

Sergio Augusto Franco Fernandes

**UMA NOÇÃO DE VERDADE A PARTIR DA ANÁLISE DOS
CHISTES CONCEITUAIS**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas da Universidade Estadual de
Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz
Roberto Monzani.

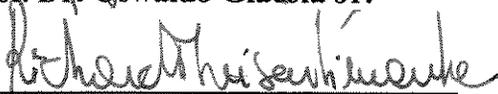
Este exemplar corresponde à redação final
da dissertação defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 06/09/2002.



Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani



Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr.



Prof. Dr. Richard Theisen Simanke

**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH
Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP**

2002

**UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE**

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNIDADE 30
Nº CHAMADA TUNICAMP
F391n
V EX
TOMBO BCI 51234
PROC. 16.837/02
C DX
PREÇO R\$ 11,00
DATA 23/10/02
Nº CPD _____

CM00175723-5

BIB 10 266087

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

F391 n

Fernandes, Sergio Augusto Franco

**Uma noção de verdade a partir da análise dos chistes
conceituais / Sergio Augusto Franco Fernandes. -- Campinas,
SP : [s.n.], 2002.**

Orientador: Luiz Roberto Monzani.

**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

1. Inconsciente. 2. Verdade. 3. Psicanálise. 4. Filosofia.

**I. Monzani, Luiz Roberto. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

AGRADECIMENTOS:

À FAPESP, pelo auxílio essencial a esta pesquisa;

A Teresa Nórdima, pelo estímulo, pela paciência, pelo carinho e pela compreensão;

Aos meus pais e familiares, pelo apoio constante;

Aos meus mestres da filosofia e da psicanálise: João Carlos Salles, Luiz Roberto Monzani, Oswaldo Giacoia Jr., Paulo Gabrielli, Regina Tourinho Sarmento, Ubirajara Dórea Rebouças (*in memoriam*) e Urânia Tourinho Peres;

Aos amigos e companheiros de estudos e discussões em Campinas: Carlota Ibertis, Cláudia Leite, Éder Santos, Jefferson de Almeida, João Almeida, Josiane Isaac, Suely Aires e Victória Vivacqua;

Ao Jean e a Wanda (esposa do João Almeida);

À banca, formada pelos professores-doutores Luiz Roberto Monzani (professor-orientador), Oswaldo Giacoia Jr. e Richard Theisen Simanke, pelas sempre pertinentes observações.

579642008

SUMÁRIO

Introdução.....	9
1. Considerações sobre o riso e suas relações com o chiste.....	19
1.1 – A condenação moral do riso.....	21
1.2 – Riso e subversão: a identidade ambígua de Dioniso.....	24
1.3 – Do riso em Freud e a explicação fisiológica de Spencer.....	31
2. As principais espécies de chiste em Freud.....	43
3. Sobre o prazer e seu mecanismo no chiste.....	57
4. A diferença entre o chiste e o cômico.....	73
5. A sofisticada, o chiste e a verdade.....	87
6. Freud, Lacan e o chiste.....	107
Conclusão.....	125
Bibliografia.....	133

Uma noção de verdade a partir da análise dos chistes conceituais

“Por princípio estamos dispostos a sustentar que os juízos mais falsos (e entre estes os “juízos sintéticos a priori”) são para nós indispensáveis, que o homem não poderia viver sem as ficções da lógica, sem relacionar a realidade com a medida do mundo puramente imaginário do incondicionado e sem falsear constantemente o mundo através do número; renunciar aos juízos falsos equivaleria a renunciar à vida.”

(Nietzsche, F. *Além do Bem e do Mal*)

Introdução

Percebendo o quanto pode vir a ser frutífero pesquisar o tema dos chistes – pois constata-se, ainda hoje, uma certa escassez de textos acerca de um assunto tão estimulante – interessei-me por esta via, a do chiste enquanto “dito espirituoso”. Na verdade, o meu interesse volta-se mais especificamente para uma espécie de chiste que não necessariamente provoca o riso, em detrimento de uma outra via, bastante explorada, porém insatisfatoriamente explicada, que é a questão do riso provocado pelo cômico e suas relações com o pensamento, no que diz respeito à sua fundamentação teórica. Lembro que Freud¹ chegou a queixar-se da falta de atenção filosófica em relação aos

¹ Freud, Sigmund. “El chiste y su relación com lo inconciente”, in: *Sigmund Freud, Obras Completas*, vol. VIII, trad. Jose L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1993, p. 11 (*SB*, VIII, p. 21; *SE*, VIII, p. 9; *GW*, VI, p. 3). Serão utilizadas as siglas *AE* (Amorrortu Editores), *SB* (Standard Brasileira), *SE* (Standard Edition) e *GW* (Gesammelte Werke), para indicar as referidas edições, seguidas do número do volume em algarismos romanos e do número da página. Ressalto que para o presente trabalho foi utilizada a edição da *AE*. Quanto à paginação da edição brasileira (*SB*), da inglesa (*SE*) e da alemã (*GW*), estas constarão apenas

chistes, visto que estes desempenham um papel de fundamental importância na nossa vida mental.

Chama também minha atenção a presença de algo em comum tanto nos chistes quanto no riso provocado pelo cômico, a saber, a enigmática questão do prazer, que necessariamente abordarei, do ponto de vista do mecanismo dos chistes. Ressalto que a escolha dos autores utilizados no desenvolvimento do presente trabalho decorre, especialmente, da relação direta de suas idéias com as idéias freudianas sobre os chistes.

Nesse sentido, abordarei alguns aspectos importantes de algumas teorias sobre o riso e o cômico (mais precisamente as teorias de Spencer e de Bergson), analisando, por um lado, o mecanismo do riso e, por outro, a diferença entre o chiste e o cômico. Tais teorias serão relacionadas, quando for o caso, com o que é dito por Freud no seu livro sobre os chistes. Apontarei para algumas lacunas deixadas pelas teorias de Spencer e de Bergson, preenchendo-as, quando necessário, com idéias freudianas sobre os chistes, na tentativa de lançar-lhes alguma luz. Vale lembrar que o interesse maior das investigações já realizadas voltava-se para o problema mais abrangente da comicidade e, não particularmente, para o problema dos chistes.

Um dos objetivos do presente trabalho é ressaltar a diferença entre o chiste e o cômico, distinção essa que será fundamental para a compreensão do mesmo, levando em conta que, como diz Freud², o chiste não tem necessariamente que ser cômico como ordinariamente se pensa, isto é, o chiste não tem, obrigatoriamente, que provocar o riso

enquanto referência para aqueles que desejarem consultá-las. A referência completa das obras em questão se encontra no final da presente dissertação, no item Bibliografia.

² Freud, *AE*, VIII, p. 197 (*SB*, VIII, p. 236; *SE*, VIII, p. 207; *GW*, VI, p. 237).

(ressalto que a grande maioria dos leitores passa despercebida diante desse importante detalhe). Abordarei, também, o malogro de Bergson³ ao tentar elaborar tal distinção.

O outro objetivo é, contudo, ressaltar uma noção de verdade que pressupõe-se oculta por detrás do chiste “sofístico” ou “conceitual”, levando em consideração o fator “sentido no não-sentido” como sendo o que mais amplamente caracteriza os chistes. Através do conceito de realidade psíquica perceberemos que este, de certa forma, vai caracterizar uma nova perspectiva acerca da verdade, fazendo-a mudar de sentido, desvinculando-a da tradição (diga-se, socrático-platônica). Uma abordagem de tal conceito, no meu entendimento, possibilitará uma fundamentação teórica mais consistente de algumas teses freudianas que dizem respeito a uma verdade do sujeito. Em relação a essa noção de verdade e sua localização psíquica, diz Monzani o seguinte: *“Com efeito, pode-se afirmar que o núcleo da descoberta inaugural da Psicanálise foi a constatação de que somos movidos e impulsionados por algo que nos escapa, que se situa num outro ‘espaço’. Esse ‘outro lugar’ foi inicialmente denominado o ‘inconsciente’, lugar privilegiado e de difícil acesso ao sujeito, onde, no entanto, habita sua verdade.”*⁴;

Por entre as diversas definições que Freud atribui ao chiste, a de “sentido no não-sentido” vai ocupar, ao meu ver, um lugar especial, caracterizando o chamado chiste “sofístico” ou “conceitual”, onde uma fachada lógica aparece substituindo a cômica⁵. Para enriquecer e fazer compreender melhor a análise dos “sofisticados” chistes “conceituais”, aproximarei a referida espécie de chiste ao argumento sofisticado e à própria

³ Bergson, Henri. *Le rire – essai sur la signification du comique*, Paris, PUF, 1975, p. 84.

⁴ Monzani, Luiz Roberto. *Freud e o movimento de um pensamento*, 2ª edição, Campinas, UNICAMP, 1989, p. 279.

⁵ Freud, *AE*, VIII, p. 101 (*SB*, VIII, p. 127; *SE*, VIII, p. 107; *GW*, VI, p. 117).

sofística, tomando como ponto de partida o “combate” travado entre filósofos e sofistas, ilustrado a partir de uma perspectiva socrático-platônica.

Além dos chistes “sofísticos” ou “conceituais”, os quais, pela peculiaridade de não necessariamente provocar o riso, foram escolhidos como objeto da presente investigação, depararei-me, certamente, com outras espécies de chiste. Freud⁶ divide os chistes em “verbais” – seriam estes os mais comuns – e “conceituais”. Em relação aos chistes “verbais”, incluem-se aí, numa espécie de subdivisão, os chistes “inocentes” e os “tendenciosos”, podendo estes últimos ser caracterizados quanto a propósitos hostis ou obscenos. Como fora dito, ressaltarei os chistes denominados “sofísticos” ou “conceituais”, desenvolvendo, todavia, algumas considerações sobre outras espécies de chiste.

Dentre as várias teorias elaboradas por conceituados pensadores que se preocuparam com a questão do riso e do cômico e suas relações com o pensamento, mais especificamente as teorias anteriores ao século XIX, observa-se tentativas diversas de explicação que, apesar de algumas importantes contribuições, mostraram-se insuficientes para uma fundamentação teórica consistente de tão enigmático problema. A partir do século XIX, importantes contribuições nos foram dadas por autores como Spencer e Bergson. Buscaremos neles uma aproximação maior, relacionando suas idéias com as definições freudianas acerca do chiste. Procede, então, privilegiar esses dois autores e algumas questões, tais como:

⁶ Na edição brasileira da *Imago* (*SB*, VIII, p.110) encontramos os termos “verbais” e “conceituais” designando as duas espécies técnicas de chiste; já na edição argentina da *Amorroritu* (*AE*, VIII, p. 85) encontramos os termos “palabra” e “pensamiento”. Optei, por achar mais esclarecedor, os termos utilizados na edição brasileira.

- Spencer, com a sua *Fisiologia do Riso*, que de certa forma vai marcar o fim de uma tradição teórica que colocava a paixão como causa do riso. Encontraremos também uma explicação do autor para o fenômeno do riso. Conforme Spencer, tal fenômeno manifesta-se através de um excedente de energia nervosa; o riso vai aparecer, portanto, enquanto índice de um esforço que, de repente, encontra o vazio⁷. Será visto também o motivo através do qual Freud teria sentido necessidade de modificar o pensamento de Spencer, a fim de adequá-lo à sua linha de pensamento;

- Bergson, com a sua teoria do riso, exposta em *O Riso - ensaio sobre o significado do cômico*, vai buscar, nas raízes infantis, a compreensão do cômico⁸. Quanto às raízes infantis, Freud vai dizer que “(...) o infantil é a fonte do inconsciente, e os processos do pensamento inconsciente não são senão os que na primeira infância se estabelecem de forma única e exclusiva.”⁹ Conseqüentemente, serão analisadas as evidentes relações. Utilizarei algumas das idéias de Bergson, sempre contrastando-as com as de Freud, para tratar de questões que esclareçam uma tal relação.

Tais autores apresentaram algumas semelhanças entre suas idéias, porém, será dada ênfase às idéias de Freud e a sua importante distinção entre o chiste e o cômico, localizando o prazer dos chistes no inconsciente de quem os produz e o prazer do cômico na pessoa que o constata. No entanto, a produção de prazer através de mecanismos inconscientes vai aparecer, para Freud, como característica essencial do chiste. O chiste seria, “(...) por assim dizer, a contribuição ao cômico, no âmbito do inconsciente.”¹⁰

⁷ Spencer, Herbert. “La physiologie du rire”, in: *Essais de Morale de Science et d'esthétique*, traduits de l'anglais par M. A. Burdeau, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie., 1879, p. 309.

⁸ Bergson, *op. cit.*, p. 61.

⁹ Freud, *AE*, VIII, p. 163 (*SB*, VIII, p. 194; *SE*, VIII, p. 170; *GW*, VI, p. 194).

¹⁰ Freud, *AE*, VIII, p. 197 (*SB*, VIII, p. 236; *SE*, VIII, p. 207; *GW*, VI, p. 237).

Logo, duas questões apresentam-se ao sujeito que produz um chiste: uma, diz respeito à técnica, que faz com que um chiste seja o que ele é, um dito espirituoso; a outra é concernente às razões pelas quais ele suscita o riso. Segundo Safouan¹¹, essas duas questões encontram-se estreitamente vinculadas, porém, são independentes uma da outra.

Se o riso manifesta-se enquanto fenômeno provocado pelo cômico e também como produto de alguns tipos de chiste (principalmente os “verbais”), faz-se pertinente uma breve incursão na Antiguidade, buscando em Dioniso as raízes do riso na nossa cultura (Dioniso, um deus intimamente ligado à inversão da ordem social, ao êxtase e ao entusiasmo, ao vinho e à videira). Com Platão, também na Antiguidade, apontarei alguns aspectos da sua condenação moral do riso; como diz Bremmer, “*Os gregos sabiam muito bem que o riso poderia conter um lado muito desagradável.*”¹² Vale lembrar que Platão opusera-se ao humor grosseiro e à obscenidade, acentuando a necessidade de um riso contido, inofensivo.

Em *A República*¹³, por exemplo, Platão declara que os guardiões do Estado ideal sejam proibidos de se entregar ao riso, porque o riso exagerado é, normalmente, seguido de uma reação violenta. Tal enfoque na moderação do riso também aparece, em primeiro plano, na discussão sobre a poesia, na mesma obra. Não será difícil compreender a relação entre o mito dionisíaco e essa postura socrático-platônica de condenação moral do riso, visto que, de certa forma, esse fato ilustra as origens do processo repressivo da nossa cultura. Logo, as digressões sobre Dioniso e a postura socrático-platônica (diga-se,

¹¹ Safouan, Moustapha. *L'inconscient et son esclave*, Paris, Seuil, 1982, p. 71.

¹² Bremmer, Jan. “Piadas, comediógrafos e livros de piadas na cultura grega antiga”, in: Bremmer, Jan e Roodenburg, Herman (org.). *Uma história cultural do humor*, trad. Cynthia Azevedo e Paulo Soares, Rio de Janeiro, Record, 2000, p. 30.

¹³ Platon, *La République*, 388e.

antagônica à postura dionisíaca) em relação ao riso, servirão de entrada para questões mais específicas relacionadas aos chistes.

Retornando ao chiste, por entre todas as definições que Freud atribui a este, a de “sentido no não-sentido” vai ocupar um lugar especial, caracterizando o chamado chiste “sofístico” ou “conceitual”, onde uma fachada lógica aparece substituindo a cômica. Segundo Barbara Cassin¹⁴, para atingirmos o âmago da lógica freudiana, temos que estender, de forma virtualmente infinita, o domínio do sentido. Podemos, então, seguindo este raciocínio, tomar a fórmula freudiana “sentido no não-sentido” como sendo a que melhor caracteriza o chiste (mais especificamente o chiste “sofístico” ou “conceitual”), assim como, talvez, o próprio projeto freudiano.

Articulando o chamado chiste “sofístico” com o argumento sofisticado, vejamos o que Irving Copi tem a nos dizer sobre o que seja uma falácia (ou sofisma): *“No estudo da lógica é costume reservar o nome de ‘falácia’ àqueles raciocínios que, embora incorretos, podem ser psicologicamente persuasivos. Portanto, definimos falácia como uma forma de raciocínio que parece correto, mas que, quando examinado cuidadosamente, não o é.”*¹⁵ Não vai ser difícil perceber que uma tal definição pode perfeitamente servir para também caracterizar os chistes “sofísticos” ou “conceituais”.

Será de grande proveito estudar tais raciocínios, pois, familiarizando-nos com eles e tentando entendê-los, talvez possamos impedir que sejamos por eles iludidos, dada a força persuasiva que possuem. Percebem-se características bastante semelhantes entre as estruturas de um argumento sofisticado e as de um chiste “sofístico”; a diferença dar-se-á,

¹⁴ Cassin, Barbara. *Ensaio Sofísticos*, trad. A.L. de Oliveira e L.C. Leão, São Paulo, Siciliano, 1990, p. 283.

¹⁵ Copi, Irving. *Introdução à Lógica*, trad. A. Cabral, São Paulo, Mestre Jou, 1981, p. 73.

justamente, na relação da palavra para com a verdade, além do uso da técnica específica que alicerça tais estruturas – raciocínio falho, deslocamento, absurdo, representação pelo oposto e outras menos utilizadas. Conclui-se, portanto, que o sofisma aparece, para Freud, como sendo o ilógico escondido sob o lógico, reduzindo a lógica a ser apenas uma aparência, uma fachada.

Vamos a um fato, no mínimo, curioso. O livro *O chiste e sua relação com o inconsciente* (1905) chegou a ser, dentre as obras de Freud, o menos conhecido, e o campo que ele abrangia fora também muito pouco explorado pelos psicanalistas; “*É verdade que poucos psicanalistas lêem essa obra, o que já não fazemos questão de dissimular(...)*”¹⁶, diz Lacan, constatando a falta de interesse dos seus pares pelo livro em questão. Segundo conta-nos Ernest Jones¹⁷, ainda por volta dos anos cinqüenta, com o ensino do próprio Lacan, a referida obra, juntamente com *Estudos sobre a histeria* (1895) e *A interpretação dos sonhos* (1900), passaram a ser mais conhecidas, assumindo uma importância capital no que diz respeito ao desenvolvimento da teoria lacaniana do significante. Quanto ao livro dos chistes acima citado, diz o autor francês: “*(...) não posso deixar de pedir-lhes que se remetam a esta obra imensa e admirável de Freud, ainda pouco explorada por nossa experiência, que se chama o ‘Witz’.*”¹⁸ Vale ressaltar que essa obra é tida por aquele autor como sendo a terceira obra fundamental sobre o

¹⁶ Lacan, Jacques. “Situação da psicanálise em 1956”, in: *Escritos*, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, JZE, 1998, p. 469, n. 7.

¹⁷ Jones, Ernest. *Vida y Obra de Sigmund Freud*, vol. I, Buenos Aires, Horme, 1981, p. 354.

¹⁸ Lacan, Jacques. *O Seminário, livro 4, As relações de objeto*, trad. Dulce Duque Estrada, Rio de Janeiro, JZE, 1995, p. 300.

inconsciente¹⁹; as duas primeiras seriam *A interpretação dos sonhos* (1900) e *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901).

Para Lacan, a técnica do significante seria análoga à técnica do chiste (serão feitas as devidas comparações). Para ele²⁰, o valor do chiste – que o distingue do cômico – estaria justamente na possibilidade de se jogar com o não-sentido, fundamental, ao seu ver, para todo uso do sentido. A abordagem de algumas idéias lacanianas tem em vista facilitar o entendimento das relações estruturais entre o chiste e o inconsciente, na tentativa de sustentar a idéia de uma noção de verdade por detrás do chiste.

Quanto às dificuldades terminológicas²¹ que atravessam as traduções dos textos de Freud, James Strachey, no seu prefácio à edição inglesa, adverte-nos: “(...) *os termos alemães e ingleses cobrindo os mesmos fenômenos parecem nunca coincidir; são sempre aparentemente ou amplos ou estreitos demais – deixando lacunas entre si, ou superpondo-se. O próprio título do livro, ‘Der Witz’ já se nos depara um importante problema.*”²² Traduzi-lo como *wit*, segundo Strachey, seria incompreensível, posto que no uso inglês normal *wit* e *witty* têm um sentido bastante restrito, que se aplica apenas a uma espécie de chiste mais refinado (abordaremos, num outro momento, as diferentes espécies de chiste).

¹⁹ Lacan, Jacques. “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”, in: *Escritos*, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, JZE, 1998, p. 526.

²⁰ Lacan, *O Seminário, livro 4*, p. 301.

²¹ Atente-se para o fato de que nem todos os autores concordam que o termo alemão *Witz* – utilizado por Freud nos seus textos originais – seja traduzido por *chiste*. Vários deles optaram por diferentes traduções, tais como “dito espirituoso”, “tirada espirituosa”, “frase de espírito”, “palavra espirituosa”, dentre outras. Utilizarei a tradução de *Witz* enquanto *chiste* – apesar das ambigüidades do termo – simplesmente por essa ser, dentre nós, a mais conhecida. O termo alemão *Witz* é traduzido por *chiste* tanto na edição argentina da Amorrortu Editores, quanto na edição brasileira da Imago Editora. Optei por trabalhar com a edição da Amorrortu (traduzida direto do alemão para o espanhol por José L. Etcheverry), comparando-a, em alguns casos, com a edição brasileira da Imago. O provável uso de outras já citadas traduções para o termo *Witz* certamente em nada modificará o conteúdo do presente texto, visto que estarão sempre com o mesmo sentido.

Entretanto, o termo *Witz* aparece com uma conotação muito mais ampla. *Der Witz* é utilizado tanto no que concerne à faculdade mental, quanto ao seu produto, além de poder ser utilizado num sentido muito mais vago, como por exemplo, no sentido de ingenuidade. Já a palavra inglesa *joke* (traduzida para o português como *chiste*) parece, para Strachey, ter um sentido também amplo demais. Logo, admite Strachey²³ não haver alternativa possível em inglês, no que refere-se a uma tradução específica do termo alemão *Witz*, cabendo, então, ao leitor, decidir, por si mesmo, sobre o sentido que Freud vincula à palavra. Sabe-se das dificuldades que emanam de um texto como *O chiste e sua relação com o inconsciente*, carregado de expressões e jogos de palavras muitas vezes intraduzíveis, que fazem com que, na maioria das vezes, o chiste perca o seu efeito. Porém, o que interessa, são as argumentações desenvolvidas, e não a diversão momentânea, provocada pelos efeitos dos chistes.

²² Strachey, James. “Prefácio do Editor Inglês”, in: Freud, *SB*, VIII, p. 17.

²³ *Op. cit.*, pp. 18-9.

1. Considerações sobre o riso e suas relações com o chiste

Seria por demais pretensioso querer analisar e comparar as inúmeras teorias existentes sobre o riso e o cômico. Todavia, essa tarefa, apesar de trazer-nos à tona alguns aspectos interessantes de tal fenômeno (o riso), não esclarece-nos outros, de natureza eminentemente teórica, que dizem respeito à sua fundamentação. O próprio Freud chegou a dizer que somente com temor ele ousaria aproximar-se do problema do riso provocado pelo cômico; *“Seria presunçoso esperar que nossos esforços contribuísem com algo decisivo para a sua solução, desde que uma vasta série de notáveis pensadores não obtiveram um esclarecimento satisfatório em todos os seus aspectos.”*²⁴ Entretanto, Freud consegue lançar alguma luz no âmbito do cômico, ao aproveitar sugestões que demonstraram-se valiosas na análise dos chistes, sugestões que necessariamente serão esclarecidas até o final deste capítulo.

Contudo, entendo ser de grande proveito fazer uma breve incursão na Antiguidade, já que notei, a partir da leitura de diversas teorias sobre o riso e o cômico, uma expressiva ausência de referências às suas origens. Como fora dito na introdução, se o riso se manifesta enquanto fenômeno provocado pelo cômico e também como produto de alguns tipos de chiste (principalmente os “verbais”), faz-se pertinente uma tal incursão, buscando em Dioniso as raízes do riso na nossa cultura. Logo, utilizarei o mito dionisíaco como porta de entrada para as questões do riso. No entanto, selecionei alguns tópicos que julguei bastante interessantes, concernentes ao riso na Antiguidade. Espero que sejam úteis enquanto texto introdutório, ou até mesmo ilustrativo, para nossas questões.

Se, como pensa José Rivair Macedo²⁵, a hipótese de uma sacralização do riso, na referida época, não se sustentava, vamos conhecer um pouco da relação entre o riso e algumas celebrações arcaicas. Embora não existam evidências que comprovem que o riso tenha sido venerado na Antiguidade, é possível, entretanto, estabelecer certa associação entre o riso e algumas cerimônias, demonstrando a presença, na Grécia Antiga, de um riso ritualizado, através, por exemplo, das celebrações dionisíacas²⁶.

Numa cultura como a grega, o riso fora dotado de diferentes conotações. O significado dos códigos culturais, expresso pelo riso, mostra-se bastante diverso, dependendo sempre do agrupamento social no qual o riso vai encontrar-se inserido. De acordo com Macedo, para manter-se a coerência e a unidade interna de um grupo, o riso precisaria ser domesticado e controlado pela via da ritualização. Na forma de um poder já estabelecido, o riso deveria, pois, desempenhar, diante desse poder, uma função de integração, preservação e auto-proteção. Constata-se, então, um esforço que vem de longas datas visando à domesticação do riso, condição essa fundamental dentro do que pode-se chamar “processo civilizador”; *“É que o riso, mesmo não sendo personificado por um deus, é tido como atributo divino, ou pelo menos desempenha função específica na organização do mundo segundo as antigas cosmogonias das sociedades sacralizadas.”*²⁷

Logo, não podemos falar do riso na Antiguidade sem mencionar Dioniso, um deus intimamente ligado à inversão da ordem social, possuidor de um humor tido como

²⁴ Freud, *AE*, VIII, p. 180 (*SB*, VIII, p. 215; *SE*, VIII, p. 189; *GW*, VI, p. 215).

²⁵ Macedo, José Rivair. *Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média*, Porto Alegre/São Paulo, UFRGS/UNESP, 2000, p. 34.

perigoso para as cidades. Dioniso²⁸ ameaçava seriamente a *pólis* aristocrática, cujo suporte religioso eram os próprios deuses aristocratas do Olimpo (talvez, por isso, seu lugar tenha sido sempre limitado ao âmbito da nossa cultura). Recorro, novamente, à citação de Bremmer, já mencionada na introdução (vide página 14), que nos diz que os gregos certamente tinham conhecimento do lado desagradável do riso. Vale lembrar que Platão opusera-se ao humor grosseiro e à obscenidade, acentuando a necessidade de um riso contido, inofensivo. Como bem lembra Bremmer²⁹, na Academia de Platão, o riso era proibido.

1.1 – A condenação moral do riso

Lembro que, em *A República*³⁰, Platão declara que os guardiões do Estado ideal sejam proibidos de entregarem-se ao riso, porque normalmente o riso exagerado é seguido de uma reação violenta. Essa ênfase na moderação do riso aparece também numa discussão acerca da poesia, na mesma obra. Neste ponto, Platão rejeita a bufonaria na comédia, porque ela pode fazer com que as pessoas a imitem, provocando assim um certo distanciamento da verdade. Segundo Platão, existem certos gracejos que, em situações normais, teríamos vergonha de dizê-los; porém, ao ouvi-los, numa cena de comédia, por exemplo, ou mesmo em particular, regozijamo-nos e não sentimos nenhuma revolta

²⁶ Segundo Junito Brandão, eram quatro as grandes festas em honra ao deus do vinho: *Dionísias Rurais*, *Lenéias*, *Dionísias Urbanas* ou *Grandes Dionísias* e *Antestérias* (ver: Brandão, Junito. *Mitologia Grega*, vol. II, 11ª edição, Petrópolis, Vozes, 2000, pp. 126-8).

²⁷ Macedo, *op.cit.*, p. 37.

²⁸ Brandão, *op.cit.*, p. 117.

²⁹ Bremmer, *op. cit.*, p. 39.

³⁰ Platon, “La République”, in: *Oeuvres Complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1947, 388e.

diante da sua inconveniência. O que acontece é que acabamos por dar vazão ao riso, que já não pode mais ser contido através da razão; “(...) após tê-lo assim fortalecido (o riso), nos deixamos arrastar freqüentemente por ele no trato ordinário, até nos convertermos em farsantes.”³¹

Ressalto que, de acordo com Platão, a poesia – incluindo aí a comédia – é duas vezes condenável; condenável não somente por produzir obras sem valor, distanciadas dos ideais normativos socrático-platônicos (a saber: o Bem, o Belo e a Verdade), mas também por ter vínculo com a parte irrazoável e distante da sabedoria. Isso tudo porque, para Platão, a poesia faz prevalecer em nós a aparência, nutrindo as paixões da alma e os excessos, em detrimento do elemento da alma que julga com a razão (ensinando-nos a preferir a moderação e o equilíbrio). Deparamo-nos, então, com uma oposição entre o desejo e a razão, que é, como sabemos, sempre conflituosa.

Quanto ao impulso que nos faz rir desmesuradamente, Sócrates, no dizer de Platão, vai questionar: “E não deriva da razão aquilo que o retém, enquanto os impulsos que o movem e arrastam procedem da paixão e da enfermidade?”³² Percebe-se que este último argumento aplica-se diretamente à comédia, visto que estamos, a todo momento, correndo o risco de ampliar a nossa vontade de rir. Essa vontade, antes contida pela razão, torna-nos, assim, os próprios autores cômicos. É nesse sentido que Verena Alberti³³ dirá que a imitação poética fortalece o chamado “mau elemento” da alma, fazendo com que ela se distancie dos objetivos da filosofia socrático-platônica, a saber, a contemplação dos já citados ideais normativos (o Bem, o Belo, a Verdade).

³¹ *Op. cit.*, 606c.

³² Platon, “Les Lois”, in: *Oeuvres Complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, 816e.

³³ Alberti, Verena. *O riso e o risível na história do pensamento*, Rio de Janeiro, JZE/FGV, 1999, p. 44.

Já no livro VII de *As Leis*³⁴, Platão ressalta a importância do conhecimento, tanto do ridículo quanto do seu contrário, para que não se faça – ou se diga – nada de irrisório, sem necessidade ou por ignorância. Chega mesmo a querer abolir por completo a comédia, deixando a bufonaria para escravos e estrangeiros, já que esta não seria ocupação digna do cidadão livre. Ficariam, então, regulados pelas leis e pela razão, “(...) *os divertimentos provocadores de riso a que todos nós chamamos de comédia.*”³⁵

Também encontramos na mesma obra uma passagem onde o espartano Megilo comenta com o Ateniense que a sua cidade chegou a proibir a tolerância nas ocasiões dos festivais dionisíacos (logo teremos algumas pistas para nos ajudar a entender os motivos através dos quais tais festivais incomodavam tanto Platão). Para o espartano, as leis da sua cidade, no que diziam respeito aos prazeres, afiguravam-se como as mais belas do mundo, pois baniam do seu território os gozos imoderados, as violências e loucuras de todo tipo; “(...) *entre nós não se passa nada de parecido.*”³⁶

Repressões à parte, o riso esteve sempre presente em inúmeros rituais gregos, onde a alegria e a diversão coletiva predominavam, principalmente nos desfiles e festejos que integravam o culto a Dioniso, considerado deus do vinho e da fertilidade, do êxtase e do entusiasmo. Todas estas celebrações possuíam um vínculo com a agricultura, ou seja, baseavam-se na circularidade das estações do ano e na idéia de fertilidade e abundância da terra. Quanto ao riso, este participava do universo simbólico de muitos dos ritos e mitos antigos, invocados para representar a força regeneradora do sol da primavera e a

³⁴ Platon, *op. cit.*

³⁵ *Op. cit.*, 817a.

³⁶ *Op. cit.*, 637b.

suposta ação desta força sobre a natureza; “*Rir para que as plantas germinassem e para que as crianças crescessem fortes fazia parte da referida crença.*”³⁷

Pode parecer-nos estranho que um deus tão perseguido e relativamente distante dos demais deuses olímpicos tenha sido tão festejado na Grécia Antiga, sobretudo em Atenas, a *pólis* que sempre buscou o equilíbrio apolíneo. Certamente, o esvaziamento e a transformação do conteúdo de tais festas fez com que elas fossem, aos poucos, sendo absorvidas e aceitas pela população.

1.2 – Riso e subversão: a identidade ambígua de Dioniso

Obviamente Platão tinha os seus motivos para condenar moralmente o riso, já que este encontrava-se presente nas mais diversas formas de celebrações dionisiacas. É bom lembrar que tais celebrações, de certo modo, sempre ameaçaram o tão desejado equilíbrio apolíneo. Para captar um pouco da essência de Dioniso (logo, do riso como fenômeno capaz de subverter valores e desestabilizar a ordem pública) temos que compreender o que seja a sua “identidade ambígua”. Para tal, começarei discorrendo sobre a questão do falo enquanto representação simbólica.

A princípio, pode até soar estranho, mas foi a partir das procissões orgiásticas, em que se conduzia um falo em memória de Dioniso³⁸, que veio a ser organizada uma série de cultos, muitos deles bastante escandalosos, onde abundava bebida e muitas danças,

³⁷ Macedo, *op. cit.*, p. 41.

³⁸ Dentre as diversas festas que celebravam Dioniso, refiro-me aqui às *Dionísias Rurais*, onde segundo Junito Brandão, a cerimônia central consistia numa alegre e barulhenta procissão, onde as pessoas dançavam e cantavam, ao mesmo tempo em que escoltavam um enorme falo. Os participantes dessa ruidosa

acompanhadas de cantos, muito riso e gritos obscenos, ligados à sexualidade atribuída a Dioniso. A presença, em tais celebrações, de um falo simbólico de tamanho exagerado significava, para muitos, o anúncio das propriedades mágicas de uma energia fecundadora, além de, para outros, proporcionar uma cena cômica, no que diz respeito ao tamanho do falo em questão.

De acordo com Marcel Detienne, essa presença simbólica do falo nos rituais dionisiacos iniciou-se com a chegada de Dioniso em Atenas. Ao entrar na cidade, teria ele deixado toda a população masculina num estado de ereção dolorosa e, a princípio, sem remédio. Indicado pelo oráculo de Delfos, o único remédio seria fabricar alguns falos e levá-los em procissão em honra a esse deus. Todo esse sofrimento, em função de uma ereção contínua e dolorosa do órgão masculino, prepararia os espíritos para que prestassem a Dioniso uma homenagem, cujo instrumento e figura divina fosse um belo e grande membro viril; *“Como acontece em Delos, onde o falo é chamado de ‘estátua’, ágalma de Dioniso.”*³⁹

Veremos, então, que deus é esse, cuja identidade ambígua é percebida através das diversas narrativas que tentam dar conta do seu mito. Detienne chama a nossa atenção para as várias interpretações que são atribuídas ao mito dionisiaco, que trazem à tona a referida ambigüidade da sua identidade. Detienne fala de um Dioniso tido como “selvagem”, vindo de Tebas, e num Dioniso tido como “civilizador”, vindo de Atenas. Com uma certa dose de ironia, nosso especialista discorre sobre essa divindade enquanto deus “civilizador”. Aconteceu que esse senhor da vinha e do vinho puro foi,

celebração cobriam o rosto com máscaras ou utilizavam disfarces de animais, acreditando que assim provocariam a fertilidade dos campos e dos lares (ver: Brandão, *op. cit.*, p. 126).

³⁹ Detienne, Marcel. *Dioniso a céu aberto*, trad. Carmem Cavalcante, Rio de Janeiro, JZE, 1988, p. 58.

progressivamente, despojando-se de sua selvageria tão característica, deixando de lado, aos poucos, sua ira e seus atos de violência. O “inventor” da bebida fermentada transformou-se, segundo Detienne, num santo protetor da vida tranqüila, da saúde e da felicidade conjugal, contrariando, assim, as suas próprias origens.

Do ponto de vista nietzschiano, para combater essa força arrasadora dos impulsos dionisiacos, para conter a fúria desse “espírito selvagem”, somente uma ação do deus délfico Apolo, mediante uma reconciliação, conseguiria tirar das mãos de seu poderoso oponente Dioniso (figura antagônica a Apolo), suas armas destruidoras. Essa reconciliação teria sido, então, para Nietzsche, o momento mais importante na história do culto grego, posto que, para onde quer que se olhasse, seriam visíveis as revoluções causadas por tal acontecimento; *“Contra as excitações febris dessas orgias, cujo conhecimento penetrou até os gregos por todos os caminhos da terra e do mar, eles permaneceram, ao que parece, inteiramente assegurados e protegidos durante algum tempo pela figura, a erguer-se aqui em toda a sua altivez, de Apolo, o qual não podia opor a cabeça de Medusa a nenhum poder mais ameaçador do que esse elemento dionisiaco brutalmente grotesco. É na arte dórica que se imortalizou essa majestosa e rejeitadora atitude de Apolo.”*⁴⁰

O que houve, portanto, foi uma certa “domesticação” dos impulsos selvagens dionisiacos a partir da intervenção de Apolo, divindade ética⁴¹, que exige dos seus a medida e o auto-conhecimento. Vale lembrar que antes, porém, o desmedido furor dionisiaco revelava-se como verdade que brotava do coração da natureza, penetrando por

⁴⁰ Nietzsche, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*, trad. e notas de J. Guinsburg, São Paulo, Cia. das Letras, 1999, p. 33.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 40.

toda parte, chegando a aniquilar, de certa forma, a potência apolínea. Certamente essa fora a fase de um Dioniso a procura do reconhecimento, necessitando auto-afirmar-se como divindade.

Esse deus tebano, que encontra-se presente em diversas narrativas como sendo selvagem e solitário, ao dar-se conta de que seus conterrâneos não o reconheciam enquanto deus, sentiu uma enorme necessidade de sair pelo mundo afora, enfrentando a tudo e a todos, com o objetivo de fazer reconhecer, ao menos entre os homens, suas qualidades de potência divina. Queria, provavelmente, mostrar a todos o quanto custava o reconhecimento tardio da sua qualidade divina. De acordo com Detienne, a qualidade de estrangeiro, atribuída a Dioniso, é um dado estrutural da sua divindade, não sendo surpreendente que ela surja com bem mais força na região e nas cidades que lhe são mais familiares; *“E quanto mais próximos de seu nascimento estão os que o ignoram, mais forte se torna sua necessidade de ser reconhecido, e mais exacerbada se torna sua violência na epifania.”*⁴²

Suas manifestações normalmente provocavam mais terror do que alegria, pois, pelo que se conhece das narrativas existentes, suas primeiras aparições foram marcadas por confrontos, conflitos e hostilidades. Para alguns, esse era o deus estrangeiro, vindo do norte, que trazia consigo o “vírus” do transe, uma religiosidade selvagem. Estivesse alegre ou irritado, sempre apresentava-se sob a máscara do estrangeiro, cuja forma teria a proposta de um enigma, algo a ser identificado, algo de divino (certamente um divino diferente do que seria próprio aos deuses helênicos). Logo, a máscara é, para Dioniso, a marca da sua divindade; *“Através da máscara que lhe confere sua identidade figurativa,*

⁴² Detienne, *op. cit.*, p. 37.

*Dioniso afirma sua natureza epifânica de deus que não pára de oscilar entre a presença e a ausência. É sempre um estrangeiro, uma forma para ser identificada, um rosto para ser descoberto, uma máscara que o esconde tanto quanto o revela.*⁴³ Após conhecer o transe da mania, Dioniso inicia-se, então, nos seus próprios mistérios, que o tornariam aquilo que ele deveria ser, isto é, uma potência autônoma.

Para que possamos entender um pouco mais acerca da natureza “selvagem” de Dioniso, remetamo-nos a uma tradição que diz respeito à descoberta da primeira videira, descoberta essa que aponta para uma origem tida como sobrenatural da vinha, onde destaca-se a violência sobre-humana como efeito da bebida extraída da uva. Diz a tradição que Dioniso⁴⁴, ao vagar pelo mundo, deparou-se com a videira e nela percebeu um cacho de uvas pleno de um suco vermelho-escuro, como lhe haviam anunciado os oráculos de Réia⁴⁵. Como a videira tinha que ser podada para fazer brotar novos ramos, o asno, animal mítico vinculado aos rituais de fecundidade (possuidor de propriedades fálicas nas mitologias antigas), foi eleito o encarregado de tal tarefa. Considerado pela tradição como sendo entidade solar, o asno surge no plano simbólico dotado de uma sexualidade bastante voraz e insaciável. Em função do seu apetite carnal desenfreado, estava sempre sujeito a sucessivos fracassos sexuais. Quando isso acontecia, tornava-se facilmente objeto do riso.

Animal considerado dionisiaco tanto quanto o bode, dizia-se que o asno costumava cortar os ramos da videira após a sua floração, para ajudar a formação de

⁴³ *Op. cit.*, p. 23.

⁴⁴ “(...) Dioniso, o deus do vinho e personificação do néctar.” Ver Abraham, Karl, “Sueños y Mitos”, in: Abraham, K., *Estudios sobre Psicoanálisis y Psiquiatria*, Buenos Aires, Hormé, 1961, p. 192, onde o autor faz uma relação entre o néctar dos deuses e o sêmem.

⁴⁵ Detienne, *op. cit.*, p. 61.

novos brotos. Havia, segundo Detienne, um Dioniso de antes do corte, que ele denominou “Dioniso da videira cultivada”, que cortava as partes irregulares da referida planta, fazendo-as passar de um estado “selvagem” a um estado “cultivado”. Depois de cultivada a videira, quando o suco de suas uvas transformava-se em vinho, devia-se tirar a bebida do seu estado “selvagem”, em cuja substância dizia-se misturar a morte e a vida; *“É tanto um remédio como um veneno, uma droga pela qual o humano se supera ou se transforma em animal, descobre o êxtase ou afunda na bestialidade(...)”*⁴⁶. Vale lembrar que haviam relatos de efeitos os mais variados, no que diz respeito à ingestão de tão memorável bebida; algumas espécies de vinho faziam com que as mulheres se tornassem férteis, enquanto outras faziam com que elas abortassem; algumas tornavam os homens impotentes, ao passo que outras provocavam insônia ou até mesmo faziam delirar.

Mas é em torno do vinho puro que veremos firmar-se as virtudes misteriosas desse tão apreciado líquido. O vinho puro é tido como companheiro de Dioniso, representando, assim, um sinal do seu poder, que, dentre outras coisas, consente em moderar o seu bom uso. A Dioniso fora atribuído o direito de tirar o vinho da sua condição selvagem, arrasadora, tornando-o potável, fazendo dele uma bebida revigorante, quando devidamente misturada. O vinho bem “temperado” daria início a um tipo de vida “moderada”, onde o próprio Dioniso, juntamente com a participação de outras divindades, iniciaria uma arte de viver, cujas regras dividir-se-iam entre a reflexão dietética, as práticas culinárias e o saber médico. Ironiza Detienne⁴⁷, ao diplomar Dioniso como médico, atribuindo-lhe a direção de um departamento de saúde, fazendo-o modelo de correção e retidão.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 66.

Dando prossecução a essa ironia, o Dioniso ateniense instalar-se-ia, então, nos bairros mais ricos, levando consigo a reputação de um deus sábio, dirigente da economia, das necessidades e dos prazeres dos habitantes de uma cidade. Eis, de acordo com Detienne, o Dioniso como deus “civilizador”, “provedor de saúde”. É, entretanto, como se vê, o antípoda da sua personagem tebana, apresentando-se com uma aparência bem distinta, discreto, paciente, benevolente e generoso; *“Mas deixemos a ilusão de um Dioniso preso a uma personagem ateniense, acampado em uma aldeia, perdido em um balneário.”*⁴⁸, é o que diz Detienne. Para esse pesquisador, Dioniso não teria nada a ver com essas “lendas douradas”, uma vez que, na sua concepção, o que ele faz mesmo é um convite para o exótico, remetendo-nos à singularidade do seu poder e de sua maneira de agir.

Detienne⁴⁹ ressalta ainda a relação entre o humor e o suco da uva, onde, conforme a tradição, ambos designam um líquido vital, princípio úmido que faz crescer e aumentar a força que sustenta o poder ilimitado exercido por Dioniso sobre a natureza. Dioniso, aquele que surge no alto da escala dos humores, no sangue efervescente e no vinho espumante, confluindo, num princípio comum, a potência de um humor vital, capaz de retirar de si mesmo sua energia através de uma violência “vulcânica”: *“Loucura assassina, ménade saltitante, vinho puro efervescente, coração inebriado de sangue(...).”*⁵⁰ Quer dizer, potência autônoma, possuidora de uma força natural e

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 69.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 71.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 107.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 112.

incompreensível, contrária a qualquer classificação. Eis, pois, para Detienne⁵¹, o “legítimo” Dioniso.

1.3 – Do riso em Freud e a explicação fisiológica de Spencer

Minha intenção, ao tecer as devidas considerações sobre a questão do riso provocado pelo cômico, é ressaltar a sua diferença para com o chiste. Como já fora dito, ao contrário do que comumente se pensa, o chiste e o cômico são fenômenos distintos, principalmente no que concerne à localização psíquica. Pode-se afirmar, contudo, que o chiste “(...) é a contribuição feita ao cômico no âmbito do inconsciente.”⁵². Isto quer dizer que o chiste não tem, obrigatoriamente, que provocar o riso, confusão esta que o capítulo 4 trata de dissipar.

O próprio Freud⁵³ já chamava a atenção do leitor quanto ao erro de considerar-se o chiste como sendo uma subespécie do cômico, visto que estes oferecem peculiaridades suficientes para que possamos efetivar, sobre eles, uma abordagem própria; é, assim, nesse sentido, que fora priorizada a questão mesma do chiste neste trabalho, em detrimento das questões próprias ao fenômeno do riso, que tanto se escreveu e tão pouco se elucidou.

De acordo com Dugas, não existe fato que tenha sido tão amplamente estudado, nem algo que tenha excitado tanto a curiosidade de filósofos e de pessoas comuns quanto o riso; “*Não há nada sobre que se tenham recolhido tantas observações nem construído*

⁵¹ *Op. cit.*, p. 95.

⁵² Freud, *AE*, VIII, p. 197 (*SB*, VIII, p. 236; *SE*, VIII, p. 207; *GW*, VI, p. 237).

⁵³ Freud, *AE*, VIII, p. 173 (*SB*, VIII, p. 207; *SE*, VIII, p. 181; *GW*, VI, p. 207).

tantas teorias. Mas ao mesmo tempo nada permanece mais inexplicado. Seria tentador dizer, com os cétricos, que devíamos nos contentar em rir e não tentar saber por que rimos, já que a reflexão pode matar o riso e seria assim uma contradição pensar que pudéssemos descobrir suas causas."⁵⁴ Segundo Alberti⁵⁵, os pensamentos modernos que, de certa forma, tentam significar o riso, não estariam mais a falar do riso enquanto fenômeno que precisa de explicação, e sim da necessidade de concordância entre o homem e o impensado.

Quanto à questão do riso em Freud, abordarei algumas de suas idéias a esse respeito, para que possamos perceber, dentre outras coisas, até que ponto o riso pode fornecer alguma contribuição interessante ao chiste. Pesquisando a obra de Freud, o riso vai aparecer, de forma bastante sucinta e já enigmática, nos *Estudos sobre a histeria* (1893-5), num comentário de Breuer, no capítulo III, parte 4, denominada "Estados hipnóticos"⁵⁶, onde o médico alemão diz que, apesar de desconhecermos o nexos causal do riso, do choro e do enrubescimento, sempre sabemos qual a representação provocada por tais fenômenos, mesmo não tendo a menor compreensão dos seus mecanismos nervosos.

A princípio, quando escutamos um chiste, rimos em vista de algum prazer que tal fato narrado tenha nos proporcionado. Em muitos casos, o sentimento de prazer do ouvinte não vai decorrer nem do propósito do chiste nem do seu conteúdo intelectual, e sim da conexão entre o sentimento de prazer e a técnica do chiste (condensação, deslocamento, jogo de palavras, representação indireta, etc.). Mesmo percebendo que tais

⁵⁴ Dugas. *La Psychologie du Rire* (1902, 1), apud Freud, *AE*, VIII, p. 139 (*SB*, VIII, p. 169; *SE*, VIII, p. 145; *GW*, VI, p. 162).

⁵⁵ Alberti, *op. cit.*, p. 206.

⁵⁶ Freud. *AE*, II, p. 231 (*SB*, II, pp. 224-5; não encontrei a paginação correspondente nas edições da *SE* e da *GW*).

métodos técnicos dos chistes possuem o poder de evocar um sentimento de prazer naquele que o escuta, muitas vezes não temos a menor idéia de como adquiriram esse poder. Diante de tal incógnita, a conclusão que podemos chegar é que a característica dos chistes vai consistir, em primeiro lugar, na sua forma de expressão (o que não parece ser novidade). Uma segunda característica, que, de acordo com Freud⁵⁷, também nada nos ensina de efetivamente novo, diz respeito à redução de um chiste pela substituição de sua forma de expressão por outra (preservando, cuidadosamente, o seu sentido), fazendo com que este perca, além de seu caráter de chiste, também o seu poder de fazer-nos rir, que é uma das maneiras através das quais usufruímos dos mesmos. Quando rimos de um chiste, este riso vai estar medindo a sua eficiência na produção de prazer, ou seja, quanto mais forte for a risada, mais eficaz terá sido o chiste que a provocou.

Vale lembrar que os filósofos incluíam os chistes numa parte do cômico (logo, vinculado ao riso), tratando o cômico dentro mesmo da estética, caracterizando a representação estética mediante a condição de que não necessitamos dela para satisfazer nenhuma das nossas necessidades vitais. Nessa perspectiva, apenas devemos contentar-nos com a sua contemplação e satisfazer-nos com a sua representação. Segundo Fischer, *“Esta satisfação, espécie de representação, é puramente estética, consistindo em si mesma, tendo em si seu próprio fim, não cumprindo nenhum dos outros objetivos da vida.”*⁵⁸ Apesar de Freud dizer que não entende muito de estética, tenta ele traduzir esse pensamento no seu próprio modo de expressão, destacando que a atividade chistosa não

⁵⁷ Freud, *AE*, VIII, p. 90 (*SB*, VIII, p. 115; *SE*, VIII, p. 95; *GW*, VI, p. 103).

⁵⁸ Fischer, K. *Über den Witz*, 2ª ed., Heidelberg, 1899, p. 20, apud Freud, *AE*, VIII, p. 90 (*SB*, VIII, p. 115; *SE*, VIII, p. 95; *GW*, VI, p. 103).

deve ser tomada por inútil ou desinteressada, já que impõe como meta inequívoca a produção de prazer no ouvinte.

No que diz respeito às idéias de eminentes filósofos sobre tentativas de se dar conta de um fenômeno tão enigmático quanto o riso, abordarei algumas idéias de Spencer, uma vez que o seu modelo de explicação do riso, encontrado no seu ensaio *A fisiologia do riso* (1860), de certa forma marcou o fim de uma tradição teórica que colocava a paixão como causa do riso. Ao meu ver, o que chamou a atenção de Freud, nesta teoria, teria sido a constatação de uma certa instância acumuladora de energia nervosa que, ao descarregar-se, explicaria as contrações musculares que normalmente seguem à percepção do riso. Vamos ver, então, como ocorre o mecanismo do riso na teoria de Spencer e o que Freud teria a reiterar para adequá-la à sua linha de pensamento.

A origem fisiológica do riso, para Spencer, dar-se-ia, pois, por um excesso de energia nervosa que não fora empregada na ação mental, descarregando-se através de fortíssimas contrações musculares. Para ele, assim como para outros filósofos (principalmente os kantianos), um grau mínimo de entendimento teria como contraponto um grau positivo de movimentos corporais, relação essa que sobressai-se através do conceito de “incongruência descendente”, definido por Spencer como sendo aquilo que resultará no riso. Em outras palavras, o riso viria à tona quando a consciência, inesperadamente, transfere-se de coisas grandes para coisas pequenas; “*Como mostramos anteriormente, o riso nasce naturalmente quando a consciência, após ter sido ocupada por grandes objetos, estes reduzem-se a pequenos objetos(...)*”⁵⁹

⁵⁹ Spencer, “La physiologie du rire”, p. 311.

Já a “incongruência ascendente”, no dizer do mesmo autor, produzirá a admiração, que, em oposição ao riso, é explicada pelos diferentes efeitos de cada incongruência sobre o sistema muscular; “ (...) *uma incongruência ascendente não somente não faz rir, como produz no sistema muscular um efeito exatamente inverso. Quando após algo bastante insignificante vemos aparecer de improviso algo muito grande, o resultado é uma emoção que se chama admiração; e essa emoção, com efeito, não é uma super-excitação, mas um relaxamento dos músculos.*”⁶⁰ Ou seja, quando algo bastante significativo aparece repentinamente depois de algo insignificante, a emoção aparecerá em forma de admiração, acompanhada por um relaxamento dos músculos, ao invés de uma tensão.

Por que será que, muitas vezes, quando as pessoas são tomadas pela admiração, abrem a boca e até mesmo deixam cair objetos das mãos? Conforme Spencer, os músculos relaxam devido a uma necessidade suplementar de energia para as atividades mentais, implicando numa diminuição temporária desse fluxo em outras direções. Logo, a energia nervosa de Spencer, quando diz respeito ao riso, é marcada por um excesso, e quanto ao seu contrário, é marcada por uma falta. Tal explicação fundamenta-se num certo princípio de transporte de energia nervosa de um nervo (ou grupo de nervos) a outro, sendo que, esses nervos, quando em estado de tensão, deveriam descarregar-se através de algum tipo de canal⁶¹. Note-se que se algum dos canais estiver fechado, a energia será descarregada com mais intensidade por outros, e se o fluxo for mais denso em um, conseqüentemente será menor nos outros.

Segundo Spencer, o riso vai resultar de uma descarga não controlada de energia, seguida de movimentos corporais aleatórios, onde a contração dos músculos não teria

⁶⁰ *Op. cit.*

nenhuma utilidade, marcando, assim, a diferença entre o riso e outras reações semelhantes. Ao correremos de medo (o exemplo é dado pelo autor)⁶², a ação muscular estaria de acordo com o sentimento; contudo, no caso do riso, haveria uma certa fartura de força nervosa sem meta definida, que acabaria por tomar o rumo de uma descarga, iniciando-se pelos órgãos da linguagem (para Spencer, os maxilares, a língua e os lábios), passando pelos músculos da boca e da respiração, podendo chegar aos membros, até mesmo ao corpo inteiro. No caso do riso, inclusive os órgãos internos, como coração e estômago, seriam também estimulados.

Retornando à questão da incongruência, Spencer diz que nela há uma grande massa de emoção, o que, em termos fisiológicos, significa que uma considerável parte do sistema nervoso estaria em estado de tensão. Haveria, pois, uma notável quantidade de energia nervosa que, em vez de ser autorizada a gastar-se produzindo uma quantidade equivalente de novos pensamentos e novas emoções nascentes, de repente é bloqueada em seu fluxo; os canais, ao longo dos quais a descarga estava prestes a ocorrer, são fechados. O excesso deve, portanto, descarregar-se em uma outra direção. Disso tudo resultaria, segundo o autor, um efluxo através dos nervos motores para várias espécies de músculos, produzindo ações semi-convulsivas, as quais ele denomina riso; “ *O excedente deve, pois, descarregar-se em qualquer outra direção; e como já foi explicado, o resultado é que ele passa para os nervos motores nas diferentes classes de músculos, e produz os movimentos semi-convulsivos que nós denominamos riso.* ”⁶³.

⁶¹ *Op. cit.*, pp. 299-300.

⁶² *Op. cit.*, p. 300.

⁶³ *Op. cit.*, p. 309.

Talvez essa seja a principal contribuição de Spencer em relação à explicação fisiológica do riso. Ressalto que a “incongruência” não é, para o referido autor, a única modalidade de riso. Haveria, também, um riso provocado por um excesso de sentimentos, mentais ou físicos, que seriam descarregados na ação do corpo. Podemos tomar o riso da “incongruência” como sendo uma das mais convincentes explicações acerca do mecanismo de desencadeamento do riso, podendo ser resumido da seguinte forma: o riso vai decorrer de um excesso de energia nervosa que não fora empregado em pensamentos e emoções, sendo, por conseguinte, descarregado em contrações musculares, quer dizer, estando a via mental subitamente fechada, somente restariam as contrações musculares para despender a energia. Entretanto, o riso ocorre quando a atividade do pensamento torna-se impossível, onde um grau mínimo de atividade mental é compensado por um grau a mais de movimentos corporais.

Para Freud, Spencer não teria sido feliz ao dar uma explicação do motivo através do qual a descarga toma justamente aqueles caminhos, obtendo como resultado o quadro somático do riso. A respeito da explicação fisiológica do riso e, portanto, da derivação ou interpretação das ações musculares características do riso, diz Freud que esse tema já fora extensamente tratado, tanto antes como depois de Darwin, mas nunca de uma maneira definitiva. A contribuição que Freud teria a fazer, quanto a esse assunto, seria a seguinte: *“(...) o gesto característico do riso, o estiramento dos cantos da boca, aparece pela primeira vez no lactante satisfeito e saciado quando, adormecido, solta o peito. Nesse caso, é um correto movimento expressivo, pois corresponde à decisão de não mais alimentar-se; por assim dizer, representa algo como um ‘basta’ ou então um ‘é mais que*

suficiente’.”⁶⁴ O que Freud quer dizer é que o significado original dessa agradável saciedade pode ter levado a criança ao sorriso (fenômeno básico do riso), isto é, ao seu posterior nexos com os agradáveis processos de descarga.

Como vimos, de acordo com Spencer, o riso é um fenômeno de descarga da excitação mental e uma prova de que o uso psíquico dessa excitação tropeça repentinamente contra um obstáculo. Não obstante, Freud sente necessidade de modificar o pensamento de Spencer, concebendo de maneira mais precisa suas idéias, transformando-as. Diria Freud⁶⁵ que o riso nasce quando uma grande quantidade de energia psíquica, antes utilizada no investimento de certos trajetos psíquicos particulares, acumula-se e torna-se inútil, podendo, então, experimentar uma descarga livre.

Em defesa da sua hipótese, Freud apropria-se de uma sentença de Lipps sobre a comicidade e o humor, fazendo derivar dela esclarecimentos para outros assuntos: *“Em definitivo, cada problema psicológico leva-nos a adentrarmos tanto na psicologia que, no fundo, nenhum problema psicológico pode tratar-se isoladamente.”*⁶⁶ Esclarece Freud que, desde que começou a organizar os fatos da psicopatologia de forma filosófica, os conceitos de “energia psíquica” e de “descarga”, além da abordagem da energia psíquica como quantidade, tornaram-se habituais nas suas reflexões. No mesmo sentido que Lipps, Freud tentou situar o que é efetivamente psíquico como sendo os processos psíquicos em si mesmos inconscientes, e não enquanto conteúdos da consciência.

⁶⁴ Freud, *AE*, VIII, p. 140, n. 2 (*SB*, VIII, p. 170, n. 1; *SE*, VIII, p. 146; *GW*, VI, p. 163).

⁶⁵ Freud, *AE*, VIII, pp. 140-1 (*SB*, VIII, pp. 170-1; *SE*, VIII, p. 147; *GW*, VI, p. 164).

⁶⁶ Lipps, *Komik und Humor*, p. 71, apud Freud, *AE*, VIII, p.140 (*SB*, VIII, p. 171; *SE*, VIII, p. 146; *GW*, VI, p. 163).

A fim de evitar mal-entendidos, Freud⁶⁷ acrescenta que, mesmo que fosse possível representar os trajetos psíquicos⁶⁸ através de elementos orgânicos do sistema nervoso, ele não corroboraria a idéia de que tais trajetos fossem formados por células e fibras nervosas, como supõe Spencer. Segundo sua hipótese, no riso já estão dadas as condições sob as quais uma soma (acúmulo) de energia psíquica encontra livre descarga. Se o riso, mais especificamente o riso provocado pelo chiste, é uma indicação de prazer (quanto mais forte o riso, maior o prazer), talvez possamos referir esse prazer à suspensão de um investimento de energia (catexia), mantido até o momento da descarga.

Tentarei traduzir aquilo que Freud postula acerca do riso, em especial, o riso provocado pelo chiste. Para ele, como vimos, o riso seria uma descarga motora que, para acontecer, precisaria de uma certa quantidade de energia psíquica acumulada. Logo, uma questão faz-se pertinente: de onde, então, proviria essa energia, necessária para desencadear o riso? De forma clara e precisa, Renato Mezan nos diz que essa energia origina-se *“(...) do levantamento da repressão que incidia sobre as representações tematizadas pela frase espirituosa: sendo seu conteúdo apresentado por um outro, o autor do dito, o ouvinte é apanhado de surpresa e se representa a situação formulada na frase. Ao realizar esta operação, gratifica seus próprios impulsos inconscientes, tornando dispensável a manutenção da repressão, cuja energia, não encontrando outra aplicação imediata, pode ser empregada para a descarga do ouvinte, impedindo-o de tornar a ‘ligar’ a energia subitamente liberada; e, para que ocorra esta liberação, é imprescindível ainda que o conteúdo do dito não seja ofensivo nem comovedor para*

⁶⁷ Freud, *AE*, VIII, p. 141 (*SB*, VIII, pp. 171-2; *SE*, VIII, p. 148; *GW*, VI, p. 165).

quem o escuta, pois neste caso a reação não seria de riso, mas de cólera ou choro.”⁶⁹

Podemos, também, vincular essa concepção (“admiravelmente simples”, no dizer de Mezan) aos deslocamentos de energia que encontram-se no capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*.

Pensando em termos econômicos, uma mesma argumentação parece poder dar conta da ausência do riso em quem pronuncia um chiste. Podemos pensar que a energia que provém da suspensão da repressão (o que desencadearia o riso) pode ser parcialmente investida na elaboração do pensamento em forma de chiste, porém normalmente não se consegue atingir a intensidade necessária para provocar o riso, o que quer dizer que aquele que produz um chiste não é quem primeiro vai rir, pois sempre será um terceiro – aquele que escuta o chiste – quem primeiramente rirá; *“Parece que não estamos aqui em condições de obter um entendimento profundo; conseguimos esclarecer melhor uma parte do nosso problema, a saber, por que a terceira pessoa ri, e não por que a primeira pessoa não ri.”*⁷⁰

Sendo o riso um fenômeno extremamente contagioso, o riso do outro faz-se necessário para completar o nosso próprio processo psíquico, fazendo-nos rir por “tabela”, pois o riso é tido como uma das expressões mais contagiosas dos estados psíquicos. Quando fazemos o outro rir, comunicando-lhe um chiste, na verdade, servimo-nos deste outro para despertar o nosso próprio riso e, de fato, pode-se observar que quem primeiro conta o chiste, de forma séria, logo acompanha a gargalhada do outro, com um

⁶⁸ Freud refere-se aos canais através dos quais circula a energia do aparelho psíquico. Ver “Projeto de psicologia”, parte 10, onde há uma tentativa elaborada de confirmar tais trajetórias. Freud, *AE*, I, p. 360 (*SB*, I, p. 428; *SE*, I, p. 316; não há paginação correspondente na edição da *GW*).

⁶⁹ Mezan, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*, São Paulo, Perspectiva, 1982, p. 121.

⁷⁰ Freud, *AE*, VIII, p. 143 (*SB*, VIII, p. 174; *SE*, VIII, p. 150; *GW*, VI, p. 168).

riso moderado. De acordo com Freud⁷¹, em consequência disso tudo, a comunicação de um chiste meu, por exemplo, a outra pessoa, pode servir a vários propósitos, dentre os quais proporcionar a certeza de que a elaboração do chiste foi bem sucedida, e complementar o meu próprio prazer pelo efeito retroativo desse outro sobre minha pessoa.

Mezan lembra que a técnica do chiste proporciona um prazer preliminar de pequena intensidade, de acordo com o relaxamento das exigências repressoras no nosso próprio psiquismo. Esse “prazer preliminar”⁷² seria, em síntese, um prazer que possibilita-nos a liberação de um prazer ainda maior, proveniente de fontes psíquicas ainda mais profundas e obscuras. Esta seria, entretanto, a primeira aparição do conceito de “prazer preliminar”, de fundamental importância para a constituição da teoria sexual freudiana. O que interessa para o referido autor é mostrar que o registro da alteridade, essencial para o desenvolvimento da teoria psicanalítica, é o que aflora; “(...) *ela* (a alteridade) *está sempre presente, como objeto, adversário ou complemento, no ciclo do prazer.*”⁷³

O que realmente importa verificar, no presente trabalho, é a possibilidade de dar sentido à ausência de sentido, sentido esse sempre correlato a uma verdade, verdade do sujeito, pautada certamente numa nova perspectiva de valores. Foi também a presença de algo em comum, tanto no riso provocado pelo cômico quanto no chiste, que chamou minha atenção, a saber: a enigmática questão do prazer. Ressalto que o conceito de prazer

⁷¹ Freud, *AE*, VIII, p. 148 (*SB*, VIII, p. 180; *SE*, VIII, p. 155; *GW*, VI, p. 174).

⁷² De acordo com Freud, podemos relacionar o “prazer preliminar” com todo prazer estético que um escritor criativo nos proporciona, onde a verdadeira satisfação usufruída de sua obra literária vai proceder, supostamente, de uma liberação de tensões das nossas mentes. Ver Freud, *AE*, IX, p. 135 (*SB*, IX, p. 158; *SE*, IX, p. 153; *GW*, VII, p. 223).

aqui presente se relaciona diretamente com a diminuição das quantidades de energia acumuladas no aparelho psíquico e que, de maneira semelhante, o desprazer encontra-se vinculado ao aumento dessas quantidades. Necessariamente, tudo isso será, na medida do possível, esclarecido, de um ponto de vista freudiano, no capítulo 3 da presente dissertação.

⁷³ Mezan, *op. cit.*, p. 122.

2 . As principais espécies de chiste em Freud

Em princípio, o que pode vir a ser considerado um chiste? A primeira impressão que se tem, a partir da bibliografia existente, é que seria impossível tratar os chistes fora de suas conexões com o riso provocado pelo cômico. De acordo com Freud⁷⁴, foi o livro *Komik und Humor*⁷⁵, do filósofo Theodor Lipps, que o estimulou e o possibilitou a escrever *O chiste e sua relação com o inconsciente*. Segundo Lipps, um chiste é “(...) alguma coisa cômica, de um ponto de vista inteiramente subjetivo (...)”⁷⁶, ou seja, é algo produzido por nós, vinculado à nossa atitude, diante da qual mantemos sempre uma relação de sujeito, e nunca de objeto. Em suma, Lipps quer dizer que um chiste, geralmente, aparece como sendo uma provocação consciente e bem sucedida da comicidade, que deve-se ou à intuição ou à situação.

O que interessa, então, é perceber que os critérios e as características dos chistes apresentados por diversos autores a Freud vai parecer, à primeira vista, tão certos e tão fáceis de demonstrar com exemplos que, de alguma maneira, acabam por nos convencer do valor de tais concepções. No entanto, Freud considera-as bastante dispersas de um todo, quer dizer, falta algo que sirva de referência, de ponto comum, que possa “amarrar” tantas concepções distintas. Seu desejo seria, pois, agrupar e classificar os chistes de acordo com as suas características essenciais.

Assim como os sonhos, os lapsos, os atos-falhos e os sintomas, o chiste é também uma formação do inconsciente, que tem como objetivo obter prazer através de

⁷⁴ Freud, *AE*, VIII, p. 11 (*SB*, VIII, p. 21; *SE*, VIII, p. 9; *GW*, VI, p. 5).

⁷⁵Lipps, Theodor. *Komik und Humor*, Hamburgo/Leipzig, 1898.

mecanismos inconscientes. Certamente o chiste apresentará características que lhe são peculiares, diferenciando-se das demais formações acima citadas. Não irei precipitar-me comentando, desde já, sobre as características e o objetivo dos chistes, visto que tais questões emanarão naturalmente do presente trabalho. Serão poucos os exemplos⁷⁷ de chistes trazidos ao texto. Não tenho a intenção de analisá-los minuciosamente e comentá-los (aliás, tarefa essa muito bem feita pelo próprio Freud); apenas serão utilizados aqueles que, de certa forma, venham a esclarecer algumas das nossas questões.

Quanto à natureza dos chistes, deve-se ter atenção aos estágios que o antecedem, isto é, à sua fase preliminar. Antes que um dito se torne um chiste, existirá apenas algo que pode ser descrito como sendo um “jogo” (com palavras e pensamentos) ou um “gracejo”. O “jogo” – que seria o primeiro estágio dos chistes – normalmente aparece com as crianças, numa fase em que elas estão aprendendo a utilizar as palavras, reunindo-as, sem a preocupação de que possam vir a ter sentido ou que as sentenças sejam coerentes. Com o seu desenvolvimento, a criança chega a um ponto em que, naturalmente, em consequência da crítica, rejeitará o “jogo”, tido agora como sem sentido ou mesmo como um absurdo.

O segundo estágio do chiste seria o “gracejo”, considerado como uma forma de prolongamento do prazer advindo do “jogo” com palavras e pensamentos. No “gracejo”, o que aparecerá em primeira instância é a satisfação de ter-se realizado aquilo que antes era proibido pela crítica. De acordo com Freud, é bastante tênue a linha divisória entre um

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 80, apud Freud, *AE*, VIII, p. 4 (*SB*, VIII, p. 15; *SE*, VIII, p. 4; não há paginação correspondente na *GW*).

⁷⁷ Para aqueles que se interessam pelos chistes utilizados por Freud ao longo da sua obra, verificar “Índice de chistes”. Freud, *AE*, VIII, p. 233 (*SB*, VIII, p. 275; não existe paginação correspondente nas edições da *SE* e da *GW*).

“gracejo” e um chiste; “*O que diferencia o primeiro do segundo é que o sentido da oração subtraído da crítica não necessita ser valioso, nem novo, nem meramente bom; só é preciso que possa-se dizer, por mais que seja insólito, supérfluo ou inútil dizê-lo.*”⁷⁸

Os “gracejos” têm em vista, principalmente, produzir prazer, contentando-se em fazer com que aquilo que dizem não pareça-nos sem sentido ou sem substância. Entretanto, quando um “gracejo” possui substância e valor, torna-se um chiste. Ao abordarmos o prazer e seu mecanismo no chiste (vide capítulo 3), tudo isso ficará mais claro.

Dentre as diversas espécies de chiste com as quais Freud depara-se e nomeia-as, além dos chistes “sofísticos” ou “conceituais” (serão abordados posteriormente), aparecem também os chistes “verbais”, considerados como sendo os mais comuns. Certamente não adentrarei em peculiaridades que refiram-se a tipos e técnicas de chistes específicas que não digam respeito aos objetivos propostos. Estou a falar das inúmeras técnicas e tipos de chistes nomeados por Freud⁷⁹, todos eles, de certa forma, derivados das duas espécies em questão.

Atente-se para o fato de que uma mesma palavra, ou uma mesma sentença (diga-se um mesmo material verbal), pode facilmente prestar-se a múltiplos usos, sendo que todas essas possibilidades poderão ser consideradas como métodos técnicos de elaboração

⁷⁸ Freud, *AE*, VIII, p. 124 (*SB*, VIII, p. 152; *SE*, VIII, p. 129; *GW*, VI, p. 145).

⁷⁹ Somente para termos uma idéia da quantidade de material com que Freud depara-se e classifica, vamos ver como ele nomeia alguns tipos de chiste: agressivos, de americanos, anais, blasfemos, ‘bons’ e ‘maus’, céticos, cínicos, de espírito, de exagero, de irlandeses, de judeus, *nonsense*, obscenos, *practical jokes*, *smut*, *spoonerisms*, tendenciosos; agora, os nomes atribuídos por Freud a algumas das inúmeras técnicas dos chistes: absurdo, alusão, distração da atenção, analogia, brevidade, estruturas compostas, formação de compromisso, condensação, contraste, deslocamento, *double-entendre*, duplo sentido, enumeração, exagero, raciocínio falho, revisão inconsciente, inversão, jogo de palavras, modificação, múltiplo uso de material verbal, representação pelo oposto, sentido no não-sentido, similaridade, unificação. Vale ressaltar que, para cada tipo de chiste, é possível ser aplicada mais de uma técnica de uma só vez, o que dificulta, conseqüentemente, a sua análise. Ver Freud, *AE*, VIII, p. 239 (*SB*, VIII, p. 280; não existe paginação correspondente nas edições da *SE* e da *GW*).

de chistes. Como exemplo, podemos tomar um mesmo material verbal e modificar a ordem das palavras; quanto menor a alteração, certamente maior será a impressão de que se está dizendo algo diferente com as mesmas palavras. Logo, quanto menor for a mudança, melhor será o chiste, tecnicamente falando. Atente-se também para o fato de que na verbalização do chiste, o procedimento vem sempre disfarçado. Vamos, então, verificar alguns exemplos de técnicas de chiste.

Ressalto que a técnica somente pode ser “descortinada” após a verbalização do chiste. Pode-se, por exemplo, aplicar a técnica do “múltiplo uso de material verbal” para elucidar os casos onde a palavra (ou palavras), na qual (ou nas quais) está presente o chiste, é levemente alterada, como é o caso de um dos chistes de Herr N., citado por Freud: “*Este (Herr N.) ouvira de um cavalheiro, nascido judeu, um comentário malévolo sobre o caráter judeu. ‘Herr Hofrat’, disse ele, ‘seu ante-semitismo me é bem conhecido; o que é novo para mim é seu anti-semitismo’.*”⁸⁰ Note-se que uma pequena modificação como essa, onde apenas uma letra foi alterada, dificilmente seria percebida numa fala descuidada; entretanto, o que Herr N. quis dizer é que sabia que Herr Hofrat antigamente era um judeu, e que sua surpresa foi ouvi-lo falar mal dos próprios judeus. Nesse ponto, o que Freud deseja mostrar é que a variedade de pequenas alterações possíveis em tais tipos de chiste é tão grande, que nenhum deles apresenta-se exatamente igual ao outro.

Existem também chistes interessantes, onde a técnica aplicada pode ser chamada de “duplo sentido”. Uma de suas variações são os casos de duplo sentido de um nome, quando algo é por ele denotado. Vejamos esse exemplo de Heine, também citado por Freud: “*Aqui em Hamburgo não reina o vil Macbeth; o rei aqui é Banko (dinheiro*

⁸⁰ Freud, *AE*, VIII, p. 34 (*SB*, VIII, p. 48; *SE*, VIII, p. 34; *GW*, VI, p. 34).

bancário).⁸¹ Numa situação dessas, onde o nome não pode ser utilizado sem modificações, é possível derivar dele um duplo sentido por meio das pequenas alterações. Outro caso interessante desse tipo de chiste é o duplo sentido que procede de significados metafórico e literal de uma mesma palavra. Existe também o duplo sentido propriamente dito, mais conhecido como “jogo de palavras”, que, segundo Freud, seria o caso ideal de “múltiplo uso”. Esse tipo de técnica pode ser aplicada quando é possível fazer as palavras expressarem dois significados distintos, exatamente como figuram na sentença, sem ter que modificá-las. Tomemos o seguinte exemplo: *“Um médico, que acabara de examinar uma senhora enferma, diz a seu marido: ‘Não gosto da aparência de sua senhora’. ‘Já faz muito tempo que eu também não gosto’, apressou-se o marido em concordar.”*⁸² Evidentemente o médico referiu-se aí ao estado no qual encontrava-se a senhora; porém, o marido dela interpretou-o como confirmação da sua própria aversão à esposa.

A divisão entre chistes “conceituais” (*Gedankenwitze*) e “verbais” (*Wortwitze*)⁸³ deu-se na medida em que Freud⁸⁴ foi manipulando tecnicamente todo esse material. Vamos ver, então, o que podemos considerar como sendo um chiste “verbal”, pois, como fora dito, os chistes “sofísticos” ou “conceituais” serão posteriormente abordados. Os chistes “verbais” seriam aqueles que, normalmente, afloram através de piadas e gracejos. Incluem-se aí os chistes denominados “inocentes” e os “tendenciosos”. Os “inocentes” geralmente provocam um efeito agradável e, em regra, moderado; *“(…) um nítido agrado, um sentimento de satisfação, um fácil sorriso, é tudo o que em geral podem obter de seus*

⁸¹ Freud, *AE*, VIII, p. 36 (*SB*, VIII, p. 51; *SE*, VIII, p. 36; *GW*, VI, p. 36).

⁸² Freud, *AE*, VIII, p. 37 (*SB*, VIII, p. 53; *SE*, VIII, p. 37; *GW*, VI, p. 37).

⁸³ Na edição da *AE*, VIII, p. 85 os termos *Gedankenwitze* e *Wortwitze* foram traduzidos respectivamente por “chistes en el pensamiento” e “chistes en la palabra”; como se percebe, optei pela tradução da *SB*, VIII, p. 110, por achá-la mais adequada (chistes “conceituais” e chistes “verbais”).

ouvintes.⁸⁵ Nesse caso, o chiste é um fim em si mesmo, não servindo a um propósito⁸⁶ particular. Apesar de existirem chistes “inocentes” que empregam métodos utilizados pelos chistes “conceituais”, podemos perceber que os chistes mais “inocentes”, dentre todos, são ainda os chistes “verbais”. Do ponto de vista do esclarecimento teórico sobre a essência do chiste, os “inocentes” são considerados mais valiosos, pois colocam-nos o problema do chiste em sua forma mais pura, evitando que sejamos confundidos pelo seu propósito, ou equivocados, em nosso julgamento, por seu bom senso.

Já no outro caso, o chiste serve a um fim, que é tornar-se “tendencioso”. Este, geralmente provoca uma súbita explosão de riso, tornando-se, muitas vezes, irresistível. Os chistes “tendenciosos” podem ser caracterizados, segundo Freud, enquanto chiste “hostil” – servindo ao propósito da agressividade, da sátira ou da defesa – ou chiste “obsceno” – servindo ao propósito do desnudamento.

Ressalto que Freud⁸⁷ vai dizer, de maneira não muito clara, que esses dois propósitos que dizem respeito ao chiste “tendencioso” – hostilidade e obscenidade – não relacionam-se ao que ele denominou como sendo as espécies técnicas do chiste, a saber: “verbal” e “conceitual”. Tais propósitos não diriam respeito aos chistes “verbais” e “conceituais”, por serem eles (os propósitos hostil e obsceno) considerados, de certa forma, como tendências de um caso de chiste “marginal”, na maioria das vezes vinculado aos chistes “obscenos”, poucas vezes considerados dignos de investigação.

⁸⁴ Freud, *AE*, VIII, p. 85 (*SB*, VIII, p. 110; *SE*, VIII, p. 90; *GW*, VI, p. 97).

⁸⁵ Freud, *AE*, VIII, p. 91 (*SB*, VIII, p. 116; *SE*, VIII, p. 96; *GW*, VI, p. 104).

⁸⁶ O termo alemão *Tendenz* é traduzido na edição da *AE*, VIII, p. 85 por “tendencia”, e na edição da *SB*, VIII, p. 109, (ver nota de rodapé número 1) é traduzido como “propósito”. Optei pela tradução da *SB* por achar que ela adapta-se bem ao texto no nosso idioma.

⁸⁷ Freud, *AE*, VIII, p. 91 (*SB*, VIII, p. 116; *SE*, VIII, p. 96; *GW*, VI, p. 104).

Freud estaria, então, ao referir-se aos chistes “obscenos”, tentando esclarecer o que ele mesmo considera um ponto obscuro, que é saber o que vem a ser um *smut*⁸⁸, ou seja, aquilo que ora pode apresentar-se com as características de um chiste, ora não. Diz Freud: “*Bem se sabe o que se entende por smut: colocar em relevo, de forma deliberada fatos e circunstâncias sexuais por meio do dizer.*”⁸⁹ Essa definição não invalida, de forma alguma, outras definições possíveis. De acordo com Freud, o *smut*, em sua origem, dirige-se à mulher, e equivale a uma tentativa de sedução. Aquele que ri de um *smut* que escuta estaria, no entanto, a rir como se fosse um espectador diante de uma agressão sexual.

O *smut* seria, então, como que um desnudamento das pessoas a quem ele é dirigido, tendo como motivo primeiro o desejo de ver desmascarado o que é sexual. Para Freud, existe um desejo de ver desnudados os órgãos específicos a cada sexo, sendo este um dos componentes originais de nossa libido; “*Por sua vez, o desejo pode ser uma substituição que remonta a um prazer anterior, que temos que supor primário, de tocar o sexual. Como é tão freqüente, também aqui o ver sobressai-se ao tocar.*”⁹⁰

É suposto que a libido visual e táctil encontra-se presente nas formas ativa e passiva (masculina e feminina) em qualquer indivíduo; logo, a depender do caráter sexual que predominará, uma ou outra forma prevalecerá. Nos casos em que uma inclinação ao auto-desnudamento (observa-se esse fato, com freqüência, em crianças pequenas) não foi devidamente reprimida, pode desenvolver nos homens a perversão conhecida como “exibicionismo”. Freud ressalta que a inclinação ao exibicionismo passivo nas mulheres é

⁸⁸ O termo inglês *smut* não encontra um equivalente em português. Literalmente significa “fuligem”; em sentido figurado, pode ser algo que relaciona-se com a pornografia. Na *AE*, VIII, p. 92 aparece o termo “pulla indecente”, que quer dizer “expressão indecente”; entre chaves aparece o termo alemão *Zote*, que diz respeito a um dito obsceno. Será utilizado, assim como na *SB*, VIII, p. 117, o termo inglês *smut*.

⁸⁹ Freud, *AE*, VIII, p. 92 (*SB*, VIII, p. 117; *SE*, VIII, p. 98; *GW*, VI, p. 106).

quase sempre reprimida, contudo, haverá sempre uma válvula de escape; pensemos, por exemplo, no caso das roupas (da moda, em geral), freqüentemente exibidas pelas mulheres nas mais diversas ocasiões.

Tentando ser mais claro: o homem, geralmente ao abordar uma mulher, dirige-se a ela por meio da palavra. Primeiro, para anunciar-se a ela e, depois, porque sua fala pode excitá-la, despertando nela um exibicionismo passivo. Para Freud, tal cortejamento verbal não seria ainda um *smut*, e sim um estágio que o antecede. Entretanto, se a mulher consente o galanteio de imediato, o dito obsceno desaparece, levando supostamente os dois ao ato sexual. Porém, nem sempre as coisas acontecem como foram acima descritas. De fato, muitas vezes, no lugar do consentimento, surgem reações de defesa por parte da mulher; seria, assim, nesses casos, que manifestaria-se o *smut*: “*A inflexibilidade da mulher é, pois, a condição imediata para criação do smut(...)*”⁹¹. E sendo um *smut*, para que ele adquira o caráter de um chiste, deve haver a presença de uma terceira pessoa (o espectador ou o ouvinte), que substituirá a ausência da mulher, tornando-se aquele a quem será dirigido o *smut*. Somente com essa transformação, o *smut* passa a adquirir o caráter de um chiste.

Caso o *smut* adquira o caráter de chiste, este vai enquadrar-se enquanto chiste “tendencioso”, requerendo, necessariamente, a presença de três pessoas, para que possa configurar como tal. Tem que haver a primeira pessoa, aquela que faz o chiste, uma segunda pessoa (no caso, a mulher), que deve ser tomada como objeto da agressividade hostil ou sexual, e uma terceira pessoa, na qual cumpra-se o objetivo do chiste, que é a produção de prazer. Note-se que, num primeiro momento, não é a pessoa que produz o

⁹⁰ Freud, *AE*, VIII, pp. 92-3 (*SB*, VIII, p. 118; *SE*, VIII, p. 98-9; *GW*, VI, p. 107).

chiste, e sim o ouvinte, que desfrutará do seu efeito deleitoso. Busquemos entender o processo: o impulso libidinoso da primeira pessoa é inibido pela mulher, desenvolvendo uma tendência hostil contra a mesma (a mulher, segunda pessoa), convocando como aliado a terceira pessoa (que, na situação inicial, seria uma presença indesejada). Diante de um dito caracterizado como *smut*, a mulher é exposta (desnudada) à terceira pessoa, que passa a ser subornada como ouvinte, através da fácil e passiva satisfação da sua própria libido.

Vale notar que, nesse complicado procedimento que carrega consigo tantas características do chiste “tendencioso”, não sejam exigidos ao *smut* propriamente dito nenhum dos requisitos formais que caracterizam o chiste (a presença de três pessoas, como fora dito no parágrafo anterior). No *smut* propriamente dito, o dizer, sem disfarçar a indecência, proporcionará prazer à primeira pessoa (quem o profere), fazendo rir a terceira (o ouvinte). No caso do chiste, esse dizer tem que ser mais bem elaborado, transformando-se num “refinado” chiste obsceno. De acordo com Freud⁹², os chistes somente desempenham algum papel na sociedade quando esta é educada com um mínimo de refinamento. Por isso, o *smut* só é tolerado quando apresenta o caráter de chiste; valer-se-á, quase sempre, da alusão enquanto recurso técnico, isto é, a substituição do dito indecente por algo menos “picante”, algo bem elaborado, remotamente conexo e distante, que o ouvinte possa reconstruir, na sua imaginação, como uma obscenidade direta e objetiva.

⁹¹Freud, *AE*, VIII, p. 94 (*SB*, VIII, p. 119; *SE*, VIII, p. 99; *GW*, VI, p. 108).

⁹²Freud, *AE*, VIII, p. 95 (*SB*, VIII, p. 120; *SE*, VIII, p. 100; *GW*, VI, p. 109).

Contudo, o que impossibilitará as mulheres e, em menor grau, os homens, de desfrutarem a obscenidade sem disfarces de um *smut* propriamente dito, é a repressão⁹³, processo tido como principal fator na causação das psiconeuroses. Acredita Freud que por obra do trabalho repressivo da cultura, perdem-se possibilidades de prazer primárias, agora repudiadas no nosso interior pela censura. Compara Freud: “*Quando rimos de um refinado chiste obsceno, rimos da mesma coisa que faz um camponês rir-se de um smut grosseiro. Entretanto, nós não somos capazes de rir de um smut grosseiro; devemos antes sentir-nos envergonhados, o smut parecendo-nos asqueroso; só podemos rir quando o chiste presta-nos o seu socorro.*”⁹⁴

Passemos, então, a verificar o que os chistes, em geral, executam a serviço do seu propósito. Eles possibilitam, deste modo, a satisfação de uma pulsão (libidinosa ou hostil) contra um obstáculo que interpõe-se ao seu caminho. Evitando o obstáculo, extrairão prazer de uma fonte que o próprio obstáculo tornara inacessível; o obstáculo, em si mesmo, não é outra coisa senão a falta de capacidade da mulher (estou a falar do *smut* como chiste “tendencioso”) em tolerar a sexualidade sem disfarces. Normalmente, na medida em que o nível educacional e social de uma mulher elevam-se, aumenta, conseqüentemente, a sua intolerância quanto a um dito obsceno.

Como fora visto, o objetivo do chiste é a produção de prazer através de mecanismos inconscientes. Tal prazer pode, então, ser derivado, em parte, do seu propósito e, em parte, da sua técnica. Logo, um *smut* propriamente dito vai produzir prazer a partir do seu propósito (hostil ou obsceno), e um *smut*, com as características do

⁹³ Ver artigo de Freud “A repressão” (1915). Freud, *AE*, XIV, p. 135 (*SB*, XIV, p. 165; *SE*, XIV, p. 141; *GW*, X, p. 247).

⁹⁴ Freud, *AE*, VIII, p. 96 (*SB*, VIII, p. 121; *SE*, VIII, p. 101; *GW*, VI, p. 111).

chiste, produzirá prazer a partir da sua técnica (condensação, múltiplo uso do mesmo material, duplo sentido)⁹⁵. Freud conclui, entretanto, em relação aos chistes “tendenciosos”, que não estamos ainda em condições de distinguir intuitivamente que parte do prazer deriva das fontes de sua técnica e que parte do prazer procede do seu propósito; *“Por isso não sabemos, em sentido estrito, do que estamos rindo. Em todos os chistes obscenos nosso juízo sucumbe a flagrantes enganos sobre a “bondade” do chiste, na medida em que estes dependem das suas condições formais; a técnica destes chistes é freqüentemente muito pobre, mas tem um enorme êxito em provocar o riso.”*⁹⁶

Prolonguei-me um pouco no que diz respeito ao *smut*, visto que o dito obsceno, com ou sem as características de um chiste “tendencioso”, faz-se presente em inúmeras ocasiões da vida de qualquer indivíduo, distraindo muita gente com o seu êxito em provocar o riso, sendo, certamente, uma das formas de gracejo mais comum⁹⁷. Passarei, agora, a examinar o papel desempenhado pelos chistes “tendenciosos” a serviço de um propósito hostil, onde depararemos-nos com algumas condições análogas à do *smut*.

É pertinente pensar que, desde os primórdios da civilização, os impulsos hostis contra o nosso próximo têm-se sujeitado às mesmas limitações e à mesma progressiva repressão a que submetem-se as nossas tendências sexuais (pensemos no desenvolvimento da cultura e da civilização como produtos de uma tal repressão). Falando de um modo geral, a hostilidade brutal, proibida por lei, fora substituída pelo insulto verbal; somos, entretanto, obrigados a renunciar à expressão da hostilidade por

⁹⁵ Freud, *AE*, VIII, p. 41 (*SB*, VIII, p. 57; *SE*, VIII, p. 41; *GW*, VI, p. 42).

⁹⁶ Freud, *AE*, VIII, p. 96 (*SB*, VIII, p. 122; *SE*, VIII, p. 101; *GW*, VI, p. 110).

⁹⁷ Chamo a atenção para os “trocadilhos”, tipo de chiste que, apesar de também serem bastante comuns, não são muito levados em conta, talvez por serem, dentre os chistes “verbais”, a forma mais baixa destes (elaborada com o menor grau de dificuldades possível). De acordo com Freud, para haver um trocadilho,

conta da ação verbal, desenvolvendo, como no caso da agressividade sexual, uma nova técnica de insulto, que terá por fim convencer a terceira pessoa a ficar contra aquele que, em determinado momento, é tido como nosso opositor (segunda pessoa). Nesse caso, as três pessoas seriam: a primeira, que ao invés de responder a um insulto de forma violenta, responderá ao seu “adversário” (segunda pessoa) com palavras, persuadindo a terceira a ficar contra esse “adversário”; *“Nós procuramos, através de um pretexto, o prazer de vencê-lo tornando-o pequeno, denegrindo-o, depreciando-o, tornando-o cômico; e o terceiro, que não despendeu nenhum gasto, atesta esse prazer através da risada.”*⁹⁸

Conforme Freud, um chiste que carrega consigo uma certa agressividade, concede-nos uma certa licença para explorarmos, no nosso “inimigo”, algo de ridículo, algo que, por causa de certos obstáculos no caminho, não poderíamos expressar de maneira aberta ou consciente. O chiste, por sua vez, evitará as limitações e abrirá fontes de prazer que haviam tornado-se inacessíveis, subornando o ouvinte com a sua produção de prazer, fazendo-o tomar o partido de quem produziu o chiste, sem saber direito o porquê dessa tomada de posição. É como nos revela uma expressão corrente, citada por Freud: *“‘Die Lacher auf seine Seite ziehen’ (colocar do nosso lado aqueles que riem – zombar das pessoas).”*⁹⁹

Vamos citar, como exemplo, um chiste do senhor N.¹⁰⁰, apenas para tentar tornar mais claro esse tipo de chiste: um certo cavalheiro, sem nenhum título, fora nomeado ministro da agricultura de um determinado governo, tendo como única qualificação ser

basta que dois significados reportem-se um ao outro, através de alguma similaridade, dando margens a equívocos. Ver Freud, *AE*, VIII, p. 44 (*SB*, VIII, p. 61; *SE*, VIII, p. 45; *GW*, VI, p. 46).

⁹⁸ Freud, *AE*, VIII, p. 97 (*SB*, VIII, p. 123; *SE*, VIII, p. 103; *GW*, VI, p. 113).

⁹⁹ *Op. cit.*

¹⁰⁰ Freud, *AE*, VIII, pp. 27-8 (*SB*, VIII, p. 41; *SE*, VIII, p. 27; *GW*, VI, p. 26).

administrador de sua própria fazenda. A opinião pública teve a oportunidade de reconhecer que este fora o menos capacitado entre todos os candidatos ao cargo. Por fim, ele acaba por abandonar o cargo para voltar a cuidar dos seus interesse rurais. O senhor N. vai dizer, então, que esse cavalheiro, assim como o romano Cincinnatus, retornou ao seu lugar, à frente de um arado; no entanto, o romano havia, de acordo com a história, retornado ao seu lugar, não à frente de um arado, e sim, atrás, uma vez que na frente encontra-se apenas um *ochs*¹⁰¹.

Não é preciso muito esforço para perceber que esse chiste apresenta-se como um insulto velado, dirigido ao tal cavalheiro. Na verdade, o que o senhor N. gostaria mesmo de dizer, em alto e bom tom, é que o ministro da agricultura era mesmo um boi (ou um burro); porém, sua alta posição na sociedade não permitiu-lhe exprimir um tal julgamento. Por isso ele recorreu ao chiste, para que este lhe assegurasse uma audiência (que dificilmente conseguiria de outra maneira) a despeito de algo de verdadeiro que esse chiste pudesse conter. Ressalta Freud que é bastante duvidoso que uma pessoa, que dá livre curso a um chiste, possa conhecer o seu exato propósito. O chiste em questão vai, então, mostrar a maneira através da qual um insulto pode ser seguramente vingado, utilizando os seus métodos técnicos específicos.

Enfim, vimos que, a partir das duas espécies de chistes – “verbais” e “conceituais” – existem inúmeros tipos e inúmeras possibilidades de aplicação de um sem-número de técnicas. Enfatizamos, dentre as derivações dos chistes “verbais”, o chamado *smut*, por ser este, como já fora demonstrado, uma das formas mais comuns de gracejo que se

¹⁰¹ *Ochs*, em alemão, diz respeito tanto a um boi quanto a um burro.

conhece. Percebemos também uma certa dificuldade enfrentada por Freud para classificá-lo, visto que este pode manifestar-se ora como simples *smut*, ora como chiste.

3 . Sobre o prazer e seu mecanismo no chiste

Levando em conta que Freud¹⁰² considera a produção de prazer através de mecanismos inconscientes como sendo a característica mais importante do chiste, serão feitas algumas considerações, de forma sucinta e preliminar, sobre os conceitos de pulsão, dor, prazer e desprazer (não necessariamente nessa ordem), para que ajudem-nos a melhor compreender o mecanismo do prazer no chiste, que é o que interessa. Como fora dito no final do primeiro capítulo, de certa forma, o conceito de prazer a que refiro-me nesse trabalho pode ser pensado a partir da seguinte citação: *“Podemos apenas nos atrever a asseverar o seguinte: que o prazer liga-se de algum modo com a redução, a diminuição ou a extinção das cargas de estímulos que trabalham no interior do aparelho mental, e que, de maneira semelhante, o desprazer está em conexão com o aumento dessas cargas.”*¹⁰³

Logo, Freud atribui uma dimensão dita “econômica” a esses processos relativos ao prazer, visto que a questão que impõe-se é a de saber o que acontece com as quantidades de energia que circulam pelo aparelho psíquico. No sentido de uma dimensão econômica, podemos dizer, então, que o aparelho psíquico serve ao propósito de dominar e eliminar as cargas de estímulos e o acúmulo de tensão, provenientes de dentro e de fora, que incidem sobre ele. Mais adiante retomarei essa questão.

Para Freud, ao contrário do que pensava a maioria dos filósofos da sua época, a consciência não era tida como atributo fundamental dos processos mentais; ela seria

¹⁰² Freud, *AE*, VIII, p. 29 (*SB*, VIII, p. 42; *SE*, VIII, p. 28; *GW*, VI, p. 28).

¹⁰³ Freud, *AE*, XVI, p. 324 (*SB*, XVI, p. 416; *SE*, XVI, p. 356; *GW*, XI, p. 370).

apenas uma das funções desses processos, que deveria encarregar-se de perceber as excitações que chegam do mundo externo e do mundo interno (sendo as do mundo interno as sensações de prazer e desprazer). Vale lembrar que, na concepção freudiana, o desprazer não significa necessariamente dor, como fazem-nos pensar, por exemplo, os textos platônicos, onde a dor é sempre correlata ao desprazer. A dor é um fenômeno bastante conhecido, porém, na teoria freudiana ela possui uma especificidade conceitual que a faz existir num universo bastante preciso, diferenciado do universo do desprazer.

A dor (*Schmerz*) aparece como sendo um dos primeiros dados da conceitualização freudiana, estando presente desde o *Projeto de psicologia* (1895). No item 6 da primeira parte do *Projeto*, a dor¹⁰⁴ é definida como irrupção de grandes quantidades¹⁰⁵ de energia no sistema psíquico. Pensando num aparelho psíquico uniformemente orientado para a diminuição das tensões, a irrupção dessas quantidades estaria na origem do par desprazer/dor. O problema, então, parece ser a obscura fonte dessas quantidades.

Tal problemática é demarcada no próprio *Projeto*, no capítulo 12, da parte I, intitulado “A Experiência da Dor”¹⁰⁶, onde Freud faz, pela primeira vez, uma distinção entre dor e desprazer. A dor, de acordo com o autor, pode produzir no sistema psíquico um grande aumento de nível (de estímulos), que é sentido como desprazer pelo sistema perceptivo, além de uma propensão à descarga e uma facilitação entre a propensão à

¹⁰⁴ Freud, *AE*, I, p. 351 (*SB*, I, p. 417; *SE*, I, p. 307; não há paginação correspondente na edição da *GW*).

¹⁰⁵ Quanto aos sinais que indicam quantidade (*Q* e *Qn*) utilizados por Freud no “Projeto...”, cito Strachey: “Cumpro acrescentar que o próprio Freud, em diversas ocasiões, mostra-se incoerente no uso desses sinais, e com suma frequência escreve a palavra “Quantität” por extenso ou apenas abreviada. É lógico que o leitor terá que encontrar sua própria solução para este enigma; nós limitamo-nos a respeitar escrupulosamente o manuscrito, escrevendo ‘Q’, ‘Qn’ ou ‘quantidade’.” Strachey, James. “Introdução do Editor Inglês”, in: Freud. *AE*, I, p. 333 (*SB*, I, p. 395; *SE*, I, p. 291; não há paginação correspondente na edição da *GW*).

¹⁰⁶ Freud, *AE*, I, p. 364 (*SB*, I, p. 433; *SE*, I, p. 319; não há paginação correspondente na edição da *GW*).

descarga e uma imagem mnêmica (uma lembrança) do objeto que provoca a dor. A dor, então, possuirá uma “qualidade” especial, que a faz destacar-se ao lado do desprazer.

Contudo, Freud constata que a lembrança da imagem de um objeto hostil pode produzir um estado que não seria a dor, porém bastante semelhante a esta. Tal estado comportaria, além do desprazer, a tendência à descarga que corresponde ao surgimento da dor. Desprazer e dor seriam, portanto, considerados idênticos enquanto aumento excessivo de quantidades no aparelho psíquico, passando, entretanto, a diferir apenas pela fonte: o aumento de quantidade relativo à dor viria do “exterior”, ao passo que o aumento de quantidade relativo ao desprazer viria do “interior”. Chamo atenção para o fato de que essa explicação, um tanto simplória em relação às fontes, logo encontrou dificuldades para sustentar-se, não escapando a Freud esse problema. Todavia, o modelo formal que o orientou em suas considerações posteriores sobre a dor, continuou carregando a marca dessa primeira elaboração.

No texto *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914), Freud avalia a influência da doença orgânica sobre a distribuição da libido, levando em conta a sugestão feita verbalmente por Sándor Ferenczi, a saber: quando uma pessoa encontra-se atormentada por dor e mal-estar orgânico, perde o interesse pelas coisas do mundo externo, na medida em que tais coisas não dizem respeito ao seu sofrimento. Freud¹⁰⁷ vai um pouco mais além e observa que a dor também retira o interesse libidinal de seus objetos amorosos, ou seja, enquanto o sujeito sofre, deixa de amar. Traduzindo em termos de teoria da libido, podemos dizer que o homem enfermo retira suas catexias libidinais (leia-se investimento

¹⁰⁷ Freud, *AE*, XIV, p. 79 (*SB*, XIV, p. 98; *SE*, XIV, p. 82; *GW*, X, p. 148).

de energia) de volta para o seu próprio eu, colocando-as novamente para fora ao recuperar-se.

Já no texto *A Repressão* (1915), Freud denomina a dor de pseudo-pulsão¹⁰⁸. Mas é a partir de *Além do princípio de prazer* (1920) que vamos poder pensar a pulsão como um impulso, inerente à vida orgânica, que visa a restaurar um estado anterior de coisas; a pulsão seria uma espécie de “elasticidade” orgânica, quer dizer, “(...) a exteriorização da inércia na vida orgânica.”¹⁰⁹ Isto significa que o termo pulsão aponta para um processo dinâmico, que tem a sua fonte numa excitação corporal que impele o organismo para uma meta, com o fim último de suprimir o estado de tensão através de uma descarga excitatória.

Nada impede-nos de pensar que os conceitos sejam criados com a finalidade de constituir uma nova inteligibilidade; o conceito “pulsão” não nasceu pronto, definido. Sua falta de transparência, inicialmente, foi a marca da sua novidade, quando comparado aos conceitos existentes. A construção de um conceito como este implicou idas e vindas, desvios, atalhos, e o estabelecimento de diversos vínculos. E tudo isso sem que Freud soubesse, ao certo, onde chegaria. Esta talvez tenha sido a razão pela qual, muitos anos depois de ter proposto o conceito de pulsão (já antecipado no *Projeto*)¹¹⁰, Freud tenha declarado que “*A doutrina das pulsões é a peça mais importante, mas também a mais inconclusa, da teoria psicanalítica.*”¹¹¹

¹⁰⁸ Freud, *AE*, XIV, p. 141 (*SB*, XIV, p. 169; *SE*, XIV, p. 146; *GW*, X, p. 248).

¹⁰⁹ Freud, *AE*, XVIII, p. 36 (*SB*, XVIII, p. 54; *SE*, XVIII, p. 36; *GW*, XIII, p. 38).

¹¹⁰ Freud, *AE*, I, p. 341 (*SB*, I, p. 405; *SE*, I, p. 297; não há paginação correspondente na edição da *GW*).

¹¹¹ Freud, *AE*, VII, p. 153, n. 50, acrescentada em 1924 (*SB*, VII, p. 158, n. 1, *idem*; *SE*, VII, p. 153, n., *idem*; *GW*, V, p. 67, n., *idem*).

Entretanto, com a pulsão, Freud acabou por introduzir uma definição nova para abordar a sexualidade humana. Sem a criação desse conceito, certamente a nossa sexualidade continuaria bastante enigmática. Não que esse conceito tenha desvelado tal mistério, porém é notório que lançou-lhe alguma luz. Surgida a partir da observação clínica, a teoria freudiana das pulsões apresenta-se, de acordo com Marco Antonio Coutinho Jorge, como sendo “(...) o resultado da apreensão da ocorrência universal de uma sexualidade que se manifesta sob uma aparência errática e subdita a uma lógica diferente daquela que rege os instintos animais.”¹¹² Na verdade, a escolha da palavra pulsão para traduzir o termo alemão *Trieb* correspondeu à preocupação de evitar-se qualquer confusão com os termos “instinto” e “tendência”. Freud, desejando marcar a especificidade do psiquismo humano, preservou o termo *Trieb*, reservando *Instinkt* para designar os comportamentos animais. Ressalto o caráter eminentemente parcial da pulsão, marcado por uma fonte pulsional (oral, anal etc.) e por um alvo (a resolução, por exemplo, de uma tensão interna), como sendo o elemento central de tal concepção. Por meio da formulação da parcialidade da pulsão, Freud indicou o erro inerente ao fato de restringir-se à sexualidade humana apenas o aspecto da reprodução.

No que toca à questão da dor, vimos que ela é experimentada quando um estímulo externo é internalizado, fazendo surgir uma nova fonte de excitação contínua e de aumento de tensão. Sendo assim, o estímulo adquire uma notável semelhança com uma pulsão. A meta desta “pseudo-pulsão” seria, então, a cessação da alteração do órgão (parte de um corpo lesado, por exemplo) e do desprazer que lhe é concomitante. Diz Freud: “*Outro prazer, um prazer direto, não pode-se ganhar com a cessação da dor. A*

¹¹² Jorge, Marco Antonio Coutinho, *Fundamentos da Psicanálise – de Freud a Lacan*, Rio de Janeiro, JZE,

dor é também imperativa: pode ser vencida exclusivamente pela ação de uma droga ou pela influência de uma distração psíquica.”¹¹³ Ou seja, estes são os únicos meios através dos quais a dor pode ceder. Na dor, de acordo com Freud, somente se tem em vista a sua cessação; já a eliminação do desprazer é, pois, sentida pelo sujeito como prazer.

Segundo Freud, temos como condição básica para que ocorra a dor física, a ruptura de um escudo protetor e o afluxo de excitação. Acontece que haverá uma mobilização de um outro conjunto de energia que o aparelho mental tem à sua disposição, cuja finalidade é opor-se à energia invasora. A proteção contra essa energia seria, então, para os organismos vivos, uma função tão importante quanto a recepção dessa mesma energia. Todavia, o escudo protetor é munido com o seu próprio estoque de energia, devendo esforçar-se por preservar os seus modos específicos de transformação dessa energia que nele opera, contra a ameaça de enormes quantidades de estímulos vindos do mundo externo. Diz o autor vienense que a situação do aparelho psíquico, entre o interior e o exterior, além da diferença entre as condições que comandam a recepção de excitação nos dois casos (vindas do interior e do exterior), teria um efeito decisivo sobre o funcionamento de todo aparelho psíquico; *“No sentido do exterior, acha-se resguardado contra os estímulos, e as quantidades de excitação que sobre ele incidem possuem apenas efeito reduzido. No sentido do interior, não pode haver esse escudo; as excitações das camadas mais profundas propagam-se até o sistema de maneira direta e em quantidade não reduzida, até onde algumas de suas características dão origem a sentimentos da série prazer-desprazer.*”¹¹⁴

2000, p. 21.

¹¹³ Freud, *AE*, XIV, p. 141 (*SB*, XIV, p. 169; *SE*, XIV, p. 146; *GW*, X, p. 248).

¹¹⁴ Freud, *AE*, XVIII, p. 28 (*SB*, XVIII, p. 44; *SE*, XVIII, p. 28; *GW*, XIII, p. 28).

De acordo com Monzani, o que se passa, portanto, é uma espécie de apelo a um conjunto de energia que está presente no interior do aparelho mental, tendo como finalidade aprisionar, bloquear ou imobilizar a energia que invade o aparelho; “*A melhor imagem aqui é, sem dúvida, a bélica: fixação do agressor num determinado ponto, impedindo que ele avance pela contraposição de forças estritamente equivalentes.*”¹¹⁵ O que, fundamentalmente, faz operar todo esse processo é a energia mobilizada por um sujeito, que faz com que ela funcione bloqueando e imobilizando a energia invasora. Seguindo esse raciocínio, o fenômeno da dor seria, pois, o resultado desse trabalho psíquico. Vale lembrar que comumente atribuímos o sofrimento ao aumento de tensão, caracterizando, assim, o desprazer e não a dor. Vincular a energia livre seria, então, o essencial desse trabalho psíquico. Ressalto que estamos a falar da dor física, corporal, a partir da qual Freud derivou o conceito de dor psíquica, operando essa passagem no sentido de um traumatismo físico para um traumatismo psíquico (a análise de uma tal passagem não seria adequada no presente momento).

Em *Além do princípio de prazer*, Freud¹¹⁶ diz que existe na nossa mente uma forte tendência no sentido do princípio de prazer, mesmo sendo essa tendência contrariada por outras forças e circunstâncias. Sob a influência das pulsões de auto-preservação do eu, o princípio do prazer é substituído pelo princípio de realidade, que não abandona a intenção fundamental de obter prazer; apenas exige e efetua o adiamento da satisfação, o abandono de uma série de possibilidades de obtê-la, tolerando temporariamente o desprazer como sendo uma etapa no longo e tortuoso percurso para o prazer. Todavia, o princípio de prazer fica sendo, por muito tempo, o método de funcionamento empregado pelas pulsões

¹¹⁵ Monzani, *Freud: o movimento de um pensamento*, p. 162.

sexuais, bastante difíceis de se educar, mas que, com frequência, conseguem vencer o princípio de realidade. Freud¹¹⁷ chega à conclusão de que a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade vai responsabilizar-se, apenas, por um pequeno número das nossas experiências desagradáveis.

Freud identificou o princípio de prazer-desprazer com o princípio de Nirvana (supostamente idêntico ao princípio de prazer), que estaria completamente a serviço da pulsão de morte. Sua meta seria conduzir a inquietude da vida para o equilíbrio do estado inorgânico, tendo como função estabelecer um alerta contra as exigências das pulsões de vida (a libido), que procuram perturbar o ciclo pretendido pela vida. No texto *O problema econômico do masoquismo* (1924)¹¹⁸, Freud nos diz que essa concepção não mais sustenta-se, que não pode mais ser considerada correta. Já havia ele registrado o aumento e a diminuição das quantidades de estímulo dentro de uma série de sentimentos de tensão, não podendo-se mais duvidar, portanto, que existam tensões prazerosas e relaxamentos de tensão desprazerosos; podemos tomar, como sendo o exemplo mais notável de aumento prazeroso de estímulo, o estado de excitação sexual.

Contudo, prazer e desprazer não podem ser referidos a um aumento ou a uma diminuição de uma quantidade (também chamada “tensão de estímulo”), embora tenham muito a ver com esse fator. Eles dependem de uma característica que só pode ser classificada de qualitativa, e não quantitativa; “*Estaríamos muito mais avançados em psicologia se pudéssemos indicar esse caráter qualitativo.*”¹¹⁹ De qualquer modo,

¹¹⁶ Freud, *AE*, XVIII, pp. 9-10 (*SB*, XVIII, p. 20; *SE*, XVIII, p. 10; *GW*, XIII, p. 6).

¹¹⁷ Freud, *AE*, XVIII, p. 10 (*SB*, XVIII, p. 21; *SE*, XVIII, p. 11; *GW*, XIII, p. 7).

¹¹⁸ Freud, *AE*, XIX, p. 165 (*SB*, XIX, p. 199; *SE*, XIX, p. 159; *GW*, XIII, p. 371).

¹¹⁹ Freud, *AE*, XIX, p. 166 (*SB*, XIX, p. 200; *SE*, XIX, p. 160; *GW*, XIII, p. 372).

devemos perceber que o princípio do Nirvana¹²⁰, pertencente à pulsão de morte, experimentou no ser vivo uma modificação através da qual se tornou princípio de prazer. Apesar do princípio do Nirvana apresentar-se enquanto tendência que encontra expressão no princípio de prazer, devemos evitar encarar os dois princípios como sendo um só. Podemos pensar que a modificação experimentada pelos seres vivos ao longo dos tempos deu-se através da força que tem a pulsão de vida (a libido), que desse modo conquistou um lugar ao lado da pulsão de morte, na regulação dos processos vitais.

Sendo assim, obtemos uma pequena, porém interessante série de vinculações: o princípio de Nirvana expressa a tendência da pulsão de morte; o princípio de prazer, representa as exigências da libido; sua modificação, o princípio de realidade, representa a influência do mundo exterior. Entretanto, nenhum desses três princípios é colocado fora de ação pelo outro. Geralmente, conseguem entrar em “acordo”, embora em algumas ocasiões seja inevitável um conflito, uma vez que objetivos distintos são estabelecidos para cada um. Podemos tomar como exemplo a redução quantitativa da carga do estímulo, ou uma característica qualitativa do estímulo, ou mesmo o adiamento da descarga do estímulo e uma admissão provisional da tensão de desprazer. Vejamos o que nos diz Monzani a respeito da lição que Freud nos ensinou: “(...) *não perseguimos o prazer, fugimos do desprazer. O desprazer é o grande motor que aciona e desenvolve o aparelho psíquico(...)*”¹²¹. Sem recusar, é claro, o título de guardião da vida ao princípio de prazer. Enfim, Freud percebe uma dimensão do prazer que é inassimilável dentro dos seus quadros teóricos, chegando à conclusão que, por mais voltas que se dê, “(...) é

¹²⁰ A expressão “princípio do Nirvana”, utilizada por Freud, pertence a Barabara Low (*Psycho-Analysis*, London, 1920, p. 73, apud Freud, *AE*, XVIII, p. 54 (*SB*, XVIII, p. 76; *SE*, XVIII, p. 55; *GW*, XII, p. 60).

¹²¹ Monzani, *op. cit.*, p. 190.

sempre essa estranha aliança entre o prazer e a negatividade que acabamos por encontrar."¹²²

Por mais enigmática que seja a questão do prazer, não vai ser por isso que ela será deixada de lado, até porque essa questão é intrínseca aos chistes, visto que, como já fora dito, a produção de prazer é tida como sua característica fundamental. Tentarei, contudo, esclarecer um pouco acerca desse complexo mecanismo do prazer na produção dos chistes.

Para Freud¹²³, a técnica e o propósito dos chistes seriam, no fundo, as suas duas fontes de prazer. O importante, todavia, é descrever o modo pelo qual o prazer procede de tais fontes, ressaltando o mecanismo do efeito de prazer nos chistes. É tomando como exemplo os chistes tendenciosos que Freud iniciará sua explicação. Nesses casos, o prazer será o resultado da satisfação de um propósito, que, de outra maneira, não poderia ser levado a efeito. Vejamos o exemplo dado por Freud: *"Um Sereníssimo fazia uma viagem pelas suas províncias, e entre a multidão repara um homem bastante parecido com a sua própria nobre pessoa. Chama-o para perguntar-lhe: 'Sua mãe esteve alguma vez à serviço do palácio?' – 'Não, Alteza – respondeu o homem –; foi meu pai'.*"¹²⁴ Nesse caso, opõe-se à satisfação do propósito um obstáculo externo que é contornado pelo chiste (a resposta dada pelo homem em meio à multidão); o propósito seria o de responder a um insulto com outro. Explica Freud que os fatores opostos ao propósito são puramente externos – no caso, a posição de poder, a quem os insultos dirigiam-se. O que

¹²² *Op. cit.*, p. 218.

¹²³ Freud, *AE*, VIII, p. 113 (*SB*, VIII, p. 139; *SE*, VIII, p. 117; *GW*, VI, p. 131).

¹²⁴ Freud, *AE*, VIII, p. 66 (*SB*, VIII, p. 86; *SE*, VIII, p. 69; *GW*, VI, p. 73).

surpreende, porém, é que estes, além de outros chistes análogos, embora possam nos satisfazer, não são capazes de provocar um forte efeito de riso.

De outra maneira, quando o fator que se antepõe à realização direta do propósito não é um obstáculo externo, e sim interno, é porque esse impulso interno contrapõe-se ao propósito. No referido caso, com o auxílio de um chiste, a resistência interna foi vencida, e a inibição suspensa. Como no caso do obstáculo externo, a satisfação do propósito é possibilitada, evitando-se a supressão¹²⁵ e o conseqüente acúmulo de tensão que esta envolveria. Até aqui, o mecanismo de desenvolvimento do prazer seria o mesmo para ambos os casos, embora Freud suspeitasse que, ao remover-se um obstáculo interno, o ganho de prazer fosse um pouco maior; *“Os casos de obstáculo externo e interno só distinguem-se quando, no último, seja suspensa uma inibição preexistente, e no outro evite-se o estabelecimento de uma nova.”*¹²⁶ Percebemos, assim, que nos dois casos de emprego do chiste tendencioso pode-se obter prazer, sendo natural supor que esse ganho de prazer corresponda à despesa psíquica que é economizada.

Para que possamos tentar uma aproximação maior com a natureza essencial dos chistes, busquemos entender o que pode vir a ser essa “economia da despesa psíquica”, mesmo que de uma forma um tanto quanto breve. Notemos como as crianças, acostumadas a lidar com as palavras enquanto coisas, possuem uma tendência a esperar que palavras iguais ou parecidas possuam o mesmo sentido (fonte de equívocos que muitas vezes provoca o riso do adulto). Se extraímos alguma satisfação dos chistes ao

¹²⁵ Dentre as várias formas de supressão interna (ou inibição), temos a “repressão” como sendo a mais abrangente de todas. A “repressão” é reconhecida por sua função de impedir que os impulsos sujeitos à inibição e seus derivados, tornem-se conscientes. Ver Freud, *AE*, VIII, pp. 128-9 (*SB*, VIII, p. 157; *SE*, VIII, p. 134; *GW*, VI, p. 150).

¹²⁶ Freud, *AE*, VIII, p. 114 (*SB*, VIII, p. 140; *SE*, VIII, p. 118; *GW*, VI, p. 132).

remetermo-nos de um círculo de idéias para outro, por vezes remoto, por meio da utilização de palavras idênticas ou parecidas, essa satisfação deve, certamente, ser atribuída à economia na despesa psíquica. Para Freud, o prazer resultante de um chiste que emerge de um tal “curto circuito” parece ser maior, na medida em que os dois círculos de idéias, conectados pela mesma palavra, sejam diferentes; “...quanto mais distante estiverem, maior será a economia que o método técnico do chiste fornecerá ao curso do pensamento.”¹²⁷ Nota-se aqui que o método de conexão das coisas, utilizado pelos chistes, é especialmente evitado e rejeitado pelo pensamento considerado sério.

Freud chama atenção para o fato de que a economia na despesa, que diz respeito à inibição ou à supressão, parece ser o segredo do efeito de prazer nos chistes tendenciosos, também transmitidos ao mecanismo dos chistes inocentes. A conclusão a que chega é que as próprias técnicas dos chistes constituem fontes de prazer, que provavelmente nos remetem à economia da despesa psíquica. Embora esteja no momento a referir-me especificamente aos chistes verbais, recordo que já fora mencionado que as duas fontes de prazer dos chistes, tanto verbais quanto conceituais, encontram-se nos seus propósitos e nas suas técnicas.

Como vimos, Freud fora levado a concluir que as próprias técnicas dos chistes constituem fontes de prazer. Supondo esta produção de prazer análoga à despesa psíquica que é economizada, haverá sempre um ganho de prazer quando se produz um chiste, seja ele verbal ou conceitual, prazer este atribuído acertadamente à referida economia; “(...) não nos podem impedir que derivemos o prazer ora sentido da economia da despesa

¹²⁷ Freud, *AE*, VIII, p. 116 (*SB*, VIII, p. 142; *SE*, VIII, p. 120; *GW*, VI, p. 135).

psíquica, desde que esse ponto de vista demonstre ser frutífero para o esclarecimento de detalhes e para obter novas generalizações."¹²⁸

Podemos dizer que o prazer de um chiste vai sempre emergir de um "curto-circuito", que normalmente se dá quando diferentes pensamentos ou palavras são conectados entre si, criando um abismo entre eles, devido a uma aparente falta de sentido. Quanto maior for o abismo, maior será a economia que o método técnico do chiste fornecerá ao curso do pensamento. Tentarei ser mais claro abordando os chistes "sofísticos" ou "conceituais", uma vez que, nesses casos, torna-se particularmente mais fácil fazer-se entender a teoria da economia ou do alívio da despesa psíquica, tendo como base as principais técnicas utilizadas pelos mesmos. São elas: o raciocínio falho, o deslocamento, o absurdo e a representação pelo oposto.

Freud não tinha dúvidas de que fosse mais fácil e mais conveniente divergir de uma linha de pensamento empreendida do que mantê-la, tanto quanto confundir coisas diferentes do que contrastá-las. O que a técnica de tais chistes faz é, justamente, admitir como válidos os métodos de inferência (que são rejeitados pela lógica formal), agrupando palavras ou pensamentos sem respeitar a condição de que façam sentido. Contudo, provoca-nos estranheza que um tal procedimento forneça ao chiste uma fonte de prazer, pois, salvo no caso dos chistes, qualquer funcionamento intelectual deficiente nos faz experimentar desagradáveis sentimentos defensivos.

Esse prazer a que refiro-me, que podemos chamar de prazer no *nonsense* (não-sentido), é encoberto, na vida a sério, até o seu desaparecimento. Para demonstrá-lo, pensemos, por exemplo, no comportamento de uma criança durante a fase de

¹²⁸ Freud, *AE*, VIII, p. 119 (*SB*, VIII, p. 147; *SE*, VIII, p. 124; *GW*, VI, p. 139).

aprendizagem de sua língua, onde ela vai reunir as palavras sem respeitar a condição de que façam sentido, com o intuito de obter delas um efeito gratificante de ritmo ou de rima. O que acontece, então? Aos poucos, esse prazer vai-lhe sendo proibido, até que restem-lhe permitidas apenas as combinações significativas das palavras. Na opinião de Freud, qualquer que seja o motivo que leve a criança a iniciar tais jogos durante seu desenvolvimento posterior, ela mesma irá desistir deles, através da consciência de que são absurdos. Divertir-se-á, certamente ainda por algum tempo, devido à atração exercida pelo que é proibido pela razão; *“Vale-se do jogo para subtrair-se da pressão da razão crítica. (...) No último período da infância e no período da aprendizagem que vai além da puberdade, o poder da crítica aumenta tanto na maioria dos casos que o prazer no nonsense raramente ousa exteriorizar-se diretamente. Ninguém atreve-se a enunciar um disparate; porém a tendência característica dos rapazes em dizer absurdos parece-me um direto retorno ao prazer no nonsense.”*¹²⁹

Enfatiza Freud que tal prazer sempre procederá de uma economia na despesa psíquica ou de um “afrouxamento” da repressão exercido pelo nosso juízo crítico. Logo, todas as técnicas dos chistes e todo o prazer que delas advém derivariam desses dois princípios: um seria o alívio da despesa psíquica (investimento de energia) já existente, e o outro, a economia na despesa psíquica que se há de requerer. O jogo infantil, que aflora nas crianças que estão aprendendo a utilizar as palavras e a elaborar pensamentos, motivados por certos efeitos gratificantes de economia, seria, então, o primeiro estágio dos chistes. Passado algum tempo, *“O fortalecimento de um fator que merece ser designado como crítica ou racionalidade põe fim a esse jogo. Agora este é desprezado*

por carecer de sentido ou por ser um absurdo; torna-se impossível em consequência da crítica."¹³⁰

Toda a engenhosidade da elaboração do chiste é trazida à tona para que as combinações sem sentido de palavras ou as absurdas reuniões de pensamentos devam ter um sentido. Deve-se, pois, prolongar o prazer que resulta do jogo, silenciando as objeções levantadas pela crítica, para que possa emergir um sentimento gratificante. O que fora descrito como técnica dos chistes são, nada mais nada menos, as fontes a partir das quais os chistes fornecem prazer. A técnica, peculiar e exclusiva deles consiste, todavia, num procedimento para assegurar o emprego de recursos que produzam prazer contra o veto da crítica, que anularia esse prazer. Como disse Freud, o trabalho do chiste revela-se a partir da seleção de um material verbal e de situações conceituais tais, que o antigo jogo com palavras e pensamentos possa passar no exame da crítica; (...) e para este fim exploram-se com a máxima habilidade todas as peculiaridades do vocabulário e todas as combinações de seqüências de pensamento."¹³¹

Contudo, o propósito e a função dos chistes, isto é, a proteção em relação à crítica dessas seqüências de palavras e pensamentos, podem ser percebidos nos gracejos (que, de certa forma, podem ser considerados como um estágio preliminar dos chistes) enquanto traço principal destes. Desde logo, sua função consistirá em suspender as inibições internas e reabrir fontes de prazer que haviam sido tornadas inacessíveis por tais inibições. Em relação aos gracejos, estes visam, geralmente, proporcionar prazer, e para isso, basta que seu enunciado não seja um *nonsense* nem apareça completamente

¹²⁹ Freud, *AE*, VIII, p. 121 (*SB*, VIII, p. 148; *SE*, VIII, p. 126; *GW*, VI, p. 141).

¹³⁰ Freud, *AE*, VIII, p. 123-4 (*SB*, VIII, p. 151; *SE*, VIII, p. 128; *GW*, VI, p. 144).

¹³¹ Freud, *AE*, VIII, p. 125 (*SB*, VIII, p. 153; *SE*, VIII, p. 130; *GW*, VI, p. 146).

insustentável, quer dizer, esvaziado de substância. Quando esse enunciado possui valor e substância, o gracejo transforma-se em chiste. Estritamente falando, somente os gracejos não são tendenciosos, ou seja, servem exclusivamente ao propósito de produzir prazer¹³².

Quanto ao poder dos chistes, este consistirá justamente na produção de prazer extraído das fontes do jogo com palavras e pensamentos e do *nonsense* liberado a partir dos jogos com o pensamento. A razão, o juízo crítico e a repressão seriam as forças contra as quais sucessivamente luta-se para a obtenção de prazer. E quanto ao prazer produzido, seja prazer no jogo, ou na suspensão das inibições, “(...) *em todos os casos podemos derivá-lo da economia da despesa psíquica, sempre que esta concepção não contradiga a essência do prazer e demonstre-se fecunda também em outros aspectos.*”¹³³

¹³² Freud, *AE*, VIII, p. 127 (*SB*, VIII, p. 155; *SE*, VIII, p. 132; *GW*, VI, p. 148).

4 . A diferença entre o chiste e o cômico

Faz-se necessário uma pergunta sobre o porquê de se atribuir relevância a uma distinção aparentemente desnecessária; o fato é que, como já foi dito, o chiste não tem necessariamente que ser cômico – distinção essa elaborada por Freud – como ordinariamente se pensa. Para que possamos entender melhor essa questão, buscarei respaldo nos textos de Bergson, mais especificamente em *O Riso – ensaio sobre o significado do cômico*, e, evidentemente, no texto freudiano *O chiste e sua relação com o inconsciente*. O referido livro de Bergson – o mais curto dos seus livros – é, na verdade, uma reunião de uma série de três artigos publicados em 1900. Em relação ao que se segue, num primeiro momento tentarei esclarecer algumas definições de Bergson acerca do cômico em geral, para que, num segundo momento, possa trazer à tona as opiniões de Freud sobre o assunto, diferenciando, então, o chiste do cômico, distinção essa não levada a cabo por Bergson. Ressalto, de antemão, que o chiste “sofístico” ou “conceitual” é justamente a espécie de chiste que marca a diferença em questão.

Sabe-se que autores como Spencer, Bergson e Freud deram um novo alento às pesquisas sobre o riso provocado pelo cômico, o chiste e suas relações com o pensamento. Apesar da existência de inúmeras críticas aos escritos de Bergson, fui atraído, pode-se dizer, pela riqueza que a ambivalência presente nos seus trabalhos nos proporciona (estou a referir-me aos três ensaios que compõem *O Riso*). É interessante notar que fui seduzido justamente por um viés que, para alguns autores, aparece como

¹³³ Freud, *AE*, VIII, p. 132 (*SB*, VIII, p. 161; *SE*, VIII, p. 167; *GW*, VI, p. 191).

ponto crítico. O que provavelmente me fascinou, foi a possibilidade de ler e interpretar um mesmo texto de maneiras distintas. Entendo que, realmente, o que faz um texto frutificar, é a possibilidade de lê-lo nas entrelinhas, extraíndo sempre algo mais do que o mesmo nos parece dizer.

Concordo com Bataille¹³⁴ quando ele diz que a questão-chave da teoria bergsoniana sobre o riso é a permanência oculta do seu sentido. Talvez, por isso, o autor de *O Riso* não declare, em momento algum do seu texto, uma ausência de sentido; deverá haver algum sentido, mesmo que encoberto. Apesar de uma postura ambígua em relação a Bergson, na conferência de 1953, Bataille lhe rende homenagens: *“E não cessei, em minhas diversas considerações sobre o riso, de referir-me a essa teoria, que pareceu-me todavia uma das mais profundas que já foram desenvolvidas.”*¹³⁵

Quanto a Freud, será dada ênfase à sua importante distinção entre o chiste e o cômico – o que muitos consideram como sendo a mesma coisa –, localizando o prazer dos chistes no inconsciente de quem o produz e o prazer do cômico na pessoa que o constata. Logo – o que já não é mais novidade –, a produção de prazer através de mecanismos inconscientes vai aparecer, para Freud, como característica essencial do chiste; *“(…) o chiste, por sua natureza, há de separar-se do cômico e somente coincidirá com este, por um lado, em certos casos especiais e, por outro, no propósito de obter prazer de fontes intelectuais.”*¹³⁶ Dando prosseguimento ao texto, estas questões certamente ficarão mais claras.

¹³⁴ Bataille, Georges. *Oeuvres complètes*, vol. 5, Paris, Gallimard, 1973, p. 80.

¹³⁵ *Op. cit.*, vol. 8, p. 221.

¹³⁶ Freud, *AE*, VIII, p. 197 (*SB*, VIII, pp. 235-6; *SE*, VIII, p. 207; *GW*, VI, p. 237).

Vamos ver, de forma sucinta, o que Bergson tem a dizer sobre o cômico em geral, para que, em seguida, seja possível fazer a distinção com o chiste, mostrando por que, segundo Freud, não são a mesma coisa. Logo no início do seu texto sobre o riso – estou a falar do riso provocado pelo cômico – , Bergson chama atenção para este impertinente desafio lançado à especulação filosófica, que seria saber o que significa o riso e o que estaria por detrás do cômico. Ele deixa claro que não pretende encerrar, numa única definição, aquilo que chamou de “fantasia” cômica; *“Nós vemos nela (na ‘fantasia’ cômica), antes de tudo, alguma coisa de vivo. Nós a trataremos, por mais breve que seja, com o respeito que devemos à vida. Nos restringiremos a vê-la crescer e desabrochar. De forma em forma, por gradações insensíveis, ela realizará, diante dos nossos olhos, singulares metamorfoses. Não desprezaremos nada do que for visto. Pode ser que com esse contato ganhemos alguma coisa a mais que uma simples descrição teórica, - um conhecimento prático e íntimo, como aquele que nasce de uma longa camaradagem. E pode ser que, sem querer, adquiramos um conhecimento útil.”*¹³⁷

O primeiro ponto para o qual Bergson chama a atenção é que não existe cômico fora do que pode-se considerar como propriamente humano. Para entender, tomemos como exemplo uma determinada paisagem: ela poderá ser considerada bela, sublime, ou até mesmo insignificante ou feia, porém nunca poderá ser considerada risível. E outro exemplo do próprio Bergson: se rimos de um animal, é porque percebemos nele uma atitude de homem ou uma expressão humana. Contudo, o cômico vai dirigir-se sempre à inteligência, que deverá estar em contato constante com outras inteligências. Seguindo

¹³⁷ Bergson, *Le rire – essai sur la signification du comique*, pp. 01-2.

este raciocínio, caso alguma inteligência permaneça isolada, ficará, certamente, privada do cômico.

Anteriormente, via-se o cômico como uma simples curiosidade através da qual o espírito divertia-se, sendo o riso propriamente dito um fenômeno estranho, isolado, sem relação com o resto da atividade humana. Conforme Bergson, nenhuma das definições do cômico, por mais abrangentes que fossem, em nada explicavam por que é que o cômico faz rir; *“Para compreender o riso é preciso que ele seja reposto no seu meio natural, que é a sociedade; é preciso, sobretudo, determinar a sua função útil, que é a função social.”*¹³⁸ Acompanhando também este raciocínio, concluímos que o nosso riso será sempre o riso de um grupo; por mais espontâneo que se considere o riso, ele vai, em qualquer ocasião, pressupor entendimento prévio e cumplicidade com outros que riem, sejam os outros reais ou imaginários. Portanto, neste sentido, o riso deve ter um significado social; o riso deve funcionar como um corretivo, como um gesto social que marca e reprime uma certa distração especial dos homens e dos acontecimentos. Segundo Bergson¹³⁹, o cômico exprime uma imperfeição – que pode ser individual ou coletiva – que pede correção imediata.

Para Bergson, a sociedade e a vida exigem que o homem esteja em constante adaptação, submetido às forças complementares de tensão e elasticidade que a própria vida coloca em jogo. A ausência de adaptação e de mudanças contínuas constituirão, então, o mecânico, isto é, uma espécie de desvio em relação ao que é dado por natureza. Logo, a definição do cômico como “mecânico aplicado sobre o vivo” ganha sentido, na

¹³⁸ *Op. cit.*, p. 06.

¹³⁹ *Op. cit.*, p. 67.

medida em que o riso adquire uma função social: aquilo de que se ri é algo de que é preciso rir para restabelecer o que é vivo na sociedade.

De acordo com Alberti, *“Para apreender a teoria de Bergson, é preciso examinar alguns trechos de sua análise das diferentes formas do cômico, todas explicadas pela fórmula do ‘mecânico aplicado sobre o vivo’(...)”*¹⁴⁰. Nesse sentido, o vivo teria valor de fundamento, no que diz respeito ao mundo, à sociedade e à conduta humana. O vivo seria a mudança constante das coisas, dos acontecimentos e do homem no tempo e no espaço, sendo natural que as coisas não se repitam e que estejam sempre em transformação progressiva, como, por exemplo, no caso dos seres estudados pela biologia. Segundo Alberti, a ausência de adaptação e de mudança constante das coisas constituirá o que Bergson chamou de “mecânico”, ou seja, uma espécie de doença, de desvio em relação ao que é dado por natureza. Diz a autora: *“O mecânico não é, portanto, simplesmente automático ou superficial; ele se torna subjacente e tão fundamental quanto a natureza, chegando à superfície após um momento de distração da alma.”*¹⁴¹

Alberti aponta, não sem razão, algumas ambivalências encontradas no texto de Bergson. No decorrer do ensaio sobre o riso, a oposição central entre o vivo e o mecânico, por exemplo, acaba cedendo lugar à distração, que passa a ser, então, o principal conceito para a apreensão tanto do riso quanto do cômico. Entretanto, aquele indivíduo que não se adapta à sociedade não é mais sancionado pelo riso, sendo, portanto, ele mesmo quem ri, o distraído. O que acontece é que Bergson acaba por não desenvolver as conseqüências dessa nova situação.

¹⁴⁰ Alberti, *O riso e o risível na história do pensamento*, p. 186.

Concordo com Alberti quando ela nos mostra que a teoria de Bergson não é das mais simples; evidentemente não é minha proposta “desatar os seus nós”. O que pretendo é aproveitar, de alguma maneira, o que fora dito pelo autor francês sobre o cômico em geral, para que possamos ter uma primeira visão, mesmo que ainda nebulosa, sobre o lado risível da natureza humana e sobre a função comum do riso provocado pelo cômico. A partir daí, talvez torne-se mais fácil entender, através das idéias de Freud, que o cômico diferencia-se do chiste, que nem todo chiste tem que necessariamente ser cômico.

Quanto ao cômico, Freud percebe que os problemas por ele suscitado apresentam-se bastante complicados e infrutíferos, ao constatar que foram em vão os esforços dos filósofos que tentaram resolvê-los; *“Em relação ao problema do cômico enquanto tal, somente com temor ousamos nos aproximar.”*¹⁴² Acha que seria presunçoso demais esperar que seus esforços contribuíssem com algo decisivo para a solução do referido problema, posto que trabalhos de uma série de notáveis pensadores não obtiveram um esclarecimento satisfatório. A sua intenção seria, de fato, seguir as linhas de pensamento comprovadamente valiosas em relação aos chistes, numa rápida incursão no domínio do cômico.

O cômico, então, produz-se para Freud como sendo uma descoberta involuntária, derivada dos vínculos sociais entre os seres humanos. O cômico seria, pois, constatado nas pessoas, nos seus movimentos, nas suas formas, nas suas atitudes e traços de caráter. Acha Freud provável que o cômico apareça, primeiramente, nas qualidades corporais, surgindo, mais adiante, também nas qualidades mentais – ou em suas manifestações. Em

¹⁴¹ *Op. cit.*, p. 187.

¹⁴² Freud, *AE*, VIII, p.180 (*SB*, VIII, p. 215; *SE*, VIII, p. 189; *GW*, VI, p. 215).

relação à compreensão do cômico, Freud¹⁴³ diz ter encontrado, no livro de Bergson, um sugestivo convite que o deixou ansioso para investigá-lo nas suas raízes infantis. No referido livro, Bergson percorre um curso plausível de pensamentos, tentando atribuir inúmeros efeitos cômicos a enfraquecidas lembranças de uma brincadeira infantil. Apesar de não levar a termo essas idéias, esforçou-se Bergson em procurar derivar o cômico dos efeitos posteriores das alegrias da infância; *“Muitas vezes, sobretudo, desconhecemos aquilo que ainda há de infantil, por assim dizer, na maior parte de nossas emoções alegres. Quantos prazeres presentes se reduziriam, portanto, se nós os examinássemos de perto, a simples lembranças de prazeres passados!”*¹⁴⁴

Com efeito, quando indagamos sobre a relação do cômico para com a criança, deparamo-nos com toda uma série de conexões que parecem ser muito promissoras. De acordo com Freud¹⁴⁵, se pudéssemos generalizar, seria bastante sedutor situar o caráter específico do cômico no despertar da infância, considerando o cômico como o restabelecimento do “último riso infantil”. Sendo assim, o riso aplicar-se-ia à comparação entre o ego do adulto e o ego da criança, comparação essa que, conforme Bergson, necessitaria, para produzir o cômico, fazer aflorar no adulto antigos prazeres e as brincadeiras infantis. Considero que, inegavelmente, Freud dá um passo a mais e afasta-se de Bergson, ao admitir que, numa tal comparação, para produzir o cômico, não chega a ser fundamental que os antigos prazeres e as brincadeiras da infância sejam recordados, visto que podem se manifestar de forma inconsciente. Contudo, percebe Freud que o cômico sempre estará, invariavelmente, ao lado do infantil.

¹⁴³ Freud, *AE*, VIII, pp. 210-1 (*SB*, VIII, p. 251; *SE*, VIII, p. 222; *GW*, VI, p. 253).

¹⁴⁴ Bergson, *op. cit.*, pp. 51-2.

¹⁴⁵ Freud, *AE*, VIII, p. 212 (*SB*, VIII, p. 253; *SE*, VIII, p. 224; *GW*, VI, p. 255).

Parece importante estabelecer agora, de forma sucinta, uma primeira e fundamental distinção entre o chiste (dito espirituoso) e o cômico. A distinção seria a seguinte: enquanto o cômico provoca apenas um efeito engraçado, o chiste obedecerá a processos de elaboração bastante complicados (lembramos que Freud faz uma analogia entre esses processos e os processos de elaboração onírica, mostrando uma concordância bastante abrangente entre ambos)¹⁴⁶. Quanto ao cômico que provoca o riso, este normalmente relata uma cena engraçada, produzindo geralmente um efeito de “segundo grau”, ou seja, dependerá sempre da imaginação da situação abordada por parte de quem a acolhe. Já o chiste, por sua vez, dar-se-á inteiramente no campo da linguagem, ao passo que o cômico brotará, na maioria das vezes, das gesticulações e do que se vê. Ressaltarei a seguir mais algumas peculiaridades que decerto ajudarão a compreender a referida distinção.

Certamente, se alguém acha alguma coisa cômica, pode divertir-se consigo mesmo; já um chiste, ao contrário, deve ser contado a mais alguém. Se deparo-me com algo cômico, posso rir prazerosamente, embora também possa satisfazer-me caso consiga fazer mais alguém rir, contando-lhe o que aconteceu. Porém, eu próprio não posso rir de um chiste que me tenha ocorrido ou que eu tenha inventado. Questionemos, então, o porquê de não rirmos dos nossos próprios chistes e procuremos saber que parte neles é desempenhada por outra pessoa.

No caso do cômico, normalmente duas pessoas são envolvidas, ou seja, além de mim (por exemplo), a pessoa em quem constato algo de cômico. Logo, *“Ao processo cômico lhe bastam essas duas pessoas: o eu e a pessoa que é objeto; pode intervir uma*

¹⁴⁶ Freud, *AE*, VIII, p. 153 (*SB*, VIII, p. 183; *SE*, VIII, p. 159; *GW*, VI, p. 181).

terceira, porém não é necessária."¹⁴⁷ No caso dos chistes, a segunda pessoa não corresponde à pessoa que é o objeto, contudo, corresponde a terceira pessoa, a "outra" pessoa no caso do cômico. Tentemos simplificar: nos chistes, o processo psíquico efetiva-se entre a primeira pessoa (eu) e a terceira (a pessoa de fora), diferentemente do caso do cômico, que se dá entre a primeira pessoa (eu, no caso) e a pessoa que é objeto.

Passemos a vista novamente nas diferentes espécies de chiste (vide capítulo 2), para que possamos compreender o motivo de nem todo chiste ser necessariamente cômico. Como vimos, Freud divide os chistes em "verbais" e "conceituais" (ou "sofísticos"), sendo os mais comuns os chistes "verbais", que são aqueles que, normalmente, afloram através de piadas e gracejos, incluindo-se aí os chamados chistes "inocentes" e os "tendenciosos". Os "inocentes" seriam aqueles que geralmente provocam um efeito moderado e, por isso, normalmente agradável, onde um nítido sentimento de satisfação ou um leve sorriso é tudo o que em geral pode-se obter dos seus ouvintes. Já os "tendenciosos", na maioria das vezes, provocam uma súbita explosão de riso, tornando-se irresistíveis, podendo ser caracterizados, segundo Freud, como chiste "hostil" – servindo ao propósito da agressividade, da sátira ou da defesa – ou chiste "obsceno" – servindo ao propósito do desnudamento.

O que importa é ressaltar, agora, os chistes "sofísticos" ou "conceituais", que são justamente aqueles que demonstram que a tirada espirituosa não tem necessariamente que ser cômica, como ordinariamente se pensa. Tomemos como exemplo o famoso chiste do "salmão com maionese": um indivíduo empobrecido toma algum dinheiro emprestado de um conhecido seu, após explicitar as suas circunstâncias. No mesmo dia, quem lhe

¹⁴⁷ Freud, *AE*, VIII, p. 137 (*SB*, VIII, p. 167; *SE*, VIII, p. 143; *GW*, VI, p. 160).

emprestou o dinheiro encontra-o num restaurante e, então, o repreende: *“Como? Você consegue meu dinheiro e logo pede salmão com maionese? Foi para isso que usou o meu dinheiro? ‘Não lhe compreendo’, respondeu o objeto desse ataque; ‘quando não tenho dinheiro, não posso comer salmão com maionese; quando tenho dinheiro, não me é permitido comer salmão com maionese. Então, quando poderia eu comer salmão com maionese?’”*¹⁴⁸ Seria este, assim, um bom exemplo entre os “sofisticados” chistes “conceituais”, onde uma fachada lógica aparece substituindo a cômica.

Notemos que, ao descrevermos a referida tirada espirituosa, ela apresenta-se com um caráter anedótico que provavelmente provocará o riso. Partindo de uma análise um pouco mais minuciosa, podemos perceber que o chiste, enquanto tal, somente irá aflorar após o momento em que o indivíduo que emprestara dinheiro ao seu conhecido, encontra-o gastando-o num restaurante, comendo “maionese de salmão”. Evidentemente, tal atitude é logo reprovada por aquele que emprestara o dinheiro. O chiste se produz, então, justamente no momento em que o “pobre coitado” desconsidera o único significado possível de tal reprovação e responde-a com uma outra questão, como se tivesse entendido erroneamente a observação a ele dirigida. Prestemos atenção para o fato de que no momento em que o chiste aparece, ele não suscita o riso, nem por parte de quem o produziu e nem por parte de quem o acolheu. Nesse caso, o riso seria apenas um efeito secundário, provocado naqueles que acolhem a situação como anedótica.

No que diz respeito à técnica desse chiste, Freud diz que ela consiste, precisamente, no desvio da réplica em relação ao sentido da sua reprovação. Observemos que, apesar de ter dito em que consiste a técnica desse chiste, Freud não a nomeia. Seria

¹⁴⁸ Freud, *AE*, VIII, p. 49 (*SB*, VIII, pp. 66-7; *SE*, VIII, p. 50; *GW*, VI, p. 52).

esse mais um “sofisticado” chiste “conceitual”, onde, como fora dito, uma fachada lógica aparece para substituir a cômica. Lembra-nos Freud¹⁴⁹ que, para captar o que se pode denominar técnica verbal ou expressiva de um chiste, temos que estudar a peculiaridade de sua forma de expressão, para que a sua característica e seu efeito não desapareçam.

Retomando a questão da diferença entre o chiste e o cômico, estes se distinguem, principalmente, em sua localização psíquica, levando em conta, mais uma vez, que o chiste é a contribuição feita ao cômico, no âmbito do inconsciente¹⁵⁰. Logo, duas questões apresentam-se ao sujeito que produz um chiste: uma diz respeito à técnica, que faz com que um chiste seja o que ele é, um dito espirituoso, e a outra é concernente às razões pelas quais ele suscita o riso. De acordo com Safouan, o chiste e o cômico seriam duas questões que se encontram estreitamente vinculadas, porém são independentes uma da outra, pois onde quer que seja, onde houver um chiste, haverá sempre uma técnica. E, do mesmo modo, onde se puder aplicar a técnica, haverá certamente um chiste, mas não necessariamente uma piada, sendo que o que especificaria tal piada, caso houvesse, seria o efeito do riso que ela suscitaria. Segundo Safouan, esse efeito o autoriza a estabelecer a seguinte distinção: “(...) a tirada espirituosa (chiste) é a técnica desde que coloque às claras o cômico.”¹⁵¹ Todavia, seguindo tal raciocínio, um estudo independente da técnica poderia justificar-se a partir do seguinte: ele constituiria a condição necessária – mesmo que não suficiente – do chiste.

É, pois, justamente a partir da possibilidade de se aplicar uma determinada técnica na estrutura de um chiste que poderemos determiná-lo enquanto tal,

¹⁴⁹ Freud, *AE*, VIII, p. 19 (*SB*, VIII, p. 31; *SE*, VIII, p. 17; *GW*, VI, p. 15).

¹⁵⁰ Freud, *AE*, VIII, p. 197 (*SB*, VIII, p. 236; *SE*, VIII, p. 207; *GW*, VI, p. 237).

¹⁵¹ Safouan, *L'inconscient et son scribe*, p. 71.

diferenciando-o do cômico. Vale lembrar que Bergson tentou elaborar, embora de maneira insuficiente, a sua distinção entre o chiste e o cômico. O chiste estaria, para ele, vinculado às distrações da linguagem, ou seja, o chiste seria a própria linguagem tornada cômica. Com as suas próprias palavras, Bergson nos confessa o malogro da sua distinção: *“Há aqui uma importante distinção a fazer entre o espirituoso (o chiste) e o cômico. Podemos achar que uma palavra é cômica quando nos faz rir daquele que a pronuncia, e espirituosa quando nos faz rir de um terceiro ou de nós mesmos. Mas na maioria das vezes não sabemos distinguir se a palavra é cômica ou espirituosa. Ela é simplesmente risível.”*¹⁵² Conclui, então, o autor de *O Riso*¹⁵³, que não há diferença essencial entre um dito cômico e um dito espirituoso.

Caso Bergson tivesse levado em conta as técnicas elaboradas por Freud para caracterizar os chistes, talvez tivesse ele conseguido livrar-se de tal impasse. A técnica serve, como bem o disse Safouan, para colocar às claras o cômico. A técnica faz-se necessária por ser um meio que nos proporciona a possibilidade de uma análise minuciosa das premissas que normalmente compõem um argumento sofisticado (ou falácia – vide capítulo 5), elemento característico da espécie de chiste em questão: o chiste “sofístico” ou “conceitual”. Chamo atenção para o fato de que Freud chega a estabelecer uma variada série de técnicas e inúmeras possibilidades de aplicação das mesmas. É possível, inclusive, aplicar mais de uma técnica a um mesmo chiste; e são tantas as técnicas possíveis que, às vezes, até mesmo o próprio Freud constata, explica, mas não nomeia a técnica aplicada (vide páginas 81/82, o exemplo do famoso chiste do “salmão com maionese”).

¹⁵² Bergson, *op. cit.*, pp. 79-80.

Lembro que a referida espécie de chiste é justamente aquela que não precisa necessariamente provocar o riso. Os chistes “sofísticos” ou “conceituais” são classificados por Freud¹⁵⁴ como sendo do terceiro grupo, denominado “duplo sentido”, em sua maior parte constituídos por uma fachada lógica que substitui a cômica. Enquadrar-se-iam nesse grupo, principalmente, as técnicas anteriormente citadas que referem-se aos raciocínios falhos, deslocamento, absurdo e representação pelo oposto.

Recapitulando algumas questões até aqui tratadas, vemos que Bergson atribui ao riso provocado pelo cômico um significado, uma função social, que deve funcionar como um corretivo, um gesto que marca e reprime uma certa distração especial dos homens e dos acontecimentos. O cômico, então, para Bergson, exprime uma imperfeição, individual ou coletiva, que pede correção imediata. Quanto a Freud, ele diz que a sua contribuição, no que diz respeito ao cômico, não passa de sugestões que talvez possam lançar alguma luz sobre o referido problema, no que concerne aos chistes. Para ele, socialmente, o cômico comporta-se diferentemente dos chistes, pois, como fora visto, pode contentar-se com apenas duas pessoas, ou seja, a primeira que constata o cômico e a segunda, em quem se constata. Já a terceira pessoa, a quem se conta a coisa cômica, apenas intensifica o processo, em nada lhe acrescentando. Já no chiste, a terceira pessoa é indispensável para constatá-lo, complementando, assim, o processo de produção de prazer. No entanto, a segunda pessoa poderá estar ausente, a menos que se trate de um chiste agressivo ou tendencioso (explicitamente direcionado).

Em suma, as peculiaridades que distinguem o chiste do cômico teriam basicamente as seguintes características: em primeiro lugar, o que Freud considera como

¹⁵³ *Op. cit.*, p. 84.

sendo fator essencial do chiste, que é a produção de prazer através de mecanismos inconscientes. Logo, o chiste seria uma contribuição feita ao cômico pelo domínio do inconsciente, marcando, assim, uma diferença em relação à localização psíquica. No que toca aos chistes, as fontes do prazer estariam no próprio sujeito, enquanto que, no cômico, em pessoas externas. Uma segunda característica seria a não necessidade do chiste provocar o riso, como é o caso dos já citados chistes “sofísticos” ou “conceituais”. E, enfim, uma terceira, que seria a seguinte: enquanto o cômico necessita basicamente de duas pessoas, o chiste prescinde de uma “terceira”, que é o “outro”, aquele que constata o chiste.

Como vimos, apesar de Freud nada dizer de novo em relação às teorias do cômico, ele aproxima-se delas a partir da análise dos chistes, apontando para a existência, por detrás destes, de um mecanismo inconsciente de produção de prazer, onde a técnica¹⁵⁵ é apresentada como meio para obtenção desse prazer.

¹⁵⁴ Freud, *AE*, VIII, p. 41 (*SB*, VIII, p.57; *SE*, VIII, p. 41; *GW*, VI, p. 42).

5. A sofisticada, o chiste e a verdade

Dentre as definições dadas por Freud aos chistes, a de “sentido no não-sentido” assume uma importância particular, caracterizando o chiste “sofístico” ou “conceitual”. Interessa-me, parafraseando Barbara Cassin¹⁵⁶, as razões pelas quais a sofisticada, tão distanciada quanto possa parecer pelos séculos, conduz-nos ao âmago da lógica freudiana, no sentido de estender, de forma virtualmente infinita, o domínio do sentido. Nessa perspectiva, podemos caracterizar o chiste e até mesmo o próprio projeto freudiano com a fórmula “sentido no não-sentido”.

Dentre os poucos que se aprofundaram de fato nos problemas dos chistes, posso citar aqui o filósofo Theodor Lipps, quando ele aproxima a estrutura do chiste com a do sofisma: *“O chiste diz o que diz nem sempre com poucas palavras, porém sempre com palavras poucas demais, ou seja, segundo uma lógica rigorosa, os modos comuns de pensar e de falar não bastariam. E ainda pode chegar a dizer tudo que tem a dizer nada dizendo.”*¹⁵⁷

Lembro que, no diálogo platônico *Sofista*¹⁵⁸, os próprios sofistas nos são apresentados como sendo aqueles que possuem o poder de contradizer alguém mais competente, sem que se tenha que dizer qualquer coisa de verdadeiro. Através da arte ilusionista (ou mimética), o sofista diz algo, utilizando sempre as artimanhas que um discurso proporciona. Com o seu discurso falacioso, ardiloso, impregnado de técnicas e

¹⁵⁵ Freud, *AE*, VIII, p. 125 (*SB*, VIII, p. 153; *SE*, VIII, p. 130; *GW*, VI, p. 146).

¹⁵⁶ Cassin, *Ensaio Sofísticos*, p. 283.

¹⁵⁷ Lipps, *Komik und Humour*, p. 90, apud Freud, *AE*, VIII, p. 15 (*SB*, VIII, p. 26; *SE*, VIII, p. 13; *GW*, VI, p. 10).

¹⁵⁸ Platon, “Le Sophiste”, in: *Oeuvres Complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, 233a, b.

armadilhas, podemos dizer que o sofista fala pelo simples “prazer de falar”¹⁵⁹. Abordando a sofística, do ponto de vista da crítica socrático-platônica, haveremos de perceber tudo isso de uma maneira mais clara, apontando para a falta de compromisso da palavra para com a verdade e para algumas conseqüentes implicações que daí resultam.

Apresentarei elementos que farão da interpretação freudiana da sofística uma interpretação positiva, ao contrário da interpretação negativa fornecida por Platão, que ataca a figura do sofista por todas as vertentes possíveis. Nessa interpretação tida como positiva, será apresentada uma nova análise do prazer de falar, mesmo com a verdade mudando de sentido. O sofisma aparecerá como chiste “sofístico” ou “conceitual” do lado inofensivo, enquanto que, na palavra do sofista, do lado tendencioso. Diz Cassin: “*A sofística joga com o psêudos, mistura de falso e de mentira ou de má fé, para se fazer passar pelo que não é: lógica e sabedoria.*”¹⁶⁰

Para que possamos tratar dessa articulação possível entre a sofística e o chiste, será necessária uma prévia abordagem acerca do que representou a sofística na Antiguidade Clássica e das conseqüentes críticas socrático-platônicas dirigidas a esse movimento. Vale lembrar que um sofisma é o mesmo que uma falácia, ou seja, um raciocínio minucioso que leva a conclusões paradoxais ou desagradáveis. Já a sofística é tida como uma orientação filosófica própria dos chamados sofistas – mestres de retórica ou de cultura geral que, na Grécia, tiveram notável influência sobre o clima intelectual da época (entre os séculos V e IV a. C.).

¹⁵⁹ Cassin, Barbara. “Presentation”, in: *Le plaisir de parler*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, p. IX.

¹⁶⁰ Cassin, *Ensaíes Sofísticos*, p. 285.

Ressalto que a sofística não é uma escola filosófica, e sim uma orientação genérica resultante das próprias exigências da profissão do sofista. Dentre os principais itens desta orientação, destacaria, em primeiro lugar, a concentração do interesse filosófico no homem e em seus problemas e, em segundo, a redução do conhecimento à opinião e do bem à utilidade, com o conseqüente reconhecimento da relatividade da verdade e dos valores morais, que mudariam conforme os lugares e os tempos. Note-se que aí já está presente o cerne da crítica socrático-platônica à sofística, ou seja, o sofista torna-se alvo de tais críticas por desvincular a palavra da verdade, tornando-a relativa (a verdade). Dando continuidade à condenação platônica da sofística, Aristóteles instaura, por sua vez, o princípio da não-contradição e o regime da significação, herança que a cultura ocidental carregou consigo por um bom tempo, excluindo o discurso sofístico e, conseqüentemente, impedindo-nos de entendê-lo diretamente.

Lacan, no “VII Congresso de Roma”¹⁶¹, em 1974, diz que ele próprio deveria ser demasiadamente sofista, visto que interessou-se bastante pelos mesmos. Percebeu que, ao observá-los, algo o bloqueava, isto é, faltavam elementos para que pudesse observá-los; faltava saber o que era o sofista naquela época. É difícil imaginar que Lacan não soubesse do que estava falando. Contudo, para um melhor esclarecimento acerca do que estou tratando, abordarei alguns elementos que irão caracterizar e diferenciar os sofistas dos filósofos, verificando a diferença entre verdade e opinião (numa perspectiva socrático-platônica). Nesse sentido, perceberemos que os sofistas não percorriam o caminho da verdade, e sim o da opinião, sendo, nesse aspecto, o oposto do filósofo. Garcia-Roza vai dizer o seguinte: *“Movendo-se sempre no espaço definido pelo confronto de dois*

discursos, a argumentação sofista permanece no lugar da ambigüidade. E é precisamente nisto que reside sua eficácia. Ao ateniense do século V, o que faltava era esse saber sobre o discurso, sua demanda era a de uma técnica da palavra que lhe permitisse um bom desempenho no confronto com os outros cidadãos."¹⁶²

Para saber quem eram os sofistas daquela época (séculos V e IV a. C.), temos que nos remeter a um acontecimento dos mais interessantes, ocorrido na antiga Grécia: o combate travado entre filósofos e sofistas. De acordo com Bento Prado Jr.¹⁶³, não dá para imaginar a instituição da filosofia grega clássica sem o desafio sofisticado, seu contraponto.

O conceito de *verdade* como correspondência é considerado por muitos como sendo o mais antigo e o mais divulgado, tendo sido pela primeira vez explicitamente formulado por Platão, com a definição do "discurso verdadeiro" que se dá no *Crátilo*: "*Aquele que diz as coisas como elas são, é verdadeiro, e aquele que as diz como não são, é falso.*"¹⁶⁴ Essa citação remete-nos diretamente ao referido "combate" travado entre filósofos e sofistas, onde, dentre outras coisas, fazia-se valer um confronto entre duas concepções distintas acerca da verdade.

Na referida época, denominavam-se sábios os homens possuidores de cultura, e tanto filósofos como sofistas eram tidos como sábios pelo vulgo, posto que ambos possuíam relevante papel na educação e na formação do homem grego. Foi Pitágoras, como se sabe, que propôs trocar o nome de *sábio* pelo de *filósofo*, ou *amigo do saber*, a fim de evitar confundi-los com os demais ditos *sábios* (os sofistas). Se, para os filósofos,

¹⁶¹ Lacan, Jacques. "La Tercera", in: *Actas de la Escuela Freudiana de Paris – VII Congreso, Roma, 1974*, Barcelona, Petrel, 1980, p. 161.

¹⁶² Garcia-Roza, Luiz Alfredo. *Palavra e Verdade na filosofia antiga e na psicanálise*, Rio de Janeiro, JZE, 1990, pp. 60-1.

¹⁶³ Prado Jr., Bento. "Erro, ilusão, loucura", in: *A crise da razão*, São Paulo, Cia. das Letras, 1996, p.111.

o verdadeiro seria aquilo que realmente é, para os sofistas o verdadeiro seria, para cada pessoa, aquilo que lhe parece, desde que assim creia-se com sinceridade. Essa afirmação de um caráter relativo e puramente circunstancial das coisas foi que, certamente, mais indignou nossos filósofos (Sócrates, Platão e Aristóteles).

De acordo com a pesquisadora Jeanne-Claude Mossé¹⁶⁵, se os sofistas tivessem sido apenas professores de eloquência, certamente não teriam suscitado tanto entusiasmo entre os jovens ambiciosos nem, sobretudo, tanto ódio entre seus adversários (os filósofos, nesse caso). Questionemos, então, o que viria a ser sofística, se uma virtude pedagógica, um bem necessário ao desenvolvimento do espírito e da formação do homem grego, ou seria ela nada além de uma rebuscada fonte de inspiração demagógica, a formar mestres de retórica. Do ponto de vista socrático-platônico, certamente a sofística enquadra-se no segundo caso. Sócrates, figura singular, tido como “arquetipo” do “verdadeiro” filósofo, atacou a figura do sofista por todas as vertentes possíveis, chegando ao ponto de reduzi-lo à categoria de não-ser, designando-o como imitador do ser, do homem sábio, quando, na realidade, para ele, o sofista nada sabia.

No diálogo *Sofista*, Platão, através da figura do filósofo Estrangeiro de Eléia, atribui ao sofista a arte do simulacro, ou seja, uma arte da ilusão, que faz com que a alma dos indivíduos seja formada por opiniões, em lugar da verdade. A distinção feita por Platão entre verdade e opinião é a seguinte: a verdade compreende certeza e infalibilidade, enquanto que a opinião compreende o oposto, isto é, incertezas e falhas; o real é apresentado como objeto da verdade, e o que está entre o ser e o não-ser, como objeto da opinião. Ao examinar as bases da distinção entre verdade e erro, apresenta

¹⁶⁴ Platon, “Cratyle”, in: *Oeuvres Complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, 385b.

Platão aguda crítica da atividade docente dos sofistas, acusados de criar e difundir imagens falsas e simulacros de verdade; *“Quando lhe é dado por domínio o simulacro e, por obra, o embuste, nós afirmaremos que sua arte é uma arte da ilusão e, então, diremos que a nossa alma se forma de opiniões falsas, em consequência de sua arte? Do contrário, que poderemos dizer?”*¹⁶⁶ Logo, a opinião concebe os não-seres como sendo, de algum modo. Notemos que, nesse diálogo, a noção de não-ser é completamente reformulada, onde o não-ser não é mais o inexistente; passa, portanto, a ser atributo do sofista, contrariando, assim, a noção do mestre Parmênides, onde este diz que o não-ser nada é: *“(…) nunca de modo algum é possível que o não-ser seja.”*¹⁶⁷

Analisando resumidamente a visão socrático-platônica em relação à sofística, notamos ser este um movimento nocivo ao desenvolvimento do Estado e ao espírito da época, porque não utilizava a retórica persuasiva com vistas ao bem, ao verdadeiro, e sim com vistas ao verossímil, quer dizer, àquilo que se assemelha ao real, ao verdadeiro, quando, na realidade, não é. Muitas das teorias retóricas da antiguidade tinham como fundamento filosófico a crença no verossímil, por ser tido mais estimável que o verdadeiro; o problema era que os discursos dos sofistas levavam os indivíduos a acreditar, muitas vezes, em argumentos expressos sem fundamentos, levando-os a dar crédito a discursos sem conteúdo, desprovidos de um fundo de “verdade”.

Segundo Werner Jaeger, os sofistas possuíam duas distintas modalidades de educação do espírito: uma seria a transmissão de um saber enciclopédico e, a outra, seria a formação do espírito nos seus diversos campos, quer dizer, a preparação do indivíduo

¹⁶⁵ Mossé, Jeanne-Claude. *O processo de Sócrates*, trad. Arnaldo Marques, Rio de Janeiro, JZE, 1990, p. 59.

¹⁶⁶ Platon, *Le Sophiste*, 240d.

para determinada arte, através da boa eloquência e dos discursos persuasivos. Mesmo reconhecendo a crítica socrático-platônica à sofística, Jaeger também reconhece o lado positivo de tal movimento: *“Nunca podemos deixar de nos maravilhar diante da riqueza dos novos e perenes conhecimentos educativos que os sofistas trouxeram ao mundo. Foram os criadores da formação espiritual e da arte educativa que a ela conduz. É claro que, em contrapartida, a nova educação, precisamente porque ultrapassava o meramente formal e material e atacava os problemas mais profundos da moralidade e do Estado, se arriscava a cair em parcialidades, caso não se fundamentasse numa investigação séria e num pensamento filosófico rigoroso, que buscassem a verdade por si mesma.”*¹⁶⁸ Nada nos impede de pensar que tenha sido, a partir dessa perspectiva, que Platão e Aristóteles (posteriormente) tenham iniciado suas impetuosas críticas ao sistema da educação sofística, com base nos seus próprios fundamentos.

Do ponto de vista de Jaeger, é fundamental levar em consideração a importância e a influência da sofística na história da educação, pois não foi por menos que tal movimento se fez repercutir com tanta intensidade na era clássica, a ponto de incomodar o espírito de eminentes filósofos. Jogavam com a contingência dos fatos, pretendendo, através da técnica da palavra, nada mais que a persuasão; a palavra aparece, portanto, como um instrumento de persuasão, e não como um meio de se chegar à verdade. Constata Garcia-Roza: *“Palavra utilitária, ardilosa pela sua técnica, eficaz pelos seus efeitos. Sobre essa palavra Sócrates faz incidir todo o peso de sua crítica e Platão,*

¹⁶⁷ Parmênides, apud Ross, *Teoria de las ideas de Platon*, trad. J. L. Díez Arias, Madrid, Ediciones Cátedra, 1986, p. 140.

¹⁶⁸ Jaeger, Werner. *Paidéia, a formação do homem grego*, trad. Artur M. Parreira, São Paulo, Martins Fontes/UNB, 1989, p. 238.

embora fascinado pelo deslizamento fácil com que ela opera, tenta exorcizá-la para que possa ter lugar a palavra conceitual.”¹⁶⁹

Como vimos, a possibilidade de fundamentar o chiste “sofístico” ou “conceitual” através de elementos da sofística nos aponta para uma relação direta da palavra para com a verdade. Enquanto que, na sofística, a palavra aparece desvinculada da verdade (sendo, por isso, objeto da crítica socrático-platônica), no chiste, a verdade vai se manifestar através da palavra que surge no registro do erro, da equivocação, da mentira, do absurdo. Eis, no entanto, a diferença.

Para que essa questão fique um pouco mais clara, articularei em seguida o chiste “sofístico” ou “conceitual” com o argumento sofístico. Lembro que Copi define falácia (ou sofisma) como sendo uma forma de raciocínio que parece correto, mas que, se analisado cuidadosamente, percebe-se que não o é. Estudando tais raciocínios, talvez possamos impedir que sejamos por eles iludidos, dada à força persuasiva que carregam consigo. Atente-se para o fato de que existem características bastante semelhantes entre as estruturas de um argumento sofístico e as de um chiste “sofístico”. Já a diferença será encontrada na relação da palavra para com a verdade, além do uso da técnica específica que alicerça tais estruturas – raciocínio falho, deslocamento, absurdo, representação pelo oposto e outras menos utilizadas. Conclui-se, então, que o sofisma aparece, para Freud, como sendo o ilógico escondido sob o lógico, reduzindo a lógica a ser apenas uma aparência, uma fachada.

Abordarei sucintamente as falácias não-formais, que dizem respeito aos erros de raciocínio que costumam nos surpreender, algumas vezes, por inadvertência, outras, por

¹⁶⁹ Garcia-Roza, *op. cit.*, p. 62.

simples falta de atenção, ou então, porque nos iludimos com as ambigüidades da linguagem, utilizadas na formulação de argumentos. Copi divide as falácias não-formais em falácias de relevância e falácias de ambigüidade; as de relevância têm como característica premissas logicamente irrelevantes para suas conclusões, sendo, portanto, incapazes de estabelecer a verdade dessas conclusões. A irrelevância aparece lógica, e não psicológica; contudo, caso não houvesse nenhuma conexão psicológica, certamente não haveria nenhum efeito persuasivo ou de aparente correção. Para Copi, *“O fato de a relevância psicológica poder se confundir com a relevância lógica explica-se, em alguns casos, pelo fato de a linguagem poder ser usada tanto expressiva como informativamente para estimular emoções, tais como o medo, a hostilidade, a compaixão, o entusiasmo ou a reverência.”*¹⁷⁰

Será dada ênfase às falácias de ambigüidade (as mais comuns e enganadoras), já que a ambivalência é também uma característica marcante dos chistes “sofísticos” ou “conceituais”. Tais falácias ocorrem em argumentos formulados por palavras ou frases ambíguas, cujos significados modificam-se sutilmente durante o argumento, tornando-o falaz (ou sofisticado). As principais “falácias de ambigüidade”¹⁷¹ seriam as seguintes: *equivoco, anfibologia, ênfase, composição e divisão;*

Equivoco; essa falácia decorre de um simples equivoco; como a maioria das palavras possuem mais de um significado literal, devemos distinguir os seus diferentes sentidos, para que nenhuma dificuldade venha a surgir. Contudo, se confundirmos os diferentes significados que uma palavra ou frase podem ter, utilizando essa mesma

¹⁷⁰ Copi, *Introdução à lógica*, p. 74.

¹⁷¹ *Op. cit.*, p. 91.

palavra ou frase no mesmo contexto com sentidos diversos, sem nos darmos conta, certamente estaremos empregando-a de forma equivocada; se o contexto for um argumento, cometemos, então, a falácia do equívoco.

Tomemos como exemplo o seguinte argumento: “O fim de uma coisa é a sua perfeição; a morte é o fim da vida; logo, a morte é a perfeição da vida”. Esse argumento é falacioso, porque nele se confundem sentidos diferentes da palavra “fim”; *“A palavra ‘fim’ pode significar ‘meta’ ou ‘último acontecimento’.* Ambos os significados são, claro, legítimos. Mas, o que é ilegítimo é confundi-los, como no raciocínio já citado.”¹⁷²

Anfibologia; quando o argumento parte de premissas, cujas formulações, em razão de sua construção gramatical, são ambíguas, torna-se falaz. Quando um enunciado não é bem entendido, em função de uma má combinação de palavras, pode ser tido como anfibológico. Vale ressaltar que um enunciado anfibológico pode ser verdadeiro numa interpretação e falso em outra. Pode-se dizer que a falácia da anfibologia é praticada quando um enunciado é formulado como premissa, numa interpretação que a torna verdadeira, mas a conclusão que se extrai daquele é falsa.

Copi esclarece: *“As declarações anfibológicas constituíam, é claro, a moeda corrente dos oráculos da Antiguidade.”*¹⁷³. O exemplo clássico, de acordo com o referido autor, seria o de Creso e o Oráculo de Delfos, que, em síntese, é mais ou menos o que se segue: Creso, então rei da Lídia, estava elaborando um plano de guerra contra a Pérsia e foi consultar-se com o Oráculo, pois não costumava planejar guerras sem a certeza de que venceria. A resposta da sua consulta foi a seguinte: se Creso declarasse guerra a Pérsia, certamente destruiria um reino poderoso; a guerra foi declarada e Creso foi derrotado.

¹⁷² *Op. cit.*.

Acontece que a predição estava correta, porque ao desencadear a guerra, realmente um poderoso reino fora destruído: o do próprio Cresos...

Ênfase; assim como as outras falácias de ambigüidade, esta é cometida quando um argumento de natureza enganadora e carente de validade depende de alguma alteração no seu significado; isto acontece quando alguma parte desse significado é ressaltada. Copi utiliza o seguinte exemplo: “Não devemos falar mal dos nossos amigos”; quando esse exemplo é lido sem a ênfase devida, a proibição aí presente mostra-se válida. Entretanto, se concluímos que podemos falar mal de qualquer um que não seja nosso amigo, é porque demos ênfase e significação às duas últimas palavras da frase citada; *“Mas , quando estas duas palavras são sublinhadas, a intimação já não é mais aceitável como lei moral; tem um significado diferente e é, de fato, uma premissa diferente. O argumento é, neste caso, uma falácia.”*¹⁷⁴

Composição; essa falácia é constituída por dois argumentos sem validade, porém estritamente relacionados entre si. O primeiro argumento é tido como um raciocínio falacioso desde o fragmento das propriedades das partes de um todo até as propriedades do próprio todo. Tome-se o seguinte exemplo fornecido por Copi, bastante flagrante no que diz respeito a essa falácia, que vai dizer mais ou menos o seguinte: se todas as partes de uma determinada máquina são leves no peso, logo, a máquina como um todo é também leve no peso. O raciocínio torna-se falacioso justamente quando levamos em conta que uma máquina pode ser bastante pesada quando formada por partes leves, uma vez que o conjunto das partes pode perfeitamente formar um todo pesado. Entretanto,

¹⁷³ *Op. cit.*, p. 92.

¹⁷⁴ *Op. cit.*, p. 93.

adverte-nos Copi que nem toda falácia de composição mostra-se tão óbvia quanto a do exemplo já referido.

Outro tipo de falácia de composição, que parece bastante semelhante ao que já fora descrito, é produzida quando o raciocínio falacioso parte das características de elementos individuais que formam um todo para as propriedades da totalidade desse todo. Para ser mais claro, vejamos um exemplo desse segundo tipo de falácia de composição: o argumento sustenta que, se um ônibus consome mais gasolina do que um carro, conclui-se que todos os ônibus consomem mais gasolina do que todos os carros; quanto a isso, diz Copi: *“Esta variante da falácia de composição gira em torno de uma confusão entre o uso ‘distributivo’ e ‘coletivo’ dos termos gerais.”*¹⁷⁵ Sendo assim, os ônibus consomem mais gasolina do que os carros “distributivamente”, porém, “coletivamente”, os carros consomem muito mais gasolina do que os ônibus, porque existem no mundo muito mais carros do que ônibus.

Divisão; essa é simplesmente o oposto da falácia de composição, quer dizer, apresenta-se com a mesma confusão, porém a inferência desenvolve-se seguindo a direção oposta. Possui também duas variedades, sendo que a primeira apresenta-se com o argumento que diz que o que é verdadeiro num todo deve sê-lo também em suas partes, ou seja, se uma determinada empresa é muito importante e o Sr. X é funcionário dessa empresa, logo, o Sr. X é muito importante.

A segunda variedade da falácia de divisão é cometida quando se argumenta, a partir das características de um conjunto de elementos, em direção às propriedades desses mesmos elementos. Esse tipo de falácia de divisão se dá, por exemplo, no seguinte

¹⁷⁵ *Op. cit.*, p. 96.

raciocínio: se os estudantes universitários estudam medicina, direito, engenharia e arquitetura, logo, cada estudante universitário estuda medicina, direito, engenharia e arquitetura; “É verdade que os estudantes universitários, coletivamente, estudam todas essas matérias, mas é falso que os estudantes universitários, distributivamente, façam o mesmo.”¹⁷⁶

Percebe-se que as falácias (ou sofismas) são armadilhas nas quais qualquer um de nós está sujeito a cair quando raciocinamos. A familiaridade com esses erros pode nos impedir de sermos por eles iludidos, apesar de, na realidade, não existir nenhum método eficazmente seguro para evitá-las. Como fora dito, as falácias de ambigüidade são bastante sutis; a maioria das palavras nelas contidas apresentam-se com uma enorme variedade de sentido, de significados diferentes que, quando confundidos na formulação de um argumento, tornam o raciocínio falacioso. Uma forma de evitá-las seria definir, com bastante cuidado, os seus termos, como assim o faz Copi no seu livro de *Introdução à lógica*.

Assim como uma falácia de ambigüidade, um chiste “sofístico” acaba por esconder, de acordo com Samuel Weber¹⁷⁷, uma certa “falta de pensamento” atrás de uma aparência lógica, estabelecendo, portanto, uma relação que não existe. Tomemos como exemplo um chiste descrito por Freud, mais especificamente a estória de um senhor que chega numa confeitaria e pede um pedaço de torta; logo após pedir o pedaço de torta, ele o devolve e pede uma dose de licor, toma-o e segue em direção à rua, sem pagá-lo. O dono da confeitaria o retém e este, retido, replica: “‘*Que queres você de mim?*’ – ‘*Deves*

¹⁷⁶ *Op. cit.*, p. 97.

pagar o licor.’ – *‘Em troca dele eu lhe dei a torta.’* – *‘Tampouco a pagou.’* – *‘Porém tampouco a comi.’*”¹⁷⁸ Segundo Weber¹⁷⁹, Freud inquieta-se com esse diálogo entre o dono da confeitaria e o cliente, porque a troca de propósito é marcada não por um reconhecimento explícito, mas por causa das repetições onde operam os deslocamentos, quer dizer, tudo dependerá da frase repetida, onde as mesmas palavras recebem significações opostas.

A força desse chiste não mais vincula-se àquilo que se esconde (uma falta de lógica), mas sobretudo a isso que ele mostra, que, no fundo, não é mais do que a própria verdade do sujeito, ligada ao seu próprio desejo, manifestando-se sob a forma de um chiste “sofístico” ou “conceitual”. Para Weber, essa manifestação consistirá na tentativa de se impor a lei do desejo, “desigual e imprópria”; *“O propósito desse chiste se dirige contra a lei do padrão, que é também e sobretudo a da propriedade, da equivalência: a relação de troca é assim desviada, dirigida contra ele mesmo.”*¹⁸⁰

Segundo Weber, Freud inquieta-se com os chistes “sofísticos” precisamente por estes jogarem com as leis do reconhecimento, para mostrar suas relações com o desejo, relações que não podem ser mais que ambivalentes. Essa noção de ambivalência torna-se fundamental, de acordo com Weber, porque ela marca o lugar onde a psicanálise reata com uma tradição de pensamento cujo princípio de não-contradição não é nada primordial. Diz Weber que, para demonstrar esse lugar, faltaria a Freud ressaltar que o significado da ambivalência não é limitado a um estado afetivo, onde um mesmo objeto

¹⁷⁷ Weber, Samuel. “Sophisme, sophistique et ambivalences analytiques”, in: Cassin, B. (org) *Le plaisir de parler*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, pp. 202-3.

¹⁷⁸ Freud, *AE*, VIII, p. 58 (*SB*, VIII, pp. 77-8; *SE*, VIII, p. 60; *GW*, VI, p. 63).

¹⁷⁹ Weber, *op. cit.*, p. 202, n. 2.

¹⁸⁰ *Op. cit.*, p. 204.

pode apresentar-se submisso a sentimentos opostos; *“Isto que esta noção nos dá a pensar é, sobretudo, ‘a constituição do objeto e do sujeito’, quer dizer, a constituição da identidade. Numa perspectiva aberta para a ambivalência, a identidade não se coloca mais como princípio (...)”*¹⁸¹.

Numa perspectiva filosófica, a falta de compromisso para com a verdade aparece como característica de um sofisma, enquanto que, para a psicanálise, o sofisma em forma de chiste aparecerá como manifestação de uma verdade: a do sujeito. Novamente ressalto que, dentre as definições atribuídas por Freud aos chistes, a de “sentido no não-sentido” assume, aos seus olhos, uma importância particular, caracterizando o chamado chiste “sofístico” ou “conceitual”. Tentarei justificar, agora, o porquê de ter tomado a fórmula freudiana “sentido no não-sentido” como sendo a que melhor caracteriza o chiste, assim como, talvez, o próprio projeto freudiano.

O que caracteriza os chistes “sofísticos” ou “conceituais” não é a falta de sentido aparente que estes nos apresentam, e sim a possibilidade de dar sentido a esse *nonsense*. Tomemos novamente o instrutivo chiste do “salmão com maionese” (vide novamente o capítulo 4, páginas 81/82), para tentar elucidar essa questão. Utilizando o chiste citado como exemplo, ele nos apresentará uma fachada na qual se ostenta um alarde de raciocínio lógico. Ao ser analisado, verifica-se que essa lógica foi utilizada apenas para esconder um ato de raciocínio falho, isto é, um deslocamento do curso do pensamento. Abordemos, por conseguinte, os chistes de *nonsense*, pois que *“(...) outros chistes, por diferentes que sejam, mostram sem disfarces algum nonsense ou estupidez.”*¹⁸² O que

¹⁸¹ *Op. cit.*, pp. 204-5.

¹⁸² Freud, *AE*, VIII, p. 54 (*SB*, VIII, p. 73; *SE*, VIII, p. 56; *GW*, VI, p.58).

acontece é que a lógica aparente, que caracteriza o sofisma, ocultará uma falha do raciocínio.

O fator “sentido no não-sentido”, como deve-se notar, ganha uma dimensão especial no presente trabalho, já que está presente em todos os chistes que laboram com jogos de pensamentos (mais especificamente, os chistes “sofísticos” ou “conceituais”) e que nos remetem, num primeiro momento, inevitavelmente ao *nonsense*. O jogo com palavras (que juntamente com o jogo com pensamentos, caracterizam as duas fontes de prazer nos chistes), predominante nos chistes “verbais”, produz essa mesma impressão apenas ocasionalmente, não provocando a crítica aí implicada. Freud refere-se ao jogo com palavras e ao jogo com pensamentos como sendo a dúplice raiz do prazer nos chistes, correspondendo, como se sabe, à importante distinção entre chistes “verbais” e “conceituais”, o que dificulta o estabelecimento de uma formulação concisa das afirmações gerais acerca dos chistes.

No caso de um chiste de pensamento, o *nonsense* que perdura adquire secundariamente a função de aumentar nossa atenção, desconcertando-nos; “(...) *serve como recurso de reforço para o efeito do chiste, mas somente quando age obstrusivamente, de modo que o desconcerto possa apressar a nossa compreensão. Que o nonsense no chiste possa ser empregado para fazer figurar um juízo contido no pensamento, eis aí algo que é demonstrado nos exemplos(...)*”¹⁸³

Tentarei ser mais claro. O chiste aparece enquanto *nonsense* particularmente quando se vale dos modos de pensar usuais do inconsciente, proscritos pelo pensamento consciente – ou seja, através das falácias. Um chiste pode, então, evitar uma objeção da

¹⁸³ Freud, *AE*, VIII, p. 132, n. 17 (*SB*, VIII, p. 161, n. 1; *SE*, VIII, p. 138; *GW*, VI, p. 154).

crítica, ao ocultar o raciocínio defeituoso que utilizou, disfarçando-o sob uma fachada lógica. Como já fora dito, as técnicas que fundamentam os chistes “sofísticos” ou “conceituais” são conhecidas como raciocínio falho, deslocamento, absurdo e representação pelo oposto, sendo que o papel delas é validar métodos de inferência rejeitados pela lógica, reunindo palavras ou pensamentos sem respeitar a condição de que façam sentido; “(...) certamente, nada disso é duvidoso, e é justamente o que fazem as técnicas de chiste consideradas.”¹⁸⁴

O chiste em questão – “sofístico” ou “conceitual” –, graças à sua fachada lógica que substitui a cômica, apresenta não somente o que tem a dizer, como também manifesta algo “proibido” de ser dito através do *nonsense*; “*Quem em um momento de descuido deixa desse modo que lhe escape a verdade, na realidade se alegra por livrar-se da mentira. Eis, pois, um ‘insight’ psicológico correto e profundo.*”¹⁸⁵ De acordo com Freud, ninguém se deixa controlar por esse automatismo, que costuma trazer a verdade à tona. No fundo, quem não sente satisfação ao poder livrar-se da carga de uma mentira, aproveitando-se da primeira oportunidade, muitas vezes na forma de chiste? Vejamos, também, que o contraste entre sentido e *nonsense* torna-se significativo quando algo que, num determinado momento, nos pareceu ter um significado, é percebido agora como completamente destituído de sentido.

Buscando simplificar essa noção de verdade a que refiro-me no decorrer do presente texto, farei uma síntese do conceito de *realidade psíquica*, conceito esse que vincula-se diretamente à noção de *verdade do sujeito* a que estou a todo tempo fazendo menção. A expressão *realidade psíquica* designa aquilo que, no psiquismo do sujeito,

¹⁸⁴ Freud, *AE*, VIII, p. 120 (*SB*, VIII, p. 147; *SE*, VIII, p. 125; *GW*, VI, p. 140).

apresenta uma coerência e uma resistência comparadas às da realidade material (ou realidade concreta). Em outras palavras, quero dizer que se trata, fundamentalmente, do desejo inconsciente e das fantasias que a ele se vinculam. Quando Freud toca na questão da realidade psíquica, ele não quer apenas designar o campo da psicologia – tida como possuidora da sua ordem de realidade própria e, por isso, suscetível de investigação científica – como deseja também ressaltar aquilo que para o sujeito assume valor de realidade no interior do seu psiquismo. As fantasias, por exemplo, mesmo que não se baseiem em acontecimentos reais, terão para o sujeito a mesma patogênese atribuída inicialmente às reminiscências. Quanto às fantasias, *“Elas possuem realidade psíquica, por oposição a uma realidade material, e pouco a pouco aprendemos a compreender que ‘no mundo das neuroses a realidade psíquica é a decisiva’.”*¹⁸⁶

Para a psicanálise, não interessa se os acontecimentos da vida infantil tenham sido produto da fantasia ou da realidade. É por isso que o tratamento psicanalítico fundamenta-se no pressuposto segundo o qual os sintomas neuróticos se baseiam numa realidade psíquica (leia-se “verdade do sujeito”), sendo que, nesse sentido, o neurótico deve ter alguma razão. Portanto, Freud, por diversas vezes, insistiu na idéia de que o sentimento de culpa, na neurose obsessiva, por exemplo, poderia ser plenamente justificado, na medida em que se fundamentasse na realidade psíquica. De um modo geral, a neurose e a psicose caracterizam-se pelo predomínio da realidade psíquica na vida do sujeito. A idéia de realidade psíquica vincula-se à hipótese freudiana que se refere aos processos inconscientes: *“(...) ausência de contradição, processo primário (condensação*

¹⁸⁵ Freud, *AE*, VIII, p. 100 (*SB*, VIII, p. 126; *SE*, VIII, p. 106; *GW*, VI, p. 116).

¹⁸⁶ Freud, *AE*, XVI, p. 236 (*SB*, XVI, p. 430; *SE*, XVI, p. 258; *GW*, XI, p. 265).

e deslocamento), *caráter atemporal e substituição da realidade exterior pela psíquica(...)*¹⁸⁷.

Levando em conta uma forma mais rigorosa, a expressão “realidade psíquica” designa o desejo inconsciente e a fantasia que a ele está vinculada. Pergunta Freud, a propósito da análise do sonho, se devemos reconhecer uma realidade aos desejos inconscientes: *“E se já estamos diante dos desejos inconscientes em sua expressão última e mais verdadeira, é preciso deixar claro que a realidade psíquica é uma forma particular de existência que não deve confundir-se com a realidade material.”*¹⁸⁸

¹⁸⁷ Freud, *AE*, XIV, p. 184 (*SB*, XIV, pp. 214-5; *SE*, XIV, p. 187; *GW*, X, p. 286).

¹⁸⁸ Freud, *AE*, V, p. 607 (*SB*, V, p. 560; *SE*, V, p. 620; *GW*, II/III, p. 625).

6 . Freud, Lacan e o chiste

Pretendo, no presente capítulo, relacionar o pensamento de Lacan ao de Freud, tentando elucidar um pouco mais a questão do chiste, tornando-a mais contemporânea. A partir de uma abordagem do ponto de vista do pensamento lacaniano – especificamente o que foi produzido a respeito dos chistes entre os anos de 1955 a 1958¹⁸⁹ – ressaltarei a ênfase dada à questão da técnica significante (veremos que, para Lacan, a técnica do significante é análoga à do chiste). Perceberemos que tal ênfase tenta reduzir, de certo modo, a importância colocada por Freud sobre a função do prazer. Vale lembrar, mais uma vez, que, para Freud, a produção de prazer é o que há de mais valioso no chiste.

De acordo com o polêmico Jacques Allain Miller, há toda uma estratégia, no *Seminário 5* de Lacan, para reduzir a importância que Freud coloca sobre a função do prazer. Miller concorda com Lacan quando este diz que, em Freud, já se encontrava toda a construção significante, lembrando-nos que, também em Freud, já havia a idéia de um aspecto econômico presente no chiste, permitindo ao sujeito que o elabora uma economia do gasto psíquico e um ganho de prazer. Segundo Miller¹⁹⁰, é desse ponto de vista que Freud considera o chiste. Diz Freud: “*O alívio da despesa psíquica já existente e a economia na despesa psíquica que se há de requerer: eis, pois, os dois*

¹⁸⁹ Ressalto que foi por volta de 1954/55, após diálogo com o filósofo Jean Hyppolite, que Lacan deu início a uma mudança que já seria consequência direta da sua entrada no estruturalismo (com Lévi-Strauss, em 1953 e com Roman Jakobson, em 1957).

¹⁹⁰ Miller, Jacques-Allain. *Perspectivas do Seminário 5 de Lacan – as formações do inconsciente*, trad. de Maria Josefina S. Fuentes, Rio de Janeiro, JZE, 1999, p. 25.

princípios a que se reconduz toda técnica do chiste, e, portanto, todo prazer derivado de tais técnicas."¹⁹¹

Lacan consegue, habilmente, contornar tudo isso para, contrariamente, colocar no centro a técnica significante. Isto quer dizer que o fenômeno nuclear, para ele, não é o prazer, enquanto que, para Freud, a técnica não é mais que um meio para se obter prazer. Lembramos que, de acordo com Freud, existe um prazer fundamental, que é correlato ao puro prazer lúdico da palavra (o que, para Lacan, seria o puro prazer do significante), o qual podemos situá-lo, de certa forma, no jogo infantil que aparece com as crianças. Elas estariam ainda a aprender a utilizar as palavras e a reuni-las, obedecendo, provavelmente, a um impulso que as compele a exercitar suas capacidades. Embora o prazer do chiste somente se complete no Outro¹⁹² – e isto é assinalado por Freud¹⁹³ e corroborado por Lacan¹⁹⁴ –, para Freud esse prazer tem suas origens submersas no desenvolvimento do sujeito, num estágio no qual o Outro não está ainda constituído.

Tentando clarear um pouco o que fora colocado a respeito de um “estágio no qual o Outro não está ainda constituído”, pensemos no jogo infantil anteriormente referido, onde as crianças, continuamente, deparam-se com efeitos muitas vezes gratificantes. Tais efeitos podem, de acordo com Freud, proceder a partir de uma repetição do que é similar, de uma redescoberta do que seja familiar, dentre outras

¹⁹¹ Freud, *AE*, VIII, p. 123 (*SB*, VIII, p. 150; *SE*, VIII, p. 128; *GW*, VI, p. 144).

¹⁹² Lembro que Lacan introduziu definitivamente no seu discurso o conceito de “grande Outro” (com maiúscula, o Outro enquanto alteridade) no ano de 1955: “*Do inconsciente como ‘discurso do outro’, tal como era definido em Roma, Lacan passava, em sua segunda retomada, a um inconsciente como ‘discurso do Outro.’*” (Roudinesco, Elisabeth. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*, trad. Paulo Neves, São Paulo, Cia. das Letras, 1994, p. 290).

¹⁹³ Freud, *AE*, VIII, p. 137 (*SB*, VIII, p. 167; *SE*, VIII, p. 144; *GW*, VI, p. 161).

coisas que podem ser explicadas como insuspeitadas economias na despesa psíquica; *“Não é espantoso que esses efeitos prazerosos impulsionem a criança a cultivar o jogo e a motive a prosseguir sem atentar pelo significado das palavras ou pela coerência das sentenças. Um jogo com palavras e pensamentos, motivado por certos efeitos gratificantes de economia, seria então o primeiro estágio do chiste.”*¹⁹⁵ Este “primeiro estágio dos chistes” vai chegar ao fim, de acordo com Freud, através do fortalecimento de um fator descrito como faculdade crítica ou racionalidade; o jogo, então, passa a ser rejeitado como sendo sem sentido ou absurdo, tornando-se, mais tarde, impossível de ser realizado, devido à crítica.

Já para Lacan, o prazer do chiste (ou tirada espirituosa) só se completa no Outro e pelo Outro, não passando necessariamente por um primeiro estágio tal qual fora descrito acima, onde o Outro supostamente não está presente; *“É o Outro que dá à criação significante um valor de significante em si, valor de significante em relação ao fenômeno da criação significante. É a sanção do Outro que distingue a tirada espirituosa do puro e simples fenômeno do sintoma, por exemplo. É na passagem para essa função outra que reside a tirada espirituosa.”*¹⁹⁶

Segundo Lacan, Freud apoiara-se na técnica do chiste, que seria também a técnica do significante, para ver as relações estruturais entre a tirada espirituosa e o inconsciente. O fenômeno central da argumentação freudiana acerca do chiste seria uma analogia de estrutura entre a técnica do significante no chiste e os mecanismos de

¹⁹⁴ Lacan, *O Seminário, livro 5 – As Formações do Inconsciente*, trad. de Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, JZE, 1999, p. 117.

¹⁹⁵ Freud, *AE*, VIII, p. 123 (*SB*, VIII, p. 151; *SE*, VIII, p. 128; *GW*, VI, p. 144).

¹⁹⁶ Lacan, *O Seminário, livro 5*, p. 49.

condensação¹⁹⁷ e deslocamento¹⁹⁸, que Lacan aproxima da metáfora e da metonímia, tomando a condensação como processo metafórico, e o deslocamento como processo metonímico.

A análise estrutural entre certos processos de linguagem e certos processos inconscientes será identificada em várias formações do inconsciente; o chiste é uma dessas formações e apresenta a vantagem de conjugar, simultaneamente, a condensação metafórica e o deslocamento metonímico. O chiste, então, procede ou por substituição – logo, por metáforas – ou por deslocamento, seguindo a via da metonímia, desviando o curso do pensamento no deslocamento da importância psíquica de um tema primitivo para um tema diferente. Diz Lacan¹⁹⁹ que tais relações entre o chiste e o inconsciente são percebidas por Freud num plano formal, sendo, assim, ao nível desse formalismo – de uma teoria estrutural do significante como tal – que Freud se coloca. Fala ele da técnica do chiste enquanto “técnica verbal”, ao passo que Lacan designa-a como “técnica do significante”.

Lacan articula a experiência lingüística com a experiência freudiana, dizendo ser impossível obter uma mensagem, partindo de um sujeito qualquer, se não existir uma cadeia significante e uma rede de seus empregos. Seria a existência desse mecanismo complexo que faz com que um discurso diga sempre mais do que tem a dizer; *“É precisamente no entrejogo entre a mensagem e o código, e portanto, também no retorno*

¹⁹⁷ Freud, *AE*, IV, p. 287 (*SB*, IV, p. 272; *SE*, IV, p. 279; *GW*, II/III, p. 285).

¹⁹⁸ Freud, *AE*, IV, p. 311 (*SB*, IV, p. 294; *SE*, IV, p. 305; *GW*, II/III, p. 310).

¹⁹⁹ Lacan, *op. cit.*, p. 24.

do código para a mensagem, que funciona a dimensão essencial a qual a tirada espirituosa nos introduz diretamente.”²⁰⁰

Conforme Lacan, é por partir da técnica significante e por voltar a ela incessantemente que Freud esclarece o problema do chiste, inclusive distinguindo-o do cômico. Enquanto o cômico provoca apenas um efeito engraçado, a tirada espirituosa será submetida à processos de elaboração bastante complicados, mostrando uma concordância bastante abrangente com os processos de elaboração onírica²⁰¹. O cômico que provoca o riso relata geralmente uma cena engraçada, obtendo-se um efeito de “segundo grau”; dependerá sempre da imaginação da situação abordada por parte de quem o acolhe. Já a tirada espirituosa, por sua vez, dar-se-á inteiramente no campo da linguagem (provocando o riso ou não), ao passo que o cômico brotará, na maioria das vezes, das gesticulações e do que se vê.

Lembra-nos Freud, mais uma vez, que o chiste não tem necessariamente que ser cômico, como ordinariamente se pensa; “(...) o chiste, por sua natureza, há de separar-se do cômico e somente coincidirá com este, por um lado, em certos casos especiais e, por outro, no propósito de obter prazer de fontes intelectuais.”²⁰² Como fora visto, o chiste e o cômico distinguem-se, principalmente, em sua localização psíquica, posto que o chiste (como formação do inconsciente), em relação ao cômico, apenas o auxilia, incrementando-o. Logo, duas questões apresentam-se ao sujeito que produz um chiste: uma diz respeito à técnica, que faz com que um chiste seja o que ele é, uma tirada

²⁰⁰ *Op. cit.*, p. 21.

²⁰¹ Freud, *AE*, VIII, p. 153 (*SB*, VIII, p. 183; *SE*, VIII, p. 159; *GW*, VI, p. 181).

²⁰² Freud, *AE*, VIII, p. 197 (*SB*, VIII, pp. 235-6; *SE*, VIII, p. 207; *GW*, VI, p. 237).

espírita; a outra é concenrente às razões pelas quais ele suscita o riso (vide capítulo 1).

Como já nos disse Safouan, o chiste e o cômico são duas questões estreitamente ligadas, porém independentes uma da outra, pois, onde quer que seja, onde houver um chiste, vai haver sempre uma técnica, e onde se puder aplicar a técnica, haverá certamente um chiste, mas não necessariamente uma piada. O que vai, então, especificar uma tal piada é o efeito do riso que ela suscita, que, segundo Safouan, o autoriza a estabelecer a seguinte definição: “(...) a tirada espírita é a técnica desde que coloque às claras o cômico.”²⁰³ Contudo, o estudo da técnica constitui a condição necessária do chiste.

O chiste, conforme Freud, leva-nos diretamente àquilo que a natureza de tal fenômeno tem de essencial. A análise do chiste começa pelo quadro da investigação de um fenômeno de condensação, qual seja, o termo “familiar” (que logo adiante será retomado), produção essa fundada, de acordo com Lacan, no significante, por superposição das palavras “familiar” e “milionário”. Diz Lacan que tudo o que Freud vem a desenvolver em seguida consiste, basicamente, em mostrar um efeito de aniquilamento do jogo do significante com relação ao que se pode chamar de existência do real; “*Jogando com o significante, o homem põe em causa a todo instante seu mundo, até sua raiz. O valor da tirada espírita, e que a distingue do cômico, é a sua possibilidade de jogar com o ‘non-sens’ fundamental de todo uso do sentido. É possível,*

²⁰³ Safouan, *L'inconscient et son scribe*, p. 71.

a todo instante, pôr em causa todo sentido, na medida em que este é fundado num uso do significante.”²⁰⁴

O que percebe-se, então, é que esse uso do significante é, em si mesmo, profundamente paradoxal em relação a toda significação possível. O conjunto de significantes colocados em jogo pode vir a reestruturar o real, introduzindo nele novas relações. Para melhor entender o significante, podemos toma-lo como uma ponte, num domínio de significações, que terá como conseqüência situações não reproduzidas por ele, porém transformadas, recriadas. De acordo com Lacan²⁰⁵, é principalmente por isso que devemos centrar nossas questões no significante.

Desejando uma melhor compreensão daquilo que nos interessa no momento, isto é, a questão do significante na estrutura do chiste, vamos ao primeiro exemplo que Freud nos fornece, que é o já citado “familiarão”, ficção essa do poeta Heinrich Heine. Trata-se de um dito que desponta na boca de Hirsch Hyacinth, um judeu de Hamburgo, vendedor de bilhetes de loteria, que o poeta Heine conhece num balneário. Citando Freud: *“Na parte de seu ‘Reisebilder’ (Impressões de viagem) intitulada ‘Die Bäder von Lucca’ (Os Banhos de Lucca), Heine descreve a preciosa figura de um agente de loteria e calista de Hamburgo, Hirsch Hyacinth, que se jacta ao poeta de suas relações com o rico Barão Rothschild, dizendo: ‘E assim, verdadeiramente, senhor doutor, quis Deus conceder-me toda a sua graça; sentei-me ao lado de Salomon Rothschild e ele me tratou como um dos seus, bastante familiarmente’.*”²⁰⁶

²⁰⁴ Lacan, *O Seminário, livro 4*, p. 301.

²⁰⁵ *Op. cit.*, p. 304.

²⁰⁶ Freud, *AE*, VIII, p. 18 (*SB*, VIII, p. 29; *SE*, VIII, p. 16; *GW*, VI, p. 14).

Freud percebe que o que faz desse exemplo um chiste não é nada que resida no pensamento, e sim algo que deva ser buscado na sua forma, na verbalização que o exprime. Sugere, então, que estudemos a peculiaridade de sua forma de expressão, para que possamos captar o que se pode denominar técnica verbal ou expressiva desse chiste, alguma coisa que deva estabelecer profunda relação com a essência do mesmo, já que, se substituído por qualquer outra coisa, a sua característica e o seu efeito desaparecem. Reproduzirei o esquema para facilitar o nosso entendimento:

FAMILIAR
MILIONÁRIO
FAMILIONÁRIO

Questiona Lacan²⁰⁷ a respeito do significante “familionário”: neologismo, lapso, chiste? Certamente, na perspectiva em que nos situamos, é um chiste. Porém, quando Lacan introduz as outras duas perguntas (neologismo, lapso?), já remete-nos a uma ambigüidade do significante no inconsciente. Freud reconhece, desde aí, o mecanismo de condensação (familiar/milionário). Mais adiante, discorrerei sucintamente sobre a questão da condensação como processo metafórico e o deslocamento enquanto processo metonímico.

Pode-se dizer que o interesse de Lacan pelo esquema anteriormente esboçado (“familionário”) se dá por haver nele duas linhas do discurso, e também porque nele as coisas podem circular, ao mesmo tempo, na linha da cadeia significante. Diz que três tempos se distinguem ao lado da cadeia significante: no primeiro, haverá o esboço de uma mensagem; no segundo, a cadeia refletirá no objeto metonímico; no terceiro, “milionário” e “familiar” irão encontrar-se e conjugar-se na mensagem, formando

²⁰⁷ Lacan, *O Seminário, livro 5*, p. 26.

“familiar”. Logo, em três tempos, as cadeias do discurso e do significante conseguem convergir para um mesmo ponto, o da mensagem.

As cadeias do discurso a que refiro-me seriam: uma, a do discurso racional, concreto, o discurso comum; a outra seria a do discurso no qual se incluem todas as possibilidades de decomposição, de reinterpretação, de efeitos metafórico e metonímico. Para Lacan, tudo isso resume-se no seguinte: tal mensagem é perfeitamente incongruente, no sentido de não ser aceitável, de não estar no código; *“É claro que a mensagem existe, em princípio, para estar numa certa relação de diferenciação com o código, mas, nesse caso, é no próprio plano do significante que ela está em flagrante violação do código.”*²⁰⁸

A partir de agora, devo deter-me um pouco mais nas funções consideradas essenciais do significante, ou seja, nas funções da metáfora e da metonímia, para que possamos melhor entender a estrutura do chiste. Inicialmente, veremos que o que caracterizará o significante será a existência de uma cadeia articulada, que tende a formar grupos fechados, compostos de uma série de anéis que se prendem uns aos outros para constituir cadeias, que, por sua vez, prendem-se a outras cadeias à maneira de anéis; *“(…) anéis cujo colar se fecha no anel de um outro colar feito de anéis.”*²⁰⁹ Contudo, os elementos significantes devem ser primeiramente definidos pela possibilidade de articulação com outros elementos significantes. Lacan percebe que somente as correlações de um significante com outro podem fornecer o padrão de qualquer busca de significação, concluindo, daí, que é na cadeia significante que o sentido insistirá.

²⁰⁸ *Op. cit.*, p. 27.

A função propriamente significante que se desenha na linguagem encontra-se entre as chamadas “figuras de linguagem”, mais precisamente a metáfora e a metonímia, figuras estas que, de acordo com Lacan, constituem as duas vertentes do campo significante. A condensação²¹⁰, portanto, é tida como uma forma particular do que se pode produzir no nível da função de substituição, sendo que é na relação de substituição que residirá o recurso criador, a força criadora da metáfora. Já disse, anteriormente, que Lacan toma a condensação como processo metafórico e o deslocamento como processo metonímico. É nisso que, no momento, iremos nos deter.

A metáfora, segundo Lacan, não é outra coisa senão uma substituição significante, porquanto aí opera-se a substituição de um significante por um outro significante. Note-se que, na linguagem, essa substituição entre dois termos efetua-se, na maioria das vezes, com a ajuda de uma similaridade semântica ou homofônica. É notório que, em relação aos processos inconscientes, nem sempre se identifica o caráter imediato de tais ligações. Somente as cadeias associativas poderão tornar evidente tais similaridades; *“A ‘Verdichtung’, condensação, é a estrutura de superposição dos significantes em que ganha campo a metáfora, e cujo nome, por condensar em si mesmo a ‘Dichtung’ (obra poética), indica a conaturalidade desse mecanismo com a poesia, a ponto de envolver a função propriamente tradicional desta.”*²¹¹

Lacan²¹² nos fornece indicações suficientes para que possamos perceber que é por intermédio da metáfora, pelo jogo substitutivo de um significante por outro num determinado lugar, que cria-se a possibilidade, tanto de desenvolvimento do

²⁰⁹ Lacan, “A instância da letra no inconsciente...”, p. 505.

²¹⁰ Lacan, *O Seminário, livro 5*, p. 35.

²¹¹ Lacan, “A instância da letra no inconsciente...”, p. 515.

significante, quanto de surgimento de sentidos sempre novos, que constantemente contribuirão para aprimorar, complicar, aprofundar e dar sentido de profundidade àquilo que, no real, não passa de pura opacidade. Os exemplos fornecidos por Freud, mais especificamente aqueles utilizados em *A interpretação dos sonhos*, são bastante significativos, pois atestam, por eles mesmos, que, no trabalho do sonho, o processo de condensação desenvolve-se de maneira análoga aos processos metafóricos da linguagem. Será visto que é possível, também, de maneira pertinente, estabelecer uma analogia da mesma ordem entre o mecanismo de deslocamento e o processo metonímico.

Lacan, em relação ao deslocamento enquanto processo metonímico, diz que “*A ‘Verschiebung’ ou deslocamento é, mais próxima do termo alemão, o transporte da significação que a metonímia demonstra e que, desde seu aparecimento em Freud, é apresentado como o meio mais adequado do inconsciente para despistar a censura.*”²¹³ Trata-se, em especial, de um deslocamento de valores que irá induzir a um deslocamento do sentido.

Nos sonhos irracionais, por exemplo, o deslocamento dos valores é, geralmente, total. Em tais condições, identifica-se, neste mecanismo, a própria configuração do processo metonímico, onde um significante pode exprimir outro, desde que esteja numa relação de contigüidade. Note-se que a relação de contigüidade entre os significantes nunca aparece tão evidente quanto nas elaborações metonímicas da linguagem, onde mostra-se clara através de associações. Dizendo de outra maneira, normalmente o deslocamento impõe um material manifesto para designar um material latente, em

²¹² Lacan, *O Seminário, livro 5*, p. 35.

relação de contigüidade com o precedente. Observa-se, contudo, uma transferência de denominação idêntica ao mecanismo da metonímia, que impõe sempre um novo significante em relação de contigüidade com um significante anterior, que ele substitui.

Retornando à questão da metáfora, remetamo-nos ao *Seminário 3*, de Lacan, para que possam ser justificadas as dificuldades de um pronunciamento quanto a mesma; “*A metáfora não é a coisa no mundo das mais fáceis de falar.*”²¹⁴ Ao proferir tal frase, Lacan contesta, assim, a afirmação de um indivíduo que designara a metáfora enquanto comparação abreviada. Insatisfeito, Lacan dirá que não há comparação, e sim identificação. Nesse sentido, a metáfora supõe que uma significação seja o dado dominante, aquele que comanda o uso do significante de forma tão precisa que toda espécie de conexão preestabelecida se encontra desatada. Continuamos, então, a falar da ambigüidade do significante e do significado. Já vimos que a estrutura do inconsciente corresponde exhaustivamente ao que a análise lingüística nos permite situar como sendo os meios essenciais de formação do sentido, na medida em que este é gerado pelas combinações do significante. Percebe-se, deste modo, que o que é apreensível, no nível do discurso concreto, sempre se apresenta, em relação à produção de sentido, numa posição de ambigüidade.

Contudo, a possibilidade do jogo metafórico baseia-se na existência de algo a ser substituído; “*O que está na base é a cadeia significante, como princípio da combinação e lugar da metonímia.*”²¹⁵ Embora a metáfora seja de um outro grau que a metonímia, é a metonímia que está no ponto de partida da metáfora, ou seja, é ela que torna possível a

²¹³ Lacan, “A instância da letra no inconsciente...”, p. 515.

²¹⁴ Lacan, Jacques. *O Seminário, livro 3 – As Psicoses*, trad. Aluísio Menezes, Rio de Janeiro, JZE, 1992, p. 248.

metáfora. Segundo Lacan²¹⁶, a obra freudiana começa pelo sonho e seus mecanismos de condensação e deslocamento, todos eles da ordem da articulação metonímica. É, portanto, sobre esse fundamento, que a metáfora pode fazer a sua intervenção.

Tentaremos, então, entender o motivo através do qual sem metonímia não há metáfora. Lacan introduz o termo metonímia devido às ambigüidades fugidias do sentido. Além disso, tentou buscar outras referências para que pudesse unificar o mecanismo da metonímia com o da metáfora, a fim de encontrar um fundamento comum aos dois. Diz ele que Freud aponta o caminho, porém não conclui a fórmula. Para Lacan – e é importante frisar isto – há uma estrutura significante cuja grade é imposta a tudo que acontece com a necessidade humana. Analisando a função metonímica, diz que é o exemplo particular que nos permite apreender as propriedades mais significativas daquilo que é da ordem do inconsciente estruturado como linguagem; *“Trata-se, mais exatamente, da necessidade de passar por uma outra forma que não a da apreensão conceitual.”*²¹⁷ De acordo com Lacan, procedemos por uma distorção do conceito; avisa aos filósofos que existe uma objetividade específica para os psicanalistas, e que estes se situam num outro campo.

Lendo Freud, Lacan percebe que as leis do inconsciente coincidem com algumas das mais fundamentais leis do discurso (a condensação, como processo metafórico, e o deslocamento, como processo metonímico). A partir da experiência freudiana, Lacan percebe que somos determinados pelas leis estruturantes primordiais da linguagem e que somos determinados por essas leis no mais íntimo de nós. Abrindo aqui um parêntese,

²¹⁵ Lacan, *O Seminário, livro 5*, p. 68.

²¹⁶ Lacan, *O Seminário, livro 3*, p. 260.

²¹⁷ Lacan, *O Seminário, livro 5*, p. 69.

ressalto que a idéia de uma gênese simultânea entre linguagem e leis estruturantes, de certa forma, já havia sido antecipada pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Em *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, no aforismo de número 20, Nietzsche encarrega-se de refutar as “afirmações superficiais” de John Locke, no que diz respeito à origem das idéias; *“O curioso ar de família de todo o filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo.”*²¹⁸

Observa Oswaldo Giacoia que, nesse aforismo, Nietzsche aprofunda e radicaliza definitivamente a sua teoria do enraizamento lógico-gramatical do pensamento. Levando em conta o referido aforismo, percebe-se que as mesmas funções gramaticais exercem domínio e direção inconscientes, na ordem da sucessão dos diferentes sistemas filosóficos. As imagens do mundo seriam sugeridas inconscientemente à partir de algo em comum entre essas idênticas funções gramaticais. Para Giacoia, seria exatamente essa esfera de determinação lógico-lingüística que condicionaria o modo de estruturação e desenvolvimento regular dos diversos sistemas e de suas redes de comunicação; *“Como consequência incontornável desse perspectivismo radical, as figuras culturais ‘do mundo’ se multiplicam e se relativizam consoante as experiências históricas de povos e etnias, ou melhor, consoante as múltiplas experiências de autoconstituição de*

²¹⁸ Nietzsche, Friedrich, *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 2ª ed., trad. P. C. de Souza, São Paulo, Cia. das Letras, 1999, p. 26.

uma raiz lingüística e comunicacional sobre a qual se apoiam as esferas superiores da produção simbólica.”²¹⁹ Conforme o autor, a partir dessa perspectiva, não mais restaria nenhuma entidade estável, nenhuma ponta de realidade; o mundo seria o da multiplicidade, das forças opostas e suas alianças, formando uma rede infinita de sistemas de comunicação e interpretação.

Fechando o parêntese, retomo o fio da meada, voltando ao chiste. De acordo com Lacan, Freud iniciou sua abordagem do chiste do ponto de vista metafórico, onde analisou o exemplo “familiário”. Ao deparar-se com um outro chiste, o do “Bezerro de Ouro”, vê-se diante de uma nova variedade, cuja diferença pensa qualificá-la de “tirada de pensamento” (leia-se chiste “sofístico” ou “conceitual”), em oposição à “tirada de palavras” (leia-se chiste “verbal”). Rapidamente ele percebe que tal distinção não é suficiente e que é no que se chama forma, ou, segundo Lacan²²⁰, articulação significante, que ele deve se fiar. O que acontece é que Freud depara-se com algo que não se deixa analisar como “familiário”.

O chiste do “Bezerro de Ouro” é o seguinte: *“Conta-se a estória de que, em certo fim de tarde, Heine conversava em um ‘salon’ de Paris com o dramaturgo Soulié, quando adentrou à sala um dos reis das finanças de Paris, comparado popularmente a Midas – e não apenas por sua riqueza. Logo foi cercado por uma multidão que o tratava com a maior deferência. ‘Veja!’ observou Soulié a Heine, ‘Veja como o século XIX cultua o Bezerro de Ouro!’ Com uma rápida mirada ao objeto de tanta admiração,*

²¹⁹ Giacoia Jr., Oswaldo, “O mais oculto de todos os escondidos”, in: *Olhar*, ano I, nº 2, São Carlos, CECH/UFSCar, 1999, p. 17.

²²⁰ Lacan, *op. cit.*, p. 74.

Heine replicou, como que a bem da correção: 'Oh, sim, mas ele já deve ser mais velho agora!' »²²¹

Para Lacan, é somente pelo que já constitui um deslizamento que o “Bezerro de Ouro” adquire um uso metafórico. Ele dirá que a regressão tópica que a referida estória implica (numa perspectiva religiosa na qual se sustenta a idolatria – a substituição do simbólico pelo imaginário) assume aqui, secundariamente, um valor metafórico para exprimir o que outras pessoas, além do próprio Lacan, chamaram de valor fetiche do ouro, o qual não é evocado à toa, já que essa função de fetiche só se concebe na dimensão significante da metonímia. Seria mais ou menos por aí que Freud teria captado, entre a estória do “famillionário” e esta, uma diferença: a primeira é analisável; a segunda, não, embora ambas sejam chistes. Isto, então, quer dizer que, certamente, trata-se de duas dimensões diferentes da experiência do chiste. O que aqui se apresenta parece-nos um erro de pensamento; *“Ora, esse é o traço comum a toda uma categoria de tiradas espirituosas, distinta da categoria na qual se inscreve o ‘famillionário’, onde se toma uma palavra, como diríamos vulgarmente, num sentido diferente daquele em que nos é apresentada.”*²²²

Lacan não crê que esteja se fiando numa referência de sentido para estabelecer a diferença entre metáfora e metonímia. Ressalta que partiu do seguinte: que a metonímia é a estrutura fundamental a partir da qual se pode produzir esse algo novo e criativo que é a metáfora. A cadeia em que se define a posição na qual se produz o fenômeno da metáfora está, no que diz respeito à metonímia, numa espécie de deslizamento ou

²²¹ Fischer, K. *Über den Witz*, 2^a ed., Heidelberg, 1889, pp. 82-3, apud Freud, *AE*, VIII, p. 47 (*SB*, VIII, p. 64; *SE*, VIII, p. 48; *GW*, VI, p.49).

²²² Lacan, *op. cit.*, p. 76.

equivoco; “*Numa palavra, não haveria metáfora se não houvesse metonímia.*”²²³ É isso que ocorre no plano da conjunção significante. Sem a metáfora e a metonímia enquanto partes fundamentais da dimensão do significante, não haveria, de acordo com Lacan, sanção possível do chiste, nem meio algum de diferenciá-lo do cômico ou do fenômeno do riso. Não foi por acaso que Freud tomou o seu exemplo maior, o “familiar”, sobre um fundo de criação poética, repleto de significação. “Familiar” é tido por Lacan como sendo a forma mais brilhante com que Freud nos aponta as relações do inconsciente com o significante e suas técnicas. Lembro que foi também através do referido chiste que Freud²²⁴ percebeu o mecanismo de condensação como sendo a categoria mais ampla de técnica de chiste.

Analisando o fenômeno psicológico de que se trata no chiste, somos levados a refletir sobre o que concerne ao lugar e até mesmo à existência do sujeito. Certamente a idéia de sujeito, a partir da experiência freudiana, passa a ser abordada numa outra perspectiva. Freud traz uma idéia de um sujeito que funciona mais além, de um sujeito que não é estruturado da mesma maneira que o eu da experiência cartesiana. O que se apresenta nesse sujeito freudiano tem as suas próprias leis, um estilo particular e uma estrutura própria. Essa estrutura, Freud a aborda e a demonstra ao nível das neuroses, dos sintomas, dos sonhos, dos atos falhos e do chiste, reconhecendo-a como única e homogênea. Ela pode ser tida como argumento principal para fazer do chiste uma manifestação do inconsciente. Diz Lacan: “*A chave da análise freudiana é o reconhecimento de leis estruturais comuns. Por isso se reconhece que um processo,*

²²³ *Op. cit.*, p. 80.

²²⁴ Freud, *AE*, VIII, p. 42 (*SB*, VIII, p. 58; *SE*, VIII, p. 43; *GW*, VI, p. 43).

como Freud se exprime, foi atraído para o inconsciente. Ele é estruturado segundo leis desse tipo. É disso que se trata quando se trata do inconsciente.”²²⁵

Observa Lacan que a estruturação e a existência lexical do conjunto do aparelho significante são determinantes para os fenômenos que são constatados nas neuroses, pois o significante aparece como sendo o instrumento através do qual se exprime o significado desaparecido; *“É por essa razão que de novo dirigindo a atenção para o significante, nada mais fazemos do que voltar ao ponto de partida da descoberta freudiana.*”²²⁶

²²⁵ Lacan, *op. cit.*, p. 52.

²²⁶ Lacan, *O Seminário, livro 3*, p. 252.

Conclusão

Para dar um fechamento ao presente trabalho, tentarei alinhar todos os capítulos, com o intuito de justificar o tema proposto: *Uma noção de verdade a partir da análise dos chistes conceituais*. Não pretendo emitir conclusões definitivas, mas apenas ressaltar certas considerações que julgo necessárias para um entendimento mais abrangente acerca da proposta desenvolvida.

Ressalto que a escolha do tema em questão tem a ver com a constatação de uma certa falta de interesse de filósofos e psicanalistas no que diz respeito a um assunto extremamente interessante, como é o caso dos chistes. Como foi visto, a minha atenção voltou-se sobre uma espécie de chiste que não necessariamente provoca o riso (o chiste “sofístico” ou “conceitual”), posto que a maioria dos leitores passa despercebida por esse importante detalhe (ordinariamente, pensa-se que o chiste e o cômico são a mesma coisa). Logo, tornou-se imprescindível trazer à tona a distinção elaborada por Freud entre o chiste e o cômico, sendo que, a partir de uma tal diferenciação, creio ter apresentado uma possibilidade de se fazer valer uma noção de verdade por detrás do chiste “sofístico” ou “conceitual”. É em volta da distinção entre o chiste e o cômico, e de uma suposta verdade escondida por detrás do chiste, que gira o eixo da presente dissertação.

Pela bibliografia existente, é notório que a questão do riso já fora bastante explorada, porém nunca satisfatoriamente explicada. O próprio Freud chegou a dizer que, somente com temor, ele ousaria aproximar-se do problema do riso provocado pelo cômico, já que uma série de respeitáveis pensadores não haviam conseguido obter

qualquer esclarecimento satisfatório, nos seus mais diversos aspectos. Entretanto, no meu entender, o problema não é o riso em si, mas o que ele pode vir a revelar ou a ocultar. Em relação aos chistes, o riso aparece como uma das maneiras através das quais podemos usufruí-los; ao rirmos de um chiste, este riso estaria a medir a sua eficácia no que diz respeito à produção de prazer, ou seja, quanto mais forte for a risada, mais eficaz terá sido o chiste que a provocou. Nesse caso, o riso aparece enquanto contribuição feita ao cômico, pelo domínio do inconsciente. No que concerne aos pensadores modernos que tentaram significar o riso, eles não estariam mais a falar do riso como fenômeno que precisa de explicação, e sim da necessidade de concordância entre o homem e o impensado.

A figura de Dioniso, tão enigmática quanto o próprio riso, aparece para, de alguma maneira, ilustrar a origem do riso na nossa cultura, além de mostrar o seu poder de subversão. Afinal, não foi por menos que Platão declarou que os guardiães do seu Estado ideal fossem proibidos de se entregar ao riso, pois que este era normalmente seguido de reações violentas. Tal ênfase na moderação do riso teve muito a ver com os festivais dionisíacos, celebrações estas que, de certa forma, ameaçavam a estrutura e a ordem das cidades que buscavam o tão sonhado equilíbrio apolíneo.

Quanto ao freqüente erro de se considerar o chiste como sendo uma subespécie do cômico, Freud chama atenção para o fato de que os chistes nos oferecem peculiaridades suficientes o bastante para que se possa efetivar sobre eles uma abordagem própria. Teria sido, nesse sentido, que fora priorizada a questão mesma do chiste nessa dissertação, em detrimento de questões próprias ao fenômeno do riso. Tais questões, por mais observações que se tenham recolhido e teorias que se tenham

elaborado, permanecem muito pouco elucidadas. Concordo com Dugas, quando ele diz que deveríamos nos contentar em rir, sem procurar saber por que rimos, já que a reflexão pode matar o riso. Para o referido autor, seria uma contradição pensarmos que é possível descobrir as suas causas. Ao meu ver, mostra-se bastante pertinente essa incursão pelo fenômeno do riso, vez que um dos objetivos propostos é marcar a diferença entre o chiste e o cômico que provoca o riso.

Vale ressaltar que a também enigmática e complexa questão do prazer foi levada em consideração, posto que está presente tanto nos chistes quanto no riso provocado pelo cômico. Atente-se, ainda, para o fato de que Freud considera a produção de prazer como sendo a característica mais marcante dos chistes, tendo como fontes desse prazer a técnica e o propósito dos mesmos. Sendo assim, o enfoque foi dirigido mais especificamente para a questão do prazer no mecanismo dos chistes.

A escolha do chiste “sofístico” ou “conceitual” como objeto de análise, em detrimento do chiste “verbal” (analisado no segundo capítulo), deu-se, principalmente, pelo fato de ser possível fazer uma aproximação interessante com a sofisticada, o que, de certa maneira, acaba por nos conduzir ao âmago da lógica freudiana. Dentre as definições atribuídas por Freud aos chistes, a de “sentido no não-sentido” assumiu, para o presente trabalho, uma importância particular, caracterizando o chiste “sofístico” ou “conceitual” e, até mesmo, o próprio projeto freudiano. Como vimos, o sofisma aparece, para Freud, como sendo o ilógico escondido sob o lógico, reduzindo a lógica a uma mera aparência, uma fachada. Logo, no caso de um chiste “sofístico” ou “conceitual”, uma fachada lógica surge, substituindo a cômica.

Por considerar necessário, fiz uma outra incursão pela Antiguidade, buscando, desta vez, esclarecer as relações estruturais entre a sofística e o chiste “sofístico” ou “conceitual”. Chamei atenção para a existência de características bastante semelhantes entre as estruturas de um argumento sofístico e as de um chiste “sofístico”, onde a diferença mostra-se apenas na relação da palavra para com a verdade e na técnica específica que vai estar na base de tais estruturas. Achei por bem fazer uma abordagem acerca das falácias de ambigüidade, por serem consideradas as mais comuns e enganadoras. Vale lembrar que a ambivalência nelas presente é também característica marcante dos chistes “sofísticos” ou “conceituais”. Como fora visto, tais falácias ocorrem quando um argumento é formulado tanto por palavras quanto por frases ambíguas, cujos significados modificam-se sutilmente durante o argumento, tornando-o falaz (ou sofístico).

Um chiste “sofístico”, do mesmo modo que uma falácia de ambigüidade, acaba por esconder uma certa “falta de pensamento”, atrás de uma aparência lógica, estabelecendo, então, uma relação que não existe. A força de um chiste dessa espécie não vai mais estar vinculada a uma falta de lógica, mas sim a algo que, no fundo, não é mais do que a própria verdade do sujeito, que é vinculada ao seu próprio desejo, manifestado através do chiste “sofístico” ou “conceitual”. Percebemos, entretanto, que, do ponto de vista filosófico, a falta de compromisso para com a verdade aparece como característica de um sofisma, enquanto que, para a psicanálise, o sofisma proferido em forma de chiste vai mostrar-se como manifestação de uma verdade, verdade essa do sujeito. Sabe-se que o tratamento psicanalítico fundamenta-se no pressuposto segundo o qual os sintomas neuróticos baseiam-se numa realidade psíquica (ou verdade do

sujeito), sendo que, nesse sentido, o neurótico vai sempre carregar consigo alguma razão.

Como fora visto, graças à fachada lógica que substitui a cômica, a espécie de chiste em questão apresenta-nos não somente o que tem a dizer, como também manifesta algo “proibido” de ser dito, através do *nonsense*. O contraste entre sentido e *nonsense* torna-se significativo quando algo que, em determinado momento, pareceu-nos ter um significado, é percebido, num outro momento, como completamente destituído de sentido. Todavia, a abordagem dos chistes de *nonsense* justifica-se, porque todos os outros chistes, por mais distintos que possam parecer, estarão sempre trazendo consigo algum *nonsense*. Como se pôde notar, o fator “sentido no não-sentido” ganhou uma dimensão especial nesse trabalho, posto que tal fator encontra-se presente em todos os chistes que trabalham com jogos de pensamentos (mais especificamente, nos chistes “sofísticos” ou “conceituais”), chistes que sempre nos remetem, inevitavelmente, ao *nonsense*.

Para finalizar, relacionei, no último capítulo, o pensamento de Lacan ao de Freud, na tentativa de elucidar um pouco mais a questão do chiste, tornando-a mais atual. Utilizei o *Seminário 5*, de Lacan, para corroborar algumas idéias freudianas acerca dos chistes. Lembro que é nesse seminário que Lacan efetua, de certa forma, a passagem dos elementos imaginários para a instância do simbólico. Apesar de Lacan já ter iniciado esse movimento no seminário anterior, é verdadeiramente no *Seminário 5* que todos os elementos imaginários se deslocam para o simbólico. A lógica de todo esse movimento acaba por implicar que o eu deve tornar-se significante, ou seja, a identificação simbólica aparece como sendo uma “significantização” do eu. Contudo, o

chiste, como manifestação do inconsciente, mostra-se, para Lacan, como sendo o exemplo fecundo de um tal deslocamento.

Entretanto, o que desejei ressaltar, utilizando algumas idéias lacanianas, foi que a análise estrutural entre certos processos de linguagem e certos processos inconscientes identificam-se em várias formações do inconsciente, sendo que o chiste, enquanto uma dessas formações, apresenta a vantagem de conjugar, simultaneamente, a condensação metafórica e o deslocamento metonímico, procedendo ou por substituição (logo, por metáforas), ou por deslocamento (seguindo a via da metonímia). Daí, o que fez Lacan foi articular a experiência lingüística com a experiência freudiana, ao perceber que somos determinados por leis estruturantes primordiais da linguagem, e que somos determinados por essas leis no mais íntimo de nós. Lembro que essa idéia de uma gênese simultânea entre linguagem e leis estruturantes já havia sido antecipada pelo filósofo Nietzsche.

Numa perspectiva lacaniana, encontramos no chiste um nível de elaboração significativa tão elevado, que nos faz pensar que, talvez, por essa razão, Freud tenha se detido, com tanto afinco, a essas questões, percebendo nelas um exemplo particular das formações do inconsciente. Portanto, é depois de Freud que passamos a ter melhores condições de apreender que essa estrutura do inconsciente encontra seu equivalente na análise lingüística, o que nos permite situar a estrutura como sendo o meio fundamental de formação do sentido, na medida em que este é gerado pelas combinações do significante. Podemos, então, a partir da analogia efetuada entre a técnica do chiste e a técnica significativa, dizer que o lugar da “verdadeira” verdade, tanto para Freud quanto para Lacan, encontra-se no vetor significante, que, pelo que foi abordado, é o que possui

a maior proximidade com a letra. Enfim, é precisamente no jogo de palavras e no chiste que é dada à verdade a oportunidade de aparecer.

Bibliografia

Obras de Freud:

- FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, dir. J. Salomão, 24 vols., Rio de Janeiro, Imago, 1988.
- _____. *Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet*, 18 vols., Londres, Imago, 1940-74.
- _____. *Obras Completas*, 25 vols., trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.
- _____. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 vols., Londres, The Hogarth Press, 1953-74.

Textos de Freud utilizados:

- FREUD, Sigmund. “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), in: *Obras Completas, vol. I*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.
- _____. “Estudios sobre la histeria” (J. Breuer y S. Freud [1893-1895]), in: *Obras Completas, vol. II*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.
- _____. “La interpretación de los sueños(1900 [1899]), in: *Obras Completas, vols. IV – V*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.
- _____. “Tres ensayos de teoría sexual” (1905), in: *Obras Completas, vol. VII*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.

- _____ . “El chiste y su relación con lo inconciente” (1905), in: *Obras Completas, vol. VIII*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.
- _____ . “El creador literario y el fantaseo (1908 [1907])”, in: *Obras Completas, vol. IX*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.
- _____ . “Introducción del narcisismo” (1914), “La represión” (1915), in: *Obras Completas, vol. XIV*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.
- _____ . “Confrencias de introducción al psicoanálisis” (1916-17 [1915-17]), in: *Obras Completas, vol. XVI*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.
- _____ . “Más allá del principio de placer” (1920), in: *Obras Completas, vol. XVIII*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.
- _____ . “El problema económico del masoquismo” (1924), in: *Obras Completas, vol. XIX*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.

Bibliografía geral:

- ABRAHAM, K. *Estudios sobre psicoanálises y psiquiatria*, Buenos Aires, Hormé, 1961
- _____ . *Psicoanálisis clínico*, Buenos Aires, Hormé, 1959.
- *Actas de la Escuela Freudiana de París. VII Congreso, Roma, 1974*, Barcelona, Petrel, 1980.

- ALBERTI, V. *O riso e o risível na história do pensamento*, Rio de Janeiro, JZE/FGV, 1999.
- ARISTÓTELES. “Dos Argumentos Sofísticos”, in: *Col. Os Pensadores*, trad. L. Vallandro e G. Bornheim, São Paulo, Nova Cultural, 1991.
- ASSOUN, P-L. *Freud, a filosofia e os filósofos*, trad. H. Japiassu, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
- _____. *Freud e Nietzsche – semelhanças e dessemelhanças*, trad. Maria L. Pereira, São Paulo, Brasiliense, 1989.
- BATAILLE, G. *A experiência interior*, trad. C.L. Coutinho, M. Montagné e A. Ceschin, São Paulo, Ática, 1992.
- _____. *Oeuvres Complètes*, vols. V e VI, Paris, Gallimard, 1970-76.
- BERGSON, H. *Le rire – essai sur la signification du comique*, Paris, PUF, 1975 (*O Riso – ensaio sobre o significado do cômico*, trad. G. de Castilho, Lisboa, Guimarães, 1993).
- BETTELHEIM, B. *Freud e a alma humana*, trad. Álvaro Cabral, São Paulo, Cultrix, 1993.
- BRANDÃO, J. *Mitologia Grega*, 3 vol., 11^a ed., Petrópolis, Vozes, 2000.
- BREMMER, J. e ROODENBURG, H. (org.). *Uma história cultural do humor*, trad. Cynthia Azevedo e Paulo Soares, Rio de Janeiro, Record, 2000.
- CASSIN, B. *Ensaio Sofísticos*, trad. A. L. de Oliveira e L.C. Leão, São Paulo, Siciliano, 1990.
- _____. (org) *Le plaisir de parler*, Paris, Minuit, 1986.
- COPI, I. *Introdução à Lógica*, trad. A. Cabral, São Paulo, Mestre Jou, 1981.

- DETIENNE, M. *Dioniso a céu aberto*, trad. Carmem Cavalcante, Rio de Janeiro, JZE, 1988.
- DÖR, J. *Introduction à la Lecture de Lacan – L'inconscient structuré comme un langage*, Paris, Denoël, 1985.
- DUGAS. *La Psychologie du Rire*, Paris, s. ed., 1902.
- FISCHER, K. *Über den Witz*, 2^a ed., Heidelberg, s. ed., 1899.
- GAY, P. *Freud – uma vida para o nosso tempo*, trad. D. Bottmann, São Paulo, Cia. Das Letras, 1991.
- GARCIA-ROZA, L.A. *Freud e o inconsciente*, Rio de Janeiro, JZE, 1989.
- _____. *Palavra e Verdade na filosofia antiga e na psicanálise*, Rio de Janeiro, JZE, 1990.
- GIACOIA Jr, O. “O mais oculto de todos os escondidos”, in: *Olhar*, ano I, nº 2, São Carlos, CECH/UFSCar, 1999.
- HANNS, L. *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*, Rio de Janeiro, Imago, 1996.
- HUTCHESON, F. *Thoughts on Laughter – and observations on “the fable of the bees” in six letters – 1758*, Bristol, Thoemmes Antiquarian Books Ltd., 1989.
- JAEGER, W. *Paidéia, a formação do homem grego*, trad. A. M. Parreira, São Paulo, Martins Fontes/UNB, 1989.
- JONES, E. *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, trad. A. Berman, Paris, PUF, 1961.
- _____. *Vida y Obra de Sigmund Freud*, 03 tomos, Buenos Aires, Horme, 1981.
- JORGE, M. A. C. *Fundamentos da Psicanálise – de Freud a Lacan*, Rio de Janeiro, JZE, 2000.

- JURANVILLE, A. *Lacan y la Filosofía*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992.
- LACAN, J. *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966 (*Escritos*, trad. V. Ribeiro, Rio de Janeiro, JZE, 1997).
- _____. *Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977.
- _____. *Les formations de l'inconscient*, 02 tomes, Paris, Association Freudienne (publication hors-commerce), s.d..
- _____. *O Seminário, livro 1, Os Escritos Técnicos de Freud*, trad. B. Milan, Rio de Janeiro, JZE, 1993.
- _____. *O Seminário, livro 3, As Psicoses*, trad. A. Menezes, Rio de Janeiro, JZE, 1992.
- _____. *O Seminário, livro 4, As Relações de Objeto*, trad. D. D. Estrada, Rio de Janeiro, JZE, 1995.
- _____. *O Seminário, livro 5, As Formações do Inconsciente*, trad. V. Ribeiro, Rio de Janeiro, JZE, 1999.
- _____. *O Seminário, livro 11, Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, trad. M.D. Magno, Rio de Janeiro, JZE, 1995.
- LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.B. *Vocabulário da Psicanálise*, trad. P. Tamen, São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- LIPPS, T. *Komik und Humor*, Hamburgo/Leipzig, 1898.
- LOW, B. *Psycho-Analysis*, London, s. ed., 1920.
- MACEDO, J. R. *Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média*, Porto Alegre/São Paulo, UFRGS/UNESP, 2000.

- MEZAN, R. *Freud: a trama dos conceitos*, São Paulo, Perspectiva, 1982.
- MILLER, J. A. *Perspectivas do Seminário 5 de Lacan*, trad. M. J. S. Fuentes, Rio de Janeiro, JZE, 1999.
- MONZANI, L.R. *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, UNICAMP, 1995.
- _____. *Freud e o movimento de um pensamento*, Campinas, UNICAMP, 1989.
- MORA, J.F. *Diccionario de Filosofia*, 04 vols., Madrid, Alianza, 1988.
- MOSSÉ, J. C. *O processo de Sócrates*, trad. A. Marques, Rio de Janeiro, JZE, 1990.
- NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, 2ª ed., trad. P. C. de Souza, São Paulo, Cia. das Letras, 1999.
- _____. *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*, trad. e notas de J. Guinsburg, São Paulo, Cia. das Letras, 1999.
- PLATON. “Cratyle”, in: *Oeuvres Complètes*, tome V, trad. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- _____. “La République”, in: *Oeuvres Complètes*, tome VI, trad. E. Chambry, introd. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1947.
- _____. “La République”, in: *Oeuvres Complètes*, tome VII, trad. É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- _____. “Les Lois”, in: *Oeuvres Complètes*, tome XI, trad. É. des Places, introd. A. Diès et L. Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- _____. “Les Lois”, in: *Oeuvres Complètes*, tome XII, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

- _____. “Le Sophiste”, in: *Oeuvres Complètes*, tome VIII, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- PRADO Jr., B. “Erro, ilusão, loucura” in: NOVAES, Adauto (org.), *A crise da razão*, São Paulo, Cia. das Letras, 1996.
- _____. (org.). *Filosofia da Psicanálise*, São Paulo, Brasiliense, 1991.
- RODRIGUÉ, E. *Sigmund Freud – o século da psicanálise – 1895/1995*, 03 vols., São Paulo, Escuta, 1995.
- ROSS, D. *Teoria de las ideas de Platon*, trad. J. L. Díez Arias, Madrid, Cátedra, 1986.
- ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*, trad. P. Neves, São Paulo, Cia. das Letras, 1994.
- SAFOUAN, M. *L'incoscient et son scribe*, Paris, Seuil, 1982.
- SHENTOUB, S. A. (org.). *L'humour dans l'oeuvre de Freud*, Paris, Editions Two Cities, 1989.
- SOUZA, P. C. *As Palavras de Freud – o vocabulário freudiano e suas versões*, São Paulo, Ática, 1999.
- SPENCER, H. “La physiologie du rire”, in: *Essais de Morale de Science et d'esthétique*, trad. de l'anglais par M. A. Burdeau, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie., 1879.
- WEBER, S. “Sophisme, sophistique et ambivalences analytiques”, in: Cassin, B.(org.), *Le plaisir de parler*, Paris, Minit, 1986.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE