma série de atividades simples ou complexas sem darmos conta de que estamos sendo conduzidos por impulsos direcionados pela força do hábito.

Considerando as duas situações mencionadas, observamos que o efeito cômico pode ser produzido por acidente, seja este natural ou intencionalmente provocado. Intencional ou não, o que fica em evidência no acidental é o afloramento de elementos do comportamento que estão sempre presentes nossos modos de agir e dos quais, normalmente, não temos conhecimento. Explicando melhor, poderíamos dizer que o brincalhão que alterou o ambiente do/a colega, para lhe pregar algumas peças, nada entende de mecanismos de ação e de automatismos. Mas, certamente, tanto o brincalhão quanto seus prováveis cúmplices se divertirão, sem dó, com as reações da vítima da brincadeira de mau gosto.

6.5 Funções do riso cômico

Muitas funções assumem o riso na comunidade humana. Pode inserir-se no contexto das situações acidentais como uma reação não fácil de ser explicada, assim como pode também, em outro extremo, ter a função intencional voltada para a provocação de ira ou de desconcerto de nossos próximos. Independentemente da função que o riso assume no contexto social, o que está em jogo é a relação que se estabelece entre o que tomamos como parâmetros de normalidade dos fenômenos sociais e como estes são apresentados. Por fenômeno que se apresenta a nós devem ser consideradas situações reais e ficcionais. O próprio mundo da vida, entendido como a realidade vivida, é palco para o desempenho da comédia maior: a comédia da vida. Entretanto, não devemos deixar de considerar o aspecto criativo do homem que faz da comicidade uma arte. Por meio da criação artística são trazidas para o real situações que falam da vida. Mesmo considerando que a arte seja criação e que seu produto possa estar envolto em fantasias que, em certas instâncias, se distanciam muito do real, é na vida que a encenação cômica atua movendo os mesmos mecanismos psicofísicos que estão em torno do riso. Temos

aqui a comicidade na sua função de divertimento. Comédia da vida ou pura diversão, a comicidade assume funções diversas no campo de atuação social do homem. Vejamos algumas dessas funções.

6.5.1 Controle social do comportamento

A vida em conjunto proporciona a padronização de comportamentos pelo qual os indivíduos têm seu modo de agir convergente para um campo de normalidade. Normas de convívio e modelos são estabelecidos como parâmetros diretivos cuja assimilação se torna a base reguladora da interação entre os componentes do grupo. Uma das regras exigidas para o convívio é a atenção. Por mais fundamental que seja a atenção para a conduta individual, a mesma tem repercussões sociais de igual importância. Isso se deve ao fato de que o indivíduo se individualiza por meio do convívio. Cada ser humano é um centro de indeterminação por excelência. Ele se torna indivíduo em conformidade com a agregação de atributos sociais que o adequam ao convívio. É a individuação. Processo continuado pelo qual o homem está sujeito ao longo de sua vida a sucessivas fases de ajuste de adaptação à natureza e à sociedade. Portanto, individuação e socialização são processos que ocorrem em conjunto na formação da pessoa do ser humano. Já houve quem disse que o homem somente pode ser considerado "homem" quando vive em sociedade. A individuação é a propriedade particular que diferencia um indivíduo de outro. Ela se dá pela forma como os costumes, valores e crenças de uma comunidade se consolidam na transformação do ser humano bruto em indivíduo ou pessoa. Ao mesmo tempo que a individuação é discriminadora, dando a unidade singular de cada um; ela apresenta seu aspecto de convergência de comportamentos. Pois sua formação ocorre pela assimilação de valores e hábitos comuns. A cada fase de sua vida, o homem encontra-se em momentos distintos de sua individualidade. É ela que lhe situa adequadamente dentro das exigências e das circunstâncias que a vida impõe. Assim, enxergar-se a si mesmo como um ser que se constitui como uma "unidade" que o diferencia dos demais, é uma construção. O "eu sou isto aqui; não aquilo ali" é uma forma de diferenciar-se e situar-se como elemento especial da relação que norteia nosso contato com o mundo. Entretanto, isso não significa que uma vez que consigamos refletir sobre nossa "identificação", como algo singular, tenhamos já uma individualidade consumada. Descobrir-se como ser independente do outro não é suficiente para a afirmação da própria identidade e de seus atributos concomitantes. Pois, na verdade, estamos sempre em processo de individualização. Não existe a figura do indivíduo fixo com suas determinações estabelecidas para sempre. É isso que afirma Simondon ao esclarecer que "o ser

transborda o indivíduo e não se esgota nele" (PELBART, 2015, p.47). Estamos sempre na condição do pré-individual. Esta condição faz com que a estrutura de nossa realidade virtual se atualize a todo momento. Isso propicia que nosso ser se reforme e se transforme em indivíduos sempre renovados pela atualidade fornecida pelo contato com o mundo movente, o atual. Nesse sentido, o indivíduo não deve ser interpretado como uma unidade atômica (sujeito isolado com características imutáveis), nem tão menos como uma unidade hilemórfica (formado a partir de um modelo ideal pré-existente). O ser singular que constitui a estrutura da virtualidade do homem é composto por singularidades (imagem-lembrança, imagem afeto, imagem ação, etc.). Estas estão em continuado processo de combinação e recombinação numa situação de metaestabilidade. O indivíduo vai sucessivamente sendo constituído pelo embate de sua virtualidade com o real (atual) intermediado pelo corpo. Seu estado momentâneo (aparentemente estável) é chamado de individualidade. O que ocorre na prática é que essa individualidade não é algo dado, nem tão menos fixado para sempre. Embora se tenha a impressão de que a virtualidade seja composta por ideias como concebidas por Platão, a virtualidade compõe-se de imagens claramente definidas, mas diferentemente das ideias platônicas, elas são dinâmicas. Mesmo que a virtualidade seja o ponto de partida ou referência "estável" que participa de forma significativa de nossa atualização; ela é dinâmica, se move e se diferencia na infinita velocidade do pensamento (como disse Deleuze). Que rumo tomaria a individuação? Diríamos que não seria um rumo previsível. A realidade flui para destinos que não estão sujeitos ao determinismo. Como afirma Ubiratan D'Ambrosio:

> O físico Werner Heisenberg veio trazer um importante suporte para o questionamento do determinismo ao formular, em 1927, o que viria ser chamado *princípio da incerteza*: ao medir um dos elementos de um par, num microssistema, o ato experimental destrói, necessariamente, a possibilidade de medir o outro. [...] As novas visões de mundo oferecidas pela mecânica quântica, em que os princípios da *complementaridade* e da *incerteza* substituem um determinismo esterilizante da vontade humana, a adoção de uma outra lógica, como a proposta por Brower, que aceita o amplo leque de possibilidades, e a não aceitação de verdades absolutas, como sugerido por Goedel, substituem a arrogância da certeza pela humildade da busca permanente.[52]

O princípio da incerteza é o que melhor pode orientar nossa visão sobre o processo de individuação. Pois a virtualidade em sua metaestabilidade é impulsionada pelo impulso de vida

[52] D'Ambrosio, Ubiratan. Teoria da relatividade. In O expressionismo. J. Guinsburg (Org.) p.120
Nota sobre o autor citado na p.744 desta obra: Ubiratan D'Ambrosio é Professor Emérito de Matemática da UNICAMP, exerceu os cargos de diretor do Instituto de Matemática e Pró-Reitor da mesma Universidade. Colaborador de instituições internacionais como a OEA, leciona em várias universidades brasileiras e do exterior. Autor de vários trabalhos e livros, dos quais os mais recentes são: Educação para uma Sociedade em Transição (Papirus Editorial, 1999) e Transdisciplinaridade (Palas Athena, 1997)

para a realidade atual. A questão é que o atual não é determinado, nem tão menos é previsível. A única certeza que temos é que agimos. O agir não é necessariamente conduzido por uma vontade definida. Mas, mesmo quando temos a orientação precisa de nossos propósitos e de nossas vontades, não temos nunca a garantia de que converteremos nossas virtualidades para uma realidade que planejamos. O mundo não flui segundo nossas determinações. O princípio da incerteza nos alerta para a encruzilhada com que nos deparamos: no ato próprio de executar uma ação, ao agir, simplesmente anulamos todas as outras possibilidades de agir que a virtualidade nos apontava. É esse aspecto da individuação que é ilustrado por Pelbart quando nos apresenta o exemplo do processo de cristalização a partir de uma "solução supersaturada ou de um líquido em superfusão" (Pelbart, 2015, p.48). O que o indivíduo é a cada instante não depende somente da sua estrutura (sua virtualidade); depende também das condições sob as quais a sua atualização ocorre.

Há de se destacar que os indivíduos que não conseguem atualizar seus comportamentos às alterações de seu ambiente acabam por se tornar objeto das atenções por se tornar anacrônico ou destoante. Em vista disso, as ações individuais não são isoladas. Repercutem no grupo no qual o indivíduo está inserido. Cada um é passível de ter seus gestos e modos de agir submetidos ao crivo judicativo de seu próximo. Uma vez que cada grupo, conscientemente ou não, adota seus parâmetros de normalidade; reciprocamente, seus integrantes adquirem condições de avaliar seus desempenhos uns em relação aos outros. Estabelece-se, no seio do coletivo, valores mais rígidos ou mais tolerantes de aceitação ou de rejeição dos desvios de comportamento em relação à normalidade. A exigência de atenção é um dos parâmetros que é considerado pelo grupo. Espera-se que, em situação desperta, as pessoas ajam dentro de um determinado padrão de normalidade. O desvio da normalidade é passível de reprovação pelo grupo e de motivar a consequente tomada de medidas corretivas. O riso cômico é uma dessas medidas corretivas que deve ser levado em consideração. Ele exerce a função corretiva de comportamento. Punição ou não, seu efeito é despertar a atenção daquele que é motivo do riso. A força corretiva do riso cômico encontra-se no desconforto que ele traz ao indivíduo que se tornou o centro das atenções. É raro que a vítima do riso não reconheça o motivo pelo qual recaiu em situação vexatória. Isso se deve ao fato de que, no próprio processo de individuação, o indivíduo aprende a ter noção do que é a normalidade em sua comunidade. Uma vez que o riso é gerado no momento exato da ocorrência do desvio de comportamento, o indivíduo motivador do riso é capaz de associar imediatamente sua conduta com a reação do grupo. Assim,

> O que a vida e a sociedade exigem de cada um de nós é a atenção constante durante a vigília. Esta discerne os contornos da situação presente e proporciona uma certa elasticidade do corpo e do espírito que nos põe em condição de nos adaptar. Tensão e elasticidade, eis aí duas forças complementares uma a outra que a vida põe em jogo. [...] O que a sociedade tem a temer agora é que cada um de nós, satisfeitos em prestar atenção ao que é essencial à vida, [quanto ao não essencial] se deixa levar pelo automatismo fácil dos hábitos adquiridos. O que ela [a sociedade] deve temer também é que os membros dos quais ela se compõe, em vez de buscar um equilíbrio cada vez mais delicado de vontades que se inserem cada vez mais umas nas outras, se contentem de respeitar as condições fundamentais desse equilíbrio: um acordo pleno entre as pessoas não lhe é suficiente, ela demanda um esforço constante de adaptação recíproca. [53] (BERGSON, 2012, p. 14,15, tradução nossa)

Do exposto, pode-se considerar o papel educativo do riso. Observa-se seu aspecto corretivo do comportamento humano. Atua como uma pressão de fora que visa corrigir a tendência que o homem tem de automatizar comportamentos. Ao fazer isso, passa a agir segundo procedimentos que passam a ser executados sem a devida supervisão da consciência, por força do uso. Cria-se a rigidez do comportamento. Essa rigidez se torna um desajuste quando as situações se modificam. O indivíduo passa a reagir ao meio através de comportamentos que não condizem com as exigências do momento. O indivíduo torna-se anacrônico ou desajustado. Para correção do desajuste, a sociedade dispõe, certamente de diversos instrumentos, entre eles o riso. Este, embora de natureza estética, não satisfaz somente a função estética quando consideramos também seu lado dedicado a despertar as pessoas desse estado de inflexibilidade diante das alterações do real. Socialização e individuação são processos continuados ao longo da vida do ser humano. Deve-se observar que o homem nunca é um ser acabado, nunca se consuma em uma forma permanentemente definida, seja corporalmente, seja espiritualmente. O homem encontra-se em estado permanente de construção de si. Isso requer flexibilidade pela qual o mesmo deve ser maleável o suficiente para se reconfigurar em conformidade com as mudanças nos meios natural e social. O riso cômico, além de sua natureza estética, desempenha papel significativo nesse processo de construção e reconstrução do indivíduo e da sociedade. Vejamos o que diz Bergson:

---

[53]Idem. p.14-15. O texto em língua estrangeira é: “Ce que la vie et la societé exigent de chacun de nous, c’est l’attention constamment en éveil, qui discerne les contours de la situation presente, c’est aussi une certaine élasticité du corps et de l’esprit, qui nous mette à même de nous y adapter. Tension et élasticité, voilà deux forces complémentaires l’une et l’autre que la vie met en jeu. [...] Ce qu’elle [la societé] a maintenant à redouté, c’est que chacun de nous, satisfait de donner son attention à ce qui concerne l’essentiel de la vie, se laisse aller pour tout le reste à l’automatisme facile des habitudes contractées. Ce qu’elle doit craindre aussi, c’est que les membres dont elle se compose, au lieu de viser à un équilibre de plus en plus délicat de volotés qui s’inséront de plus en plus exactement les unes dans l’autre, se contentent de respecter les conditions fondamentales de cet équilibre: un accord tout fait entre les personnes ne lui suffit pas, elle voudarait un effort constant d’adaptation réciproque.”

> O riso não é do domínio da estética pura uma vez que ele persegue (inconscientemente e mesmo imoralmente em muitos casos particulares) um objetivo útil de aperfeiçoamento geral. Ele tem algo de estético, portanto, desde que o cômico nasce no momento preciso em que a sociedade e a pessoa, despreocupadas com os cuidados de sua conservação, começam a se tratar elas mesmas como obras de arte. Em uma palavra, se se traça um círculo em torno das ações e disposições que comprometem a vida individual ou social; e que se punem elas mesmas por suas consequências naturais; fica de fora desse terreno de emoção e de luta, em uma zona neutra na qual o homem se entrega simplesmente como espetáculo ao homem por meio de uma certa rigidez do corpo, do espírito e do caráter, que a sociedade gostaria ainda de eliminar para obter de seus membros a maior elasticidade e a mais alta sociabilidade possíveis. Esta rigidez é o cômico; o riso lhe é a punição. [54] (BERGSON, 2012, p. 15-16, tradução nossa)

Observa-se, neste fragmento, que é dado destaque ao aspecto cômico que assume o indivíduo, quando seu modo de ser não se atualiza em razão das mudanças reais em seu mundo. O fato de se manter inflexível às mudanças é passível de ser percebido pelos demais membros da comunidade. Essa inflexibilidade que pode ser localizada no corpo, no espírito e no caráter deixa aflorar a rigidez que não condiz com a necessidade de dinâmica da vida atual. Uma vez que a sociedade é o todo no qual o indivíduo está inserido, sua reação é 'resgatar" seu elemento destoante; para esse efeito, o riso recai como uma das formas de despertar o indivíduo de sua imobilidade, constrangendo-o a adotar uma atitude mais flexível segundo às exigências da realidade, na qual se desenvolve o convívio social. Ou, por outro lado, em relação ao seu desvio motivador do riso; "je ne dis pas qu'il s'en corrigerait, mais au moins il nous montrerait moins, ou il nous la montrerair autrement."[55]. (BERGSON, 2012, p. 13, tradução nossa)

6.5.2 Riso como entretenimento

[54] Idem. P.15-16. O texto em língua estrangeira é: "Le rire ne relève donc pas de l'esthétique pure, puisqu'il poursuit (inconsciemment, et même immoralement dans beaucoup de cas paticuliers) un but utile de perfectionnement général. Il a quelque chose d'esthétique cependant puisque le comique naît au moment précis ou la société et la personne, délivrées du souci de leur conservation, commence a se traiter elles-mêmes comme des ouvres d'art. En un mot, si l'on trace un cercle autour des actions et dispositions qui compromettent la vie individuelle ou sociale et qui se châtient elles-mêmes par leurs conséquences naturelles, il reste en dehors de ce terrain d'émotion et de lutte, dans une zone neutre ou l'homme se donne simplement en spectacle à l'homme, une certaine raideur du corps, de l'esprit et du caractere, que la societé voudrait encore éliminer pour obtenir de ses membres la plus grande élasticité et la plus haute sociabilité possibles. Cette raideur est le comique, et le rire en est le châtiment."

[55] Idem. p.13. O trecho na tradução é: " não digo que ele se corrigiria [do desvio de conduta], mas o mostraria menos, ou o mostraria de forma diferente."

Na análise do riso como entretenimento deve-se levar em conta os dois polos que despontam em uma situação cômica: o objeto do riso e os ridentes. O s dois polos encontram-se intermediados pelo artista ou poeta cômico. Quem é o poeta cômico? É aquele agente que atua sobre os indivíduos de um grupo, comunidade ou plateia com fins de provocar o riso. Para isso ele se vale de recursos tais quais o uso das linguagens verbal e não-verbal a fim de atrair a atenção de seus interlocutores e/ou espectadores para a sua arte. Isso ele o faz, buscando trazer o pensamento de seus espectadores para a mesma linha de raciocínio desenvolvida por si em sua apresentação. Neste aspecto, fica evidenciado que a comicidade exige, de início, a participação dos interlocutores ou plateia para que possa ser implantada. A plateia, embora conduzida pela linha de pensamento do poeta cômico, ali coparticipa ao entrar em sintonia com a apresentação e antecipando seus próximos passos. Em suma, a plateia insere-se na comicidade como coautora da arte cômica. Como exemplificou Bergson em *Le rire,* o poeta atua como um apresentador do teatro de marionetes, manuseando as linhas de controle dos bonecos. As linhas de controle fazem a função das linhas de pensamento que são movidas durante as encenações. A questão é que o artista cômico precisa fazer com que estas linhas de controle estejam ao alcance de sua plateia. Dessa forma, cada observador do evento assume uma posição de participante ou coautor como se estivesse em seu poder as linhas de controle. É colocado no espetáculo um certo grau de previsibilidade. Esta se torna o fio condutor pelo qual se direcionam os espectadores que entram no jogo de raciocínio e adivinhação, se deleitando do prazer da compreensão e antecipação dos atos encenados. Se valendo da sintonia de sua plateia, o poeta cômico faz a introdução de elementos ou mecanismos de efeitos cômicos (estes serão apresentados na seção seguinte) com fins de produzir a reação desejada: o riso.

É importante destacar que não é a pessoa do poeta cômico que polariza a encenação cômica; mas, sim, o personagem que ele representa. O personagem cômico é um tipo ou modelo de comportamento que expressa os vícios e a rigidez de comportamento risível. A individualidade do artista desaparece, estabelecendo-se no cenário a personagem que, normalmente, é um tipo denominado segundo seus atributos de caráter. O avarento, o metódico, o distraído, o detalhista, o tolo, o espertalhão, o inocente, o apaixonado, etc. são tipos pelos quais personagens cômicos são reconhecidos. São títulos que denotam traços de comportamentos repetitivos que estão na base da rigidez de comportamento. Como destaca, Bergson, o próprio título de uma peça, ou mesmo, a caracterização do personagem são peças fundamentais para a identificação de uma encenação cômica em comparação com uma peça dramática. Pois no drama prevalece o nome do personagem e não o nome de seu atributo

principal. Diferentemente da comicidade, encontra-se um nome próprio como título de um drama.

Considerando que o objeto da comicidade é o tipo, um dos fenômenos que aí desponta é o apagamento da pessoa ou, em outros termos, da individualidade daquele que provoca o riso: seja este um artista cômico ou mesmo a pessoa que incidiu em situação cômica. A pessoa que recaiu na situação de risível desaparece em detrimento da característica ou traços cômicos que aparecem destacados, encobrindo a sua individualidade. Ela se torna um tipo, sem o saber, a não ser que esteja na situação de artista. Pois, no cotidiano, e dentro da situação de normalidade, as pessoas não desejam ser o motivo dos risos e das chacotas. Se recaem nesta situação, isto ocorre involuntariamente. A pessoa se expõe, mas não expõe aquilo que ela desejaria mostrar, e sim o que desejaria que se se mantivesse oculto. Fazendo analogia com o mito do anel de Giges[56], poderia ser dito que a pessoa que está na situação risível, encontra-se sob o efeito inverso do referido anel. Pois como consta do mito, o anel de Giges dota seu portador do dom da invisibilidade quando seu engaste está voltado para o interior da mão. Situação inversa é o que ocorre com quem é objeto do riso: torna-se visível para todos e não para si mesmo – uma vez que não foi capaz de enxergar-se como risível.

Esta modalidade de riso encontra-se presente nas rodas de conversa amistosas em que os participantes têm por objetivo a descontração, isto é, o divertimento. Também, este riso pode ser encontrado em apresentações artísticas em praças, teatros e qualquer ambiente em que haja um ator ou apresentador cômico encenando sua arte (piadas, mímicas, elaboração de caricaturas, show de marionetes, peças teatrais, etc.).

6.5.3 Riso de provocação

O riso de provocação é desencadeado por meio dos diversos elementos apresentados na subseção anterior. O que o diferencia daquele é o fato de que este tem por objetivo a ação deliberada de seu agente não visando fins de diversão, mas de provocar o menosprezo, a ira, ou mesmo a colocação do outro em situação vexatória diante da comunidade. O aspecto cômico do riso de provocação parece tomar proporções maiores se destacarmos o aspecto relativo ao menosprezo da individualidade. Isto ocorre devido à comicidade aflorar, pondo à mostra, não

[56] Cf. Platon. République 359d. Trad.: Georges Leroux, in Platon Oeuvres Complètes. (org. Luc Brisson). Paris: Editions Flammarion, 2008.

a pessoa, mas algum traço de rigidez de comportamento, aparência física (fisionomia, deficiência física, distúrbios neurológicos, etc.) ou caráter que por algum motivo podem ser expressos por tipos. Entretanto, estas características que podem ser invocadas para provocar o riso não precisam necessariamente estar presentes na pessoa vítima da provocação. O provocador pode atribuir qualidades que não estão presentes em seu interlocutor para chamar atenção dos ouvintes e ao mesmo tempo, irritar ou menosprezar seu interlocutor.

O que está em foco no riso de provocação? A personalidade, os valores (morais, filosóficos, religiosos, etc.) sustentados pela pessoa ou pela comunidade, as atitudes altamente repreensíveis e tudo aquilo quanto se deseja reprovar em um indivíduo são passíveis de serem tomados como objeto motivador da provocação. Ao lado destes aspectos deve-se considerar também o próprio motivo do agente que deseja colocar seu interlocutor em situação embaraçosa diante dos demais. Entendida a situação de provocação sob estes aspectos, pode-se dizer que o riso de provocação pode ter o caráter corretivo, assumindo sua função educativa ou corretiva pela qual se "pune" aquele, que por falta de aculturação ou por distração, age de forma não condizente com os hábitos locais. Mas, também, deve-se considerar sua função não-educativa que ocorre quando um indivíduo deseja destratar seu próximo em público, fazendo uso de recursos que provoquem o riso coletivo em relação ao seu interlocutor. Neste último caso, não há necessidade de que a vítima do riso apresente os traços típicos invocados pelo provocador, basta apenas que este último tenha habilidade suficiente para conduzir a "plateia" segundo a ideia invocada.

Esta modalidade de riso está normalmente presente nas situações conflituosas. O riso de escárnio, por exemplo, assume um papel de alta importância nesta pesquisa. Uma de suas peculiaridades é o fato de que nele não haja a necessidade de que se faça obrigatoriamente ilações verbais para que seja compreendido o seu significado. O próprio contexto no qual o mesmo aparece já é suficiente para que sua expressividade seja decodificada pelo grupo que o ouve. Isso, entretanto, não impede que o riso de escárnio se realize acompanhado de frases que procurem destacar de forma bem definida a intenção provocativa de seu autor. Essa situação surge principalmente quando se pratica a ironia, seja verbal ou gestual. Por ironia deve ser aqui entendido a forma da expressão de descaracterização daquilo que está sendo comunicado. Seria o caso de subvalorizar ou supervalorizar os atributos do objeto do riso – ou mesmo, de lhe conferir atributos que não lhe convêm - fazendo com que este se torne o motivo das atenções não pelo que ele é, mas pelo que lhe é imputado de forma inadequada.

6.6 Aplicabilidade das funções do riso

As funções do riso descritas nas subseções anteriores terão muita importância no processo de identificação e classificação das situações de riso a que se propõe esta investigação. Os aspectos de controle de comportamento, diversão e provocação estão inseridos no contexto da comicidade. Neles encontramos as condições fundamentais para que se classifique um riso como sendo de natureza cômica: caráter humano, insensibilidade e sociabilidade. O fundamento relacionado à sociabilidade confere, por excelência, o status de comicidade ao riso, inserindo-o no campo das investigações estéticas. Isso se justifica pelo fato de que o riso somente pode ser considerado cômico pelo que ele traz de compartilhamento real ou presumido. Não é possível o riso cômico quando se ri movido pela emoção de ter transposto um difícil obstáculo. Dessa forma, o riso ou gargalhada daquele que conseguiu se salvar de um grande perigo não pode ser cômico.

Uma vez que a referência para esta pesquisa é o livro *Le rire*, é em relação às condições da comicidade que nos orientaremos para estudar as situações que serão destacadas em *Assim falou Zaratustra*. Classificar um riso como cômico requer que em sua ocorrência sejam preenchidos os requisitos fundamentais da comicidade. Fora deste campo encontraremos o sorriso e o riso não-cômico. O primeiro foi colocado no campo dos estados de espírito e da sensibilidade em geral, não tendo o intercâmbio estético requerido pelo cômico que exige a interação entre indivíduos. O segundo se refere ao riso que não pode ser considerado sorriso, mas que também não apresenta as características próprias à comicidade. Neste segundo campo podem citar, a título de exemplo, o riso de superação e o riso de afirmação da vida. O riso de superação, já exemplificado acima, é o pós-traumático: sua ocorrência se situa após a superação de dificuldades. O riso de afirmação da vida é aquele no qual se encontra toda a expressividade da postura do indivíduo diante da vida. Neste, o indivíduo ri das incertezas e dos infortúnios que poderão vir a ocorrer. Significa o posicionamento de aceitação da vida como ela se realiza e se atualiza; da qual não se pode abdicar. Muitas outras formas de riso podem ser nomeadas, mas o riso de superação e o afirmativo da vida assumem importância (como risos não-cômicos) neste estudo.

7. ELEMENTOS DO RISO

Esta seção tem por objetivo apresentar alguns aspectos que devem ser considerados na análise das situações de riso que será empreendida nas seções seguintes. Além do que foi apresentado, até aqui, alguns parâmetros devem ser levados em conta. Somente os aspectos fundamentais do riso cômico tais como o seu caráter humano, a insensibilidade e a sociabilidade não são suficientes para uma descrição e análise de situação da comicidade do riso. Fatores como o ambiente no qual o riso ocorre e informações sobre o próprio modo de agir e de se apresentar dos indivíduos envolvidos constituem fontes primordiais de dados que devem ser recolhidos para apreciação.

As situações cômicas, sejam presenciais e reais ou mesmos fictícias, devem ser vistas como cenários que se apresentam aos nossos sentidos, tal qual uma encenação teatral na qual somos expectadores. Esse é o caminho que trilharemos em nosso estudo. As circunstâncias nas quais o riso aparece em *Assim falou Zaratustra* serão destacadas para investigação como se fossem atos de uma peça teatral ou cenário no qual os eventos se desenrolam. Uma vez que os três elementos fundamentais do riso cômico nos oferecem apenas uma visão geral que nos permitem balizar a comicidade do riso, aqui apresentamos alguns aspectos complementares que permitirão acrescentar informações mais específicas que poderão melhor nos informar de forma mais clara sobre os fatos em análise.

A relação entre o real e o virtual assume importância essencial na análise a que nos propomos. O comportamento humano se desenrola no real, mas a forma do agir depende da natureza da virtualidade que orienta a ação e da forma como o real impacta sobre o indivíduo. O conceito de movimento e de vida devem ser associados ao processo de transformação permanente do mundo e do indivíduo. O real, enquanto transformação atual continuada, exige a atenção do indivíduo. Se faz necessário que este se volte para o real de forma a assimilar e ajustar seu comportamento para dentro de um certo grau de flexibilidade que lhe permita agir segundo um padrão mínimo exigido pela sociedade. Retomamos, assim, a concepção de que o indivíduo, embora identificável no tempo e no espaço atual, não é uma entidade imutável. A transformação do indivíduo recai como uma imposição tanto por parte da sociedade quanto pelas exigências da natureza física. A sociedade é constituída por costumes e valores "estáveis" que nos permitem caracterizá-la por estes ou aqueles atributos. Que haja mudança nos atributos sociais é inegável. Mas o ritmo de modificação dos modos de ser da sociedade é tão lento a ponto de lhe atribuirmos o status de estável. Estes fatores servem de referência para o

comportamento e o convívio entre os indivíduos. A individuação, como vimos, é um processo dinâmico no qual o ser humano passa continuadamente por etapas de ajuste à sociedade e ao ambiente físico. Semelhantemente ao processo de transformação da sociedade, o indivíduo se apresenta como um ente relativamente estável no espaço e no tempo. Ser indivíduo aqui e agora significa apresentar traços de caráter que o situam no grupo social que lhe propiciou a individuação. Fala-se, então, dos papéis que o indivíduo desempenha em sua sociedade. Esses papéis são muito bem determinados e servem como paradigmas para a avaliação do grau de integração à sociedade. Espera-se que cada um apresente um desempenho comportamental relativamente aceitável dentro do grau de exigência de cada sociedade. Para isso, a sociedade exige a atenção. Esta nada mais é do que o grau de conscientização que cada um deve apresentar em relação ao seu agir. Agir de forma adequada é pôr em atividade os mecanismos de ação apropriados às exigências do momento. Nesse sentido, a atenção se apresenta como fator pelo qual a consciência conduz a ação humana, buscando a eficiência. Esta eficiência se traduz como a capacidade de ajustes que o indivíduo é capaz de operar no desempenhas de suas múltiplas tarefas diárias. A falta de atenção nos imerge em erros que podem resultar do automatismo ou da utilização de mecanismos de ação inadequados às solicitações do momento. Isso denota a inconsciência que é a marca característica dos mecanismos de ação. Relembrando a formação de mecanismos de ação, vimos que os mesmos são aprendizados difíceis e demorados, dolorosos às vezes. Sua aprendizagem requer grau máximo de atenção até que se tornem hábito e passem para o nível de ação inconsciente. Os mecanismos, mesmo inconscientes, são instrumentais para a ação e são acionados de forma deliberada pelo indivíduo para fazer face aos comportamentos que necessita desempenhar.

A vida nos exige, portanto, flexibilidade. Devemos estar despertos e atentos para que possamos ajustar nossos comportamentos aos diversos obstáculos que devemos transpor. A exigência de atenção não é meramente social, mas também natural. Se por um lado a sociedade constrange os indivíduos para que regrem seus comportamentos conforme os costumes; por outro lado, o mundo natural o pune de forma implacável quando o mesmo não observa os cuidados com as leis físicas. Assim, o mundo real nos impõe a necessidade de flexibilidade. Esta é alcançada pela aplicação adequada dos inúmeros mecanismos de ação, os quais são condicionamentos físicos e mentais. Estes, em si, são padrões estáveis de capacidades de ação que nos possibilitam agir dentro do requerido grau de destreza de ação. O próprio conceito de mecanismo nos remete aquilo que é repetitivo tal qual a operação de uma máquina cujo funcionamento se dá pela via da repetição infindável de ações semelhantes. Aparentemente, há um contraste entre a rigidez da funcionalidade dos mecanismos de ação ou hábitos e a exigência

de flexibilidade que a sociedade nos impõem. A questão é que o hábito nos põe a agir segundo um padrão bem determinado de comportamento, nos proporcionando respostas idênticas diante de situações semelhantes. São os mesmos mecanismos de ação que são ativados em sua natureza e grau de intensidade adequados ao momento conforme seja indicado pela atenção.

Observa-se pelo exposto acima que atuamos constantemente em dois campos distintos que constituem o mundo no qual vivemos: a realidade e a virtualidade. A realidade é o mundo da vida que somente pode ser vivenciado no instante, no agora. É fluída. É o campo da ação e da reação que ocorrem no exato momento de seu acontecimento efetivo. A virtualidade, por sua vez, se constitui pelas formas de pensamento que permitem que a mente determine a forma pela qual o indivíduo vai agir ou reagir sobre o real. Nela encontramos os padrões de comportamento ou hábitos que serão aplicados segundo às exigências exteriores ou segundo nossas deliberações. A rigor, é na virtualidade que são preparados todos os elementos necessários para a ação eficaz do homem. Dentre estes elementos encontramos os mecanismos de ação e os diversos atos mentais que nos permitem o reconhecimento e o acompanhamento do real. Encontramos na virtualidade a referência que guia os pensamentos e as atividades do corpo. Enquanto referência para os atos mentais, a virtualidade tem a pretensão da estabilidade, embora se atualize no contato constante com o real. Nem por isso perde sua essência naquilo que se refere ao pensamento abstrato que está envolto nas concepções dos números, das formas e das diversas relações entre as quais a lógica e a imaginação.

Há relação recíproca entre a realidade e a virtualidade. Virtualmente nos dirigimos ao mundo da realidade guiados pelo que a mente elaborou sobre os infinitos impactos recebidos do real. Seríamos guiados racionalmente para o real? Não necessariamente. Pois o fato de sermos capazes de refletir segundo o pensamento discursivo racionalmente elaborado pela lógica ou a dialética não nos impede de fazer elaborações relacionais de outra natureza. Somos capazes de estabelecer relações entre imagens de pensamento que não passam pelo árduo trabalho da reflexão metódica. Fazemos associações imaginativas que seguem uma “lógica” totalmente diferente daquela guiada por relações racionais. Este aspecto do pensamento humano nos informa que não devemos confundir virtualidade com racionalidade. Pois se observarmos mais atentamente o comportamento humano, chegaremos à conclusão de que a irracionalidade tem uma parcela significativa de influência no comportamento humano. Quem sabe se atuamos mais frequentemente alheios à razão? Do mesmo modo que diferenciamos virtualidade de racionalidade, devemos estabelecer distinção entre inteligência e virtualidade. Por inteligência deve ser entendida a faculdade de recorte do real operado segundo o mecanismo cinematográfico. Esse recorte permite a diferenciação entre coisas no tempo e no espaço, nos

fornecendo a individualização e fixação daquilo que se encontra em franca duração, isto é, transformação continuada. Nesse sentido, a inteligência é um dos elementos constituintes da virtualidade.

Considerando os conceitos de virtualidade, racionalidade, inteligência, imaginação e outras capacidades aqui não consideradas, nos dirigimos à realidade portando uma capacidade interpretativa prévia que nos permite guiar as ações. Nesse processo, pomos em ação nossa compreensão prévia do mundo ao mesmo tempo em que colocamos em atividade nossos mecanismos de ação os quais são os elementos operacionais de nosso corpo. Dois fatores intervenientes principais devem ser levados em conta quando buscamos atuar sobre o real: a instabilidade e imprevisibilidade da realidade, por um lado; e a distração por outro. O primeiro fator não é passível de ser controlado pelo indivíduo; pois, sempre estaremos sujeitos às incertezas tanto do mundo social quanto do mundo natural. O segundo fator é totalmente dependente de cada indivíduo, pois a distração nada mais é que a falta de atenção diante do real. O que Bergson nos adverte com toda clareza é o fato de que não somos capazes de atuar em plena atenção durante todo nosso período de vigília. A atenção é um esforço da mente que coloca ou foca a consciência na atividade em pleno exercício. Em decorrência da impossibilidade da vigência da atenção a todo momento, há de se convir que muitas de nossas atividades são realizadas por meio do automatismo. Repetimos atos, gestos, comportamentos, movidos normalmente pela força do hábito. Agindo segundo este critério, não é raro que venhamos a recair em erro quando alguma coisa na realidade se passa diferentemente daquilo estamos acostumados. Isso se deve ao fato de que o automatismo dos nossos atos vem à tona, quando tendemos a agir dentro da normalidade quando as circunstâncias demandam um pouco de atenção. Não se trata aqui de agir certo ou errado; ou mesmo de racionalidade ou irracionalidade: trata-se do grau de consciência pelo qual lidamos com nossas atividades cotidianas. Por que não se trata de racionalidade? Porque nossas ações não são necessariamente racionais. Reagimos segundo orientações que podem advir não de uma reflexão racional, mas de um hábito adquirido que não apresenta qualquer traço de racionalidade. Ou mesmo podemos reagir ao real segundo uma fantasia que fazemos do mesmo quando criamos interpretação por meio da faculdade da imaginação. Nossa virtualidade está cheia de configurações sobre o real; sejam configurações racionais e meramente abstratas que têm a pretensão de falar pelo real; seja por configurações imaginadas que representam interpretações inéditas sobre o real. A virtualidade que nos fornece a prévia visão do real para impulsionar e dirigir nossas ações não nos propicia a garantia de sucesso, nem pela racionalidade e nem pela irracionalidade. A adequação ou inadequação do comportamento somente pode ser aferido *a posteriori* pelo

resultado obtido. Nesse sentido, lidamos com o real por meio de expectativas de comportamento de nossos próximos e da almejada estabilidade e repetição dos fenômenos naturais. Essas considerações devem ser levadas em conta quando da análise das situações de riso. Isso se deve ao fato de que não é possível afirmar que as situações cômicas resultem necessariamente da falta de racionalidade no modo de agir do homem. Como veremos a seguir, há elementos que estão por trás do riso que são claramente definidos, mas essa clareza de sua aparição não lhe confere racionalidade.

O que interessa destacar neste estudo é a mobilidade e transformação constante que são a marca da realidade e da vida, por um lado; e, por outro lado o que há de constante, imutável como componentes da virtualidade. A vida nos exige flexibilidade, nos exige o exercício de ajuste e reajuste de nossas condutas às solicitações ambientais e sociais. Isso significa dizer que nossa atenção é solicitada sob pena de cometermos desvios por distração. Quando nos distraímos, tendemos a agir segundo um comportamento repetitivo. Damos continuidade a gestos iniciados ou repetimos gestos cuja reiteração já não é mais necessária. Agimos como máquinas programadas para executar tarefas de rotina, sem perceber que a execução já não é mais necessária. Seria o automatismo um defeito? Não. O automatismo, sendo fruto do hábito adquirido facilita o desempenho de nossas atividades cotidianas. Via de regra, não percebemos que atuamos exercendo o automatismo na maior parte de nossas atividades. A automação de nossas ações vem à tona quando agimos com desatenção e nosso comportamento se torna inadequado, fugindo da expectativa de nossos próximos. Agindo por meio de automatismos e por meio de ações atentas, nos tornamos uma entidade individual com traços compreensíveis. Sinalizamos, por meio de nossos comportamentos, a pessoa que somos. Donde afirmamos nosso caráter.

7.1 Comicidade de caráter

O processo de individuação do ser humano é dirigido por suas experiências pessoais com os mundos natural e social. O mundo social lhe traz a cultura e com ela as regras de convívio e os modos de agir. As pressões sociais sobre o ser humano em transformação condicionam seu modo de agir e de reagir dentro do ambiente de coparticipação humana. A individuação, mesmo ocorrendo com base em valores semelhantes para todos os integrantes do grupo, cristaliza-se em cada indivíduo de formas diversas. Os diferentes valores sociais são

absorvidos pelos diversos indivíduos graus diferentes. Isso resulta que os indivíduos diferem entre si, mas compartilham modos de agir e de valorar que convergem para os paradigmas sociais adotados pelo grupo. A singularidade de cada indivíduo é acompanhada por traços de comportamento que o distingue de todos os outros e que ao mesmo tempo apresenta traços que são compartilhados socialmente. O que distingue um indivíduo de outro é o caráter. Este denota as particularidades que servem para a identificação de cada um. Os aspectos sociais e individuais do caráter constituem a referência pela qual cada um reconhece tanto a normalidade quanto a anormalidade do comportamento do indivíduo. Espera-se que cada pessoa se comporte segundo um padrão de comportamento socialmente condicionado e, também, segundo um modo de ser que é próprio ao indivíduo com o qual estamos acostumados a lidar. O caráter é risível? Não. É passível de se tornar risível o "desvio de caráter" provocado pela distração ou pela incorporação de traços de comportamento que levam o indivíduo a deixar transparecer algo de rígido em sua personalidade. Como afirma Bergson, o ser humano é potencialmente cômico em decorrência de seu caráter. Isso é afirmado com base no fato de que o homem não é capaz de manter-se atento a todo momento. Sempre lhe ocorrerá o momento da distração na qual o seu lado inflexível (marcado pelo automatismo proporcionado pelos mecanismos de ação) aflorará e o colocará na situação de objeto do riso. Mas não é somente pela distração momentânea que os automatismos afloram. Muitos hábitos podem constituir traços de conduta que se repetem, mostrando-se como cacoetes e marcas fortes que destacam aspectos altamente diferenciadores e tipificadores da personalidade.

> Em um certo sentido, se poderia dizer que todo caráter é cômico na condição de se entender por caráter aquilo que há de totalmente consumado em nossa pessoa. Aquilo que está em nós no estado de mecanismo uma vez concluído e capaz de funcionar automaticamente. Isso será, como se queira, aquilo pelo qual nós nos repetimos a nós mesmos. E isso será também, por conseguinte, aquilo pelo qual os outros poderão nos imitar. O personagem cômico é um tipo. Inversamente, a semelhança com um tipo tem algo de cômico. (BERGSON, 2012, p. 113, tradução nossa)[57]

De acordo com a citação, automatismos pedem fazer parte integrante da personalidade, conferido ao indivíduo um aspecto especial que em certas circunstâncias pode ser cômico ou risível. As repetições de alguns comportamentos podem oferecer a oportunidade de tachar

[57] O texto em língua estrangeira é: "En un certain sens, On pourrait dire que tout caractère est comique, à la condition d'entendre par caractère ce qu'il y a de tout fait dans notre personne, ce qui est en nous à l'état de mécanisme une fois monté, capable de fonctionner automatiquement. Ce sera, si vous voulez, ce par où nous nous répétons nous-mêmes. Et ce sera aussi, par consequente, ce par où d'autres pourront nous répéter. Le personnage comique est un type. Inversement, la ressemblance à un type a quelque chose de comique." Bergson, Henri. Le rire. p113.

alguns indivíduos segundo tipos. Repetição de gestos, de palavras em um discurso, de atitudes em relação a si e aos outros ou mesmo em relação aos fatos cotidianos são exemplos pelos quais os indivíduos podem ser classificados segundo um tipo. O tipo surge como a marca identificadora do indivíduo em detrimento de seu nome próprio e, também, do obscurecimento de outros traços de sua personalidade. Por este aspecto, Bergson ilustra sua tese sobre os tipos cômicos declarando que as peças cômicas normalmente apresentam um tipo como título: o avarento, o mendigo, o benevolente, o medroso, o devoto, etc.

Deve-se destacar que o fato de agir automaticamente por distração ou por ser portador de hábitos tipificadores cômicos não é, normalmente, algo desejado pelo indivíduo. Não se concebe que as pessoas se distraiam deliberadamente. Igualmente, o portador de um comportamento passível de ser considerado cômico agiria de forma diferente se tivesse consciência de que seu modo de agir o coloca em situação cômica. Em suma, no dia-a-dia, as pessoas não são cômicas voluntariamente. Na verdade, evitam recair nessa situação. Diante do caráter cômico, o riso se insurge como força coercitiva. É uma forma social de punição pela qual um ou mais indivíduos reagem e que serve de alerta ou de provocação para a correção de conduta do indivíduo que recaiu em situação risível. Nessa função do riso não há compaixão, a pressão social se impõe independentemente da dor moral que possa provocar na vítima. Por isso,

> Onde a pessoa do outro cessa de nos comover, somente aí começa a comédia. E ela começa com o que se poderia chamar de enrijecimento contra a vida social. É cômico o personagem que segue automaticamente seu caminho sem se preocupar com os outros. O riso surge aí para corrigir sua distração e para o tirar de seu sonho. (BERGSON, 2012, p. 102-103, tradução nossa)[58]

A vida social exige, portanto, que apresentemos conduta dentro de um padrão de caráter aceitável pelo grupo. Caso contrário estamos sujeitos às medidas corretivas, dentre elas o riso. Atualizar-se em conformidade com as exigências sociais impõe-nos a obrigação de busca pelo estado de atenção permanente, mediante a interação com nossos próximos. Infelizmente, não somos capazes de manter a atenção e a necessária interação exigida e de mantermo-nos atentos a todo instante de nosso estado de vigília. Essa particularidade enseja a recaída na distração

[58] O texto em língua estrangeira é: “Où la personne d’autrui cesse de nous émouvoir, là seulement peut commencer la comédie. Et elle commence avec ce qu’on pourrait appeler le raidissement contre la vie sociale. Est comique le personnage qui suit automatiquement son chemin sans se soucier de prendre contact avec les autres. Le rire est là pour corriger sa distraction et pour le tirer de son rêve.” Le rire p102-103

pela qual nosso comportamento em relação aos outros pode resultar atos falhos e mal-entendidos que acionam o poder corretivo da sociedade.

Junto ao caráter, é importante que consideremos alguns elementos relacionados à situação na qual nos encontramos. Pois como vimos nas sessões precedentes, o indivíduo não é uma unidade atômica. Ela surge como agregado das diversas disposições exteriores e interiores que se integram de forma dinâmica, constituindo o que o indivíduo é em cada instante de sua existência.

7.2 Comicidade de situação

Entramos aqui no campo do estudo de elementos das situações nas quais os indivíduos se encontram. Se os mundos natural e cultural estão em permanente transformação e esta não está submissa ao determinismo, não é possível que sejamos capazes de afirmar que no real encontremos igualdes e diferenças. Um fato é sempre único. Uma situação é sempre única. Tudo é sempre único no campo da realidade. Entretanto, no senso comum enxergamos a realidade diferentemente. É recorrente a nossa afirmação de que algo venha a acontecer de novo. Que algo vai se repetir. Que uma situação é diametralmente oposta à outra. E mesmo encontramos em nosso modo de pensar cotidiano a ideia de compensação. Essa seria fruto de uma pretensa lei universal de equilíbrio pela qual a vítima de um infortúnio receberá, no devido momento, uma compensação pelo mal sofrido.

A questão que se coloca recai sobre o fato de que o senso comum se constitui de uma visão não refletida da realidade. Seu fundamento encontra-se na forma como construímos a nossos entendimentos sobre o real. Se este último é fluído, contínuo e irreversível em sua natureza; nosso entendimento sobre ele é feito com base na inteligência que não o recebe em sua fluidez, mas em recortes sobre os quais elabora sua interpretação. Pela inteligência, as pequenas diferenças encontradas entre os estímulos captados pelos órgãos sensoriais são descartadas. Por esse descarte é possível que seja construído o conceito de semelhança, e em nível mais aprofundado de abstração, o conceito de igualdade. A partir desses conceitos totalmente abstratos somos capazes de tecer uma visão do real com bases puramente virtuais. A semelhança e a igualdade nos permitem fazer afirmações sobre repetições. Fatos parecidos do mundo real são interpretados como idênticos ou, segundo o senso comum, como repetidos. Em um momento de reflexão, somos capazes de ter a consciência de que nada se repete na vida.

Mas, em nosso embate imediato com a realidade, não é por meio da reflexão que reagimos aos estímulos. Disso resulta a crença de que os fatos se repetem. Crença esta que é colocada como base do entendimento humano. Assim ela é utilizada pelas ciências como fundamento metodológico para a repetição de experimentos sob condições rigidamente controladas e também pelo senso comum para a resposta imediata aos estímulos ambientais.

A relação da repetição com nossas respostas ao real expressa aquilo que virtualmente construímos para fazer face aos imprevistos da realidade. As impressões dos estímulos inteligentemente apreendidas podem ser trabalhadas pela mente de maneiras diversas. Dentre elas podemos citar os pensamentos lógico-racionais e as elaborações imaginativas. Estes compõem diferentes modos de pensar o real de forma que Bergson fala de lógica da razão e de lógica do imaginário. A esse aspecto, assim se referiu:

> "Minhas roupas habituais fazem parte de meu corpo" é um absurdo aos olhos da razão. Mesmo assim, a imaginação a toma por verdade. "Um homem negro é um homem branco disfarçado" é ainda um absurdo para a razão que raciocina, mas é uma verdade segura para a simples imaginação. Há então, uma lógica do imaginário que não é a lógica da razão e que, algumas vezes, se opõem. E com isso, a filosofia contar deverá, portanto, não somente para o estudo da comicidade, mas também para outras investigações de mesma ordem. (BERGSON, 2012, p. 32, tradução nossa) [59]

Sendo a virtualidade o campo de preparo para a ação, deveremos considerar não somente a racionalidade humana como método de interpretação do real e como guia para o comportamento. Muitos outros fatores podem e devem ser considerados como determinantes de nossas formas de agir. Ao lado da racionalidade, a faculdade de imaginação está aqui sendo considerada. Pois pela faculdade de imaginação, arranjos outros, totalmente diferentes das relações racionais, são criados pela mente e estes mesmos arranjos servem de base para a orientação de nossas ações e reações. Assim, nos dirigimos para o real com um conjunto de convicções e ideias que estruturam e condicionam nosso pretenso entendimento do real. Mas esse pretendido entendimento do real somente se consolida no atual momento em que nos exercitamos ou projetamos na realidade. Senso-comum, fantasia, preceitos científicos e outros meios de convicção sobre o real fornece-nos condição de afirmar almas relações que podem ser estabelecidas entre fatos. Dentre muitas relações possíveis, destacamos a repetição, a inversão

[59] O texto em língua estrangeira é: <<Mes vêtements habituels font partie de mon corps>>, est absurde aux yeux de la raison. Néamoins l'imagination la tient pour vrai; <<un nègre est un blanc déguisé>>, absurdités encore pour la raison qui resone, mais verités très certaines pour la simple imagination. Il y a donc une logique de l'imaginaire qui n'est pas la logique de la raison, qui s'y oppose même parfois, et avec l'aquelle il faudra pourtant que la philosophie compte, non seulement pour l'étude du comique, mais encore pour d'autres recherches du même ordre. Bergson, Henri. Le rire. p. 32.

e interferência de séries. Estas relações que aparecem com frequência em nossas interpretações da realidade, assumem importância no estudo do riso. São relações de domínio comum e que, por isso mesmo, constituem elementos significativos para o estudo da comicidade. Passemos ao estudo da relação de cada um desses três elementos com o riso.

7.2.1 A situação de repetição cômica

Tratamos aqui de fatos que são interpretados como sendo o mesmo segundo nossos modos de entender o real em nosso cotidiano. Embora na realidade nada se repita, nossa racionalidade e nosso imaginário operam sobre o real como se os fatos pudessem ser passíveis retornarem no tempo. A repetição de fatos não é em si de natureza risível. A comicidade da repetição depende de fatores diversos que envolvem sua aparição. Um desses fatores surge quando a repetição expõe ou enseja a visão do que há de rigidez ou inflexibilidade onde deveria haver a maleabilidade e flexibilidade. Em suma, a repetição pode ter caráter cômico quando deixa aflorar o quanto há de mecânico nos fatos os quais presenciamos ou nos quais reagimos. Exemplo dessa situação se encontra no escrito de Henri Bergson que relata um encontro[60] que pode muito bem ter ocorrido a cada um de nós. Trata-se do encontro casual entre dois amigos que não se veem há muito tempo. Se após esse encontro, no mesmo dia ou mesmo em um intervalo de tempo relativamente curso, vier a ocorrer reencontros também casuais entre os dois, haverá a probabilidade de ambos rirem da repetição do imprevisto. Encontros acidentais são possíveis. Mas repetições de encontros acidentais que alteram as regras da acidentalidade trazem um colorido especial que enseja o cômico. É como se algo artificial e mecânico estivesse por trás do fluir normal dos fatos, contrastando com o fluxo normal dos acontecimentos.

Tais quais encontros casuais, diversos outros elementos que compõem uma situação podem nos oferecer circunstâncias de repetição. Podemos relacionar neste quesito outros fatores relacionados à interação humana. Imaginemos, por exemplo, que duas pessoas que apresentam muita afinidade, apressem-se a expressar antecipadamente ao seu interlocutor opiniões idênticas ao tempo sobre determinado assunto sobre o qual estejam conversando. A

[60] Faz-se aqui referência ao seguinte trecho de Le rire: “Ainsi, je rencontre un jour dans la rue un ami que je n’ai pas vu depuis longtemps; la situation n’a rien de comique. Mais, si, le même jour, je le rencontre de nouveau, et encore une troisième fois, nous finissons par rire ensemble de la <<coïncidence>>. ” Na tradução: “Assim, um dia reencontro na rua um amigo que não vejo há muito tempo. A situação não tem nada de cômico. Mas, se, de novo, o reencontro pela terceira vez, acabaremos por rir juntos da ‘coincidência’.” Le rire. p 69.

conversa se entrecorta com os dois falando ao mesmo tempo e dizendo as mesmas palavras. Haverá um momento em que a coincidência poderá se tornar risível. Sob a mesma análise poderíamos citar as palavras e gestos executados pelos indivíduos envolvidos na mesma situação. Caso extremo da repetição encontramos no mecanismo cômico denominado caixa de surpresas. Este se refere a repetições de palavras, de gestos ou de atos comportamentais em geral que expõem o quanto há de mecânico no comportamento de um indivíduo. Mas nesse caso a repetição mostra também uma tendência obsessiva que parecer forçar o indivíduo a agir de um determinado modo fixo. Tal qual o ocorre na caixa de surpresa, o indivíduo se vê forçado a repetir determinado ato, mesmo que isso contrarie sua vontade e as exigências sociais. Citemos como exemplo um vício de linguagem. Um orador contraiu o hábito de indagar aos seus ouvintes se estão de acordo com suas afirmações, perguntando: "Não é verdade?" A repetição da pergunta retórica poderá se tornar hilária devido à sua previsibilidade. O aspecto cômico pode chegar a tal grau de intensidade que os ouvintes poderão "prever" o momento exato no qual a mesma pergunta vai reaparecer no discurso. Nesse caso, mais um mecanismo do riso entra em ação: trata-se do teatro de marionetes. Por esse mecanismo, o orador é visto como um boneco manipulado por cordões cujos movimentos são podem ser previstos. Quem sabe se o espectador não experimente o prazer de sentir-se como se fosse o manipulador dos cordões, mesmo que isso se realize por meio da imaginação?

A repetição, portanto, é um fator de grande importância na análise do riso. Se observadas sua ocorrência na observação das situações e no aprofundamento da análise até o detalhe dos indivíduos, muitos elementos relevantes da comicidade poderemos destacar. Na investigação sobre o riso que faremos em *Assim falou Zaratustra*, teremos a oportunidade de relacionar a repetição com as situações cômicas. Deve-se lembrar, contudo, que repetição não dever ser considerada exclusivamente sob a lógica da racionalidade. Basta que os fatos sejam entendidos como sendo semelhantes ou iguais mesmo pela visão fantasiosa da realidade. Não se exige os rigores lógicos-matemáticos de que "o mesmo" seja exatamente "o mesmo" quando se faz a interpretação da repetição no real.

7.2.2 A situação de inversão cômica

A inversão cômica ocorre, em termos estruturais das situações, nos mesmos moldes da repetição. A diferença se situa no fato de que o que vai ser repetido retorna com as cores da

redenção, da vingança, da justiça, da compensação. Exemplos típicos da inversão cômica é o caso do “ladrão que foi roubado” ou do “trapaceador que foi enganado”. Não se limita a inversão cômica às relações entre os indivíduos. Ela surge, também, da crença na relação de justiça entre entidades superiores e o ser humano. Tudo se passa dentro do âmbito psicológico no qual temos a expectativa ou mesmo a crença de que haja uma lei da compensação no mundo. Essa lei da compensação seria capaz de inverter os papéis que cada um desempenha ao longo da vida. É como se existisse uma dialética inexorável na vida. O dominador de hoje será o dominado amanhã. O pobre atual ocupará o lugar do rico no futuro. E assim, por diante, a inversão é um mecanismo que carrega consigo a lógica da inversão de papéis. É o caso, por exemplo, do caçador que preparou uma excelente armadilha para aprisionar a caça; e acaba ele mesmo se tornando a presa.

A inversão cômica encontra-se presente nas situações em que se deseja menosprezar, ironizar ou escarnecer-se de um outro indivíduo ou situação. Um mercador bem-sucedido poderá ter a atitude de menosprezo pelo devoto que se mantém na miséria. Este, por seu turno, poderá lhe retribuir um riso ou expressão de escárnio, tendo por base a crença de que o voto de pobreza garante a si a vida eterna. Temática como esta permeará o enredo da obra que nos propomos analisar.

7.2.3 Comicidade de interferência das séries

É a situação decorrente de dois acontecimentos diferentes que induzem os indivíduos participantes de cada um deles julgarem estar compartilhando um mesmo fato. A interferência de séries surge normalmente na forma de mal-entendido ou de quiproquó. Cada indivíduo apresenta uma compreensão dos fatos coerentes com sua visão do momento e não se conta de seu interlocutor apresenta um fluxo de entendimento totalmente diferente, e por vezes, oposto. A prática da ironia e do menosprezo podem ensejar este tipo cômico. Um indivíduo orgulhoso de seus atributos pessoais pode sentir-se elogiado pelo termo irônico de um detrator que enaltece uma de suas deficiências. Por outro lado, um indivíduo pode interpretar as palavras de menosprezo que lhe é dirigida como uma deficiência moral ou inveja de seu oponente. Independentemente de qual participante da interferência de série tratamos, a mesma somente se torna evidente para aquele que se encontra em posição privilegiada. Por posição privilegiada

devemos entender uma terceira pessoa ou mesmo um dos participantes que faz uma regressão reflexiva.

Esse aspecto da comicidade de situação põe em evidência o significado do real e do virtual. Uma realidade é única e singular. A interpretação que dela fazemos não encontra unidade nas diversas virtualidades ou pensamentos com que a ela nos dirigimos ou do significado que dela abstraímos. Esse fato fica bem exemplificado quando lidamos com os valores e a crítica que tecemos sobre o mesmo. Uma mesma realidade pode ser interpretada segundo valores que variam segundo a visão de cada um. Os campos de valoração do real, como veremos, podem englobar de modo genérico os valores religiosos, tradicionais e filosóficos. O predomínio de cada um deles marca o caráter interpretativo do real. Nem sempre encontramos convergência dos valores diante de uma mesma situação do real. Disso, pode acontecer que um determinado discurso sobre o real - fundamentado segundo um dos campos valorativos - pode perfeitamente ser assimilado por alguém que adota uma visão de mundo segundo uma outra perspectiva. Mas, nesse caso o entendimento atual deste que adota uma perspectiva diferente não coincide com o primeiro entendimento. Podemos exemplificar este caso com uso do mandamento “não matarás”. Pelo entendimento religioso se afirmará que o mandamento é um ordenamento divino; pelo tradicional, que o mandamento constitui prática que se preserva há gerações; o filósofo afirmará que o mandamento constitui uma necessidade lógica de preservação da espécie.

Interpretações diferentes de uma mesma realidade podem suscitar situações de mal-entendidos. Dentre eles, podemos encontrar situações cômicas quando percebemos, como espectadores privilegiados, que houve acordo entre as partes que acreditam estar partilhando o mesmo entendimento sobre o real. Situações semelhantes encontraremos em *Assim falou Zaratustra* no embate entre a visão religiosa do mundo e a visão crítica dos valores.

7.3 Mais alguns elementos cômicos

O caráter e a situação cômicos constituem os primeiros elementos que nos aparecem no cenário da vida e no cenário de uma encenação fictícia. Trata-se do homem e do seu ambiente, seja este natural ou cultural. O caráter humano é potencialmente cômico em virtude da própria formação da individualidade. Esta requer agregação e evolução continuada de mecanismos de ação. Mecanismos de ação oferecem a capacidade de repetição de habilidades físicas e mentais

mas dependem da atenção para que sejam postos em ação de forma coordenada com as exigências da realidade. Pelo motivo de não sermos capazes de manter nossa atenção focalizada continuadamente sobre o real, somos passíveis de recair em automatismos, mediante a distração. Desatenção ou distração provocam desajustes comportamentais que podem ensejam não somente acidentes, mas também situações cômicas que nos colocam em estado vexatório. Muitos arranjos dos mecanismos que movem nossos modos de ser e de pensar são possíveis. Dentre eles encontramos alguns que se consagraram como elementos bem especificados no que concerne a seus efeitos cômicos. Caixa de surpresas, teatro de marionetes e bola de neve são alguns desses elementos que apresentamos nesta subseção. Entretanto, a comicidade não se limita a estabelecer somente relações entre tipos precisos e seu correspondente vínculo com o real. Bergson nos adverte que o próprio riso cômico pode resultar meramente do hábito adquirido. Isso pode ser evidenciado por situações que nos pareceram cômicas por repetidas situações distintas e que, uma vez que situações semelhantes se apresentam, produzem o riso automaticamente. Seria algo como a formação de categorias do riso, conforme citado no trecho abaixo:

> Quando uma cena cômica é reproduzida com frequência, ela passa para o estado de "categoria" ou de modelo. Ela se torna divertida por si mesma, independentemente das causas que a fazem engraçada. Então, cenas novas que não são cômicas por direito poderão nos divertir de fato se elas se parecem com aquelas em alguns aspectos. Elas evocarão em nosso espírito mesmo que confusamente uma imagem que reconhecemos ser engraçada. Elas virão a se classificar como gênero no qual se retrata um tipo cômico oficialmente reconhecido (BERGSON, 2012, p. 73, tradução nossa).[61]

7.3.1 Caixa de surpresas[62]

A caixa de surpresas a que se refere esta subseção é uma espécie de brinquedo que consiste em uma caixa dentro da qual se encontra um boneco, normalmente um palhaço, em

[61] O texto em língua estrangeira é: Quand une scène comique a été souvent reproduite, elle passe à l'état de <<catégorie>> ou de modèle. Elle devient amusante par elle-même, indépendamment des causes qui font qu'elle nous a amusés. Alors, des scènes nouvelles, qui ne sont pas comiques en droit, pourront nous amuser en fait si elles ressemble à celle-là par quelque côté. Elles évoqueront plus ou moins confusément dans notre esprit une image que nous savons drôle. Elles viendront se classer dans un genre où figure un type de comique officiellement reconnu. La scène du <<voleur volé>> est de cette espèce. Bergson, Henri. Le rire. p73.

[62] Refere-se a um brinquedo que consiste em uma caixa na qual há um boneco (normalmente sob forma de palhaço) cujo núcleo é uma mola que o impulsiona para cima. Por mais que se queira manter o boneco dentro da caixa, a ação da mola força-o para cima. O repouso da mola se situa em um ponto mais alto que a altura da caixa.

cujo interior se encontra uma mola. O estado de repouso da mola se encontra em nível superior à tampa da caixa. Dessa forma, há a tendência natural do boneco forçar a tampa da caixa para fora. O efeito produzido pela tensão da mola serve-nos como modelo para expressar determinadas condutas humanas e mesmo atribuir às situações repetitivas as mesmas causas. Nesse sentido, a caixa de surpresas é o exemplo típico da repetição compulsiva. É o tipo de repetição que insiste a nos mostrar que há uma força impulsionadora que conspira para que um determinado fato, gesto, palavra, movimento, acontecimento, etc. aconteçam reiteradamente. Tudo se passa como se nas pessoas e na natureza alguns aspectos tendessem a um arranjo ou ponto de estabilidade bem determinado. Seria uma tendência ou mesmo uma vontade obstinada que conduzem o comportamento humano a se apresentar segundo um determinado padrão bem definido. Seria o caso do cristão devoto que repete o sinal da cruz antes, durante e depois de qualquer atividade que realiza; o caso do fumante totalmente dominado pelo tabagismo que igualmente acende um cigarro ante, durante e depois de qualquer tarefa; cacoetes ou tiques não ocasionados por distúrbios psico-neurológicos, mas originados de hábitos adquiridos. Nesse mesmo campo podemos incluir as vontades obsessivas que levam o indivíduo a esforçar-se para um objetivo, independentemente da situação lhe ser favorável.

O fato de alguém ou das circunstâncias apresentarem uma tendência não é em si risível. Sua característica cômica aflora quando temos a imaginamos que por trás do movimento há um mecanismo gerador do impulso que molda a ação em conformidade com um padrão ou tendência específica. É o que Bergson denomina de revestimento do real pelo virtual.[63] O real fluído e irreversível é revestido pelo manto da repetição que não lhe é próprio. A caixa de surpresas nos traz à lembrança o que vimos sobre a comicidade de caráter. Lá nos foi apresentado o entendimento de que o caráter humano é potencialmente cômico. Tal tese se fundamentou no fato de que o homem não tem a capacidade de manter o foco de sua atenção voltado permanentemente para o real. Em virtude disso, surge a distração que permite o fluir não consciente dos mecanismos, isto é, dos hábitos adquiridos. No caso específico da caixa de surpresas, sua relação com a distração se baseia no fato de que ela nada mais é que a afirmação de tendências que embalam o modo de agir de um indivíduo. Pois certos hábitos adquiridos e modos de ser podem assumir uma preponderância sobre o comportamento do homem a tal ponto que sua ocorrência deixa marca suficiente forte para influenciar a caracterização do indivíduo por tal e qual atributo. Nossas crenças religiosas, filosóficas e respeito às tradições se forem

[63] Faz-se referência à frase "Le mécanique plaqué sur du vivant..." (Tradução: "O mecânico revestindo o vivo...". Termo tomado em diversas ocasiões ao longo do subtítulo V "Force d'expansion du comique" de Le rire. p. 29-50.

postas em prática com excessos em seus fundamentos podem aflorar por meio de traços de caráter. Podem constituir-se em referenciais ou polos que norteiam nossas condutas e que, passando ao largo de nossas consciências, nos impelem a agir segundo um modelo de comportamento condizente com o valor que prezamos. Entretanto, deve ser lembrado que as religiões, as filosofias, as tradições e os hábitos adquiridos fazem parte da formação, da individuação do ser humano. O conjunto desses diversos valores agregados no indivíduo lhe confere um caráter. Não há qualquer coisa de risível quanto a isso. A comicidade do caráter surge quando há desequilíbrio no desempenho de nossos atos devido a graus ou intensidades com que somos impulsionados segundo uma ou mais tendências. É exatamente o desequilíbrio dos mecanismos de ação ou dos valores prezados que fazem com que o comportamento humano fique fora do centro, fora do ponto da normalidade esperada pelo grupo social a que o indivíduo pertence. Uma vontade fixa, uma obsessão por objetos ou objetivos, zelo ou desleixos desproporcionais e muitos outros fatores podem ser fontes geradoras de traços que norteiam o comportamento humano segundo uma direção inflexível. A conduta inflexível denota uma forma de desconexão com o real. Pois a fluidez do real, seja este físico ou cultural, nos exige um determinado grau de flexibilidade. A falta de flexibilidade pode resultar na comicidade; provocação do riso punitivo pelo qual a sociedade cobra a atenção daquele que não presta a devida atenção exigida pela vida em comum.

Onde encontramos presentes os elementos que nos ensejam a visão da caixa de surpresa? No caráter das pessoas e nas situações que parecem contrariar a fluidez e irreversibilidade do real. Um indivíduo, movido por valores radicais, que insiste em responder reiteradamente do mesmo modo às situações que exigiriam respostas diferentes, pode ter seu comportamento posto em evidência diante de seus pares. Estes lhe exigirão um certo grau de flexibilidade e de coerência com a "normalidade" requerida pelo grupo. É a coerção social que se faz presente, podendo se apresentar sob a forma de riso cômico. Visa a constranger o desatento ou distraído a revigorar sua atenção a fim de corrigir seu comportamento. É o riso de humilhação, o riso de escárnio que visa a apequenar moralmente aquele que tem sua atenção sobre o real desviada. Desvio este provocado por cega obediência a valores imutáveis sejam relacionados a concepções religiosas, tradicionais, filosóficas, etc. A título de exemplo, podemos colocar o devoto religioso que se veste, se expressa e normatiza sua vida atual por valores e modos de agir que foram ditados há milênios. Sua fixidez de caráter o coloca em evidência. Passamos a não o enxergar pelo que possivelmente ele deva ser, mas pelo tipo que representa. Muito de seu comportamento se torna facilmente imitável. Insensivelmente, seu comportamento altamente

previsível poder abrir espaço para que o mesmo recaia em situação cômica. Esta surge no exato momento em que sua rigidez de caráter destoa do grau de atenção que a sociedade exige.

Com vistas a identificar o que há análogo ao mecanismo de caixa de surpresas, devemos:

(a) Procurar o que há de insistentemente repetitivo e que força situações na direção de um mesmo rumo; e,

(b) Observar aspectos do caráter humano que deixam transparecer uma força obsessiva interior que age maquinalmente.

Esses são aspectos a serem considerados na investigação das situações de riso para a afirmação ou negação da sua condição de comicidade.

7.3.2 Teatro de marionetes

Teatro de marionetes (fantoches ou bonecos) constitui uma espécie de encenação na qual um boneco ou bonecos são movimentados por meio de fios, linhas ou cordões. Normalmente, as marionetes representam seres vivos, podendo ser homens ou animais. No que concerne à aplicação desse modelo à descrição do comportamento humano, essa encenação serve de ilustração para o que há de mecânico e de manipulável nas ações dos homens. Estas são conduzidas eficazmente por meio de mecanismos de ação que nada mais são que aprendizados que se tornaram hábitos adquiridos. São procedimentos que aprendemos para dirigir nossas ações e que são acionados repetidamente, muitas vezes sem que disso tenhamos consciência. O conjunto dos mecanismos de ação e a forma como deles fazemos uso identificam nosso modo de agir. Em outros termos, estes elementos fundamentais e maquinais de nosso comportamento compõem nosso caráter. Compreender o caráter de uma pessoa é a base para que possamos, dentro de um certo grau de probabilidade de acerto, afirmar sobre seus passos futuros. Somos, nesse sentido, informados sobre que atitudes um indivíduo poderá tomar diante de situações semelhantes, se conhecemos seu caráter. Assim, em meio a convivência diária na qual todos apresentem comportamentos considerados conformes ao grau de normalidade social exigida, somos capazes de leituras dos atos presente; e de fazer prognósticos dos atos futuros de nossos próximos. Interpretar atos presentes e projetar ações futuras de nossos próximos são capacidades que exercemos automaticamente dentro de nossa capacidade de interação social. Para isso, não se requer esforço da consciência e nem tão menos o acionamento de nossa capacidade imaginativa. Dentro deste campo de relativa “normalidade”, nada encontramos de

cômico. Nada é risível. A comicidade aparece quando aquilo que há de mecânico, de repetitivo, no comportamento humano se destaca da normalidade. Isso pode ocorrer por distração ou por hábitos adquiridos que põem à mostra determinados mecanismos. Isto é, a comicidade desponta quando fica evidenciado no comportamento a falta de flexibilidade ou de ajuste à dinâmica da vida real. Quando isso ocorre, parece que o indivíduo está sendo manipulado tal qual o fantoche do teatro de marionetes. Suas ações dão-nos a impressão de estarem sendo conduzidas por cordões que guiam seus movimentos, suas falas, isto é, determinados aspectos de seu comportamento. Isso permite-nos enxergar linhas de ações que suportam determinados atos tal qual cordões que manipulam marionetes. Vale ressaltar que essas linhas de manipulação do comportamento são perceptíveis nas situações de nossos dia-a-dia. Fazem parte da interação social. Portanto, elas podem se tornar elementos da comicidade somente a partir do momento em que sua presença evidencia a falta de atenção com o real.

Afinal, o que ou quem está no controle dos cordões? Nossas crenças, conhecimentos, vontades e, em suma, toda virtualidade que embasa e impulsiona nossas ações. Neste caso, estamos diante do "que" atua sobre os cordões de nossas ações. Este fator nos leva a refletir inclusive sobre a liberdade humana. Pois, até que ponto somos livres para agir, se nossas escolhas e deliberações estão relacionadas ao conjunto de crenças, experiências individuais, conhecimentos, vontades e outros fatores? Somos, de fato, marionetes de nossas virtualidades. E essas marionetes podem recair em situações cômicas. Por outro lado, a própria interação social traz em sua essência a ação e a reação entre indivíduos. Ao mesmo tempo em que agem sobre nós, procuramos agir ou reagir sobre nossos próximos. Quer queira, quer não, somos suscetíveis de atuar como manipuladores ou como manipulados. Fazendo analogia do que se passa na vida com a encenação teatral, verificamos que:

> Inúmeras são as cenas de comédia na qual o personagem crê que fala e age livremente e na qual o personagem conserva, em consequência, o essencial da vida. Enquanto que visto de um certo lado, ele mais parece um simples joguete nas mãos de outro que se diverte. (BERGSON, 2012, p. 59, tradução nossa.)[64]

Quantas vezes ao longo da vida não nos esforçamos para que nossas verdades e vontades prevaleçam? Ou tentamos persuadir ou convencer nossos próximos a tomar nosso partido? Tentamos, na verdade, nos apoderar dos cordões de controle sobre os outros. Simultaneamente

[64] O texto em língua estrangeira é: "Innombrables sont les scènes de comédie où un personnage croit parler et agir librement, où ce personnage conserve par conséquent l'essentiel de la vie, alors qu'envisagé d'un certain côté il apparaît comme un simple jouet entre le mains d'un autre qui s'en amuse." Bergson, Henri. Le rire. p59.

estamos submissos a inúmeros cordões de controle que o convívio social nos impõe. São cordões que aparecem sob a forma de regras e leis sociais que atuam de forma coercitiva sobre nossos modos de agir. O riso cômico é um desses elementos de controle. Como vimos, anteriormente, ele pode assumir a função de punição ou de correção de comportamentos. Além destas funções podemos citar o ato de provocação ou de ofensa à pessoa. Um indivíduo pode tentar tomar os cordões de controle da coletividade provocando situação de riso. Isso pode ser feito com vista meramente recreativa. Em extremo oposto, a provocação do riso pode assumir a forma de agressão moral contra outrem a quem o manipulador acredita conhecer seus pontos manipuláveis (seu ponto fraco ou fragilidade moral). Nesse caso encontramos o riso de desdém e o riso de escárnio que têm a pretensão de agredir moralmente o indivíduo. São formas de riso que pressupõe o riso de todos, o riso da coletividade real ou imaginada. Representa a coerção devida à reprovação da comunidade contra a excentricidade ou falta individual. Nesse sentido, aquele que provoca o riso, seja por diversão, seja por outros motivos, tem a pretensão de deter o controle dos cordões de acionamento do comportamento de seus convivas. Estes, por sua vez, riem porquanto sejam capazes de enxergar os liames trazidos à luz pela situação cômica. É essa possibilidade de identificar imaginariamente os cordões que que nos movem que deverá ser observada quando da análise das situações cômicas a que nos propomos neste estudo.

7.3.3 Bola de neve

Bola de neve se refere ao efeito cômico que pode ser produzido pelo desenrolar de fatos que se encadeiam acumulando efeitos. Nele encontramos, normalmente, uma desproporção entre causa inicial e efeito final. Vejamos alguns exemplos apresentados por Bergson.

> Eis aqui, por exemplo, a bola de neve que rola e cresce ao rolar. Poderíamos também pensar em soldados de chumbo alinhados um atrás do outro: se a gente empurra o primeiro, ele cai sobre o segundo o qual se abate sobre o terceiro. Assim a situação vai se agravando até que todos tombem. Ou, ainda, consideremos um castelo de cartas laboriosamente montado: a primeira carta por nós tocada hesita em se desarrumar, mas sua vizinha atingida se decide mais rapidamente e o trabalho de destruição se acelera, correndo vertiginosamente até a catástrofe final. (BERGSON, 2012, p. 61, tradução nossa.)[65]

[65] O texto em língua estrangeira é: “Voici, par exemple, la boule de neige qui roule, et qui grossit en roulant. Nous pourrions aussi bien penser à des soldats de plomb rangés à la file les uns des autres: si l’on pousse le premier, il tombe sur le second, lequel abat le troisième, et la situation va s’aggravant jusqu’à ce que tous soient par terre. Ou bien encore ce sera un château de cartes laborieusement monté: la première qu’on touche hésite à se déranger, sa

São três exemplos que retratam um mesmo mecanismo: uma causa incialmente insignificante provoca um efeito que se multiplica até alcançar um resultado inesperado. O que importa para nossas análises é a constatação de que em uma série de acontecimentos seja observável o mecanismo pelo qual se denota a desproporção entre causa e efeito. Deve-se observar também o fator continuidade na qual seja possível verificar que existe uma reação em cadeia. Nesse sentido, a bola de neve não requer que a cadeia seja necessariamente crescente. Há a possibilidade desse efeito se apresentar nos casos em que há diminuição do fator considerado. Por exemplo, poderíamos incluir neste paradigma os casos em que um milionário perdulário toma decisões em que sua fortuna vai sendo dilapidada em sequência cumulativa de perdas. Isto constituiria um mecanismo de bola de neve às avessas em relação a fortuna exaurida. Casos mais evidentes de tipificação desse mecanismo se verificam quando se observa o desenrolar das experiências por que passa alguém que manifesta a decisão de adotar um determinado posicionamento em relação a própria vida. Dependendo do estilo de vida que essa pessoa venha a adotar, será fácil rastrear os efeitos cumulativos. Haverá aproximação de uns e afastamentos de outros amigos conforme estes venham a aceitar ou rejeitar a nova postura.

É importante destacar que a ocorrência do fenômeno da bola de neve não é risível por si. Muitas coisas ocorrem cumulativamente sem que ensejem o riso. O que torna esse arranjo risível é nossa percepção do quanto há de mecânico e não conforme a imprevisibilidade e instabilidade do real. Sobre isso, vejamos o trecho abaixo:

> A desproporção entre a causa e o efeito que se apresenta em um sentido ou outro não é a fonte direta do riso. Nós rimos de alguma coisa que esta desproporção pode, em certos casos, manifestar. Quero falar do arranjo mecânico especial que ela nos deixa perceber por transparência por trás da série de efeitos e causas. Desconsiderando esse arranjo, se abandona o único fio condutor que pode nos guiar no labirinto do cômico... (BERGSON, 2012, p. 66-67, tradução nossa.)[66]

Portanto, nossas análises deverão também se basear na procura por elementos que se enquadrem dentro deste modelo de ocorrências. Deve-se investigar se o comportamento de determinados indivíduos de uma trama o coloca em um circuito cumulativo de efeitos. Igualmente, deve verificar se alguma situação se desenrola constituindo uma continuidade de

---

voisine ébranlée se décide plus vite, et le travail de destruction, s'accelerant en route, cours vertigineusement à la catástrofe finale." Bergson, Henri. Le rire. p. 61.

[66] O texto em língua estrangeira é: "La disproportion entre la cause et l'effet, qu'elle se presente dans un sens et l'autre, n'est pas la source du rire. Nous rions de quelque chose que cette disproportion peut, dans certain cas, manifester, je veux dire de l'arrangement mécanique spécial qu'elle nous laisse apercevoir par transparence derrière la série des effets et de causes. Négligez cette arrangement, vous abondonnez le seul fil conducteur qui puisse vous guider dans le labyrinthe du comique..." Bergson, Henri. Le rire. p. 61.

fatos que se avolumam ou que se retraem em uma marcha cumulativa de eventos correlacionados.

7.4 Comicidade de palavras

As palavras constituem um vasto campo de recursos expressivos que engloba a totalidade dos elementos cômicos tratados neste texto. Contudo, a riqueza das palavras vai além de sua função expressiva. Elas podem por ser utilizadas como termos sobre os quais a comicidade pode ser criada. Tudo gira em torno da capacidade da palavra de despertar ideias e de promover relações entre estas. Na função expressiva, as palavras são usadas no relato de situações, podendo perfeitamente trazer à luz as ideias evocadas por seu significado. Nesse caso, os elementos da comicidade são passíveis de tradução ou reinterpretação por culturas diferentes e, mesmo, de serem traduzidos para uma língua estrangeira. Entretanto, essa possibilidade de reprodução em outra linguagem depende das afinidades de cultura. Pois a comicidade exige em seu fundamento o compartilhamento social dos significados e valores. Em um trecho de *Le rire*, encontramos o seguinte:

> Portanto, falta distinguir entre a comicidade que linguagem exprime e aquela que a linguagem cria. A primeira poderia, a rigor, se traduzir de uma linguagem a outra, sob o risco de perder a maior parte de seu relevo ao passar para uma sociedade nova, de costumes e literatura diferentes, e sobretudo devido a sua forma de associação de ideias. Mas a segunda é geralmente intraduzível. Isso se deve ao fato de estar voltada para a estrutura da frase ou da escolha das palavras. [...] é a própria linguagem, aqui, que se torna cômica. (BERGSON, 2012, p. 79, tradução nossa.)[67]

Considerando a produção e a interpretação de situações cômicas, todos as relações entre a virtualidade e a realidade podem ser reproduzidas pelo uso adequado das palavras. As repetições, inversões, bola de neve, caixa de surpresa, teatro de marionetes, etc. podem ser performados por meio de relatos orais ou escritos. As apresentações humorísticas são exemplos disso. E mesmo no cotidiano, ouvimos e exercitamos, quando oportuno, a prática de provocação

[67] O texto em língua estrangeira é: “Mais il faut distinguer entre le comique que le langage exprime et celui que le langage crée. Le premier pourrait, à la rigueur, se traduire d’une langue dans une autre, quitte à perdre la plus grande partie de son relief em passant dans une societé nouvelle, autre par ses moeurs, par as litterature, et surtout par ses associations d’idées. Mais le second est généralement intradusible. Il doit ce qu’ilest à la structure de la frase ou au choix des mots. [...] c’est le langage lui-même, ici, qui devient comique.” Bergson, Henri. Le rire. p. 61.

do riso por meio daquilo que falamos. E junto a essa prática de provocação do riso encontramo-nos muitas vezes na situação em que são os próprios termos usados que dão motivos ao riso. Aqui falamos do uso especial da linguagem pela qual as palavras são aplicadas de forma a promover novas relações de ideias. Neste novo emprego, os termos postos em prática não suscitam situações risíveis. O risível encontra-se na própria forma de expressão. A linguagem torna-se o conteúdo, o elemento da comicidade. Exemplo disso encontramos no uso de palavras de duplo sentido, nos trocadilhos e mesmo na alteração da estrutura normal de construção corrente das frases. Esta outra função cômica do uso da linguagem dificilmente é traduzível para um idioma diferente. Pois seu efeito encontra-se preso à linguagem viva e experienciada por uma comunidade de falantes que compartilham o mesmo momento cultural.

Digno de destaque é o fato de que figuras de linguagem contribuem para a produção de situações cômicas. Os exageros pelo qual se pratica a hipérbole é um desses elementos que adequadamente aplicados pode originar a comicidade. Igualmente, a ironia, a repetição, a paródia e a inversão de sentidos entre outros são recursos propiciados pelo uso da palavra para a provocação do riso.

A lógica da imaginação e a lógica racional transitam com muita facilidade na comicidade das palavras. Não se deve, entretanto, limitar o estudo do riso cômico a estas duas lógicas. Lembremos como foi mostrado no caput da seção 8.3 que a comicidade pode assumir o status de categoria. Por essa condição frases e palavras evocadas de modo cômico podem vir a se tornar acionadoras do riso em determinados grupos humanos. Em vista disso, deve-se dedicar atenção para discriminar efeitos cômicos que se devem a palavras e expressões que assumem essa função na relação entre os indivíduos que compartilham a mesma compreensão do real.

Os elementos apresentados ao longo desta seção associados aos fundamentos da comicidade, anteriormente apresentados, oferecem-nos a base para a análise de situações de riso. Primeiramente, devemos distinguir o ato de rir do ato de sorrir. O sorriso foi convencionado, neste estudo, como expressão de estado de espírito. Enquanto que o riso é aqui considerado como ato humano pelo qual o indivíduo age e reage a situações e em relação sua relação consigo e com seus próximos. O riso somente assume o caráter cômico quando satisfaz às condições fundamentais (humanidade, sociabilidade e insensibilidade). Foi exatamente sob as condições de comicidade que foi elaborada a relação dos diversos elementos do riso que tratamos nas últimas seções e subseções. Todas essas considerações deverão ser consideradas nas seções seguintes. Estas versarão sobre a obra *Assim falou Zaratustra* da qual investigaremos as situações de riso que ali se apresentam.

8. CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS DE NIETZSCHE

Tendo até este ponto apresentado as concepções bergsonianas sobre a comicidade do riso, nos propomos a introduzir o riso no contexto das produções de Nietzsche. Pois um dos aspectos que mais despertam a atenção nos textos deste último autor é a presença dos termos rir, riso outros que lhe fazem remissão. Não se precisa fazer esforço para se detectar as presenças dos termos escarnecer e zombar em seus livros. A presença do riso de escárnio se apresenta como uma constante. É em *Assim falou Zaratustra* que a presença do riso se intensifica, tanto de forma implícita quanto de forma implícita. Esse é o motivo pelo qual essa obra de Nietzsche foi selecionada para contrapor o riso cômico bersoniano. Como ficará evidenciado nos próximos parágrafos e seções, o riso em *Assim falou Zaratustra*, ou o riso zaratustriano se configura sobretudo como riso de escárnio de conotação social. Esta afirmação se volta para os aspectos social e moral do riso que serão tratados neste estudo. Entretanto, se faz necessário esclarecer que nem todos os risos presentes na obra apresentam apelos sociais. Podemos citar o riso de afirmação da vida que é de foro íntimo. Este se refere à relação do indivíduo com sua existência e suas experiências de vida. É o indivíduo diante de sua postura de superação dos óbices da vida em relação consigo próprio.

Assim, para não entrar diretamente no estudo de *Assim falou Zartustra*, esta seção tem por objetivo apresentar alguns conceitos da filosofia de Friedrich Nietzsche. Visa a fornecer os aspectos básicos do pensamento deste filósofo que servirão de referência para a compreensão do riso em *Assim falou Zaratustra*. Não se requer que se faça um estudo aprofundado dos conceitos. O importante, aqui, é introduzir alguns conceitos que facilitarão o entendimento do que pode ser interpretado como cômico nas situações risíveis da obra que será posta em análise. Considerando que *Assim falou Zaratustra* foi produzido durante a fase não-metafísica desse ilustre pensador, os conceitos a serem apresentados, nesta pesquisa, se referem a este seu período produtivo. Não temos por objetivo esgotar a ampla gama de conceituações desenvolvidas por Nietzsche. Limitamo-nos a tratar alguns conceitos que nos fornecerão subsídios para a compreensão das situações nas quais o riso e suas remisões são apresentados na obra em questão.

Para isso, apresentaremos algumas considerações sobre o conceito de espírito livre e suas consequências sobre o modo de pensar e de agir. Em seguida, elaboramos uma longa subseção dedicada à questão da moralidade. Nela destacamos a importância do conceito de

crítica do valor moral. Isso o fazemos sob a compreensão da importância da concepção de moral para este ilustre filósofo. Pois, como veremos, seu estudo crítico sobre os valores morais, conduziu-o a crítica dos fatores fundamentais que estão na base da formação dos valores morais. Procuraremos mostrar que contrariamente ao que parece, Nietzsche não se opõe à moral. Sua questão se volta para os valores e nuanças que a moral pode assumir. Em relação a isso, procuramos destacar a relação entre os valores morais e a vida efetiva. Esta relação será posta como condição básica para a compreensão do que Nietzsche nos apresenta ao longo de toda a sua obra: o embate entre a moral que cerceia a vida e a necessidade de dar vazão aos impulsos da vida. Este é um embate de assunto cuja gravidade transcorre no cotidiano de todos e, mesmo diante da seriedade do assunto, encontramos o riso em seu cenário. Nisso, procuramos dar destaque aos conceitos que fundamentarão a compreensão do riso em Nietzsche, preparando o caminho para a seção seguinte destinada especificamente a tratar deste assunto.

Conceitos como espírito livre, espírito cativo, super-homem, afirmação da vida, vontade de potência e alguns outros, serão apresentados com fins de possibilitar a compreensão dos principais aspectos de *Assim falou Zaratustra* que serão trabalhados adiante.

8.1 Sobre a filosofia de Nietzsche

A linha de pensamento filosófico a ser seguida neste trabalho está vinculada à fase de maturação, isto é, de desenvolvimento das concepções filosóficas próprias de Nietzsche. Essa fase se refere ao momento a partir do qual Nietzsche passa a produzir textos não mais presos às influências da filosofia de Arthur Schopenhauer. Sobre esse período de inflexão dos pensamentos de Nietzsche, a professora Rosa Maria Dias nos relatou o seguinte:

> Uma leitura cronológica da obra de Nietzsche mostra que *Humano, demasiado humano* marca definitivamente a passagem do autor para uma nova fase, que pode ser identificada, em termos biográficos, com o seu afastamento da filosofia de Schopenhauer e com a ruptura com Wagner. É Nietzsche mesmo quem anuncia sua modificação, numa anotação feita na época de *Humano, demasiado humano*: "Eu quero expressamente declarar aos leitores de minhas obras anteriores que abandonei as posições metafísico-estéticas que aí dominam essencialmente: elas são agradáveis, porém insustentáveis. "[4]
> Nesse período, Nietzsche proclama a primazia da ciência, para ele sinônimo de investigação crítica, que tem por objetivo nos liberar do mundo metafísico, do sobrenatural e da coisa em si kantiana.[68] (DIAS, 2009, p. 103-104)

O pensamento filosófico de Schopenhauer apresenta um posicionamento metafísico. Este se notabilizou pela concepção da coisa em si, da verdade, e da lógica racional como componentes fundamentais da compreensão do mundo. O mundo da aparência ou do fenômeno se apresentava como tudo aquilo que é volúvel diante de algo que lhe subjaz como fundamento: a coisa em si. Esta última seria a garantia daquilo que se apresenta de forma fluída aos nossos sentidos. Seria algo basal e concreto sobre o qual poderíamos construir nossas noções lógico-científicas e nossa crença em um mundo estável sobre o qual poderíamos operar sempre com segurança. Daí ser possível a admissão do conceito de verdade. A verdade, considerada uma relação de conformidade entre algo e seu paradigma, é um conceito relacional cujo significado somente adquire sentido quando se supõe a existência de um parâmetro de referência ou de comparação.

É se afastando das disposições metafísicas, que Nietzsche inicia sua fase autônoma de elaboração de uma nova postura filosófica. Segundo sua nova visão, não há a coisa em si suportando existencialmente aquilo que se nos apresenta como realidade. Esta é exatamente aquilo que nos aparece diante dos sentidos. Fenômeno e coisa em si se aglutinam na realidade vivida. E considerando a fluidez dos acontecimentos dos quais participamos, encontramo-nos também em movimento neste fluir constante; encontramo-nos em devir. As pessoas, as coisas e tudo quanto possamos considerar se encontram em transformação ou movimento. Por esta perspectiva, não se pode vincular a compreensão do mundo ao pré-condicionado, a paradigmas ou referência metafísica. O fenômeno entendido como a realidade que fundamenta a si própria adquire uma nova interpretação. Adquire o significado que lhe é dado pela mente que o compreende. Nesse sentido se desfaz o conceito de verdade absoluta, tendo em vista que o fenômeno não traz em si a subsunção metafísica de uma substância, isto é, de algo que lhe subjaz como fundamento. A verdade perde seu significado original afirmado por Schopenhauer

[68] Cf. Dias, Rosa Maria. Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche. p. 103-104. A referência 4 da citação faz remissão a Nietzsche, F., fragmentos póstumos, 1876-1877, 23 [159]. In KSA, 8, p. 463.

e pelas filosofias metafísicas. Não há mais a verdade absoluta que vale para todos no mesmo espaço e ao mesmo tempo.

O afastamento das disposições metafísicas conferiu ao pensamento de Nietzsche uma abertura pela qual o mesmo nos trouxe uma série de novas concepções. Espírito livre, afirmação da vida, super-homem, transvaloração dos valores, superação, etc. são algumas concepções que este ilustre pensador nos legou. Analisadas cuidadosamente, elas nos apresentam uma alternativa de compreensão e de ação sobre um mundo não-metafísico. Em primeiro lugar deve ser destacado que a visão de mundo é o principal elemento a ser considerado sob a nova postura filosófica. Alguns desses conceitos serão apresentados abaixo com fins de que nos seja possível um entendimento mais claro das mensagens que Zaratustra se propôs a divulgar.

8.2 Das verdades eternas às melhores mentiras

Um dos marcos da cultura e da filosofia ocidental foi a busca da verdade. Esta busca se fundamentou na premissa metafísica. Por premissa metafísica deve ser compreendido que há uma dicotomia entre o mundo em transformação e um pretenso mundo que lhe subjaz e que dá suporte existencial às mudanças. Nesse sentido pode-se falar tanto do platonismo quanto do aristotelismo. O primeiro pensamento apresenta a dicotomia do sensível e do inteligível. O segundo nos legou o conceito de substância como aquilo que permanece imutável mesmo diante das mudanças observadas na realidade. Este entendimento dual sobre o mundo condicionou por muito tempo as diversas visões de mundo como pode ser verificado na história da humanidade. As crendices, as mitologias, as religiões, as tradições praticadas ao longo da história do homem até a contemporaneidade se fazem com base nesta forma de pensar. Estes quesitos se colocam como convicções a partir das quais elaboramos visões de mundo. Por convicção deve ser entendida "a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta." (NIETZSCHE, 2010, § 630)[69] O certo e o errado; o bom e o mal; o verdadeiro e o falso são deduzidos a partir das matrizes de pensamentos suportadas pelas convicções acima relacionadas. Mas, "Convicções são inimigos da verdade mais perigosos que as mentiras." (NIETZSCHE, 2010, § 483)[70]. A verdade se instaura quando a realidade flui em conformidade com nossas premissas. Isso somente teria chance de ocorrer diante de uma realidade em si (a

[69] Cf. Humano, demasiado humano. §630.
[70] Idem. §483.

coisa em si) passível de se configurar igualmente para todos; e, por outro lado, quando a interpretação dessa mesma realidade converge para o mesmo pensamento em diferentes consciências. Isso denota que a afirmação de uma verdade depende basicamente de dois fatores diversos: o primeiro é a subsunção de um mundo igualmente inteligível a todos; e, o segundo, a uniformidade de pensamento entre os homens. Por isso:

> Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles [os erros] deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom para si. Somente muito depois surgiram os negadores e os questionadores de tais proposições – somente muito depois apareceu a verdade, como a mais fraca forma de conhecimento.[71] (NIETZSCHE, 2009, § 110)

O fragmento acima descreve a visão de mundo predominante na humanidade pela qual a verdade surge quando se faz a interpretação da realidade, subsumindo um fundamento metafísico. Por essa concepção é possível a afirmação do permanente e imutável, e mesmo, da possibilidade da igualdade entre coisas no mundo real. Entretanto, não é necessário que se faça grande esforço para perceber que a realidade se apresenta por fatos que fluem e que essa mesma realidade se compõe de coisas singulares. Por isso, "...tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas." (NIETZSCHE, 2010, § 2).[72]

Ao fazer a afirmação de que não há fatos eternos e de que o mundo está em devir, Nietzsche ilustra sua asserção nos apresentando sua tese sobre a forma como lidamos com a novidade, com o diferente, nos seguintes termos:

[71] Cf. A gaia ciência. § 110.
[72] Cf. Humano demasiado humano. § 2.

> [...] nossos sentidos só aprendem tarde, e jamais inteiramente, a ser órgãos sutis, fiéis e cautelosos do conhecimento. Para o nosso olho é mais cômodo, numa dada ocasião, reproduzir uma imagem com frequência já reproduzida, do que fixar o que há de novo e diferente numa impressão: isso exige mais força, mais "moralidade". Ouvir algo novo é difícil e penoso para o ouvido; ouvimos mal a música estranha. Quando ouvimos uma língua estrangeira, tentamos involuntariamente modelar os sons em palavras que parecem familiares e próximas: [...] também nossos sentidos são hostis e relutantes para com o novo; e já nos processos mais "simples" da sensualidade predominam afetos como medo, amor e ódio, sem esquecer os afetos passivos da indolência. – Assim como atualmente um leitor não lê todas as palavras (e muito menos as sílabas) de uma página – em vinte palavras ele escolhe umas cinco ao acaso, "adivinhando" o sentido que provavelmente lhes corresponde -, tampouco enxergamos uma árvore de modo exato e completo, com seus galhos, folhas, cor e figura; é bem mais fácil para nós imaginar aproximadamente uma árvore. Mesmo nas vivências mais incomuns agimos assim: fantasiamos a maior parte da vivência e dificilmente somos capazes de *não* contemplar como "inventores" algum evento. Tudo isso quer dizer que nós somos, até a medula e desde o começo – *habituados a mentir*. (NIETZSCHE, 2010a, § 192)[73]

Do fragmento apresentado, somos conduzidos ao entendimento da dificuldade que o homem tem para lidar com a mudança. Ele preenche as lacunas de sua percepção com imagens de experiências anteriores. Portanto, diante de uma realidade em transformação, o ser humano constrói para si uma versão dessa realidade fugidia. Em outros termos, o homem mente continuadamente para si mesmo. E com essas mentiras, são erigidos os edifícios das religiões, das ciências, das filosofias, e sobretudo, da moralidade.

8.3 Do espírito-livre ao super-homem

A visão natural do mundo é a postura mais comum do ser humano diante da vida. Desde o nascimento, o homem vai agregando conhecimentos, valores e modos de agir. Tudo isso ocorre sem filtros. As próprias circunstâncias da vida de cada um vão agregando informações que se cristalizam em crenças e convicções que norteiam o jeito de ser do indivíduo. Em consequência dessa absorção cultural continuada, padrões de comportamento se tornam hábitos direcionadores da conduta. E uma análise mais detalhada da evolução desse processo de formação individual nos mostra que gradualmente uma prisão é construída. Prisão esta constituída principalmente pelos valores morais que absorvemos. Por eles, restringimo-nos a pensar e a agir dentro dos limites a que fomos involuntariamente e inconscientemente habituados. Ficamos confinados no interior de um campo de pensamentos cercado pelas paredes

[73] Cf. Além do bem e do mal. § 192.

da moralidade, da tradição, das crenças, dos conhecimentos empíricos e do senso comum. Raramente voltamo-nos para o questionamento do por que somos e agimos deste ou daquele jeito. Há uma tendência cultural de valorização daquilo que sempre foi prezado. Quantas vezes não assistimos à veneração e à premiação daqueles que se destacaram na luta pela defesa da moral, dos bons costumes, na firmeza na fé e na preservação dos conhecimentos tradicionais? Esses fatos nos atestam que a preservação do mesmo e do que é aparentemente imutável faz parte do conjunto de tudo aquilo que a humanidade preza. A visão de mundo fica restrita a uma única perspectiva que se vale da simplificação de tudo. Disso resulta a possibilidade da individualização segundo a formação de caráter pelo qual a pessoa é reconhecida pela firmeza com que se apega aos valores prezados desde sempre pela comunidade a qual pertence. Fala-se, aqui, de valores morais, religiosos, tradicionais, etc. que servem para o balizamento das condutas e de bússola para a orientação das escolhas. Tudo isso se dando dentro dos limites do senso comum. Sob esta perspectiva, o indivíduo se encontra cativo dos modos de ser que sempre foram praticados por sua sociedade desde seu nascimento. Seu modo de pensar e de projetar seu futuro encontram-se limitados ao campo de observação que lhe foi oferecido pela comunidade e assimilado sem questionamentos.

> O espírito cativo não assume uma posição por esta ou aquela razão, mas por hábito; ele é cristão, por exemplo, não por ter conhecido diversas religiões e ter escolhido entre elas; ele é inglês, não por haver se decidido pela Inglaterra, mas deparou com o cristianismo e o modo de ser inglês e os adotou sem razões, como alguém que, nascendo numa região vinícola, torna-se bebedor de vinho. Mais tarde, já cristão e inglês, talvez tenha encontrado algumas razões em prol de seu hábito; podemos desbancar essas razões, não o desbancaremos na sua posição. [...][74] (NIETZSCHE, 2010b, §226)

Forma-se, então, um ciclo composto por hábitos que alimentam e realimentam a conduta humana. O caráter mais forte é aquele que mais estreitamente se volta para a valoração unilateral ou de perspectiva única de interpretação do mundo. Ocorre aqui a formação do espírito cativo que tem como atributo principal a rejeição de tudo aquilo que difere de todas as coisas que foram desde sempre consideradas "corretas". A possibilidade de, ao menos, cogitar em pensar diferentemente da forma que sempre se pensou não faz parte das elucubrações do espírito cativo. Pois:

[74] Cf. Humano, demasiado humano. § 226.

> A estreiteza de opiniões, transformada em instinto pelo hábito, leva ao que chamamos de força de caráter. Quando alguém age por poucos, mas sempre os mesmos motivos, seus atos adquirem grande energia; se esses atos harmonizarem com os princípios dos espíritos cativos, eles serão reconhecidos e também produzirão, naquele que os perfaz, o sentimento da boa consciência. Poucos motivos, ação enérgica e boa consciência constituem o que se chama força de caráter. Ao indivíduo de caráter forte falta o conhecimento das muitas possibilidades e direções da ação; seu intelecto é estreito, cativo, pois em certo caso talvez lhe mostre apenas duas possibilidades; entre essas duas ele tem de escolher necessariamente, conforme sua natureza, e o faz de maneira rápida e fácil, pois não tem cinquenta possibilidades para escolher. [...][75] (NIETZSCHE, 2010b, § 228)

Entretanto, o que dizer daquele indivíduo cujo modo de pensar põe em questão as verdades consagradas no seio de sua sociedade? E se esse modo de pensar não somente difere da maioria, mas também contraria muitas das convicções adotadas? Foi pensado neste tipo de indivíduo que Friedrich Nietzsche elaborou o conceito de espírito livre. Este, inicialmente, foi considerado uma mera abstração e que gradualmente se tornaria, segundo sua opinião, uma possibilidade não difícil de se realizar. Conforme relatou o próprio mentor desta concepção:

> Foi assim que há tempos, quando necessitei, inventei para mim os "espíritos livres", aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, demasiado humano*: não existem esses "espíritos livres", nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes – uma compensação para os amigos que faltam. Que um dia poderão existir tais espíritos livres, que a nossa Europa terá esses colegas ágeis e audazes entre os seus filhos de amanhã, em carne e osso e palpáveis, e não apenas, como para mim, em forma de espectros e sombras de um eremita: disso serei o último a duvidar. Já os vejo que aparecem, gradual e lentamente; e talvez eu contribua para apressar sua vinda, se descrever de antemão sob que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer.[76] (NIETZSCHE, 2010b, § 2 do Prólogo)

Embora o espírito livre apareça, nesta citação, como mera concepção e idealização de um solitário, ele se encontra, de fato, incarnado na pessoa do próprio autor. O que são os feitos e escritos de Nietzsche ao longo dessa fase produtiva? Sua produção e seu agir trazem uma coloração especial. Evidencia-se que seu modo de ser corresponde ao que se define como espírito livre. Um dos principais atributos deste é o livre pensar. Liberdade de pensamento que ultrapassa as limitações naturalmente postas pela visão do senso comum. Ser espírito livre não significa deixar o pensamento fluir livremente dentro das fronteiras do cativeiro interpostas pelos hábitos adquiridos; significa questionar os próprios hábitos e tudo aquilo que nos parecem

[75] Idem. § 228.
[76] Cf. § 2 do Prólogo (datado de 1886) de Humano demasiado humano, escrito pelo próprio Nietzsche dez anos após a publicação dessa obra.

tão comum e tão simples a ponto de neutralizar nosso senso de curiosidade e de investigação. Pois como foi relatado anteriormente, nascemos imersos em mundo de crenças, de valores, de conhecimentos e de visões de mundo. Todos esses fatores moldam nosso jeito de ser, deixando-nos encarcerados dentro do campo de percepções, de crenças e de valorações limitados por aquela perspectiva que nos foi oferecida. O espírito livre não se limita a questionar somente os dados oferecidos dentro desse campo restrito de informações. Ele questiona os próprios pensamentos, as práticas, as crenças, indo, portanto, além do que lhe foi dado segundo uma visão unilateral e condicionada pelo hábito. Por isso,

> É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra; estes lhe objetam que seus princípios livres têm origem na ânsia de ser notado ou até mesmo levam à inferência de atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa. [...] não é próprio da essência do espírito livre ter as opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé. (NIETZSCHE, 2010b, § 225)[77]

Pela citação acima, fica esclarecida a situação do espírito livre no seio da sociedade. Ele não se apresenta como superior ou inferior ao espírito cativo. Ele apenas difere do espírito cativo. E em uma sociedade composta majoritariamente por cativos, o espírito livre surge como exceção. Nesse sentido, ele é o diferente, que se torna potencialmente rejeitável segundo a tolerância que venha a encontrar no grupo dentro do qual apareceu. Há de se considerar que a formação de uma comunidade ou de uma sociedade depende da convergência de valores, crenças e hábitos que se consolidam no dia-a-dia de seus componentes. A questão que surge é quanto ao tipo de valores, crenças e hábitos que se consolidam. Quando estes fatores se fundamentam em premissas metafísicas e crenças na estabilidade, a sociedade assume a postura do espírito cativo. Este estranha e, em muitos casos, não admite a aceitação do pensamento desviante. Ocorre, então, a discriminação e a repulsa por aquele que parece ter vindo ao mundo para contrariar a ordem estabelecida. Isso se deve ao fato de que as disposições metafísicas e a crença na estabilidade trazem conforto à alma. Imerso em ambiente sociocultural estável, o homem sente-se no paraíso tão sonhado e desejado. A sociedade assim constituída rejeita aquele cujo pensamento é diferente da maioria. Ali não se encontra a paciência e a tolerância com aquele que veio atormentar o espírito daqueles que encontraram a paz no cativeiro de sua visão unilateral e estável, isto é, na visão parcial do mundo.

[77] Nietzsche, Friedrich. Humano, demasiado humano. § 225.

> [...] Como falta tempo para pensar e tranquilidade no pensar, as pessoas não mais ponderam as opiniões divergentes: contentam-se em odiá-las. Com o enorme aceleramento da vida, o espírito e o olhar se acostumam a ver e julgar parcial ou erradamente, e cada qual semelha o viajante que conhece terras e povos pela janela do trem. Uma atitude independente e cautelosa no conhecimento é vista quase como uma loucura, o espírito livre é difamado, [...][78] (NIETZSCHE, 2010b, § 282)

O indivíduo, que busca balizar sua vida com bases nas propriedades do espírito livre, encontra dificuldades em manter-se fiel a seu ideal. Isso ocorre sempre que se encontrar no meio de uma comunidade de espíritos cativos. O que se põe à mostra no embate de posicionamentos entre os dois espíritos em questão diz respeito à questão de independência e dependência do pensar. Enquanto o espírito cativo orienta sua conduta por aquilo que sempre foi cultivado pela sociedade, sem passar por qualquer crítica; o espírito livre orienta sua conduta pela adoção crítica de modos e valores, ponderando o que lhe dado culturalmente com alternativas possíveis e realizáveis.

> [...] Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor de suas próprias virtudes. Antes, elas eram os senhores; mas não podem ser mais que instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guarda-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. [...][79] (NIETZSCHE, 2010b, § 6 do Prólogo)

Ao admitir que a interpretação e a valoração que se faz do mundo é possível sob perspectivas ou pontos de vistas diferentes, o espírito livre se impõe como sujeito da percepção. Seu entendimento fica livre das amarras da visão condicionada e unilateral proporcionada pelos hábitos limitados e próprios aos espíritos cativos. Daí, pode-se deduzir que, se por um lado o mundo cultural confere virtudes ao espírito cativo, moldando-lhe o caráter; por outro lado, o espírito livre se coloca como senhor de suas virtudes, as colocando como possibilidades instrumentais de seu agir. O espírito livre situa o indivíduo como senhor de si. O indivíduo torna-se o centro a partir do qual as perspectivas se derivam. Essa capacidade questionadora, que lhe confere a possibilidade de buscar diferentes pontos de vistas para entender o que vem aos sentidos, lhe confere uma abertura maior, isto é, uma compreensão mais ampla de suas experiências de vida. Esta compreensão ampliada lhe permite enxergar o devir. O mundo deixa de ser o abrigo estável onde tudo se repete graças a posicionamentos metafísicos e fé nas forças divinas. A vida passa a ser um desafio a ser superado a cada instante. Esse desafio não se limita

[78] Idem. § 282
[79] Cf. § 6 do Prólogo de Humano, demasiado humano.

ao mundo físico, mas estende-se ao mundo social. A percepção desse desafio ocorre no momento em que, ao libertar-se, o espírito livre teve a visão de que nada se repete no mundo físico, nem tão menos nas relações humanas. Em não havendo repetição, vive-se na incerteza. Nada está garantido na vida. Cada passo dado torna-se um ato que não poderá ser desfeito. Neste sentido, o espírito livre sente o peso da liberdade ao desatar-se das crenças e pensamentos que o induziam a negligenciar ou desconsiderar a mutabilidade do mundo. Cada passo é uma superação de si mesmo e disso o espírito livre tem consciência. Superação que somente é possível mediante a adoção de uma postura diante da vida: a afirmação da própria vida. Se durante a sua fase de espírito cativo sua vida era conduzida com base em crenças que lhe proporcionavam esperança de bom êxito na efetivação de seus propósitos; ocorre que na nova fase essas garantias desaparecem. O espírito livre precisa afirmar a vida e para isso lhe é necessário assumir uma postura totalmente diferente diante da mesma. Essa postura nova se revela como a aceitação e compreensão de uma nova forma de valoração das experiências por que passamos. Por essa nova postura, se entende que a bondade e a maldade não são absolutas. Nada no mundo se configura como bom ou como mal. Esses são conceitos relativos. O que é bom para um, pode igualmente ser ruim para outro. Seguindo esse entendimento, o espírito livre se coloca em situação de afirmação da vida. Entretanto, a assunção de uma nova postura demanda força, coragem e deliberação. Essa nova postura passa pelo ponto de inflexão em que a curva da vida oscila entre refugiar-se no abrigo da fé e da metafísica, por um lado; ou, aventurar-se, sem guias, pelo labirinto da vida. Labirinto este que não lhe é fornecido pronto. Ele é construído a cada passo dado. Para trilhar ou construir esse labirinto é necessário ter vontade, vontade de potência. Esta entendida como a força propulsora pela qual o indivíduo admite o devir e que dele não pode e não deve se ocultar. Do devir não há abrigo, nem mesmo se nos alojamos na fantasia do pensamento metafísico; ou se procuramos abrigo na fé divina. Nesta nova postura, se faz necessário afirmar o estar no mundo, removendo as elucubrações de que ou o mundo conspira contra si, ou de que há um paraíso a sua espera - nem que seja no além-túmulo. O conceito de valor se altera drasticamente. Pois sua capacidade de julgamento atua sobre outras bases, certamente não mais pela limitação da visão unilateral. Não somente o julgamento do bem e do mal se relativiza, mas também a própria compreensão da vida. Pois o entendimento, como vimos, se amplia pelo enriquecimento proporcionado pela admissão de mais de uma perspectiva na percepção. A adoção de novas perspectivas, a afirmação da vida, a relatividade do julgamento e outros atributos que decorrem da formação do espírito livre engendram um ser humano espiritualmente diferente: o super-homem. Este termo não deve ser interpretado como uma raça especial de novos seres sobre a Terra. Super-homem diz respeito à

atitude mental com que lidamos com as experiências do cotidiano. É um estado de espírito que se consolida quando se põe em prática pensamentos e atitudes próprias ao espírito livre. É o que Zaratustra anuncia ao povoado da pequena cidade quando diz "Eu vos ensino o super-homem." no terceiro aforismo do prólogo de *Assim falou Zaratustra*. Ali expressa ele sua missão de trazer a mensagem de que o homem pode libertar-se de sua situação de espírito cativo.

> Segundo Klossowski, alguns de seus contemporâneos, por não compreenderem os conceitos de vontade de potência e de super-homem na obra do filósofo, fizeram dele "o profeta de uma moral da violência, e a partir daí tudo passa a ser interpretado sob essa ótica: os laboratórios com suas experiências inconfessáveis, a supressão de todos os que apresentassem alguma anormalidade, loucos e velhos, os fornos crematórios".[4] Na interpretação de Klossowski, o conceito de vontade de potência significa um "sentimento intensivo", um princípio múltiplo de afirmação que nada tem a ver com querer o poder. Também o conceito de super-homem não caracteriza um indivíduo, mas "um estado"[5] – aquele em que se encontra a singularidade soberana, cheia de força, a ponto de poder desperdiçá-la. Seu excedente de potência põe-no ao lado das plantas raras, além dessa época que assegura o triunfo do homem servil e gregário.[80] (DIAS, 2009, p. 158)

8.4 Sobre a moral

A filosofia desenvolvida por Nietzsche nos faz remissão a uma relação de conflito muito intenso entre a moral e a vida. Isso se deve ao fato de que este pensador concebe a vida como existência no mundo da realidade efetiva: lugar onde o homem tem a oportunidade de fazer uso de suas faculdades físicas e mentais. Viver é pôr em atividade suas potencialidades, procurando aperfeiçoar-se, construir-se a si mesmo e, ao mesmo tempo, lutando para afastar de si os óbices que porventura lhe surjam para restringir-lhe o desenvolvimento espiritual e corporal. Em relação ao momento em que este pensador começou a refletir sobre a questão da moral, o mesmo assim se expressou:

> Meus pensamentos sobre a origem de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título "Humano, demasiado humano". Um livro para espíritos livres, cuja redação foi iniciada em Sorrento durante um inverno que me permitiu fazer uma parada, como faz um andarilho [...][81] (NIETZSCHE, 2010c, § 2 do Prólogo)

[80] Cf. Dias, Rosa Maria. Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche.
[81] Cf. Nietzsche, Friedrich. Genealogia da moral.

Este trecho nos aponta o quanto o conceito de moral tem importância nos pensamentos de Nietzsche. O espírito livre, apresentado na subseção anterior, constitui o ideal de pensamento a ser seguido por aqueles cujo objetivo é viver efetivamente a vida. Esta se efetiva no aqui e no agora por meio da ação neste mundo físico e social do qual fazemos parte. Seguindo por essa linha de pensamento, ele afirmou que:

> [...] Por fortuna, logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal por trás do mundo. Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos "bom" e "mau"? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?[82] (NIETZSCHE, 2010c, § 3 do Prólogo)

As questões postas por Nietzsche se assentam sobre o principal fator que interfere na relação do homem consigo próprio, com o outro e com seu mundo. Trata-se da questão da moral. Esta se apresenta como força coercitiva que se insinua na mente individual e na regulação das relações do homem com o natural e com o divino.

> A moralidade é antecedida pela coerção, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer – e se chama virtude.[83] (NIETZSCHE, 2010b, § 99 hdh)

O trecho acima ilustra o fato de que os preceitos morais se instauram como força que gradualmente atuam para a docilização do homem. Paulatinamente seu poder restritivo deixa de ser nocivo à ânsia provocada pelo desejo constante de liberação dos impulsos instintivos do ser humano. E como poder coercitivo, a moral não se deixa ser questionada, instaura-se como poder análogo aos dogmas.

> Desde que o mundo é mundo, nenhuma autoridade permitiu-se tornar-se objeto de crítica; e chegar à crítica moral, ter por problemática a moral, como? Não foi sempre, não é ainda imoral? A moral, contudo, não dispõe de toda classe de meios de intimidação para manter à distância as investigações críticas e os instrumentos de tortura; sua certeza repousa mais numa certa espécie de sedução que só ela conhece: sabe "entusiasmar". Às vezes, com um só olhar, consegue paralisar a vontade crítica, ou também, atraí-la contra si mesma; [...] É que a moral, em todos os tempos, desde que se fala e se trata de convencer na terra, firmou-se como a melhor professora de sedução [...][84] (NIETZSCHE, 2016, §3 do Prefácio)

---

[82] Idem.
[83] Cf. Nietzsche, Friedrich. Humano, demasiado humano. § 99.
[84] Nietzsche, Friedrich. Aurora. §3 do Prefácio de 1886.

A moral que norteia a cultura ocidental está repleta de valores que abertamente ou obscuramente se colocam como restrições ao trabalho do homem de construir-se a si próprio. A moral, entendida como as premissas que regem e valoram o comportamento humano, não é um mal em si. A crítica da moral nietzscheana se baseia no caráter restritivo da moral praticada em sua época. Trata-se de uma moral constituída por valores e princípios de orientação metafísica; seja de cunho religioso, filosófico ou tradicional. Uma moral dos valores eternos, das verdades absolutas e de respeito acrítico às convenções da tradição.

Sobre a influência de preceitos religiosos na formação da moral da sociedade, Nietzsche apresenta-se como um fervoroso denunciador dos valores que são prezados pelo cristianismo os quais reprimem os instintos humanos sob a promessa de uma vida eterna pós morte. Os preceitos religiosos deveriam ser vistos com cautela toda vez que viessem a ser postos como regra de conduta moral no que concerne à relação do homem individualmente com sua vida. Pelo fragmento apresentado abaixo, fica mais claro o posicionamento de Nietzsche em relação à influência religiosa nos valores morais.

> Há uma grande escala na crueldade religiosa, com muitos níveis; mas três deles são mais importantes. Houve tempo em que se sacrificava ao deus seres humanos, talvez justamente aqueles que mais se amava – nesse caso estão os sacrifícios de primogênitos, em todas as religiões pré-históricas, e também o sacrifício do imperador Tibério na gruta de Mitra, na ilha de Capri, o mais horrível dos anacronismos romanos. Depois, na época moral da humanidade, sacrificava-se ao deus os instintos mais fortes que se possuía, a própria "natureza"; é esta alegria festiva que reluz no olhar do asceta, do entusiasta "antinatural". [85] (NIETZSCHE, 2010a, § 55)

A cultura ocidental encontra-se marcada por valores que remetem a uma modalidade específica de moralidade. Esta encontra-se repleta de concepções que, em termos gerais, podemos denominar metafísicas. Dentre essas concepções, aquelas de origem religiosa assumem papel relevante na constituição da visão de mundo. A crença em um deus criador e zelador de suas criaturas está na base dessa visão ou crença. Quanto a isso, Nietzsche se refere nos termos de cultura judaico-cristã. Sua base é a fé em uma entidade toda poderosa que criou o mundo do nada. Além de ser criador, essa entidade divina exerce continuamente sua influência sobre a vida de todos os entes de sua criação. Essa influência é justificada pela fé. Nada ocorre no universo que não seja conhecido e regulado por essa entidade superior. Nesse sentido, deus se torna o substrato metafísico do qual se derivam as coisas. Os valores a elas atribuídos são divinamente determinados desde os primórdios. Fala-se, então em verdades absolutas. Verdades que não dependem do homem para que assim sejam compreendidas. São

[85] Cf. Nietzsche, Friedrich. Além do bem e do mal. § 55.

normas ou regras de convívio que, via-de-regra, as pessoas não lhe dirigem o olhar interrogativo.

> [...] alguém quer descer o olhar sobre o segredo de como se fabricam ideais na terra? [...] aqui se abre a vista a essa negra oficina. [...] e a impotência que não acerta contas é mudada em "bondade"; a baixeza medrosa, em "humildade"; a submissão àqueles que se odeia em "obediência" (há alguém que dizem impor esta submissão – chama-se Deus). O que há de inofensivo no fraco, a própria covardia na qual é pródigo, seu aguardar-na-porta, seu inevitável ter-de-esperar, recebe aqui o nome de "paciência", chama-se também *a* virtude; o não-poder-vingar-se chama-se não-querer-vingar-se, talvez mesmo perdão[...] Você suspeitaria, ouvindo apenas suas palavras, que se encontra entre homens do ressentimento?
> - E como chamam aquilo que lhes serve de consolo por todo o sofrimento da vida? [...] A isto chamam de 'Juízo Final', o advento do seu reino, do "Reino de Deus" – mas por enquanto vivem "na fé", "no amor", "na esperança".[86] (NIETZSCHE, 2010c, § 14 da 1ª Dissertação)

Dessa forma, diante de verdades absolutas e valores divinamente determinados se orientam as relações entre os homens. As noções do certo e do errado se referenciam naquilo que a providência divina estabeleceu, desde sempre. Os êxitos e conquistas humanas são enxergados como graças de deus. Os insucessos e desventuras são interpretados como provas que o *Todo-Poderoso* coloca para testar a fé de seus fiéis. A onipotência e a onipresença divinas erigem a crença de que o indivíduo é bem-aventurado ou amaldiçoado segundo a conformidade ou inconformidade de seus atos em relação aos *Mandamentos*. O Todo-poderoso agracia ou pune sua criatura. Há uma justiça divina. O mal que um indivíduo sofre agora será recompensado, mesmo que essa recompensa venha após sua morte. Isso denota a crença em uma vida eterna: resquício de crenças antigas. Trata-se da imortalidade da alma. É uma espécie de crença que se difundiu entre diversas culturas da Antiguidade. Sua base é a dicotomia do homem: um ser composto pela união de um espírito e um corpo. Uma parte imortal e a outra mortal. A submissão aos mandamentos divinos, conjugada às atitudes de fé, amor e esperança, se torna a regra de ouro a ser seguida como orientação para a vida perfeita. Mas, seria este posicionamento sinal de firmeza ou de fraqueza diante da vida terrena?

> Fé em que? Amor a que? Esperança em que? – Esses fracos – também eles desejam ser fortes algum dia, não há dúvida, também o seu "reino" deverá vir algum dia – chamam-no simplesmente "o reino de Deus", como vimos: são mesmo tão humildes em tudo! Para vivenciar isto, é preciso viver uma vida longa, que ultrapasse a morte – é preciso a vida eterna para ser eternamente recompensado no "Reino de Deus" por essa existência terrena 'no amor, na fé, na esperança.[87] (NIETZSCHE, 2010c, § 15 da 1ª Dissertação)

[86] Cf. Nietzsche, Friedrich. Genealogia da moral
[87] Cf. Idem.

A crença em um ser superior que criou o mundo e que por ele zela; associada à crença do homem como sendo corpo e espírito; são fundamentos religiosos da cultura judaico-cristã. São bases para uma forma de pensamento pela qual há uma explicação para tudo que existe e para tudo o que acontece. As respostas convergem para um único ponto: a *Providência Divina*. Nesse contexto, o homem encontra-se preso a valores que desde sempre foram considerados válidos e que devem ser respeitados. Seu campo de interpretação da realidade se inscreve em parâmetros determinados pela crença religiosa. Esta norteia as normas de convívio. Instauram-se princípios de convivência. A relação do homem com o mundo físico e com o social torna-se orientada por valores religiosos. A moral adquire nuances dos preceitos religiosos. No fundo, a noção do certo e do errado se confunde com as noções do sagrado e do profano. É correto o agir que está de acordo com as determinações divinas; errado é aquilo que se configura como profano ou pecaminoso.

A vida, segundo as concepções judaico-cristãs, se torna digna de ser vivida se forem obedecidos os mandamentos religiosos que condicionam a devoção a uma recompensa extraterrena em forma de vida eterna. Aquele que não se submete a esses princípios, deixando-se conduzir pelos impulsos instintivos do corpo e pelo apego à vida material é considerado pecador ou mundano. A este não se concede um lugar no paraíso, devendo sua alma ser condenada ao *Inferno*. Neste sentido, o significado de vida é retidão em prol de uma promessa de vida eterna após a morte.

A postura religiosa diante da vida associada a outras crenças, seja de origem da tradição, seja de verdades consagradas por outras circunstâncias, apresentam algo em comum: é a presunção de que o mundo com o qual lidamos apresenta duas partes distintas. Uma delas é a parte que nos toca os sentidos e que é fugidia: o mundo das aparências ou fenomênico. A outra parte é seu substrato cuja estrutura é estável e que dá suporte ao aparente que se apresenta aos nossos sentidos. Se para o ser humano se concebe a dualidade corpo-alma; para o mundo se concebe a dualidade fenômeno-coisa em si. Todas essas concepções condicionam a circularidade do pensamento em torno do que é aceito como verdade e daquilo que nos é dado no dia-a-dia. E foi com base nesses pressupostos que se construíram as filosofias, o cristianismo e a moralidade ocidental. A moralidade, sobretudo, assume um dos papéis primordiais no comportamento do homem. É ela que dita os “sins” e os “nãos” que regem as condutas individuais, as regras de convívio e a relação com o sobrenatural. Nesse sentido, a moralidade se coloca como poder coercitivo que constrange o homem a agir e a pensar segundo um determinado modo e não de outro considerado transgressor. Por isso, o critério de acatamento

às disposições morais pesa sobre a atribuição da bondade e da maldade na conduta do indivíduo. Assim,

> Ser moral, marigeado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida. Se alguém se sujeita a ela com dificuldade ou com prazer é indiferente, bastando que o faça. "Bom" é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral, conforme seja (por exemplo, exerce a vingança quando exercê-la faz parte do bom costume, como entre os gregos). Ele é denominado bom porque é bom "para algo"; mas como, na mudança dos costumes, a benevolência, a compaixão e similares sempre foram sentidos como "bons para algo", como úteis, agora sobretudo o benevolente, o prestativo, é chamado "bom". Mau é ser "não moral" (imoral), praticar mau costume, ofender a tradição, seja ela racional ou estúpida; especialmente prejudicar o próximo foi visto nas leis morais das diferentes épocas como nocivo, de modo que hoje a palavra "mau" nos faz pensar sobretudo no dano voluntário ao próximo. [...] Ora, toda tradição se torna mais respeitável à medida que fica mais distante a sua origem, quanto mais esquecida for esta; o espeito que lhe é tributado aumenta a cada geração, a tradição se torna enfim sagrada, despertando temor e veneração;[88] (NIETZSCHE, 2010b, § 96)

E como poder sutil, as determinações morais fazem parte daquela espécie de poder silencioso que age de forma insinuada impregnando o pensamento do homem como se fosse uma força da natureza. Sua eficácia é tal que seus preceitos são válidos como verdades incontestáveis e seu poder de influência se expande conforme a sua persistência no seio do grupamento humano. Podemos avaliar o poder das normas morais se considerarmos que o homem se exime de transgredir, ou mesmo, de se pronunciar abertamente sobre estas determinações. Via de regra, todo indivíduo procura ser reconhecido como submisso à moral.

Mesmo conhecendo o peso dos preceitos morais sobre a conduta do homem, Nietzsche não deixou de exercer sua investigação crítica sobre um assunto como este que pode ser considerado um tabu. O que fica explicitado é o caráter que a moralidade ocidental apresenta de cercear o pensamento crítico. Isso se deve ao fato de que as premissas que estão na raiz dos preconceitos morais representam valores prefixados e que deverão assim permanecer para que sejam considerados confiáveis. Se os preconceitos morais são de origem religiosa, tradicional ou outras fontes, pouco importa. O que deve ser considerado, segundo Nietzsche, é o quanto a moralidade assim constituída, afasta o homem da lida com mundo real que se encontra em devir. A conduta humana deveria ser ajustada para fazer face às transformações que o mundo nos apresenta, principalmente às mudanças no campo da relação entre os homens. O homem é por natureza criativo. Sua criatividade altera o ambiente cultural constantemente. As alterações do cultural trazem em si a ideia de transgressão do que já está posto. Faz-se necessário que o indivíduo se imponha: que tenha uma atitude ativa diante da vida.

---

[88] Cf. Nietzsche, Friedrich. Humano, demasiado humano.

Sob esta perspectiva, a moralidade que se mantém presa a valores imutáveis acaba por se tornar cada vez mais uma fonte de limitações da conduta do homem. A relação com o mundo real se empobrece diante da pressão psicológica de manter-se fiel aos ordenamentos morais. Na prática, abdica-se de viver a vida efetiva em prol de se conduzir por ideais morais cuja origem é desconhecida. Este é o cerne da relação entre a moralidade e a vida conforme nos apresenta Nietzsche: a moralidade desvivifica o homem. Este fica com seu pensamento confinado em valores que não dão conta das realidades físicas e culturais que estão em permanente transformação. Seu horizonte é único e não se desloca. Suas alternativas já estão determinadas e são limitadas. Rejeita-se o diferente: o que não faz parte daquilo que sempre foi honrado e valorizado desde o "Princípio".

8.4.1 Limites da moral

Do que foi apresentado na subseção anterior fica bastante claro que a crítica de Nietzsche em relação à moral busca nos apresentar aspectos diversos que participam da formação da postura moral do homem. O que nos chama a atenção é o destaque que ele dá à modalidade de disposição moral que historicamente se implantou na cultura ocidental sob a coloração da religiosidade judaico-cristã. Esta, ao lado das disposições metafísicas que impregnam as visões natural do mundo, atuam de forma a afastar o homem da vida mundana. Afasta-o do devir, entendido como mundo em transformação: em suas palavras afasta-o da vida. Sob esta perspectiva não se pode afirmar que Nietzsche se oponha a toda e qualquer disposição moral. E quanto à sua concepção de espírito livre; esta não deve, em hipótese nenhuma ser compreendida como forma de desconsideração e desrespeito com as convenções sociais. Ela não significa liberdade total em detrimento da consideração com o próximo. O espírito livre se impõe como forma mais aprimorada de lidar com a realidade. Por esta disposição de pensamento, a realidade simplesmente não deve ser aceita como dado absoluto. A realidade, que se apresenta a cada um de nós, deve ser enxergada como parte de um todo. Dessa forma, se conduzindo como espírito livre, o homem tem a capacidade de compreender a limitação do pensamento passivo. Se faz necessário refletir sobre o que se apresenta como real aos nossos sentidos. Isto permite que escapemos do círculo vicioso de sempre aceitar tudo como dado e consumado. O espírito livre enxerga possibilidades, percebe que existem perspectivas diversas de um mesmo fato ou fenômenos, como se queira.

Por isso, se por um lado, a moralidade ocidental nos limita, e muito, a visão de mundo e nossas experiências com a vida real; por outro lado, a postura do espírito livre não é de recusa e refutação da moral em geral. O espírito livre é capaz de perceber as restrições nas quais estão submissos os espíritos cativos. Isso denota que ser espírito livro não significa conduzir o pensamento sem rumos. Não se vive sem orientação no espírito livre, pretende-se viver no centro de onde se irradiam as perpectivas possíveis de compreensão da realidade. Assim, não seria adequado afirmar que o espírito livre é devotado à liberdade desenfreada.

Nietzsche afirma que "Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos..."[89] (NIETZSCHE, 2010ª, § 108). Isso significa que a moralidade não se encontra na natureza, mas na forma como nos constituímos culturalmente. A necessidade do convívio sempre fará com que haja um código de conduta entre os homens. Não se escapa, portanto, à admissão de um mundo social no qual não se encontrem disposições morais. Talvez, por essa visão fique mais fácil compreender que Nietzsche não nos forneceu uma tese de que a regra do mundo seja a imoralidade. O que ele nos ofereceu foi a alternativa de uma visão diferente. Uma visão que nos conduz a uma postura crítica diante dos valores morais. Por ela temos condição de compreender que há diferentes formas pelas quais os homens em comunidade têm condição e possibilidade de se instituirem regras do viver. Daí ser possível deduzir que a crítica aos valores morais empreendida por Nietzsche não recusa a existência de concepções morais em um grupamento humano, mas se volta para as modalidades de valores morais que são praticados. Em relação à repressão das concepções morais e a liberdade absoluta e irregrada,

> [...] toda moral é, em comparação ao laisser aller ["deixar ir"], um pouco de tirania contra a natureza, e também contra a "razão": mas isso ainda não constitui objeção a ela, caso contrário se poderia proibir sempre, a partir de alguma moral, toda espécie de tirania e desrazão. O essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção: [...] Mas o fato curioso é que tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a Terra, seja no próprio pensar, seja no governar, ou no falar e convencer, tanto nas artes como nos costumes, desenvolveu-se apenas graças à "tirania de tais leis arbitrárias"; e, com toda a seriedade, não é pequena a probabilidade de que justamente isso seja "natureza" e "natural" – não aquele *laisser aller*![90] (NIETZSCHE, 2010a, § 188)

Todo convívio exige a instauração de regras que necessariamente estabelecem limites. Não importa o quão liberal seja uma sociedade humana, nela sempre encontraremos normas

[89] Cf. Nietzsche, Friedrich. Além do bem e do mal. § 108.
[90] Idem. § 188

que, em certo sentido, restringem o raio de ação de cada um de seus membros para que fique compreendido dentro do campo de acomodação do corpo social.

> [...] considere-se toda moral sob esse aspecto: a "natureza" nela é que ensina a odiar o *laisser aller*, a liberdade excessiva, e que implanta a necessidade de horizontes limitados, de tarefas mais imediatas – que ensina o estreitamento das perspectivas, e em determinado sentido também a estupidez, como condição de vida e crescimento.[91] (NIETZSCHE, 2010a, § 188)

Pelo exposto acima, toda forma de moral é cerceamento das liberdades naturais. Não se instaura a moral sem que se restrinjam horizontes. Mas isto decorre da própria essência do conceito de moral. O convívio exige a instauração de regras de relacionamento, seja por via da imposição do mais forte ou pelo acordo entre os indivíduos. Independentemente da forma como a relação moral entre os homens é estabelecida, toda determinação moral se coloca como freio aos impulsos livres que tendem a nos conduzir ao estado de "laissez-aller" como descrito acima. Entretanto, apesar das "morais" serem por essência limitadoras, isso não significa que necessariamente devam apresentar o aspecto de alienação da vida.

8.5 Abismo da vida e eterno retorno

O espírito cativo conduz sua vida ao abrigo de crenças e valores que lhe dão a aparente segurança de que pisa no chão firme de um mundo seguro. As verdades eternas, sejam de cunho religioso ou não, são as referências às quais se voltam para dar razões aos fatos. Mesmo que a realidade contrarie o estabelecido desde os *Primórdios*, novas razões e justificativas são colocadas para a acomodação do inusitado. Assim, uma visão de mundo é constituída com base naquilo que foi dado e na forma como foi sempre interpretado. Visão esta que proporciona a sensação de que há uma ordem natural em tudo e no próprio mundo. Tudo se encontra firmemente assegurado, seja pela *Providência Divina*, seja por suportes metafísicos (Ideia, substância, etc.) de compreensão do mundo. Sob esta perspectiva, a vida é orientada segundo determinações pré-estabelecidas. Que rumo tomar? Ou se deixa guiar por princípios religiosos, ou, por princípios morais baseados em *Verdades* incorporadas pela tradição. O espírito cativo caminha a passos firmes. Sua paisagem é cercada ao longe por um horizonte passível de ser

[91] Idem. §188.

alcançado. Pois é aí nesse horizonte onde se encontram as verdades e a garantia assegurada pelo *Todo-Poderoso*.

A consideração de que a vida e o mundo estão em devir, em permanente transformação, nos remete a uma visão totalmente diferente. Esta remove todas as garantias e certezas. A esperança que se fundamentava em valores permanentes desaparece. O chão firme, pelo qual se conduzia, abre-se em abismo. Onde se apoiar? Onde havia a certeza da verdade, encontramos incerteza. Onde havia a expectativa da vida eterna, encontramos o *agora*. O caminho a seguir não parece ter rumo. Nem mesmo se encontra um labirinto a desvendar. Isso se deve ao fato de que se faz necessário um chão firme para se construir um labirinto. Não há chão firme no devir. A percepção do devir somente se torna possível para aquele que abandona acondição de espírito cativo. Trata-se de uma percepção que transforma radicalmente a forma de enfrentar a vida. Afinal, como é uma vida desprovida da proteção divina; ou destituída de toda e qualquer garantia do porvir? É uma vida sem esperança e sem segurança. É um abismo absoluto.

Diante de uma visão abismal como essa, vislumbram-se duas alternativas claras para a condução da vida. Ou se retorna para o posicionamento do espírito cativo; ou se adota a postura de enfrentamento desta situação singular. Se o posicionamento do espírito cativo é de negação da vida, isto é, negação do devir, enquanto efetiva instância da vida; o espírito livre precisa de ânimo para enfrentar o abismo da vida. Ele precisa afirmar a vida. Essa afirmação é um posicionamento e uma deliberação de colocar-se no palco da vida. Postar-se lá onde a vida se realiza, no aqui e no agora: não no antes, nem no depois. Neste viés, viver efetivamente é enfrentar o bom e o ruim. Pois ambos fazem parte da vida. A hipótese de rejeição do ruim seria uma forma de fuga da vida. Esta não é boa nem ruim, uma vez que bom ou ruim são juízos que fazemos. Tendo isso em mente, Nietzsche concebe o conceito de *eterno retorno*[92]: o eterno retorno do mesmo. (NIETZSCHE, 2009, § 341) Pelo mesmo, se enuncia que a afirmação da vida se configura se nos determinamos a igualmente enfrentar as condições da vida seja nos bons, seja nos maus momentos.

Afirmação da vida e eterno retorno são conceitos que se alinham com o abandono das posições metafísicas diante da vida. Não temos garantias de que a vida deva ser alegre; assim como, também não temos certeza de que nascemos para o sofrimento. Não há o predeterminado; não há determinismos. Temos uma vida. Podemos abdicar de vivê-la. Podemos vivê-la simplesmente.

[92] Cf. Nietzsche, friedrich. A gaia ciência. § 341

8.5.1 Cristianismo e afirmação da vida

As crenças cristãs e a afirmação da vida constitem dois conceitos que são colocados em conflito ao longo da filosofia de Nietzsche. Tanto os preceitos cristãos, quanto suas influências sobre os valores morais da cultura ocidental, são apontados como fonte de afastamento da vida. Isso se deve ao fato de que a religiosidade cristã se assenta sobre a crença na vida eterna. Sendo esta o reconhecimento maior ofertado por Deus para aqueles que se conduziram na vida terrena segundo os *Mandamentos*. A questão é que a submissão aos *Mandamentos* é feita a custo de uma vida devotada à valores que restringem o homem de fazer pleno uso de seus instintos. Na prática, o cristão precisa abdicar de viver a vida efetiva a fim de resguardar-se para uma vida mais valorosa na *Eternidade Divina* – vida espiritual após a morte corporal. Essa postura religiosa diante da vida é contrastada com a "afirmação da vida" em múltiplos aforismos ao longo das obras de Nietzsche. Em especial, este constraste adquire destaque em *Assim falou Zaratustra*. Nesta obra, encontramos conflitos de todas as ordens diante da incongruência entre as visões de mundo do mestre Zaratustra e de seus interlocutores (espíritos cativos). Esses conflitos ensejam comportamentos de aceitação e de recusa entre os indivíduos, donde resultam atitudes de veneração ou de desprezo. Atitudes que desembocam destacadamente em atos de zombaria, provocação e humilhação por meios diversos, dentre eles a ridicularizam do próximo pela provocação do riso.

9. NIETZSCHE E O RISO

Esta seção tem por meta mostrar a relação de Nietzsche com o riso ou situações que fazem remissão ao conceito de riso. Visa-se mostrar o quanto suas obras estão impregnadas de situações hilárias. Devemos apresentar, também, o motivo pelo qual foi feita a escolha da obra *Assim falou Zaratustra* como base para o estudo do riso nesta investigação. Para isso, devemos apresentar recortes de algumas de suas obras como exemplos de que o riso está presente como recurso de expressão para dar realce aos diversos conflitos aos quais o autor deseja dar destaque.

9.1 O significado do riso nas obras de Nietzsche

O riso é um conceito que aparece tanto implícita quanto explicitamente nas obras de Friedrich Nietzsche em sua fase não metafísica. Para localizá-lo, devemos procurar sua presença, também, em termos que lhe são remissivos. Em muitos trechos de seus aforismos encontramos expressões ou termos que indicam situações de escárnio, zombaria, gargalhada, menosprezo e desdém, que remetem ao significado de riso. Uma análise mais detalhada dessas situações nos mostra que o que está em jogo são as relações humanas envoltas nos conflitos de valores, sejam estes morais ou de outras ordens. Em suma, o que se observa é a defesa que um indivíduo ou grupo de indivíduos fazem uso para a proteção e a manutenção de seus posicionamentos no mundo cultural. Essa modalidade de conflito surge quando há desacordo de opiniões e visões de mundo entre as partes que se põem frente-a-frente. Se, por exemplo, tomarmos como referência a disputa de posicionamento entre um espírito livre e um espírito cativo, a impossibilidade de conciliação entre as duas mentalidades pode ensejar o menosprezo mútuo. Esse menosprezo pode ser expresso por meio de provocações mútuas que podem tomar a forma de expressões de ironia, de escárnio ou mesmo se exteriorizar no próprio ato de rir. É importante que se esclareça que a atitude de menosprezo pela qual se zomba e ri não é característica exclusiva de um dos espíritos (nobre ou escravo). Seria cômodo atribuir essa atitude ao indivíduo de espírito cativo, tendo em vista sua capacidade de ressentimento e de vingança próprio daqueles que não podem fazer face à dinâmica da vida em devir. O desdém e o menosprezo lhe serviriam de defesa psicológica para apaziguar sua incapacidade de agir no exato momento em que uma ação lhe foi exigida. Entretanto, é fácil de demonstrar que as

expressões de menosprezo também fazem parte da conduta dos espíritos livres. Passagens nas quais o protagonista é um típico representante do espírito livre, como é o caso de Zaratustra, verificamos que este também é capaz de expressar-se por escárnio e zombaria; sendo estas expressões feitas de forma implícita ou explícita.

Jogo de forças, jogo de poder ou outras formas de enfrentamento são relações conflituosas cujo embate se dá de formas diversas, dentre as quais a provocação do riso. Nesse sentido, o riso se configura como um dispositivo ou arma de combate pela qual os detratores se digladiam. Sua eficácia pode ter repercussões nos mais variados graus: pode simplesmente provocar o efeito sutil de uma coerção suave sobre o modo de agir de outrem; como pode, também, ter o efeito inflamado de provocar a ira e o ódio mais profundo que se possa imaginar.

Nos textos nietzschianos, o conflito ocorre em termos de crítica dos valores. Dentre eles, os valores morais e religiosos assumem posição de destaque. Estes dois valores encontram-se muitas vezes mesclados, tendo em vista que na cultura ocidental, muitos dos valores morais têm fundo religioso. Nesse sentido, em muitos casos, quando falamos de poder coercitivo da moral sobre a conduta do homem, também estamos nos referindo à pressão psicológica de restrição que os preceitos religiosos exercem sobre o indivíduo. Como foi visto na seção anterior, as restrições morais e religiosas atuam sobre a forma como o homem se posiciona em relação à vida efetiva.

9.1.1 Riso e moralidade

O surgimento do riso, enquanto ação ou reação humana, não depende de disposições morais. Encontra-se presente entre indivíduos que se apresentam como espíritos livres assim como entre os espíritos cativos. O fato de alguém se posicionar diante da vida, de forma passiva, ou de forma ativa não interfere em sua capacidade de rir, seja de forma cômica ou não. A adoção desta ou daquela disposição moral, ou mesmo da rejeição ao cumprimento de normas morais, também não coloca qualquer empecilho ao ato de rir.

Entretanto, esta distinção entre o ato de rir e a moralidade somente denota que rir e agir moralmente apenas são conceitos de natureza diferentes. Nada impede que os dois ocorram em um mesmo ato. Pois, como vimos anteriormente, o riso pode ser usado com fins de coerção moral. Isso ocorre quando um indivíduo ou um grupo de indivíduo escarnecem ou zombam de alguém que praticou ou está na prática de uma ação que fere os preceitos morais. Neste caso, o

riso pode ser aplicado como instrumento de punição, pelo qual se busca punir o infrator colocando-o em situação vexatória. Fenômeno análogo encontramos com frequência nos embates oriundos de conflitos de ideias, como por exemplo, nos casos de conflito entre um pensador livre e um pensador cativo. Aqui, o conflito de ideias também abrange as questões morais: trata-se da moral escrava e a moral nobre[93]. O assunto tratado aqui está voltado para a preservação do posicionamento moral que tanto o "escravo" quanto o "nobre" procuram fazer prevalecer. Ambos são capazes de atitudes de desmerecimento do posicionamento diferente. Isso se deve ao fato de que em ambas instâncias, cada assume seu posicionamento como sendo melhor ou superior. Sobre o espírito livre e sua moral nobre, assim se referiu Nietzsche,

> Este liberto ao qual é permitido prometer, este senhor do livre-arbítrio, este soberano – como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre os que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta – [...] e como, com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade? O homem "livre", o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua medida de valor: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que podem prometer) – ou seja, todo aquele que promete como um soberano [...] dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo "contra o destino" – [...][94] (NIETZSCHE, 2010, II-§2)

Este trecho mostra que o sentimento de superioridade do espírito nobre encontra-se em sua condição de autonomia. Ele é a fonte da qual seu modo de agir se determina. Seu caráter é orientado segundo disposições deliberadas em reflexões sobre as alternativas das quais ponderou possibilidades diversas. Ele busca em si a força para enfrentar as adversidades, não importa quais sejam estas. E nisso ele se enxerga como superior a todo e qualquer indivíduo ou classe de indivíduos que não sejam capazes de autodeterminação. Por outro lado, devemos considerar que o espírito cativo, mesmo não sendo auto determinável, também é detentor de um poder, mesmo que este não tenha origem na sua autodeterminação. Este poder tem origem não em sua força interior, mas em algo que lhe é transcendente. Sua força se origina crença e confiança no avassalador poder divino, da moralidade dos costumes (que há muito rege o comportamento entre os homens), ou mesmo, da astúcia. Por esta perspectiva, o poder do homem submisso à moral escrava se encontra nas forças que não se originam de sua determinação interior de enfrentar prontamente as adversidades. Sua força está na crença em poderes que, embora alheios à sua imediata determinação, podem agir em prol da afirmação de

[93] Cf. Nietzsche, Friedrich. Genealogia da moral. I § 10.
[94] Idem. II § 2.

sua superioridade. Sua ação é impulsionada por influência da fé de que suas crenças são capazes de transformar positivamente as situações da natureza e de seu próprio ser em prol dos seus objetivos. Para estes, não há poder superior a deus; contudo, há valores absolutos como a justiça, a bondade e o ordenamento natural do mundo que tende a orientar tudo para o equilíbrio. Seu proceder depende de poucas alternativas. Depende do que lhe é dado pela experiência empírica da vida. Quando sua visão não é unilateral, ao menos se restringe a poucas opções de escolha. Seu caráter se configura pelo que lhe é dado, pelas primeiras impressões e pelas opiniões disseminadas. Assim,

> A estreiteza de opiniões, transformada em instinto pelo hábito, leva ao que chamamos de força de caráter. Quando alguém age por poucos, mas sempre os mesmos motivos, seus atos adquirem grande energia; se esses atos harmonizarem com os princípios dos espíritos cativos, eles serão reconhecidos e também produzirão, naquele que os perfaz, o sentimento da boa consciência. Poucos motivos, ação enérgica e boa consciência constituem o que se chama força de caráter. Ao indivíduo de caráter forte falta o conhecimento das muitas possibilidades e direção da ação; seu intelecto é estreito, cativo, pois em certo caso talvez lhe mostre apenas duas possibilidades; entre essas duas ele tem de escolher necessariamente, conforme sua natureza, e o faz de maneira rápida e fácil, pois não tem cinquenta possibilidades para escolher.[95] (NIETZSCHE, 2010b, §228)

Pela moral escrava, o homem não age, mas reage. Isso lhe confere uma certa vantagem, como apresentado no trecho acima. E é por esse poder de reação que o indivíduo moralmente escravo se sente superior. Pois, se ele não dispõe da força necessária para interagir no momento adequado, ele se retrai, dissimula uma rendição, guarda a "derrota" momentânea como um ressentimento do qual dará vazão posteriormente pela astúcia.

Moral escrava ou moral nobre, ambas clamam para si a condição de superioridade. E para isso, se valem, entre muitas outras possibilidades, do uso do escárnio e da zombaria em relação às ideias que lhe são alheias. Nisso, o riso pode surgir; seja abertamente ou de forma velada. Afinal, não faltam exemplos desse tipo de intriga ao longo de *Assim falou Zaratustra*.

Do exposto, podemos concluir que, essencialmente, o riso em si não é moral, imoral ou amoral. Essas qualificações são válidas para seu emprego e para as circunstâncias nas quais aparece. Digamos que uma determinada situação exige que todos apresentem uma postura solene. A interveniência do riso por parte de alguém, em tal circunstância, seria considerada uma afronta, um desrespeito ao momento considerado. Neste caso aquele que riu pode ser visto como um sujeito de comportamento imoral. Por outro lado, na instância em que um indivíduo desrespeita algum valor moral, uma das medidas punitivas, para seu ato, poderia ser o riso

[95] Cf. Nietzsche, Friedrich. Humano, demasiado humano I.

corretivo (na forma de riso de escárnio ou de menosprezo pela ação vil). Tanto em um caso como no outro, o riso se configura como um ato que pode ser interpretado de maneiras diversas dentro do contexto dos valores morais.

9.2 Termos de referência do riso nas obras de Nietzsche

O riso aparece com muita frequência nos textos de Nietzsche. Sua forma de aparecimento pode não ocorrer expressamente, mas nos é explicitada por termos que lhe fazem remissão. Termos tais quais zombaria, zombar, escárnio, escarnecer, gargalhada, gargalhar e outros que fazem remissão à ideia de riso são usados em diversas oportunidades e nas diversas obras. Para ilustrar essa ocorrência, apresentamos abaixo alguns fragmentos de aforismos que corroboram esta observação. Os termos de interesse, isto é, que fazem remissão a riso, encontram-se destacados em itálico.

De *Humano demasiado humano 1*, apresentamos:

> Prólogo § 3 hdh1 Pode-se conjecturar que um espírito no qual o tipo do "espírito livre" deva algum dia tornar-se maduro e doce até a perfeição tenha tido seu evento decisivo numa grande liberação, e que anteriormente parecesse ainda mais atado e para sempre acorrentado a seu canto e sua coluna. [...] Com *riso maldoso* ele revolve o que encontra encoberto, poupado por algum pudor: experimenta como se mostram as coisas, quando são reviradas. Há capricho e prazer no capricho, se ele dirige seu favor ao que até agora teve má reputação — se ele ronda, curioso e tentador, tudo o que é mais proibido.
>
> § 3. Estima das verdades despretensiosas. — É marca de uma cultura superior[4] estimar as pequenas verdades despretensiosas achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegram, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos. No início as primeiras são vistas com *escárnio*, como se não pudesse haver comparação: umas tão modestas, simples, sóbrias, aparentemente desanimadoras, os outros tão belos, esplêndidos, encantadores, talvez extasiantes.
>
> § 49. Benevolência. — Entre as coisas pequenas, mas bastante frequentes, e por isso muito eficazes, às quais a ciência deve atentar mais do que às coisas grandes e raras, deve-se incluir também a benevolência; refiro-me às expressões de ânimo amigável nas relações, ao *sorriso dos olhos*, aos apertos de mão, à satisfação que habitualmente envolve quase toda ação humana.
>
> § 137 [...] É assim que o homem escala por vias perigosas as mais altas cordilheiras, para *rir* de seu próprio medo e de seus joelhos trêmulos; é assim que o filósofo defende ideias de ascese, humildade e santidade, cujo brilho faz sua própria imagem parecer terrivelmente feia. Esse despedaçar de si mesmo, esse *escárnio* de sua própria natureza, esse spernere si sperni [responder ao desprezo com o desprezo],[62] a que as religiões deram tamanha importância, é na verdade um grau bastante elevado da vaidade. Toda a moral do Sermão da Montanha está relacionada a isto: o homem tem autêntica volúpia em se violentar por meio de exigências excessivas, e depois endeusar em sua alma esse algo tirânico. [...]

§ 183. A chave. — Aquele pensamento ao qual, sob o *riso* e *o escárnio* dos medíocres, um homem eminente dá grande valor, é para ele uma chave de tesouros secretos, e para aqueles apenas um pedaço de ferro velho.

§ 186. Espirituosidade. — Os autores mais espirituosos provocam o *sorriso* mais imperceptível.

§ 221. A revolução na poesia. [...] Aí se vê como gradualmente as cadeias se tornam mais frouxas, até parecerem abandonadas: tal aparência é o resultado maior de uma evolução necessária da arte. Na moderna arte poética não houve essa afortunada liberação gradual das cadeias impostas a si mesma. Lessing fez da forma francesa, isto é, a única forma artística moderna, objeto de *escárnio* na Alemanha, e indicou Shakespeare; assim perdemos a continuidade dessa liberação e demos um salto para o naturalismo — ou seja, de volta ao começo da arte. [...]

§ 238. Justiça para com o deus em evolução. [...] Apenas quem, como Schopenhauer, nega o desenvolvimento, nada sente da miséria dessa rebentação de ondas da história, e, por nada saber e nada sentir quanto a esse deus em evolução e a necessidade de admiti-lo, pode justamente dar vazão a seu *escárnio*.

§ 240. A crescente severidade do mundo. — Quanto mais se eleva a cultura de um homem, tanto mais domínios se furtam ao *gracejo* e ao *escárnio*. Voltaire era grato aos céus pela invenção do matrimônio e da Igreja: assim cuidaram muito bem da nossa diversão. Mas ele e sua época, e antes dele o século XVI, *zombaram* desses temas até o fim; toda *graça* que ainda hoje se faz nesse âmbito é tardia, e principalmente barata demais para atrair compradores. Atualmente perguntamos pelas causas; é o tempo da seriedade. Quem se interessa, hoje, por ver à luz do humor as diferenças entre realidade e pretensiosa aparência, entre o que o ser humano é e o que quer representar? Sentimos esses contrastes de modo inteiramente diverso quando lhes buscamos as causas. Quanto mais profunda a compreensão que alguém tiver da vida, tanto menos *zombará*, mas afinal talvez ainda *zombe* da "profundidade de sua compreensão".

§ 250. Maneiras. [...] Melhor divisão de tempo e trabalho, os exercícios de ginástica transformados em acompanhamento de todo agradável ócio, a reflexão incrementada e tornada mais rigorosa, dando inteligência e elasticidade também ao corpo, acarretarão tudo isso. — Aqui certamente podemos, não sem alguma *zombaria*, lembrar de nossos eruditos, perguntando se eles, que se querem precursores dessa nova cultura, realmente se distinguem por melhores maneiras. [...]

De *Aurora*, destacamos:

§ 42. Origem da vida contemplativa. - Nesse estado de espírito, se fará pensador e anunciador, ou então sua poetização desenvolverá as superstições, inventará usos novos, *satirizará* os inimigos: — mas imagine o que imagine, todas as produções de seu espírito refletirão necessariamente seu estado, [...]

§ 84. A filologia do cristianismo. – Facilmente podemos dar-nos conta de quão pouco desenvolve o cristianismo o sentido da probidade e da justiça, analisando o caráter das obras de seus sábios. [...] “Tenho razão pois está escrito”. E então é uma impertinência arbitraria na interpretação que leva o filólogo a deter-se entre a cólera e o *riso* para perguntar-se novamente: Isto é possível? É isso leal? É sequer decente?

§ 109. Autodomínio, moderação e seu último motivo. – [...] Em quarto lugar, existe a artimanha intelectual que consiste em associar à ideia de satisfação uma ideia penosa, e isto com tanta intensidade que, com um pouco de hábito, a ideia da satisfação torna-se cada vez mais penosa. (por exemplo, quando o cristão se habitua a pensar, durante o gozo sexual, na presença e no *gracejo* do diabo, ou nas penas eternas de vingança, ou ainda no desprezo dos homens a quem mais venera, se cometer um roubo... [...]

> § 119. Viver é inventar. [...] Admitamos que um dia, ao atravessar a praça pública, notamos que um indivíduo nos faz troça; se este ou outro instinto tiver alcançado em nós seu ponto culminante, este fato terá para nós tal ou qual significação, e conforme a classe de homem que sejamos, será um fato distinto. Um o receberá como uma gota de chuva; outro o sacudirá longe de si como um inseto; um verá nisso um motivo de querela; outro examinará sua roupa para ver se tem alguma coisa; outro pensará, como consequência, no *ridículo em si*; por último, haverá talvez alguém que se alegre de haver contribuído, sem o querer para ajuntar um raio de sol à alegria do mundo; [...]

> § 210. O "em si". Outrora se perguntava: o que é que faz *rir*? Como se houvesse, fora de nós mesmos, coisas que tivessem a propriedade de fazer *rir*, e nos esforçávamos por imaginá-las (um teólogo chegou a pretender que esta era "a ingenuidade do pecado"). Agora se pergunta: o que é o *riso*?
> Como se produz o *riso*? Refletimos e chegamos à conclusão de que em si não há nada de bom, nem mau, nem belo, nem sublime, mas estados de alma que nos fazem atribuir às coisas que estão fora de nós tais palavras.

> 423. No grande silêncio. [...] Quanto bem falaria, quanto mal, se quisesse! A língua presa e a felicidade dolorosa impressa em seu rosto, tudo não passa de malícia para *zombar* de tua compaixão! Assim seja! Não me envergonho de ser o *escárnio* de semelhantes poderes. Mas tenho compaixão de ti, natureza, porque tens que te calar, embora não seja mais do que tua malícia que te prende a língua; assim, tenho piedade de ti por causa de tua malícia.
> Oh! Olha como cresce o silêncio e como se dilata meu coração: espanta-se de uma nova verdade; tampouco ele pode falar, põe-se de acordo com a natureza para esta *zombaria*; [...] A palavra, o próprio pensamento, me são odiosos; por acaso não ouço atrás de cada palavra o *riso* e o erro; e a imaginação e o espírito de ilusão? Não terei de *zombar* de minha piedade, e de minha própria *zombaria*? [...]

De *A gaia ciência*, destacamos:

> § 125. O homem louco. – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: "Procuro Deus! Procuro Deus!? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande *gargalhada*. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Ele está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e *riam* uns para os outros. [...]

Os exemplos ilustrativos apresentados constituem uma parcela mínima do quanto Nietzsche faz uso das expressões que fazem remissão ao riso em seus escritos. Destacam-se os termos escárnio, gargalhada e zombaria, assim como seus derivados. Embora não tenhamos apresentado, neste espaço, qualquer exemplo retirado de *Assim falou Zaratustra*, é nesta obra que mais encontramos referências ao riso. Por essa razão, deixamos para apresentá-las no espaço adequado.

Na história da filosofia, a referência ao riso aparece raramente. São poucos filósofos que recorrem a essa referência conceitual. Nas obras de Nietzsche da fase não metafísica, como ilustrado acima, o recurso à temática do riso é uma constante. E especialmente na obra *Assim*

falou Zaratustra, o conceito de riso e seus termos congêneres surgem com uma frequência tal que despertam nossa atenção. Embora o riso seja uma presença constante em seus textos, Nietzsche não elaborou um estudo específico sobre o assunto. Suas referências ao ridículo, ao engraçado nos levam a entender que seu recurso ao hilário tem a ver com seu estilo de escrita. Na leitura de suas obras, as chamadas à percepção do ridículo, do engraçado e do provocativo aproximam a atenção dos leitores para o que há de inédito, de esquisito, isto é, de diferente naquilo que ele está apresentando. Intencional ou não, o uso desse recurso apelativo de sua escrita nos coloca no ambiente compreensivo de suas ideias. Isso se deve ao fato de que, temos o entendimento e a sensação precisa do peso que trazem em si os significados de zombar, escarnecer, rir, etc. Evocar o sentido destes termos, trazem à leitura a sensação equivalente. Isso enriquece o ato de ler, principalmente a leitura filosófica a qual visa tocar o entendimento, não o sentimento. Levando em conta a seriedade e a gravidade do tema desenvolvido por Nietzsche, a leitura de suas obras se tornaria enfadonha e desagradável se ele omitisse de seus textos algo tão flagrante como o riso. Essa afirmação tem por base o fato de que o riso, como vimos, é parte integrante da vida humana.

9.3 Zaratustra e o riso

É em *Assim falou Zaratustra* que encontramos a repetição da ocorrência do riso com maior frequência, seja de forma direta ou indireta. A profusão com que situações hilárias aparecem nesta obra nos fornece material suficiente para compor o objeto de estudo aqui em andamento. Na história da filosofia é difícil encontrar autores que façam uso de ideias que façam remissão ao riso com tanta frequência. Poderíamos, até mesmo, colocar a hipótese de que tenha havido preconceito em relação ao riso por parte dos filósofos. Provavelmente, a má compreensão do significado do riso tenha-o colocado como indicativo de falta de seriedade. E nesse sentido, a inclusão de termos hilários nos textos filosóficos pudesse lhes retirar o status de cientificidade exigido pela "academia". A questão que deve ser colocada deve voltar-se para o fato inconteste de que o relacionamento humano está repleto de riso. O riso é uma realidade e não é necessariamente indicativo de falta de seriedade. Como teremos a oportunidade de ver nas seções seguintes, as situações de riso se voltam principalmente para os assuntos mais sérios da vida. Trata-se de assuntos relatados na literatura, assuntos que fazem parte da vida de ontem e de hoje. Entendemos que o homem precisa aprender a lidar adequadamente com seus pares;

deve aprender a lidar moralmente com o outro; comportar-se em conformidade com um mínimo necessário das exigências sociais para que consiga conviver. Esse é o grande desafio do homem na luta para ser aceito e não ser excluído da vida comunitária. É mais do que meramente almejar reconhecimento e honradez. Aqui, estamos falando de condições mínimas de regras de convívio. Delas não podemos escapar. Somos constrangidos por nossa condição de sermos humanos a nos ajustar a determinadas imposições sociais que nos recaem como "naturais", ou mesmo, como "necessárias". Isso é moralidade. A ela recorremos, exigimos que a acatem toda vez que sentimos nosso espaço invadido. Não aceitamos que seus preceitos sejam postos em questão. A moralidade impõe-se como um valor dogmático na vida prática como algo inconteste. Ela é o fundamento dos debates que se desenrolam em torno do que é conveniente no relacionamento entre os homens.

Quando se fala em moralidade, se fala ao mesmo tempo de seriedade e de respeito nas relações humanas. Exige-se o acatamento de seus preceitos por parte de todos, assim como se exige que cada um seja responsável pela conservação de sua vigência. Então, falar de riso em uma situação na qual se faz considerações morais não é absurdo, deve-se ter em vista a condição de seu emprego. Pois as funções que o riso pode assumir nestas circunstâncias denotam sua função corretiva quando se objetiva constranger alguém a agir em conformidade com as normas sociais. Entretanto, um campo de aplicação diferente do riso desponta quando há conflitos de interesses e de posicionamentos. Neste campo, não é a correção de atitudes que está em pauta, mas a disputa pela prevalência de ideias. É a própria moral que é posta em questão. Neste caso, o conflito assume proporções maiores, uma vez que não é apenas a correção de comportamento de um indivíduo que está em jogo; mas, é a postura adotada pela coletividade que está em "debate". No primeiro caso o escárnio se volta para um indivíduo; no segundo, para uma coletividade ou para aquele que é o porta-voz da coletividade.

São estes os dois campos nos quais a moralidade do riso aflora em *Assim falou Zaratustra*. Rir, zombar, escarnecer assumem funções contrárias à diversão ou ao relaxamento. O riso se apresenta como um ato sério com consequências das mais caras dentro do relacionamento humano. Pois, via-de-regra, as pessoas não se sentem à vontade ao receber corretivos de quem quer que seja. Mais desagradável, ainda, é ser corrigido ou confrontado por ser dotado de posicionamentos adquiridos involuntariamente ou de forma irrefletida. São essas considerações e outra críticas que estão por trás do riso de *Assim falou Zaratustra,* como teremos oportunidade de ver.

Tendo em vista estas considerações, fica mais evidente a escolha desta citada obra como referência para o fornecimento de dados que compõem o objeto de estudo desta pesquisa. A

riqueza dos dados aqui oferecidos constitui-se na ampla gama de situações nas quais o riso aparece; compreendendo, as situações das mais simples do cotidiano às mais complexas e severas da vida.

10. SOBRE *ASSIM FALOU ZARATUSTRA*

Nesta seção apresentamos um breve histórico sobre a elaboração de *Assim falou Zaratustra*, assim como a estruturação de suas partes. Ao lado do contexto de criação da obra, nos propomos destacar alguns aspectos relevantes que são suscitados ao longo das quatro partes que compõem a obra. Para isso devemos apresentar nossas apreciações sobre a relação dos diversos aforismos com os conceitos filosóficos desenvolvidos por Nietzsche. O papel que a religiosidade cristã desempenha nesta obra deverá ser analisada sob a luz da crítica dos valores morais que estão em torno da filosofia criada por esse ilustre pensador. As relações entre os conceitos e os discursos serão estudadas segundo o estilo expressivo que Nietzsche apresenta em suas obras, deforma mais marcante em *Assim falou Zaratustra*, que envolve a adoção da questão da zombaria e do riso.

10.1 A elaboração de *Assim falou Zaratustra*.[96]

Assim falou Zaratustra foi escrito no período compreendido entre o outono-inverno 1882-1883 e março de 1885. O livro é composto por quatro partes. As três primeiras compõem a primeira publicação a qual foi concluída em janeiro de 1884 e enviada para impressão em abril do mesmo ano. A quarta parte foi acrescentada cerca de um ano após, vindo a ser publicada na nova edição, em meados de abril de 1885.

Segundo Parmeggiani, a fase de produção dessa obra corresponde ao momento no qual Nietzsche assume em sua vida pessoal a postura de afirmação da vida. Pois analisando o conteúdo de suas cartas, percebe-se que o autor se expressa de forma totalmente diferente em relação aos males que o assolam em virtude de sua doença. A saber, Nietzsche sofria de uma doença, que poderíamos denominar "degenerativa". Doença degenerativa do cérebro e que lhe provocava dores de cabeça, vômito, desmaios e que, durante alguns dias, o deixava totalmente incapacitado para produzir seus escritos. A alternativa para tentar suplantar esta dificuldade foi buscar artifícios para minimizar os efeitos das condições climáticas desfavoráveis e, também, realizar caminhadas para o fortalecimento do corpo. Assim, visando a manutenção do corpo

[96] Cf. introdução e tradução para a língua espanhola de Marco Parmeggiani feita para a obra Friedrich Nietzsche: correspondencia, enero 1880-diciembre 1884, Volume IV p. 30-43. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2010.

(condicionamento físico), Nietzsche tornou-se um "andarilho" em dois sentidos: primeiramente, porque se deslocava entre regiões diversas (Suiça, norte da Itália, além da própria Alemanha) em busca de se hospedar onde o clima lhe fosse mais favorável; em segundo lugar, fazia caminhada diária, cerca de seis a oito horas diárias no total. Afinal, donde vem a asserção de que Nietzsche adotou a postura afirmativa da vida? Esta se evidencia pelo fato de que este ilustre pensador passou a demonstrar uma postura de que a vida está acima da valorização ou julgamento que fazemos em relação aquilo que as circunstâncias nos oferecem. O que é bom, ou mal, agradável ou desagradável, fazem parte da vida. Viver plenamente é fazer face às dificuldades e as amenidades da vida. Tentar extirpar, ou virar o rosto dos momentos desagradáveis da vida passou a significar para ele fugir da vida. Fala-se, então, em *amor fati*, no sentido de que se se deseja viver, deve-se assumir uma postura diante da vida na qual tanto as fases positivas quanto as negativas devam ser experienciadas igualmente.

Foi com a postura de afirmação da vida que Nietzsche escreveu Zaratustra. Quanto a isso, Parmeggiani aponta uma aparente contradição. Pois foi exatamente quando Nietzsche adotou o amor fati na sua orientação de vida que, contrariamente, parece ter assumido uma postura de afastamento da vida. Pois nesse momento, querendo ou não, ele procurou se isolar da vida a fim de se dedicar, com exclusividade à produção de *Assim falou Zaratustra*. Sobre o assunto, Parmeggiani assim se expressou:

> Daí, que, para um Nietzsche que vivia submerso em sua tarefa, nestes dois anos, os acontecimentos perderam quase toda importância. Parecem quase se repetir seus invernos na Costa Azul e seus verões em Engadina, sem nada a destacar. Anteriormente, as motivações vitais mais fortes procediam ainda do exterior - de suas relações, das repercussões de suas obras, de sua família, etc. – e agora este "desapego", essa "submissão" à vontade divina, não significou uma perda de movimento e atividade em sua vida. Pelo contrário, Nietzsche descobriu que havia alcançado assim um nível superior de atividade: os motivos procediam agora quase todos de seu interior e mesmo que as circunstâncias exteriores pudessem intrometer-se novamente com empenho – a questão de Lou e de seus familiares sobretudo – ele seguiria adiante com o provérbio de Zaratustra: "De que me importa isso!"[97] (PARMEGGIANI, 2010, p. 31-32, tradução nossa)

[97] Idem. p. 31-32 O texto no original é: "De ahí que, para un Nietzsche que vivía sumergido en su tarea, en estos dos años los acontecimientos perdieran casi toda importancia. Parecen casi repetirse sus inviernos em la Costa Azul y sus veranos en la Engadina, sin nada reseñable. Anteriormente, las motivaciones vitales más fuertes procedian aún del exterior – de sus relaciones, la repercusión de sus obras, su familia, etc. – y ahora este <<desapego>>, esa <<sumisión a la voluntad divina>> , no significó uma pérdida de movimiento y actividad em su vida. Todo lo contrário, Nietzsche descubrió que había alcanzado asín um nivel superior de actividad: los móviles procedían ahora casi todos de su interior, y aunque las circunstancias exteriores pudiesen entrometerse neuvamente com empeño – o asunto Lou y sus familiares sobre todo – él seguiría adelante com el proverbio de Zaratustra: <<Qué importa eso!>>."

10.2 As Partes de *Assim falou Zaratustra*

Assim falou Zaratustra compõe-se de quatro partes. O prólogo encontra-se inserido na primeira parte. É uma obra estruturada em discursos. A fragmentação do pensamento não impede que a leitura dessas partes nos forneça uma linha de acompanhamento de fatos que se desenrolam na sequência início, meio e fim. A começar com o prólogo, este nos fornece as primeiras informações com aspecto de introdução de um enredo que receberá continuidade nas partes seguintes.

10.2.1 Sobre o Prólogo

O prólogo nos apresenta o interlocutor principal da trama e a história de seu surgimento. Seu estilo literário nos oferece opções diversas de interpretação: poética, religiosa, filosófica e quantos outros entendimentos que possamos formular. Sabendo que Nietzsche tinha intenção de expor seus pensamentos filosóficos, podemos afirmar, com certo grau de precisão, que *Assim falou Zaratustra* é um texto filosófico escrito em forma de ficção, sob estilo literário. Buscando um conceito mais atual construído por Gilles Deleuze[98], poderíamos dizer que Zaratustra é um personagem conceitual. Personagem conceitual é uma espécie de ator fictício que desempenha a função de apresentação do pensamento do filósofo. Sob esta ótica, Zaratustra é o porta voz dos pensamentos de Nietzsche. Contudo, se é possível ser estabelecida uma analogia entre a vida e o pensamento de Zaratustra e a vida e o pensamento real de Nietzsche, não poderíamos negar que, em muitos aspectos, essa analogia se apresenta de forma flagrante. Como exemplo de analogias que convergem no personagem conceitual e seu autor, podemos apontar as caminhadas de Nietzsche e a vontade de apresentar ao mundo mais uma possibilidade de enxergar o mundo e de conduzir a vida.

O prólogo inicia-se com o retiro de Zaratustra, seu isolamento do convívio com a civilização e deslocamento para as montanhas, onde ficou por cerca de dez anos refletindo sobre a vida. Nesse período de isolamento, ele amadureceu o pensamento, desenvolveu o pensamento crítico. Este, por sua vez, tornou-o novamente criança. Por criança devemos entender a atitude

[98] Cf. Os personagens conceituais, Capítulo 1, seção 3 in, Deleuze, Gilles. O que é a filosofia.

pela qual o homem consegue ver as coisas por elas mesmas, sem o véu de pré-conceitos que impedem que vejamos o mundo da forma mais realisticamente possível. Os dez anos de isolamento, deu à Zaratustra uma nova vida, ele renasceu. Renasceu com espírito renovado e tomou como missão a tarefa de levar a todos os outros homens o seu dom, não para lhes dar, mas, para lhes indicar o rumo para a superação do modo de ver o mundo que era praticado naquele momento pelos homens. Esse novo dom consistia em adquirir uma postura crítica, não presa aos preconceitos assimilados sem ponderação. Visão que elevaria todos os convertidos ao grau de libertos em relação à visão unilateral de mundo. Esta, por sua vez, se estabelece pela adoção não crítica de hábitos e valores que assimilamos desde o nascimento dentro da comunidade na qual nascemos. Entretanto, não se pode afirmar que seu ensinamento tivesse a intenção principal de destruir todos os valores instituídos. O que se pode afirmar é que ele estava oferecendo mais uma perspectiva pela qual se poderia fazer face às dificuldades e incertezas da vida real.

Então, Zaratustra, renascido, se dirige à cidade para falar aos cidadãos. Lá se dirige ao povo que estava reunido para assistir a um espetáculo de equilibrismo. Lá teve início sua primeira tentativa de divulgar suas ideias. Suas ideias não foram compreendidas e, portanto, não foram aceitas pelas pessoas daquela comunidade. Zaratustra foi hostilizado pelo fato de ter sido considerado como um perturbador da ordem pré-estabelecida. Assim, tornou-se motivo de escárnio. Foi pelo riso de menosprezo e de escárnio que o mesmo foi repudiado pelas pessoas do vilarejo, até que fosse ameaçado de morte se voltasse a tentar expor suas ideias naquele lugar. A partir desta experiência desagradável, Zaratustra percebeu a dificuldade de expor seus pensamentos para aqueles que não estão abertos para a novidade. Assim, decidiu que a partir daquele momento ele deveria escolher seus “discípulos”.

Uma leitura atenta do Prólogo nos mostra que o riso se encontra presente em diversos momentos. E em todas essas aparições, o riso surge, em muitos casos, como relação de forças que sutilmente ou agressivamente entram em atrito para a preservação de sua condição de poder. É pelo riso que se constrange os outros a se adequarem a um determinado modo de ser e de agir. Zombar se apresenta como forma de corrigir ou de punir aquele que, de alguma forma, apresenta comportamento diferente do praticado pela comunidade.

10.2.2 Distribuição dos discursos

Para além do prólogo, se inicia uma série de discursos que compõem os discursos de Zaratustra. Uma análise mais apurada dos discursos nos evidencia que os mesmos fazem referência aos diversos conceitos que o autor deseja divulgar. A título de exemplo, citamos:

a) O espírito cativo e o espírito livre encontram-se ilustrados em "As três metamorfoses";
b) Visões de mundo metafísica e não-metafísica encontramos em "Dos trasmundanos";
c) Abandono da ideia da dicotomia corpo-alma em "Dos desprezadores do corpo";
d) Relatividade de bem e mal em "Do criminoso pálido";
e) Eterno retorno em "O convalescente";
f) Superação e devir em "Das velhas e novas tábuas;
g) Do bem e do mal em "Das mil metas e uma só meta", etc.

Os diversos discursos são apresentados como pregações no estilo da pregação de Cristo segundo os Evangelhos. Neles encontramos críticas aos valores em geral com destaque para os valores religiosos referentes ao cristianismo. Vale ressaltar que a apresentação dos conceitos nietzschianos, nos discursos, se dá em um clima de exaltação dos novos valores e menosprezo dos valores vigentes. Por outro lado, encontramos a resistência daqueles que prezam os valores consagrados em relação às pregações de Zaratustra. O embate do tradicional com o novo encontra expressão no escárnio e na zombaria que afloram no riso de menosprezo, de reprovação ou mesmo de auto exaltação. São formas de expressões não verbais que adquirem forte significado comunicativo simbólico que penetram fundo na alma. É o que Nietzsche denomina de "riso que mata"[99] (NIETZSCHE, 2011, em Do ler e do escrever). Termo esse que nos informa sobre um dos aspectos marcantes do riso de escárnio que é a ofensividade, por vezes, mais contundente que agressão física.

Essa forma marcante de exposição dos conceitos encontra-se presente, sem grandes modificações, nas três primeiras partes da obra. Na quarta Parte, a temática permanece a mesma com a introdução dos tipos representativos dos homens que galgaram as mais altas posições ou reconhecimentos dentro da sociedade moldada nos valores tradicionais. Trata-se dos homens superiores. Eles surgem como pretendentes a espírito livres, portanto, potenciais super-homens. O principal fator que os aprisionava na condição de espíritos cativos era a religiosidade cristã e

[99] Cf. Nietzsche, Friedrich. Assim falou Zaratustra.

a moralidade dela derivada. Os novos personagens são representantes de uma classe de homens que, ou se viram saturados e aprisionados pela força constrangedora de uma moral baseada em valores arcaicos; ou tiveram a percepção de que a crença em um deus provedor de tudo não era mais suficiente para a explicação do mundo. Havia, portanto, o entendimento entre eles de que deus morreu. Todos eles aparentavam, então, estar abertos para novas perspectivas, para novos parâmetros valorativos da vida. Estes aspectos conduziram Zaratustra ao entendimento de que se encontrava diante de típicos representantes de espíritos livres. No entanto, estes postulantes a super-homem em que Zaratustra depositou suas esperanças, acabam por decepcioná-lo. Ao final da quarte parte do livro, nos aforismos "O despertar" e "A festa do asno", Zaratustra foi surpreendido pelo novo posicionamento religioso dos homens superiores. Eles se tornaram devotos de um novo ídolo, o asno.

Essa situação de rendição dos homens superiores a uma nova fé parece nos ilustrar uma tendência humana ao caminho do menor esforço. O que aqui está em jogo são duas alternativas de conduta em relação à vida: a primeira seria a natural, pela qual o homem se deixa ser levado pela carga de valores que se vão avolumando sobre seu espírito (o anão montado nos ombros ou espírito de gravidade), tal qual o camelo que se abaixa para receber a carga; e, a segunda seria aquela pela qual o homem pondera ou reflete sobre as condições na qual está inserido e diz sim à sua facticidade por ser ela o fundamento de seu viver. Em termos próprios a Nietzsche, duas opções de espírito se colocam: o espírito cativo e o espírito livre. O conflito entre as duas alternativas se dá em *Assim falou Zaratustra* por meio do destaque do posicionamento religioso. A morte de deus como conceito já apresentado em *A gaia ciência* ressurge no contexto no qual Zaratustra está inserido. A questão da morte de deus reaparece de forma explícita nos discursos apresentados na quarta parte do livro. As discussões fluem em torno da busca de uma alternativa que, a princípio, todos pensam que Zaratustra seria capaz de oferecer. Zaratustra propõe-se a ensinar o super-homem. Este teria como significado uma fase de desenvolvimento espiritual pela qual o homem deixa de ser determinado segundo uma atitude passiva diante da vida, para torna-se senhor de si. Assenhorar-se de si não significa se tornar superior à natureza ou aos fatos, mas assumir uma atitude crítica diante da vida. Para isso, deve o homem buscar a compreensão de que o mundo se doa aos nossos sentidos segundo uma determinada perspectiva e que por isso devemos efetuar esforço para apreender perspectivas diferentes para melhor nos direcionarmos segundo nossas vontades.

A decepção por que passou Zaratustra ao deparar-se com a cena na qual seus convivas se mostram devotos demonstra o quanto é fácil para o homem se acomodar ao que lhe é dado. Pode ser que com os discursos de Zaratustra, Nietzsche tenha tido a intenção de ilustrar o fato

de que o espírito livre que está na base da construção do super-homem requer uma atitude ativa daquele que almeja dar um passo a mais na sua evolução espiritual. Esse passo a mais demanda energia e esforço para superar toda a carga de valores e preconceitos que sobre nossos ombros são colocados sem que disso não nos apercebamos.

10.3 Rir, zombar e escarnecer

É importante destacar que a temática desenvolvida por Nietzsche nesta obra versa sobre questões de importância fundamental para as experiências da vida. Mesmo diante de um assunto que requer um tratamento solene, segundo o senso comum, Nietzsche fez uso exacerbado de termos como zombar, escarnecer e rir. Isso demonstra que ele tinha uma visão muito clara da importância do riso como forma de expressão não verbal na comunicação humana. Superando a visão natural pela qual o riso é denotativo de descontração e de diversão, Nietzsche dá destaque ao uso corriqueiro do riso como expressão de reprovação, de menosprezo, de punição. Estas funções do riso encontram-se tão naturalmente presentes no contexto das relações humanas que não nos apercebemos de sua função coercitiva dentro das regras de convívio. Talvez aí esteja a razão pela qual o riso não se tenha tornado objeto de estudo relevante nas investigações filosóficas.

11. DO RISO DE ZARATUSTRA AO RISO DE BERGSON

Tendo por base o que foi apresentado sobre as condições de comicidade do riso em *Le rire* e as condições nas quais o riso aparece em *Assim falou Zaratustra*, nos propomos a tecer algumas relações entre as duas perspectivas nas quais o riso aparece nas duas obras. Para isso devemos discriminar de forma precisa as condições nas quais o riso e as situações hilárias são tratadas pelos dois diferentes autores. Demonstrar que as duas perspectivas não se excluem. Destacar que os conflitos de ideias e de significação da vida encontram convergência nas duas obras.

Para isso devemos nos utilizar de trechos de Zaratustra como suporte para as análises propostas. O objetivo principal desta seção é explicitar as condições sob as quais pode-se afirmar que o conceito de comicidade bergsoniano pode ser aplicado na interpretação das situações de riso na obra de Nietzsche sob investigação.

11.1 Da possibilidade de interpretações múltiplas do riso

O riso foi apresentado até este estágio de nossas investigações como um ato humano que se insere nas interações sociais. Diferencia-se do sorriso que convencionamos, no início deste estudo, como a expressão de um estado de espírito indicativo de felicidade, conforto e bem-estar em geral. Afinal, qual o significado do riso? Seria possível afirmar que sua ocorrência esteja exclusivamente relacionada ao lazer e aos momentos prazerosos? E o que dizer do riso que mata que aparece no aforismo “Do ler e do escrever” de *Assim falou Zaratustra*?

Observa-se que o riso está presente tanto nas situações agradáveis quanto nas desagradáveis, nos relacionamentos pacíficos e nos inamistosos. Outras relações poderiam ser apontadas nas quais o risível esteja presente. Entretanto, nosso foco de estudo se concentra nas condições que nos são oferecidas por Nietzsche e Bergson.

11.1.1 Do riso zaratustriano

Nietzsche nos oferece a concepção de que os conceitos de bem e de mal são estritamente relativos. Não há a bondade absoluta, nem tão menos a maldade absoluta. Estes atributos dependem da perspectiva com a qual os fatos são considerados. Além desse aspecto atributivo, Nietzsche insere o riso em sua obra como expressão da relação de forças que estão em atrito. Atrito decorrente da relação necessária que se estabelece entre os seres vivos, e em especial, entre os homens. Pois onde há vida, há luta. Nem que essa luta seja para a preservação da vida, no sentido puramente biológico. Mas Nietzsche não se limita ao biológico, trata mais que tudo do embate entre ideias e ideais que regem o comportamento entre os homens. Este último aspecto ele o trata pondo em relevo o aspecto da moralidade. Esta entendida como força de coerção que constrange todos os indivíduos, pertencentes a uma comunidade, a agir segundo um determinado padrão de comportamento, ou segundo uma determinada postura (individual e social) diante da vida. A transgressão e a obediência aos preceitos morais são posturas individuais quanto ao acatamento de regras de convívio. Descumprir regras, ou agir de forma desviante em relação aquilo que já está codificado como normal no grupo social é passível de correção por parte daqueles indivíduos que presenciam o fato delituoso. A correção pode assumir formas diversas, em conformidade com a cultura vigente. Podemos citar ações corretivas que podem situar-se entre uma ação de reprovação por meio de uma repreensão sutil ou até o extremo de uma condenação criminal. Dentro dessa gama de reprovação encontra-se o riso. Em diversos momentos de suas obras, Nietzsche recorre a termos que fazem referência ao riso, quando não o cita de maneira direta. Quando ele assim faz, nos mostra a importância do riso como instrumento ou recurso pelo qual se exerce o poder coercitivo das determinações morais sobre a conduta do indivíduo. Em um outro campo no qual Nietzsche nos apresenta o riso é nas relações de forças que se estabelecem entre indivíduos que professam diferentes visões de mundo e diferentes modos de conduzir a vida. É o caso, quando indivíduos portadores de espírito livre entram em contato com indivíduos de espírito cativo. A conciliação entre a visão de ambos é difícil. O conflito de pensamentos é uma constante. A disputa pela prevalência de cada posição gera atritos no relacionamento. Tanto de uma parte quanto de outra, Nietzsche aponta a utilização do riso como instrumento de luta. O riso é utilizado como arma de ataque pela qual se visa diminuir o outro, seja pela via da desmoralização pública ou mesmo pelo menosprezo (cuja intenção almejada seria atingir o outro interiormente). Riso de escárnio, de desprezo, de zombaria são algumas formas de armas pelas quais um indivíduo ou uma

coletividade recorrem para defender posições (ideias, ideais, crenças, religiões, etc.) e para agredir um detrator. São formas de riso que estão nos nossos cotidianos, mas que se tornaram naturalizadas a ponto de não nos darmos conta de que nós mesmos fazemos uso constante desse recurso. Donde o senso-comum nos levar a associar primeiramente o riso às situações de diversão.

A questão da moralidade e dos conflitos nos quais o riso se apresenta em *Assim falou Zaratustra* nos evidenciam que, na maior parte dos casos, o que está em curso é o poder coercitivo do riso. Este instrumentaliza o ato pelo qual um indivíduo ou uma comunidade procura se impor seu poder corretivo sobre o outro; podendo esse outro ser tão somente uma pessoa ou mesmo um grupo de pessoas. A capacidade corretiva do riso visa constranger o outro a assumir uma determinada postura que mais esteja de acordo com o que está socialmente consolidado. Nos aforismos da obra em questão, o que é colocado como motivos das ações corretivas são as transgressões aos valores prezados pela comunidade humana. No caso específico das situações enfrentadas por Zaratustra, os conflitos surgem quando este personagem conceitual traz a mensagem de renovação do pensamento, do modo de ver e de experienciar a vida; enquanto que a comunidade na qual faz seus discursos predomina uma visão de mundo que difere das suas ideias. Ideias essas eivadas de sentido da vida, mas da vida que não está voltada para a vida efetiva, no aqui e no agora.

Considerando as espécies de conflitos apresentadas acima, evidencia-se que o significado do riso zaratustriano está relacionado ao conflito se valores que surge no seio de uma sociedade cujas regras arraigadas se veem ameaçadas; e, de mesmo modo podemos considerar o conflito de forças que se digladiam sejam entre indivíduos ou entre comunidades.

11.1.2 O riso de Bergson revisitado depois do riso de Zaratustra

No ensaio *Le rire*, Henri Bergson nos apresenta a face cômica do riso. Como vimos nas seções sete e oito, nesta obra podemos obter informações que tanto nos esclarecem sobre o riso em geral, quanto nos indicam as condições sob as quais podemos classificar o riso ou as circunstâncias hilárias de seu aparecimento como sendo cômicas.

A caracterização do riso como ato e não como estado, como posicionamento adotado neste estudo, deriva-se da própria estrutura dos conhecimentos colhidos em *Le rire* em que se considera o riso sob a perspectiva da ação e da reação do homem em sua interação com os meios

natural e social. Rir é uma ação que se desenrola sob a condição específica de que a capacidade intelectiva do homem esteja atuante. Nesse sentido, o fator motivador do riso deve necessariamente ser o objeto ou fato que passou pelo crivo da inteligência. Quando Bergson fala em rir, se refere a algo que precisamente foi definido de forma clara pela inteligência e que sobre o qual a mente estabeleceu relações diversas. Ao ser colocado o ato de rir como dependente da inteligência, Henri Bergson afirmou que o riso é um fenômeno especificamente relacionado ao homem. Essa asserção ele o faz com base nos seus estudos sobre a evolução da vida, contidos em *L'Evolution créatrice*, na qual apresenta a tese de que a vida evolui se diferenciando. Uma das ramificações da evolução da vida culminou com o surgimento da inteligência. Esta é uma capacidade que se desenvolveu de forma mais plena no ser humano. Daí sua afirmação de que o riso é essencialmente humano. Contudo, o campo de estudo do riso efetuado em *Le rire* não tem por objeto específico o estudo do riso em geral. Seu objeto de estudo são as condições da comicidade que estão por trás do riso. As condições por ele delineadas constituem o fundamento da comicidade do riso, a saber: humanidade, insensibilidade e sociabilidade. Condições fundamentais que nos dizem que o riso cômico é essencialmente humano, é insensível e depende de determinações sociais. Não somente do fundamento da comicidade tratou Bergson; em seu ensaio ele procurou apontar alguns mecanismos pelos quais se configuram as situações hilárias. Nesse sentido, Bergson nos fornece as premissas pelas quais se faz possível tecer mais uma forma possível de interpretação do riso. Essas premissas nos orientam a interpretar a caracterização do riso como sendo cômico ou não. Ao lado dessa interpretação da comicidade, o ensaio em questão nos apresenta, de forma explicita, o papel que o riso cômico desempenha como elemento de controle social. Isso ele o faz sob orientação sociológica com base nas concepções sociológicas de Émile Durkheim. Em seu estudo do controle social[100], Durkheim elabora a teoria de que o homem, dentro do grupamento humano, encontra-se constrangido por forças de controle que o pressionam a agir segundo um padrão de controle que se implantou no grupo, seja de forma deliberada ou assimilada naturalmente. Essas forças de controle atuam de forma a tanger o comportamento desviante para a tendência reinante. Elas atuam como regras impositivas capazes de gerar ações

[100] Cf. Durkheim, Émile. As regras do método sociológico. "O sistema de signos do qual me sirvo para exprimir meu pensamento, o sistema monetário que emprego para pagar minhas dívidas [...] funcionam independentemente do uso que faço deles. Se tomarmos, um após o outro, todos os membros de uma sociedade, o que acabamos de dizer poderá ser repetido por cada um deles. Estas são, portanto, maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam essa notável propriedade de existir fora das consciências individuais. [...] esses tipos de conduta ou de pensamento não são apenas exteriores aos indivíduos, mas são dotados de um poder imperativo e coercitivo em virtude do qual se impõem a quem quer que seja, querendo-o ou não. [...] quando eu me conformo por vontade própria, essa coerção não se faz ou pouco se faz sentir, sendo inútil. Mas ela não passa de uma característica intrínseca a esses fatos, prova disto é que a coerção se afirma tão logo eu tente lhe resistir." p. 32.

punitivas para aqueles cujo comportamento não esteja de acordo com os hábitos adotados. Foi sob a influência do pensamento de Durkheim, que Bergson elaborou a teoria do riso cômico punitivo ou corretivo. Esta teoria fica bem explicitada quando ele afirma que uma das principais exigências da vida em sociedade é a atenção. Isso significa que o homem deve ter sua atenção voltada para o que todos estão fazendo, e para a forma como as atitudes e comportamentos são desempenhados. Pois a atenção permite que o indivíduo adeque seu comportamento ao modo de agir de seus pares a fim de que não seja visto como desviante. Segundo a visão do riso corretivo, aquele que por algum motivo venha a ser visto como desviante ou desatento dos hábitos sociais vigentes está sujeito a sanções sociais. Uma das modalidades de sanção social é o riso cômico. Este coloca o indivíduo "infrator" em situação vexatória como forma de forçá-lo a corrigir seu comportamento.

11.2 Da convergência de remisssões entre os pensamentos de Nietzsche e Bergson

Na seção precedente expusemos as condições nas quais o riso aparece nos escritos dos dois autores. São perspectivas diferentes. Um autor descreve situações nas quais predominam o conflito de forças, tendo a temática da crítica dos valores como orientação dos discursos. O outro autor se orienta na direção de explicitar o que há de cômico no ato de rir. São tratamentos diferentes pelos quais o riso, enquanto fenômeno presente no contexto das relações humanas, pode ser interpretado. Falamos, então, de diferentes perspectivas sob as quais um mesmo objeto pode ser visto. As diferenças de perspectiva não se excluem, mas acrescentam algo a mais na análise do fenômeno em estudo: o riso.

Mesmo que tenhamos colocado a tese de que estamos lidando com o mesmo fenômeno sob perspectivas diferentes, podemos, também, apontar outros pontos de convergência de pensamentos entre os autores de questão. Isso o fazemos destacando que o significado de vida se coloca como um dos pontos centrais do qual diversas outras concepções se derivam de modo análogo nos dois pensamentos.

11.2.1 Vida e renascimento em Nietzsche

Nietzsche em seus textos filosóficos, em geral, faz um convite para a vida. Entende que a vida efetiva é aquela que se desenrola no aqui e no agora, tendo o corpo como elemento central do estar no mundo. Ele procura alertar a todos que o modo como a maioria conduz a vida não é viver. Isso ele o faz procurando demonstrar que conduzir a vida por valores fixos, isto é, por pré-conceitos de orientação metafísica, tradicional ou religiosa nos afasta do verdadeiro espetáculo da vida. Este é encenado no mundo físico que está em devir. Viver é ressignificado como voltar-se para o mundo real, que queiramos ou não, está em contínua transformação e que o rumo de suas modificações é imprevisível. Postura essa que contraria as posturas metafísicas e religiosas (judaico-cristãs). Nestas últimas, tanto o homem quanto deus são compreendidos como capazes de determinar o rumo do mundo e da vida individual se determinados rituais forem seguidos com precisão. Disso, resulta que a obediência aos Mandamentos e a prática da caridade e do amor ao próximo são condições *sine qua non* [101]para ascender ao Reino do céu para gozar do dom da vida eterna. Sob esta premissa, segundo Nietzsche, o homem se abstém de dar vazão aos seus instintos, isto é, de viver o mais plenamente possível sua passagem sobre a terra, em virtude da expectativa e da crença de que será laureado com uma vida mais valorosa: a vida eterna. A posição crítica de Nietzsche toma corpo no prólogo de *Assim falou Zaratustra*. O termo "declinar" relacionado ao momento em que Zaratustra pela primeira vez sai de seu retiro, assume dois significados. O primeiro diz respeito a descer das montanhas, enquanto que o segundo significado se refere a sair do mundo dos pensamentos e das reflexões e se voltar para o mundo físico, social e real onde os fatos efetivamente acontecem. Assim como o termo declinar, podemos citar os termos: sentido da terra, pisar na terra, corpo físico, mundano, etc. Fazendo uso dos discursos de Zaratustra, podemos assinalar os seguintes trechos do aforismo *A virtude dadivosa* de *Assim falou Zaratustra*: "Permaneceis fiéis à terra ..."; "Trazeis ... a virtude extraviada de volta para a terra – sim de volta ao corpo e à vida."; "que o vosso espírito e a vossa virtude sirvam ao sentido da terra." São termos que apontam para o objetivo dos discursos do mestre que quer ensinar às pessoas a se libertarem das ideias que as alienam da vida que poderia ser efetivamente vivenciada. Simbolicamente, suas palavras significam "desçam do céu para a terra"; o que, em significado denotativo, poderíamos traduzir como "saiam do mundo da crença e da imaginação, voltem-se para a realidade". É um convite para voltar a mente para o que se desenvolve no presente, sem que se interponha no pensamento os

[101] N. *sine qua non* é um termo tradicional do latim clássico que significa "sem a qual não".

pré-conceitos que afastam a atenção do espetáculo da vida real, que merece ser vivida. Propõe que renasçamos, que nos tornemos criança mais uma vez. Esse convite diz respeito ao olhar inocente e imaculado da criança que ainda não teve sua visão obstruída pelos pré-conceitos, pelas crenças e por expectativas alheias ao mundo real em que vive efetivamente.

É em torno desse assunto que Zaratustra surge com seus discursos que em muitos casos não são compreendidos, tendo em vista que já existe um conceito de vida consolidado na sociedade ocidental, entretanto com um significado diferente. Pois, "Zaratustra olhou novamente para o povo e calou. 'Aí estão eles e riem', falou para seu coração, 'não me compreendem, não sou a boca para seus ouvidos. [...]' ".[102] (NIETZSCHE, 2011, § 5 Prólogo) O conflito entre os discursos de Zaratustra e o pensamento do povo em geral resultou em embates de ideias e até mesmo em ameaças contra a vida deste personagem. Quanto a isso, o palhaço da torre assim lhe falou:

> Vai-te embora desta cidade, ó Zaratustra, [...] "Muitos aqui te odeiam. [...] odeiam-te os crentes da verdadeira fé, e te chamam de perigo para a multidão. Tua sorte foi que riram de ti; e, na verdade, falaste à maneira de um palhaço. Tua sorte foi que te juntaste ao cachorro morto; ao te rebaixares assim, te salvaste por hoje. Mas deixa esta cidade – ou amanhã salto sobre ti, um vivo sobre um morto."[103] (NIETZSCHE, 2011, § 8)

O recurso principal destacado por Nietzsche para fazer face às agressões mútuas é o riso. Nos trechos "Aí estão eles e riem" e "Tua sorte foi que riram de ti" constantes das citações acima, evidencia-se que Zaratustra tornou-se o objeto do riso diante de uma multidão que reprovou seus discursos. Essa reprovação ocorreu em virtude de um conflito de visões de mundo. Na visão popular, a vida tinha um sentido religioso. Seu significado é submissão e obediência incondicional dos instintos aos Mandamentos, sob a promessa da recompensa de vida eterna. Na pregação de Zaratustra, viver é dar vazão aos instintos, não postergar o viver em nome de uma promessa de eternidade. A vida ocorre no momento presente. Restringir os impulsos da vida e cercear os sentidos do corpo correspondem a mortificar-se em vida.

[102] Cf. Nietzsche, Friedrich. Assim falou Zaratustra. § 5 do Prólogo.
[103] Idem. § 8 do Prólogo.

11.2.2 Vida e renascimento em Bergson

Esta dicotomia dos significados de vida, presente nas concepções de Nietzsche, encontram eco na filosofia de Henri Bergson. As díades real/virtual e intuição/inteligência nos remetem ao mesmo campo compreensivo das concepções de vida tratadas por Nietzsche. Pois, para Bergson, a vida se desenrola no agora. Viver não é se alojar nas lembranças do passado, nem fechar o os olhos para o presente para se projetar cegamente para o futuro. Viver é voltar-se para o agora com a totalidade do passado, com fins de se projetar no futuro. Este poderá ser construído com as memórias trazidas pela lembrança e pelas ações do presente. O palco da vida encontra-se montado no agora que flui, sendo suportado pela memória e orientado em direção ao futuro. A interface que estabelece a conexão entre os dois extremos da permanente transformação é o corpo. Este se encontra em duração no sentido daquilo que se transforma, aglutinando as transformações como marcas que se inscrevem na memória. O aqui e o agora constituem o real; podendo ser traduzido como o tempo presente. O que passou e o que virá ocorrer são virtualidades. Suas existências dependem de uma consciência que as dê suporte existencial – seja pela via da memória em um dos casos; ou por outro, pela via da expectativa ou projeções de pensamentos. Lembranças, esperanças, promessas, crenças e todas as formas de atividades mentais que não sejam dependentes do momento atual são virtualidades.

Uma questão colocada por Bergson se refere ao modo como nos voltamos para a vida real. Para ele, ao real nos dirigimos ou pela intuição ou pela inteligência. A intuição é a via pela qual entramos em contato com a realidade de modo direto. A inteligência por sua vez constitui um contato intermediado pelo processo de fragmentação e espacialização. Essas duas distinções nos indicam que voltar-se para a realidade, segundo Bergson, é fazer uso da faculdade de intuir. Intuir é relacionar-se com a realidade, assimilando-a do jeito tal qual nos chega aos sentidos. Não há no processo de intuir a intervenção de quaisquer outros processos, nem mesmo da inteligência. Nesse sentido, a capacidade intuitiva se apresenta como a forma primária de contato com o mundo tal qual se observa entre as crianças. Estas, ao amadurecer, vão gradualmente se voltando para a inteligência e para as demais faculdades virtuais. Não é o caso de restringir a atividade intuitiva, mas de utilizá-la menos nos processos cotidianos. Quanto a isso, Bergson se propôs a elaborar uma filosofia da intuição, convidando a todos a se tornarem criança mais uma vez. Sua orientação era de recuperar a capacidade de ver as coisas como elas são e se doam aos nossos sentidos.

11.2.3 Falando a mesma linguagem

A fim de dirimir qualquer dúvida quanto à possibilidade de incoerência entre os pensamentos dos dois filósofos, elaboramos esta subseção. Para isso é importante salientar que ambas filosofias se alinham com o campo do saber que denominamos filosofia contemporânea. Por esse título evocamos o pensamento crítico que se desenvolve dentro da dinâmica e da visão do mundo em movimento. Este se configurando como o mundo em devir conforme a terminologia nietzschiana e como movente na terminologia bergsoniana. Nesta linha de pensamento não encontramos um ponto de apoio em cima do qual se estabelecem os principais conceitos da filosofia: ser, vida, ideia, substância, verdade, homem, espírito ou alma, justiça, fenômeno, etc. Estes conceitos tradicionais da filosofia tornam-se desprovidos de sua base metafísica no momento atual da evolução da pesquisa filosófica. Um estudo comparativo dos textos dos dois autores nos permite estabelecer relações de equivalência entre conceitos diversos. Como exemplo, podemos citar o conceito de devir. Este surge em ambos textos, expressando a transitoriedade do mundo e de tudo que o compõe. Devir, por sua vez, se relaciona ao conceito de duração na filosofia de Bergson. Duração, embora, não surja terminologicamente em Nietzsche, se encontra em sua filosofia, mas de forma implícita: expressa a continuidade do que está permanentemente em transformação. Em termos bergsonianos, duração exprime variações qualitativas. Na palavra devir, encontramos convergência de termos, conceitos e objetos. Assim, transformação, modificação, movimento ou qualquer outro termo equivalente se encontram quando seu sentido converge para o significado de devir.

Um outro aspecto que adquire paridade entre as duas filosofias é o conceito de vida. Em ambos planos de pensamento o termo vida tem por finalidade indicar o que é vivenciado no momento atual. A vida se dá no momento do aqui e do agora no qual interagimos com a realidade efetiva. O que se situa fora do campo do aqui e do agora, que seria denominado por Bergson pelo termo virtualidade, encontra em Nietzsche expressões diversas como crença, vontade ressentimento, etc. Se por um lado Nietzsche constrói a filosofia da vida, da afirmação da vida e da superação em busca de trazer de volta a vida aqueles que dela se afastaram por determinações culturais; por outro lado, igualmente Henri Bergson faz o mesmo apelo ao propor a filosofia da intuição. Intuir, sendo o mesmo que regressar ao estado de experimentação do contato primário com o real. Voltar a ser criança ou renascer são os conceitos que expressam o regresso do espírito à condição primária de apreensão do real. Neste aspecto, os dois pensadores

conclamam o homem para o retorno à visão ou ao contato, o mais simples possível, com o mundo - contato o mais livre possível de todos os preconceitos que ao longo de nossas existências obliteram nossas sensibilidades com a realidade efetiva. Em suma, constroem filosofias de fundamentação idêntica e de objetivos convergentes, segundo os aspectos aqui considerados.

No que concerne ao riso, voltam-se os dois pensadores para o mesmo fenômeno. Nomeia-o igualmente. Mas a eles se referem segundo perspectivas diferentes, conforme seus enfoques de estudo. As diferenças de abordagem do fenômeno do riso não interferem no fenômeno em si. Pois, como vimos anteriormente, o riso não se tornou um objeto de estudo nos textos de Nietzsche; enquanto que para Bergson, sim. As críticas dos valores nos quais o riso aparece nos escritos nietzschianos e as condições da comicidade do riso bergsoniano não se opõem; não se anulam. Constituem abordagens diferentes do mesmo fenômeno. Daí, pode-se afirmar que os dois filósofos falam de um mesmo objeto quando fazem remissão ao riso. Se são encontradas diferenças de linguagem em relação ao objeto em questão, esta está relacionada tanto à perspectiva pela qual o objeto é considerado, quanto pela função que o riso ocupa nos contextos de cada autor.

11.3 Relação entre o riso zaratustriano e o de Bergson

O estudo da comicidade efetuado por Henri Bergson, em *Le rire*, nos legou um ensaio que compreende as condições do riso em geral e as condições sob as quais podemos classificar o riso e as situações hilárias como cômicas. No ensaio em questão, diversas funcionalidades do riso nos foram apresentadas, desde a tão conhecida função recreativa até a função mais especializada levada a cabo pelos humoristas profissionais. Temos, portanto, aspectos artísticos, recreativos, sociais, psicológicos, filosóficos etc. em torno deste estudo. Contudo, uma das funções que mais nos chama atenção em sua pesquisa sobre o ato de rir se encontra na questão do controle social: trata-se do riso corretivo, ou mesmo punitivo. Este encontra fundamento no corpo de conhecimentos filosóficos que, então, estava elaborando. Uma vez delimitadas as condições da comicidade (humanidade, sociabilidade e insensibilidade), Bergson faz a associação entre o riso cômico e as condições de atenção e distração diante das interações sociais. Sob este aspecto, a questão da sociabilidade encontra paralelo com a nascente sociologia de Émile Durkheim, conforme relata Frédéric Worms:

> O riso já é, então, como o será a obrigação, a disciplina (e também a fabulação e o mito) em *As duas fontes da moral e da religião*, a resposta da vida e da sociedade para a particularidade que o homem tem de poder se apoderar delas. É uma resposta da inteligência e da liberdade, e igualmente do mecânico e do desregulado. É uma força e uma sanção. Bergson é aqui um sociólogo inesperado; a meio caminho da obrigação de Durkheim e da imitação de Tarde, seus dois grandes contemporâneos; o riso é uma norma que se propaga, uma obrigação, por assim dizer, contagiosa.[104] (BERGSON, 2011, p.10, tradução nossa)

O fragmento nos indica a vertente sociológica da produção filosófica de Bergson. Nela encontramos o fenômeno da sociabilidade que é um dos três fatores principais da comicidade do riso. A sociabilidade se faz expressar de duas maneiras diferentes. A primeira se refere à propriedade que apresenta o riso cômico de ser contagiante. Isto é, ele é capaz de se propagar entre os membros de um grupo tal qual as ondas circulares provocadas por um pequeno objeto atirado em água calma. A segunda propriedade está vinculada à conexão do indivíduo com o grupo ao qual pertence. As condições de atenção e de distração entram em foco nesta análise. Pois, com base na tese de que em um grupo social existem hábitos e regras coletivas que atuam sobre o controle das condutas dos indivíduos, Bergson afirma que a sociedade exige que cada um se comporte dentro de uma margem tolerável de comportamento determinada. A distração em relação às exigências do convívio é socialmente repudiada pelo poder coercitivo dos hábitos, dos valores morais e religiosos vigentes no grupo social. Os desvios da normalidade são normalmente corrigidos por modos diferentes. Dentre estes, encontramos o riso corretivo. Sua função é constranger o "infrator" ou o desatento a corrigir suas atitudes. A rigor, o riso corretivo é tipicamente um riso cômico. Sua principal função está calcada em um dos pilares da comicidade a qual é sua função social. Essa função se manifesta pelo apelo que se encontra em sua raiz: chamar a atenção de todos para o esquisito, o reprovável, o vergonhoso que se deseja dar destaque. Em outros termos, a função social da coerção pelo riso visa a colocar o indivíduo distraído em situação desagradável no exato momento em que seu gesto ou comportamento não é visto como adequado às circunstâncias. Podemos afirmar que o riso cômico de correção de comportamento é uma espécie de punição ou de expressão de desacordo entre indivíduos e grupos, vice-versa. Vale lembrar que a qualificação de cômico nos leva a considerar que esta forma de riso vem acompanhada dos dois outros fatores da comicidade: insensibilidade e

[104] O texto em língua estrangeira é: "Le rire est donc dejà, comme le seront l'obligation, la discipline (et aussila fabulation, le mythe), dans *Les deux sources de la morale et dela religion*, la réponse de la vie et de la société à la particularité qu'a l'homme de povoir s'affranchir d'elles: il est une réponse à l'intelligence et à la liberté, autant qu'au mécanique et au déréglement. Il est une force et une sanction. Bergson est ici um sociologue inatendu, à mi-chemin de <<l'obligation>> de Durkheim et de <<l'imitation>> de Tarde, les deux grands contemporains ; ler ire est une norme qui se propage, une obligation, pour ainsi dire, contagieuse." Cf. Présentation par Frédéric Worms sur *Le rire*.

humanidade. A insensibilidade diz respeito ao fato de que o riso cômico é desprovido do sentimento de comiseração e piedade com a dor do próximo. Na verdade, se escarnece para provocar a dor e o desconforto pelo riso. Quanto ao caráter de humanidade, o riso cômico é assim caracterizado pelo que nele há de inteligência. Pois o riso cômico ocorre dentro de um campo de compreensão em que as causas e o objeto do riso se encontram precisamente definidos. Nele é admissível a pergunta sobre do que se está rindo.

Se nos voltarmos para o aspecto sócio corretivo do riso cômico, como apresentado por Henri Bergson, poderemos verificar que sua função coercitiva está relacionada aos hábitos, valores, crenças, e expectativas de comportamento em geral. Isso significa dizer que o riso, enquanto mecanismo equalizador de comportamentos, está vinculado à força de constrangimento que os valores morais encontrados em uma sociedade exercem sobre o indivíduo. Pois, como vimos anteriormente no processo de individuação apresentado por Bergson, o ser humano somente se torna indivíduo por meio do processo de assimilação ativa e passiva de modos de agir e de pensar. A agregação de valores e hábitos ao mesmo tempo em que atuam para a formação do caráter individual do homem também exerce sobre ele pressões psicológicas conscientes e inconscientes que o constrangem a se comportar dentro de uma margem de tolerância considerada normal. Sobre isso é possível se colocar a questão sobre até que ponto um indivíduo tem consciência e capacidade de refletir sobre seus hábitos e sobre os valores que dirigem sua conduta. O processo de individuação ocorre ao longo da vida do ser humano. A própria vida exige do indivíduo que o mesmo se atualize constantemente para fazer face às transformações do mundo em devir. Então, podemos supor que durante o processo inicial de individuação o homem esteja totalmente aberto à assimilação passiva de valores e formação de hábitos. A capacidade reflexiva somente seria possível a partir do momento em que a cristalização de valores e hábitos seja suficiente para a constituição de uma base mínima de consciência a partir da qual o poder de ponderar e valorar possa aflorar.

O que se observa no cotidiano é que há pessoas cujos modos de pensar ficam restritos ao que as experiências de vida lhe oferecem. Elas vivem em conformidade com o que podemos denominar de senso comum. Suas atitudes podem, em certo sentido, ser previsíveis por meio de deduções a partir do comportamento mediano vigente no grupo social da qual participa. Ao lado desse gênero de pessoas, há aquelas que se destacam por sua capacidade criativa. Elas não se limitam a replicar tudo o que foi assimilado. Elas inovam. E nisso, querendo ou não, violam as normas morais e hábitos correntes ao introduzir novidades. Isso significa que essas pessoas conseguem vencer as barreiras que as manteriam cativas dentro de um campo restrito de valores, conhecimentos e atitudes. Entretanto, a sociedade exige um grau mínimo de

estabilidade em suas normas, valores e hábitos para que estes fatores sirvam de referencial para o convívio significativo entre seus membros. Por isso, Bergson nos apontou que esta estabilidade é, em boa parte, mantida por meio da reprovação que os indivíduos isoladamente ou em grupo exercem em relação aos desvios de comportamento. Essa reprovação se manifesta por ações corretivas ou punitivas. O riso cômico implacavelmente é um dos instrumentos de punição. Por seu caráter eminentemente social, é capaz de sensibilizar e mesmo constranger o infrator que veio ser tornar objeto do riso.

O que até aqui foi apresentado em relação ao indivíduo ser passivo ou criativo quanto ao seu processo de individuação e quanto às consequências do desvio em relação às convenções sociais, podemos tecer um paralelo em relação aos conceitos filosóficos de Nietzsche. Pois exatamente a presença do riso nas obras de Bergson e de Nietzsche nos mostram que ambos pensadores deram grande destaque a um fenômeno do relacionamento humano que vem sendo menosprezado pelos estudos filosóficos: o riso corretivo.

11.3.1 Espírito livre e espírito cativo

A filosofia bergsoniana é uma proposta e um convite para que voltemos nossas consciências para uma visão mais intuitiva da vida. Isto significa que Bergson nos propõe a que procuremos nos libertar, o máximo possível, dos preconceitos que de uma forma ou de outra obstruem nossa visão da realidade que flui diante de nossos sentidos. Assim ele afirma que devemos buscar precisão na filosofia. Por precisão deve ser entendida a capacidade de expressar o real da forma mais adequada possível à sua natureza mutável. Quanto mais sejamos capazes de perceber o mundo segundo seu atributo fundamental, que é a mobilidade, mais teremos condições de nos aproximar da conexão imediata e intuitiva com o real. Contudo, devemos ter em mente que nossa própria capacidade compreensiva do mundo nasce a partir das impressões primárias que dele recebemos, sem qualquer filtro. Daí, é natural que nossa constituição espiritual se inicia de forma acrítica. As sensações e dados primários formam nossas maneiras de ver o mundo e constituem nossas matrizes do entendimento. Assim sendo, nossa familiaridade com o real vai se enriquecendo e ao mesmo tempo vai sendo criado um véu cada vez mais espesso entre nossa visão intuitiva e a visão compreensiva (inteligente). Esse fato faz com que nos afastemos cada vez mais de nossa capacidade intuitiva. Passamos a enxergar o mundo, não mais pelo seu aspecto real que é a mobilidade, mas pelo que dele julgamos e temos

expectativas com base em um pensamento preso à interpretação da realidade. Trata-se aqui da relação entre o real e o virtual: duas instâncias que se encontram intermediadas pelo corpo, sede da mente ou espírito. A questão que se coloca é que o corpo que atua como interface das duas instâncias se orienta por hábitos e valores socialmente condicionados. Fala-se, então em comportamento humano circunscrito a normas compartilhadas. Compartilhamento este que subentende parâmetros mínimos de aderência a um padrão de modos de agir e de pensar o mundo comum. Estamos, então dentro do campo do sócio cultural no qual existe um código de condutas que atua como um protocolo a ser seguido por todos os membros. Seguir o protocolo social é a regra a ser acatada por aqueles que desejam se manter dentro do padrão da normalidade. Acontece que nem todos se contentam em se manter no "mesmo", dentro do "previsível" ou do "recomendável". Há pessoas que querem ir além. Seus impulsos de vida as levam a criar, a buscar alternativas de visão e de comportamento.

Essas considerações sobre manter-se passivo ou mesmo submisso aos hábitos e valores e a contrapartida da criação de novos modos de conduzir a vida podem igualmente ser encontradas em *Assim falou Zaratustra*. Pois quando Zaratustra chega à cidade, após seu primeiro retiro, sua mensagem era que ele veio para ensinar o super-homem. Com isso ele queria dizer que era capaz de orientar os homens a enxergar e se conduzir de uma forma diferente que os colocariam em um patamar superior àquele de total submissão aos valores culturais ali estabelecidos. Todo seu ensinamento tinha por base o fato de que os homens estavam totalmente presos às convenções de seu tempo. Eram convenções que os colocavam em condição de restrição a uma única perspectiva de vida. Seus hábitos e valores eram admitidos acriticamente. A aderência aos costumes não se dava por escolha, mas por meio de um posicionamento moral em que a adesão aos modos de ser não havia passado pelo crivo da ponderação: foram assimilados e adotados inconsciente e automaticamente. Junto a esse fator sócio cultural, Zaratustra critica os valores morais por suas influências religiosas que afastam os indivíduos da vida real; que os afastam de seus corpos e de seus instintos, tudo em prol de uma vida mais valorosa, a vida eterna pós morte. Ao modo de pensar desses indivíduos que conduzem suas vidas segundo valores que lhes afastam da real experiência de vida possível Nietzsche denominou, já em *Humano demasiado humano,* de espíritos cativos. Estes fazem contraponto com os espíritos livres. Por espírito livre deve ser entendido uma forma diferente de pensar. Esta envolve a consideração de que o mundo se dá aos nossos sentidos por uma perspectiva. E, por isso, manter-se restrito a uma única perspectiva equivale a limitar-se a enxergar o mundo de forma parcial. Pela nova visão proposta, o homem poderia superar a visão de mundo constituída pelo senso comum. O espírito livre poderia elevar o homem para uma

nova categoria espiritual, à categoria de super-homem. Um trabalho de reconstrução de si seria necessário para agregar uma nova forma de pensar e de agir. Este era o intento de Zaratustra, elevar o espírito humano a uma categoria superior.

Ponderando sobre as propostas presentes nos discursos de Zaratustra, nos deparamos com algo análogo ao que se encontra na filosofia de Bergson no que concerne às atitudes ativa e passiva diante da vida. Os conceitos de espírito cativo e de espírito livre de Nietzsche se concatenam com a proposta de Bergson de retorno à consciência intuitiva. Pois em sua proposta encontramos o convite para que o indivíduo procure se despojar dos preconceitos, convenções e hábitos que obliteram o acesso ou contato com a vida em um mundo em devir. Bergson, ao ter proposto a restauração de nossas capacidades intuitivas, nada mais fez do que aquilo que já constava nas pregações do profeta Zaratustra: afastar da consciência o fardo representado por valores e hábitos que nos afastam cada vez mais da vida real e do mundo em transformação. Nesse sentido, os espíritos cativos e livres nietzschianos se encontram representados nos modos de ser descritos por Bergson em suas obras e, especificamente, em *Le rire*. Nesta obra encontramos o conceito do riso em geral como forma de expressão não verbal diretamente relacionada aos modos de vida do ser humano. Nela encontramos o riso como ação e reação ao que se apresenta como estático, rígido, maquinal ou automático no comportamento humano. Paralelamente, aquilo que se apresenta como estático e passível de riso em *Assim falou Zaratustra* são os valores e, em especial, os valores morais imutáveis de fundamentação religiosa. A questão das posturas ativa e passiva diante da vida ou, em outros termos, as posturas de captividade e de liberdade do espírito são colocadas como condição sob as quais o riso surge. Em Bergson, o riso surge como objeto de estudo, relacionando o estático com o dinâmico dentro do enfoque da atenção e da distração. Em *Assim falou Zaratustra*, o riso e termos a ele relacionados aparecem como fenômenos inseridos no contexto dos discursos que põem em relevo a crítica dos valores. Em ambos os casos, o que é posto é evidência é o conflito entre visões diferentes de mundo. A visão estática conflita com a dinâmica; o espírito cativo não se coaduna com o livre; o conflito do virtual que não se atualiza com o real; etc. Desses conflitos de posicionamento aflora o riso, tanto em Bergson quanto em Nietzsche. Ambos situam o riso na relação do homem com a vida efetiva, isto é, a vida experienciada no aqui e no agora. Se faz necessário lembrar que a diferença de discurso entre os dois autores recai sobre a abordagem na qual cada um trata da questão do riso.

Entretanto, vale destacar que embora estejamos diante de abordagens diferentes, os dois pensadores trouxeram à luz um aspecto do riso que se encontrava obscurecido pela sua trivialidade. Trata-se do aspecto corretivo e punitivo do riso. Pois, tão naturalmente associamos

o ato de rir às situações de divertimento e de descontração, que esquecemos que a todo momento o ato rir se apresenta como instrumento de nossas expressões de menosprezo e de escárnio.

11.3.2 Riso de escárnio

Os discursos de Zaratustra nos colocam diante da problemática da aceitação e da recusa do diferente. Em sua primeira tentativa de levar a nova mensagem para os homens, este personagem surgiu em cena como um estranho. Não foi reconhecido como membro da comunidade. Sua presença se tornou indesejada pelas ideias que ele trazia e que contrariou o modo de ser e de pensar daquela comunidade. Por isso, ele teve seu discurso interrompido pelo riso de escárnio da comunidade a qual não tinha ouvidos para suas palavras. O cenário no qual ele apareceu ilustra um fator presente nas relações sociais: a resistência à mudança. Essa resistência se mostra como um processo natural relacionado à necessidade de manutenção de um mínimo de estabilidade nos modos de ser e de pensar do grupo humano. É dessa estabilidade que se torna possível a codificação e a decodificação dos símbolos que estão no fundamento da expressão dos modos próprios de ser de uma sociedade. Trata-se, então, de questões morais, entendidas como valores e regras que norteiam as condutas dos indivíduos. O estudo dos escritos de Nietzsche nos mostra que as críticas dos valores não se voltam contra a moral de forma absoluta. O que ele problematiza são os tipos de moral que se implantam nas sociedades. No caso específico da moral que rege a cultura ocidental ele aponta o fator religioso que está por traz das diversas normas e valores que são prezados pela cultura judaico-cristã. São valores que interferem de forma profundamente restritiva na relação dos homens com seus dons naturais (instintos) e em sua relação com o mundo em devir. Esta cultura privilegiava a ideia de igualdade entre os homens, a repressão dos impulsos naturais, o respeito às verdades eternas, o menosprezo à vida mundana, a valorização da vida eterna, etc.

Foi em um cenário como este que Zaratustra apareceu pregando ideias que contrariavam essas premissas de vida. Seu comportamento e suas ideias não condiziam com os valores que o povo prezava. Assim, recebeu a reprovação de seu discurso e essa reprovação veio em forma de riso de escárnio. Aqui se observa que o riso assumiu uma função punitiva e, podemos dizer, de recusa da ideia diferente. É exatamente esta função do riso que iremos encontrar ao longo de toda a obra *Assim falou Zaratustra*. A reprovação da conduta e do modo de ser do outro, o menosprezo, a agressão não verbal e outras formas de denotação de conflito nas relações

humana são tratada pelo riso. Em muitos casos, os termos rir e riso não aparecem de forma explícita. Surgem representados pelos termos correlativos tais como zombar e escarnecer. Este é o ponto central em torno do qual a filosofia nietzschiana se coloca. Ao elaborar a crítica dos valores, Nietzsche não se limitou a discutir e a analisar este ou aquele valor específico que rege as regras de convívio. Nietzsche foi investigar as origens desses valores. Encontrou influências da religião, da tradição e da filosofia que davam um tom metafísico aos valores morais. O estudo crítico dessas influências influenciou seu fazer filosófico. A orientação de seus pensamentos contra a postura metafísica se faz sentir a partir da publicação de *Humano demasiado humano*. Suas concepções filosóficas principais já se encontram ilustradas nos discursos de Zaratustra. Por esse personagem, ele não somente apresenta seus conceitos, mas também mostra as possíveis dificuldades de se fazer ser ouvido. O que se torna marcante em suas exposições é o destaque que é colocado nas expressões de desaprovação, de menosprezo e de recusa do diferente. De forma inédita, o recurso expressivo não-verbal do riso é posto em evidência dentro do ambiente conflituoso em que o novo é rejeitado. Escarnecer, zombar e rir constituem os termos que frequentemente se encontram ao longo de *Assim falou Zaratustra*. A intensidade com que estes termos aparecem nos alertam para algo tão naturalizado em nossos modos de ser, que dele não nos apercebemos. Isto é, o riso como forma de expressão de desaprovação e de punição não constituem novidade nas relações humanas. Os homens a conhecem e as praticam. A questão é que o fazem pela força do hábito de forma que essa postura não figura nos textos científicos e filosóficos.

O riso de escárnio ou o riso zaratustriano não se refere exclusivamente ao personagem Zaratustra. Ele é o riso de expressão de menosprezo, de agressão contra a outra parte nos embates de ideias e de poder. Não é exclusivo nem da classe superior, nem da inferior. Essa modalidade de riso é uma forma de expressão da pretensão de superioridade. Isto significa que o indivíduo que se encontra em desvantagem na disputa (ideológica ou de forças) pode, sem nenhuma dificuldade, zombar de seu oponente para fazer transparecer que se encontra no controle da situação. Nesse sentido, o riso de escárnio é um mecanismo pelo qual se tenta constranger o outro. É uma das formas ou mecanismo pelos quais se tenta amoldar ou controlar a ação de outros.

11.4 Convergência conceitual dos risos bergsoniano e zaratustriano

Neste estudo colocamos em foco a questão do riso segundo perspectivas diferentes apresentadas por dois autores. Uma análise das obras de ambos e um estudo de suas biografias seriam capazes de nos mostrar que não há vínculo entre as produções literárias dos dois pensadores. Basta lembrar que os enfoques sobre o riso tomados por Nietzsche e por Bergson são diferentes como vimos ao longo deste estudo. A saber, o riso aparece nas obras de Nietzsche como parte de seu estilo de exposição da crítica dos valores; enquanto que em Bergson, o riso surge como objeto de estudo. O que aproxima os dois autores quanto aos conceitos do riso é o fato de que ambos mostraram uma face do riso que se encontra mascarada pela sua naturalidade. Trata-se do aspecto do riso que o coloca como um instrumento de controle sociocultural. Sua utilidade como instrumento ou como arma de constrangimento assumem funções idênticas quando aparecem sob a forma de riso corretivo. Por essa função evidencia-se uma face do riso que é totalmente diversa daquela que nos vêm à mente quando atribuímos ao riso exclusivamente uma função de descontração e de diversão.

11.5 Riso cômico e riso de escárnio

Vimos que Bergson pesquisou sobre a comicidade do riso e que Nietzsche fez uso do riso de escárnio como recurso expressivo em suas obras. Uma pergunta que deve ser posta é sobre o que de cômico no riso de escárnio. Seria adequado se afirmar que o riso de escárnio poderia ser classificado como cômico? Esta resposta pode ser dada se levarmos em consideração condições da comicidade propostas por Henri Bergson em *Le rire*. A saber, as condições da comicidade se apoiam em três fundamentos essenciais: humanidade, sociabilidade e insensibilidade. São três fatores que conjugados nos permitem classificar um determinado riso na categoria da comicidade. O fator sociabilidade, que está na base do conceito da comicidade, apresenta, em si, o aspecto da moralidade. Pois, como foi apresentado sob o conceito da atenção e da distração, o aspecto corretivo do riso assume a função de despertar a consciência do distraído para a observação e cumprimento de normas de comportamento. A sociedade exige que o indivíduo apresente comportamentos adequados ao que se espera dentro das regras de convívio do grupo. Isso nada mais é que o papel desempenhado pelas regras e normas morais

que atuam como força coercitiva que constrangem os indivíduos a apresentarem comportamentos dentro de um determinado grau de tolerância. Portanto, quando se fala em coerção social pelo riso, fala-se igualmente de coerção pelos valores morais. Nesse sentido, o riso cômico quando é provocado com intenções corretivas de comportamento (como descrito por Bergson) assume a mesma função do riso de escárnio que encontramos em *Assim falou Zaratustra*. Mesmo que o riso de escárnio ocorra sob a intenção de provocar o menosprezo, isto é, a diminuição moral do outro, o que se observa é que esse ato não difere da intenção que a sociedade, como um todo, exerce sobre o indivíduo. Assim sendo, as provocações mútuas entre indivíduos adquirem proporções coletivas ou sociais. Pois, via de regra, o indivíduo que tem a pretensão de diminuir o outro, o faz buscando colocar seu detrator em situação vexatória diante de outros. Sob este aspecto, o riso corretivo visa a corrigir o comportamento de alguém sob o aval do coletivo. Aquele que deseja constranger alguém o faz com intenção bem determinada de chamar a atenção de terceiros para o fato que deseja dar destaque. A comicidade, nesta circunstância, assume um significado puramente moral. Não há, portanto, conflito entre as questões iminentemente morais presentes no riso de escárnio e o conceito de comicidade, quando esta assume a função corretiva de comportamentos.

Tendo em vista estas considerações, pode-se afirmar que o riso cômico, segundo as concepções bergsonianas, pode assumir funções diversas: recreativas, humorísticas, educativas, provocativas, etc. Dentre as diversas funções que possam ser relacionadas, algumas assumem concomitantemente a função moral. Aquelas funções que visam a correção de comportamento ou a punição, ou mesmo, a provocação de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos apresentam simultaneamente ambos aspectos: o cômico e o moral.

11.5.1 Comicidade no riso de escárnio

As diversas modalidades pelas quais o riso de escárnio aparece em *Assim falou Zaratustra* podem ser identificadas segundo os critérios referenciais presentes em *Le rire*. O riso de escárnio, por apresentar funções de provocação, de menosprezo, de imposição de modos de ser e de correção de comportamento, contém em si os pré-requisitos que lhe permite ser classificado como cômico. Isto se deve ao fato de que nele encontramos os atributos da humanidade, da insensibilidade e da sociabilidade. Desta forma, estando circunscrito à classificação cômica, o riso de escárnio pode ser provocado segundo os diversos mecanismos

descritos por Bergson. Na seção 7 deste estudo, apresentamos os elementos da comicidade. São diversos mecanismos pelos quais o efeito cômico é produzido. Esses elementos podem igualmente ser aplicados tanto para fins humorísticos recreativos quanto para fins de controle social, de dominação, punição ou correção de comportamentos. Nesta segunda forma de aplicação dos elementos do riso, encontramos o riso de escárnio tão frequente nos diversos cenários em que Zaratustra aparece. Os elementos apresentados neste estudo e aqueles presentes em *Le rire* não esgotam as possibilidades de formas pelas quais a comicidade pode ser provocada. Muitas outras maneiras de provocação do riso cômico, aqui não registradas, podem ser criadas.

O mais importante fator a considerar nesta relação entre a comicidade e a moralidade do riso corretivo é sua necessária satisfação ao apelo social. As duas outras condições da comicidade deverão estar presentes para a caracterização da condição de comicidade, mas o fator social é o que mais aflora na caracterização do cômico. Pois é por esse viés que tanto Bergson quanto Nietzsche nos apresentam o riso corretivo. É nas interações que se torna possíveis a aferição do quanto o indivíduo ou grupo de indivíduos estão sintonizados com o modo de ser da comunidade ou sociedade na qual se encontram. Ambos autores apontam que o desvio do modo de ser que é considerado normal é passível de repreensão, de correção e de punição por um dos meios que pode ser o riso corretivo. Se por um lado Bergson nos faz referência sobre o que há de automatismo ou mecânico no comportamento; por outro lado Nietzsche no faz referência ao que há de estável ou imutável nas crenças, valores e comportamento dos indivíduos e da sociedade. A rigor, ambos falam do mesmo objeto em termos diferentes. Eles se referem aos hábitos que se consolidam no seio da sociedade. Estes geram automatismos pelos quais as ações individuais passam a ser efetuadas segundo uma inércia que afasta gradativamente as consciências de seu foco com o mundo real que está em permanente transformação. O chamamento para o real, para o devir, ou como se queira, é feito por meio da coerção social. O riso corretivo, seja na forma de escárnio ou cômico em geral é um dos instrumentos dessa ação coercitiva.

CONCLUSÃO

Apresentamos o riso como uma forma de expressão não-verbal presente nas relações humanas. Seus diversos significados foram colocados à luz da distinção básica que deve ser estabelecida entre a expressão do estado de felicidade e da ação e reação que ocorre nas interações humanas significativas. No caso específico a que se propôs esta pesquisa, procuramos nos situar dentro do campo de interpretação do riso como fenômeno presente nas relações comportamentais entre os homens.

Consideramos o fato de que o riso não é um assunto corrente nas produções filosóficas. Procuramos mostrar as limitações com que foi tratado. Para isso recorremos a alguns filósofos que sobre o riso se pronunciaram. Destacamos as contribuições de Aristóteles e de Schopenhauer na elaboração de uma tese sobre o riso. Em seguida, demos continuidade com o estudo do ensaio sobre o riso produzido por Henri Bergson e com a leitura do riso em *Assim falou Zaratustra*.

Demos destaque ao aspecto da comicidade presente na obra *Le rire*. Nele evidenciamos o riso corretivo como uma das funções que se encontra dentro dos critérios de classificação da comicidade. Para isso, mostramos que segundo Bergson, o atributo cômico do riso não se restringe às aplicações práticas da descontração, do divertimento e das apresentações humorísticas levadas a cabo nas apresentações em praça pública, teatro, etc. Mostramos que Bergson nos legou a função sociológica do riso. Esta função foi associada ao modo pelo qual o homem lida com o mundo em transformação. O aspecto social, que apresenta uma aura de estabilidade como elemento de referência da conduta humana, foi colocando como o campo no qual a relação entre um indivíduo e os demais indivíduos ocorre. Essa ação entre indivíduos, ou interação, foi colocada como campo no qual se configura o poder impositivo dos modos de ser e de se comportar. Esse poder de coerção de atitudes se colocou como força a serviço do chamamento de todos os indivíduos para o estado de atenção em relação ao mundo vivo e ativo que é a sociedade. O que foi posto em relevo foi a atenção que a sociedade requer que seja observada por todos em relação aos preceitos, convenções e hábitos instituídos em seu seio. Essa atenção devida pelo indivíduo à sociedade se baseia, segundo Bergson, ao fato de que o ser humano tende a automatizar seus comportamentos. A automatização faz com que o homem passe a agir como um autômato, repetindo gestos e atitudes. Sua relação atenta e, portanto, consciente em relação ao mundo efetivo vai se esvaecendo concomitantemente com a repetição de comportamentos (formação de hábitos). Este é um procedimento natural da relação do homem com suas experiências. Bergson não colocou o aspecto da automação como um defeito,

mas como uma das formas normais pelas quais o ser humano lida com a realidade. Esse seu posicionamento se baseia na sua tese sobre a formação da memória. Este conceito é um dos fundamentos do bergsonismo a partir do qual se derivam muitos outros dentro do campo da relação do homem consigo e com seu mundo. O conhecimento ou reconhecimento do mundo e de si tem por base a formação da memória. Sem a memória não é possível, segundo sua tese, o desenvolvimento das demais capacidades humanas, tais quais a intuição e a inteligência. Sem estas capacidades, as noções básicas de tempo e de espaço não adquirem a configuração necessária para que seja possível a formação de consciência do corpo e do mundo. Daí a importância da memória. Ela se encontra, também, na base do condicionamento da preparação para a ação (a virtualidade) e dos modos de execução das ações. Os condicionamentos que se instituem via repetição de atos oferecem o benefício de não termos que refazer e reaprender os gestos a cada momento que precisemos agir. Em contrapartida, se por descuido deixemos de prestar a atenção devida para aquilo que estamos executando, o automatismo pode se tornar um problema. Isso ocorre quando as circunstâncias exigem que mudemos os mecanismos de ação atuantes e que, por falta de atenção, mantemos por inércia a continuação do gesto ou comportamento anterior. Disso pode resultar mal-entendidos, gafes, incidentes e graves acidentes.

A sociedade, como um corpo, tenta se preservar enquanto entidade guardiã dos modos de ser e de agir. Para isso se vale de mecanismos de controle do comportamento humano. Se utiliza de recursos diversos para coagir o indivíduo a se comportar dentro de uma margem aceitável ou tolerável de comportamento. Um dos recursos é o riso corretivo. Este atua como força inibidora dos gestos e ações não conformes ao socialmente estabelecido. O riso corretivo visa a punir, colocando o desviante ou infrator em condição vexatória. É a essa função do riso que Bergson dá destaque em *Le rire*. Isso ele o faz com base em seu campo de concepções filosóficas que envolvem concepções diversas dentre as quais a relação entre a atenção e a correção do comportamento como forma de atualização da conduta às exigências efetivas.

Por esse viés, o entendimento do riso se amplia da estrita condição de entretenimento para uma condição mais ampla que inclui o aspecto da socialização. Com isso, o riso corretivo é apresentado como um instrumento pelo qual a sociedade constrange o indivíduo a agir segundo as normas que vieram a se instituir em seu meio. Correção, punição, educação são termos que nos remetem à função corretiva do riso cômico em Bergson.

Essa interpretação do riso, efetuada em *Le rire*, encontra paralelo nas obras de Nietzsche, com destaque para *Assim falou Zaratustra*. Nesta última obra, encontramos múltiplas situações nas quais a referência ao riso corretivo aparece. Textualmente sob o termo

do riso, do escárnio e da zombaria, as situações hilárias surgem como forma de expressar os conflitos e disputas que surgem diante do embate entre ideias novas e ideias antigas mantidas pela tradição e pelo hábito. Verificamos que o riso de escárnio frequente em *Assim falou Zaratustra* não é primazia do personagem principal. O riso provocativo ocorre mutuamente entre os personagens do povo, os homens superiores e o próprio Zaratustra. Mostramos que tanto o espírito cativo quanto o nobre podem assumir-se como pretensos detentores da força dominadora e assim se postarem no pedestal da superioridade e, daí, escarnecer de seus detratores. Não descartamos a situação de desdém pela qual o pretenso inferiorizado tentar diminuir aquele que lhe parece ser superior.

A questão do riso de escárnio em Nietzsche ocorre em torno da questão na qual se envolve boa parte de seus estudos: a crítica dos valores. Dentre essas críticas encontramos a questão dos valores morais que assume um ponto especial em seus pensamentos. O riso de escárnio se relaciona diretamente com as questões morais nas obras de Nietzsche. Estas questões trazem em seu conjunto valores religiosos assim como aqueles voltados para tradição cultural de um povo. No que se refere aos discursos de Zaratustra, o foco principal da crítica recai sobre os valores morais de origem religiosa.

Não importando qual a origem dos valores colocados em foco, o que foi levado em consideração para este estudo foi o fator corretivo e provocativo do riso levado a efeito por Nietzsche. Demonstramos que ao destacar o riso em seus escritos, Nietzsche fez uso de um fator que está presente nas relações humanas de forma tão naturalizada que muitos pensadores não se deram conta de sua importância. Foi em vista desta peculiaridade que procuramos orientar esta pesquisa, fazendo um paralelo com o ensaio efetuado por Bergson sobre o riso. Das situações referentes às questões morais do riso apresentadas por Nietzsche e das condições referentes à comicidade estudadas por Bergson nos propomos investigar que relação poderia haver entre as duas perspectivas de pensamentos.

A investigação a que demos curso nos revelou que as questões da moralidade e da comicidade não se excluem. Fazem parte de diferentes campos sobre os quais podemos trabalhar independentemente. Em termos bergsonianos, poderíamos dizer que constituem assuntos de naturezas diferentes. Entretanto, isso não significa que ambos assuntos fluam de forma estanque, cada um separadamente do outro. Verificamos que ambos podem fluir concomitantemente. Isso é possível pelo fator principal que os une que é seu aspecto social. Tanto a moralidade quanto a comicidade fazem apelo às relações sociais entre os indivíduos de uma sociedade. Os aspectos sociais relacionados à comicidade e à moralidade convergiram, neste estudo, pelo seu apelo ao que há de coercitivo nas relações sociais. O riso cômico corretivo

e o riso de escárnio se aproximam pelo seu caráter impositivo, pela função de dominação do outro, por seu poder de diminuir ou colocar o próximo em situação vergonhosa (vexatória) diante de terceiros. E terminamos por concluir que todos os elementos (repetição, inversão, caixa de surpresas, interferência de séries, etc) descritos por Bergson os quais podem ser utilizados como recursos para se obter o efeito cômico, podem igualmente ser aplicados para a promoção do riso de escárnio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristotle. Parts of Animals. Traduzido para o inglês por W. Ogle. In The Complete Works of Aristotle. Jonathan Barnes (Org). Vol. 1, Book III. Princeton (UK): Princeton University Press, 1984.

Bergson, Henri. Durée et simultanéité. 4e édition <<Quadrige>>. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

_____. Essai sur les données immédiates de la consciensce. 9e édition <<Quadrige>>, 3e tirage. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

_____. L'énergie spirituelle. 9e édition <<Quadrige>>. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

_____. La pensée et le mouvant. 17e édition <<Quadrige>>. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

_____. L'évolution créatrice. 154e édition <<Quadrige>>. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

_____. Le rire: essai sur la signification du comique. 14e <<Quadrige>>. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

_____. Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit. 9e édition <<Quadrige>>. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

D'Ambrosio, Ubiratan. Teoria da relatividade, in O expressionismo. J. Guinsburg (Org.). São Paulo: Perspectiva, 2002.

Deleuze, Gilles. L'Image-mouvement. Lonrai (France): Ateliers de Normandie Roto Impression S.A.S., 2015.

_____ Lógica do sentido. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. 5ª ed. São Paulo: Perspectivas, 2009.

Dias, Rosa Maria. Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2009.

Klossowski, Pierre. Nietzsche e o círculo vicioso. Trad. Hortência S. Lencastre. Rio de janeiro: Pazulin, 2000.

Klossowski, Pierre. Un si funeste désir. Paris: Gallimard, 1963.

Nietzsche, Friedrich. A gaia ciência. Trad. Paulo César de Souza. 5ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Nietzsche, Friedrich. Além do bem e do mal. Trad. Paulo César de Souza. 10ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. Assim falou Zaratustra. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Mário Ferreira dos Santos. 2ª reimpressão. Petrópolis (RJ): Vozes, 2016.

_____. Genealogia da moral. Trad. Paulo César de Souza. 5ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

_____. Humano, demasiado humano. Trad. Paulo César de Souza. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

Pebart, Peter Pál. O tempo não reconciliado. 4ª reimpressão da 1ª edição de 1998, Coleção estudos, 160. São Paulo: Perspectivas, 2015.

Platon. Republique Trad.: Georges Leroux, in Platon Oeuvres Complètes. (org. Luc Brisson). Paris: Editions Flammarion, 2008.

Schopenhauer, Arthur. O mundo como vontade e como representação. Trad.: Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

GLOSSÁRIO

Atenção: estado mental pelo qual o indivíduo coordena suas ações de forma a adequá-las ao que as circunstâncias demandam. Propicia o comportamento perceptivo adequado. É o grau de concentração da consciência no relacionamento entre o virtual e o real.

Consciência: capacidade mental de que são dotados os animais com desenvolvimento psicofísico superior. É o estado mental que possibilita ao animal sentir e perceber os processos vitais em curso. No caso específico do homem, é o elo de ligação entre seu mundo virtual e sua realidade concreta.

Distração: fenômeno decorrente da ruptura com o real. Descoordenação da reação do indivíduo aos estímulos naturais ou sociais. Falta de atenção. Desconexão entre o real e o virtual.

Duração: estado de mudança continuado. Fluir ininterrupto do mundo real. Designa o estado de fluidez contínua da realidade concreta que pode ser expressa por tempo contínuo ou por transformação contínua. Neste conceito está compreendido, também, aquilo que muda. Está presente também em estados e faculdades mentais, alguns dos quais se lhe relacionam diretamente, como é o caso da intuição.

Elã vital: Energia primordial que possibilita a vida a partir da matéria inerte. Sua característica principal é o impulso expansivo para a dominação do mundo material e do mundo dos viventes. É o elemento fundamental do que denominamos "instinto de sobrevivência" por fornecer a energia que impulsiona o ser vivo para a manutenção da sua vida ou da vida da sua espécie. Atua como elemento gerador de diferenciação, de diversificação: em um organismo inteligente produz diversificação de comportamentos, contrapondo-se ao hábito; e, como estratégia de vida em geral produz diferenciações de formas de vida (evolução).

Espíritos cativo e livre: concepções nietzschianas para designar aqueles que conduzem a vida pelo automatismo do senso comum e aqueles que buscam a autonomia e empreendem esforços para obter uma visão crítica da realidade.

Eterno retorno: conceito estoico reeditado por Friedrich Nietzsche. Refere-se ao processo circular em que o mundo seguiria um curso repetitivo: evoluiria até seu colapso ou destruição para renascer e repetir-se igualmente nos mínimos detalhes. Associa-se ao conceito de afirmação da vida, quando a disposição do *amor fati* não deixa margem para o arrependimento das decisões tomadas ao longo da vida.

Imaginação: faculdade mental de reelaboração de informações das lembranças ou de criação de novas informações. Constitui a principal fonte propiciadora da criatividade humana. Está a serviço da arte e da técnica, assim como não deixa de estar como fundamento da constituição da visão de mundo nas instâncias ético-moral e religiosa.

Instinto: modalidade de reação aos estímulos do meio mediante padrões inatos (não aprendidos) de comportamento. Designa também a percepção por aspectos utilitários (formas difusas). Constitui a principal estratégia de vida dos animais em geral que já nascem fisicamente prontos e geneticamente programados para agir em conformidade com o que naturalmente resultou em virtude da evolução de sua espécie. Em Nietzsche, assume, também o significado das forças vitais que nos impulsionam para ação e dominação do mundo físico e mental. As

vontades, impulso sexual, as necessidades fisiológicas e outros impulsos do corpo representam instintos nietzschianos.

Inteligência: modalidade de reação aos estímulos do meio mediante a padrões natos (aprendidos) de comportamento. Designa também a capacidade de percepção por formas delimitadas. Constitui a principal estratégia de vida do ser humano. Diferencia-se da intuição por efetuar operações sobre os dados percebidos: delineia a realidade segundo formas abstratas (fragmentação formal) e por outro lado efetua recorte temporal (fragmentação temporal) no qual a realidade é fixada (congelada) por "instantâneos". Não deve ser confundida com o conceito de razão.

Intuição: percepção direta e imediata pela qual a consciência se volta para os dados dos sentidos ou para os dados internos. É a forma de contato imediato do ser vivo com seu mundo. É o engajamento da mente com a duração.

Mecanismo cinematográfico: forma descritiva de uma das modalidades de ação da mente inteligente. Constitui a abstração de "instantâneos" da realidade que flui incessantemente como forma de obtenção de informações estáveis. É uma estratégia da faculdade da inteligência - que opera somente com dados estáveis – para fornecer informações delimitadas e imutáveis para as demais faculdades da mente como a razão, a judicação, a imaginação, etc.

Morais nobre e escrava: representam respectivamente a forma ativa de lidar com os fatos da vida, enfrentando os fatos como acontecem em oposição a forma passiva de lidar com a vida, deixando de enfrenta-la tal como a nós de apresenta, buscando abrigo na fantasia para justificar a incapacidade de fazer frente às vicissitudes da imprevisibilidade do mundo.

Razão: capacidade operativa da mente pelo qual dados inteligivelmente tratados podem ser relacionados. As operações abstratas e as atividades lógico matemáticas são possibilitadas por essa faculdade.

Real: refere-se a tudo quanto ocorre no momento presente. É a instância da existência efetiva em referência à qual nos expressamos como o mundo concreto por oposição ao virtual. Constitui a face de atualização instantânea do virtual. É o que muda de forma continuada e ininterrupta – é o Movente.

Vida: é o que diferencia o ser vivo da matéria inerte. Apresenta-se como a capacidade de transformação continuada por meio de um impulso específico que ultrapassa a capacidade de transformação da matéria bruta. É um termo que se confunde com viver. Nessa acepção, encontram significados semelhantes em Nietzsche e em Bergson no sentido de designar a vida vivida no momento presente. Neste sentido, vida assume o significado de existência real e efetiva.

Virtual: refere-se a todo o processo elaborado pela mente a partir da realidade concreta, assim como, por outro lado, o que subjaz a essa mesma realidade. Somente é concebível mediante a memória e a consciência. Abarca tudo quanto é lembrado, imaginado, calculado, sentido – em suma tudo quanto é retido pelo espírito diante da fluidez da realidade concreta. A própria realidade concreta tem por base explicativa a virtualidade, pois a mesma constitui o ponto exato e instantâneo de atualização concreta do virtual. O passado é virtual. O futuro é virtual por ser uma ficção projetada pela capacidade imaginativa da mente.

Vontade de potência: impulso primordial que move a vida em direção à manutenção, ao domínio e à superação das circunstâncias que se apresentam ao ser vivo. Conceitualmente alinha-se com o conceito bergsoniano de elã vital.