International Society for Intellectual History
Chicago Meeting - "Turning Points"
University of Chicago, September 21-24, 2000

The thought and the laughter:
The transformation of laughter into a philosophical concept[*]

(Obs: versão em PORTUGUÊS ao final).

Verena Alberti[**]

Lately, a movement towards a great valuation of laughter can be noticed in the most distinct fields: in the academic field, in the media and even in the medical area. But, this recent "discovery" of laughter is not an original phenomenon. The explanations about it nowadays contain several histories that most of the times make us return to the Ancient Age.

The laughter has always been an enigma in the history of occidental thought: finding its essence and the quality of what causes laughter has worried many thinkers. That's why, being something inherent in man ("le propre de l'homme") – something that distinguished man from God and from the other animals –, finding an answer to its enigma would allow to take many steps forward in the understanding of the human condition.

During a long time, the answers to questions such as "why do we laugh?" and "of what do we laugh?" have put the laughter on the opposite side of the thought and of philosophy. According to Plato, for example, when we laugh, we experiment a fake pleasure that makes us go far from the truth and the good, which are pure pleasures

[*] This text recovers some questions that were analised in my doctorate thesis, presented to the University of Siegen, German, in 1993, revised and published under the title of *O riso e o risível na história do pensamento* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed. & Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999). To realize my doctorate in German, I counted on a scholarship from the Brazilian institution Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

[**] Historian, coordinator of Programa de História Oral do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil from Fundação Getulio Vargas (CPDOC-FGV), with master's degree in Social Anthropology at Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social from Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS-UFRJ), and doctor's degree in Literature at the University of Siegen (Germany).

accessible to the philosopher[1]. Others also placed laughter on the opposite side of truth and reason, qualifying it as an irrational activity – even as a sign of insanity – or as a passional activity, linked to the soul's power of appetite.

In the 19th century, however, truth and serious were no longer enough to explain the world; and, the laughter started to have a special place within philosophy. Several texts attribute to the matter of laughter a privileged site in the comprehension of the world. It became something necessary in order to perform the activity of thought, turning out to be a philosophical concept. This text intends to follow some aspects of this process, trying to understand better this important turning point in the history of thought.

1. The unknown factor of laughter

In his novel *The Name of the Rose*, Umberto Eco used a very imaginative way to talk about one of the greatest dilemmas of the history of thought about laughter: the loss of the 2nd part of *Poetics*, by Aristotle, in which the philosopher dedicated himself to comedy. There's proof that Aristotle effectively wrote *Poetics II*, as it became known – he even refers to it in some parts of his *Rhetoric*. Eco made the work reappear in the library of a medieval monastery, whose person in charge, the blind man called Jorge, poisoned its pages to avoid the monks from having access to the comic's secrets.

The great doubt that, for a long time, affected the ones who proposed themselves to explain laughter was: if, in tragedy, the horror and pity provoke fear and tears in the audience, forming the tragic catharsis, what is it that provokes, in comedy, the laughter? Aristotle's definition, given in the 5th chapter of the part of the *Poetics* that wasn't lost, was not of great help: "What is comic consists in a defect or in something torpid that does not cause either pain or destruction; an evidence of it is the comic mask: it is torpid and deformed, without meaning pain[2]." That is, what is comic is defined by Aristotle as being the non-tragic: something that does not cause pain nor destruction. The problem of the question "what makes us laugh?" was maintained, but the definition of comic as something harmless has become one of the most crystallized ways of thinking the

[1] Platon, *Philèbe*.
[2] Aristote, *La poétique*, 49ª-b.

matter of laughter, being adopted – with certain changes, of course – by many thinkers, at least up to Bergson, in the turn of the 19th to the 20th century.[3]

During a long time, until approximately the 19th century, a great deal of the authors that dedicated themselves to the matter of laughter tried to discover what kind of passion would be in its origin. As the laughter occurred without respecting reason, many times against our will, its connection to the soul's power of appetite, that is, to passion's faculty, and not to the rational faculty, was clear[4]. But, whereas fear, anger, love and other passions were known, having as a result the rejection or the approach towards the object that provoked them, the passion that resulted in laughter was not known. A good deal of the authors believed that it was a mixed passion, a mixture of pleasure and pain, caused by the object of laughter.

This dimension of the thought about laughter – as a part of the theory of passions – has disappeared both in later theories and in the contemporary reading of older theories. The case of Hobbes is an example of it. The contemporary authors usually attribute to him the explanation of laughter through the idea of superiority: we laugh when we feel superior to what makes us laugh, generally a person[5]. The context in which Hobbes developed his definition does not receive much attention: the chapters that are dedicated to the passions in *On Human Nature* and *Leviatan*. Similar to other kinds of passion in Hobbes' system, the one of laughter is based on the relations of power among men. What makes it specific is not superiority but suddenness. According to Hobbes, the passion of laughter is the sudden glory that we experience when we suddenly recognize a superiority in ourselves[6]. With this definition, he recovers another crystallized idea about laughter since the Ancient times, which is the element of surprise: we laugh when we expect a certain ending, but what happens is that that expectation is broken[7].

The fact that the explanation of laughter as a passion of the soul has disappeared is not something casual. As a matter of fact, the theory of passions became no longer efficient to the comprehension of the human phenomena. One alternative was

[3] Some examples: to Cicero, the laughable "is always some moral torpidity, some physical deformity" (Cicero, *De Oratore*, II); to Laurent Joubert, who published a treat about laughter in 1579, the laughable is "something torpid and not worth of pity" (Joubert, 1579); to James Burnett Monboddo, in the 18th century, the object of laughter is "the deformity without pain or harm" (Monboddo,1773-92, p.194), and to Bergson the comic is an anti-social defect, corrected by laughter (Bergson, 1899, *passim*).
[4] See especially Joubert, 1579.
[5] See Tave, 1960, and Martin, 1972.
[6] Hobbes,1651 and 1658.

given by Spencer, which was next also adopted by Darwin: the laughter could be explained by the principle of transportation of nervous energy from one nerve or group of nerves to the other, which was applied to all the actions of the body and of the mind. This way, the laughter became the excess of energy that was not employed in the mental activity and that was discharged in the form of contractions of the muscles[8]. Under the consensus of the idea of the nervous energy, the nature of laughter has become equal to the nature of other human actions. In a certain sense, there has been a loss of the meaning function of laughter, that no longer represents something special, something that would reveal the secret of the human soul.

2. Ethical judgement

The history of the thought about laughter, as every history, is not linear. Some authors, however, informed by the contemporary idea that tells us that laughter is "good", tend to divide it into periods of defense and condemnation of laughter. It's obvious that the ethical judgement has had a very important role in the history of laughter, but we cannot standardize the periods.

Mikhail Bakhtine, for example, identifies the break in what he calls "laughter of the Renaissance", after which a "domestication" of the object of laughter might have happened, banned by the morality to the field of the "ridiculous", in opposition to the grotesque satire of Rabelais. This would apply, according to him, not only to manifestations of popular culture but also to the theory of laughter itself since the Ancient times: "To the theory of laughter of the Renaissance (as well as to the ancient resources), what is typical is to recognize that laughter has a positive meaning, that would be regenerative and creative, and this makes it clearly different from later theories and philosophies about laughter, including Bergson's, that prefer to point out its denigrating functions."[9]

---

[7] About the element of surprise and the break in expectation as an engine of laughter talked, besides Hobbes, Cicero, Joubert, Descartes, Flögel, Spencer and Bataille, for example.

[8] See Spencer,1860, and Darwin, 1872, cap.8. The idea of spent of energy in laughter reappered in two other explanations. Freud refered to the "short-circuit" provoked by a wordplay which connects faraway and strange ideas, and Lévi-Strauss talked about a reserve of "symbolic activity" which, suddenly liberated, moves to the body, to be spent in muscular contractions. (Freud, 1905; Lévi-Strauss, 1971)

[9] Bakhtine, 1965, p.79-80.

It's correct that in the 17th and 18th centuries, the ridiculous became a synomym of "mistake" or "vice", and that the citizen with a good "sense of the ridiculous" avoided deviating from the norm. But this relation is not totally new. The definition of the object of laughter as a defect is recurrent since the Ancient Age and was recovered by theories produced in the Renaissance.[10]

The ethical judgement of Plato's theory outstands for its complexity. Before Aristotle, Plato already qualified the object of laughter as a defect. But, instead of being harmless, it was a defect of high moral meaning: disobeying the Delphi oracle, which prescribed "Know Yourself". The laughable defect was, to Plato, the ignorance about one's own self: judging oneself better, stronger and smarter than what really is (which, later, in texts of the 18th century and even in Bergson's essay, would appear as *vanity*, the ideal characteristic of the comic character). Beyond the laughable object, the one that laughs is also worth of disapproval, according to Plato: the person experiences a fake pleasure, a mixture of envy and malicious ill that has nothing to do with the pure pleasures that the philosopher who reaches the truth and the good experiences.[11]

This type of judgement is repeated in medieval theological texts, to which only one kind of happiness was designed to man: the adoration of God and His Creation. The common happiness should be avoided, principally because it had been proved, based on the examination of the Bible, that Jesus Christ never laughed, even though He had this faculty.[12]

All these does not mean that there had never been voices in favor of laughter in this period. A medical-philosophical tradition that brings back to Hypocrate recommended the lack of preocupation and the happiness, many times adopting the laughter as medicine – the idea of health that would be defended by Laurent Joubert, Montpellier's physician, in the 16th century.[13] Even Aristotle, yet considering tragedy to be something more fundamental, has identified in comedy the model of representation of the general, which is proper to the poetic art.[14] Cicero and Quintilianus defended the usefulness of the laughable in rhetoric to call the listeners and the judge's attention, or even to distract the audience between the most serious parts of the discourse – a usefulness that would also be defended in medieval texts under the argument that the

[10] See Joubert, 1579, and Screech & Calder, 1970.
[11] Platon, *Philèbe*.
[12] Suchomski, 1975, and Le Goff, 1989.
[13] On this medical-philosophical tradition, see Pigeaud, 1981.
[14] Aristóteles, *Poética*, 51b.

comic stories taught the faithful behaviors that should be avoided.[15] Quintilianus's theory, moreover, is noticeable because instead of being limited to the formula of the harmless defect, tries to understand how the laughable operates within the discourse, concluding that what makes laugh is everything that is contrary to logic and to the truth – a definition that, *mutatis mutandis*, is very close to the actual ways of thinking the laughter, with the difference that, to Quintilianus, being contrary to logic and truth wasn't properly a value.

Another arrangement of periods is proposed by Stuart Tave, to whom there would be a continuity in the history of thought about laughter from the Ancient Age until Hobbes, a period marked by the laughter of superiority and by the censure of the comic object as a deformity or deviation. In the 18th century, ideas of a benevolent laughter would start to set against Hobbes' laughter.[16] One can observe, however, that these ideas – that have authors like Hutcheson and Beattie as their exponents – restrict the space of the legitimate laughter to a great extent and continue considering that a "malevolent" laughter exists, although it is not authorized.[17]

The ethical judgement of laughter was no longer a central matter since the laughter started to be seen as something necessary to the activity of thinking. From this point on, the laughter has become perfectly compatible with the definition of man as a "rational animal", with no need to be condemned for putting us far from reason, or tolerated for being compatible with the non-rational part of the soul. It is obvious that this is not a definite mark, because not all the texts produced after the point of inflection that is being examined here have proclaimed the symbiosis between laughter and the thought.

3. Philosophical concept

Since the turn of the 18th to the 19th century, the texts about laughter stopped looking mainly for its passion and started to bring the issue to the area of understanding, making of laughter an important element to enlarge knowledge.[18] Schopenhauer was the first to emphatically maintain a relation of casuality between laughter and the faculty of

[15] Cicero, *De oratore*, II; Quintiliano, *Institutio oratoria*, VI, 3, and Suchomski, 1975.
[16] Tave, 1960.
[17] Hutcheson, 1725; Beattie, 1776.
[18] See Flögel, 1784-5, and Jean Paul Richter, 1804, e.g.

reason: the man laughs because he perceives the contradiction between what is thought and the reality; because he perceives that reason, with its abstract concepts, is not capable of handling the endless diversity of the concrete. Seeing reason fail, severe and tireless, is a great pleasure, and, because of that, we laugh. And because the animal is deprived from reason, laughing is only inherent in man.[19]

Other texts, before this moment, had already established relations between laughter and reason, some of them in a very intriguing way.[20] But, in a schematic manner, we can say that, up to this point, the serious coincided with the truth, making of the non-serious (the laughter and the laughable) the untruth. Now, the reason is no longer the supreme instance, running the risk to become "ridiculous". The space of laughter continues to be the one of the non-serious, but this has turned it positive, because it can reach a "more real" reality than the one provided by abstract concepts.

If laughter, in this context, can be called a philosophical concept, it is because certain modern thoughts started to define themselves in relation to it. It is clear that since the Acient Age, philosophers have been thinking the laughter, but this did not make of it a philosophical concept, better a historical concept (an object of the thought that receives a series of definitions that are historically determined). The act of thinking the laughter has always been defined by the serious, which excluded laughter, considering it incapable of saying something about the thought. Now, however, the thought is going to search for its definition within laughter, which becomes the salvation of philosophy.

Let's observe some examples. Georges Bataille considers his work to be permeated by the matter of laughter, "essential enigma", "key question" that would take him further than could the thought. In a conference entitled "Non-savoir, rire et larmes", he states that laughter is the central fact, the first and the last one in philosophy. "I can say that, as I do philosophical work, my philosophy is a philosophy of laughter".[21] To Bataille, the laughter is the experience of nothing, of what is impossible and of death – an indispensable experience so that the thought can go beyond itself, allowing to think what cannot be thought.

[19] Schopenhauer, 1818 and 1844.
[20] Since a whole ancient tradition that relates laughter to the black bile, which would be in the origin of both madness and wisdom, until a series of authors that define the object of laughter as contrary to the truth, such as Quintilianus, Shaftesbury and Flögel. In all cases, there are important differences that cannot be neglected.
[21] Bataille, 1970-76, v. 8, p.219-20.

Foucault also refers to the relation between laughter and the unthinkable in the beginning of *The Order of Things*, refering to the laughter provoked by the clear impossibility of thinking a classification of animals mentioned by Borges.[22] To Freud, the relation is between the joke and the unconscious, perfectly "thinkable" from the psychoanalytical point of view, but that equally supplanted the limits of reason, once, to him, the wordplays allow dismissing the relation of sense between the words and the things.[23]

Joachim Ritter considers that the philosopher need to put on the jester's hat to apprehend the whole existence, because on the contrary, he will only have access to the positive and essential order. The laughter reveals what is excluded by the order, the deviation and the unspeakable, and has the faculty to make us apprehend the reality that the serious reason cannot reach.[24] And Nietzsche, in *The Gay Science* and *Thus Spoke Zarathustra*, for example, elects the laughter as something indispensable in order to get out of the serious truth, the belief in reason and the positiveness of existence.[25]

There would be other examples,[26] but what is important is to stick to the *leitmotiv* that goes through the majority of the most recent texts: the laughter shares, with entities such as the game, the art, the unconscious, and so on, the space of the unspeakable, of the unthinkable, necessary for the thought to go beyond its limits.

Within this new panorama, the object of laughter cannot be a defect anymore. To Schopenhauer, Ritter and Bataille, among others, we do not laugh at the deformity, but at the unknown, at the surprise, at what suddenly inverts the stable conceptions of the world. A clear example of this transformation is the one of the interpretations of the authors about the comic fall, a recurrent theme in the history of thought about laughter. In the 16th century, Laurent Joubert explained the laughter provoked by the falling down of a well-dressed person in the mud by the formula of the defect that does not cause pain nor destruction: it is not decent not knowing to hold on and fall like a drunk. In the 18th century, Hutcheson explained the fact by the contrast between dignity and meanness. And Bataille, in the middle of the 20th century, will say that the comic fall reveals the "illusory character of stability", making us go from "a world in which each

[22] Foucault, 1966.
[23] Freud, 1905.
[24] Ritter, 1940.
[25] Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, III, 23; 1954-63, v.2, p.34.
[26] As seen in Rosset, 1971.

thing is stable to a slippery world".[27] That is: the object of laughter loses its concrete character; it is no longer the object that makes us laugh, but a certain perception of what it means – the truth of the non-serious.

References

Aristotes. *La poétique*. Texte, traduction et notes de Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot. Preface de Tzvetan Todorov. Paris, Seuil, 1980a.

Bakhtine, Mikhaïl. (1965) *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Paris, Gallimard, 1970.

Bataille, Georges. *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1970-76. v. 2, 5, 6, 7, 8.

Beattie, James. (1776) An essay on laughter and ludicrous compositions. In: *The philosophical and critical works of James Beattie*. Hildesheim, New York, Georg Olms, 1975, v. 1, p. 581-705.

Bergson, Henri. (1899) Le rire: essai sur la signification du comique. In: *Oeuvres*. Introduction de Henri Gouhier (1959). 3 ed. Paris, PUF, 1970. p. 381-483.

Cícero. *De l'orateur*; livre deuxième. Texte établi et traduit par Edmond Courbaud. 4 ed. Paris, Les Belles Lettres, 1966.

Darwin, Charles. (1872) The expression of the emotions in man and animals. In: *The works of Charles Darwin*. New York, AMS Press, 1972. v. 10.

Descartes, René. (1649) Les passions de l'âme. In: *Oeuvres philosophiques de Descartes*. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris, Garnier Frères, 1973. v. 3, p. 939-1103.

Eco, Umberto. (1980) *O nome da rosa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.

Flögel, Karl Friedrich. (1784-85) *Geschichte der komischen Literatur*. Hildesheim, New York, Georg Olms, 1976.

Foucault, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966.

Freud, Sigmund. (1905) *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*. Frankfurt, S. Fischer, 1970. [Studentenausgabe, v. 4: Psychologische Schriften, p. 9-219.]

Hobbes, Thomas. (1651) Leviathan, or The matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil. In: *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Org. Sir William Molesworth, Bart. London, John Bohn, 1839; 2 ed. Scientia Verlag Aalen, 1966, v. 3.

-----. (1658) Human nature, or the fundamental elements of policy. In: *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Org. Sir William Molesworth, Bart. London, John Bohn, 1840; 2 ed. Scientia Verlag Aalen, 1966. v. 4, p. 1-76.

[27] Bataille, 1970-6, v.7, p.273.

Hutcheson, Francis. (1725[29]) Reflections upon laughter. In: *Collected works of Francis Hutcheson*. Ed. fac-símile org. Bernhard Fabian. Hildesheim, Georg Olms, 1971. v. 7; Opera Minora, p. 101-31.

Jean Paul (Richter). (1804[12]) Vorschule der Ästhetik. In: *Werke in zwölf Bänden*. Org. Norbert Miller. München, Wien, Carl Hanser, 1975. v. 9.

Joubert, Laurent. (1579) *Traité du ris suivi d'un dialogue sur la cacographie française.* Genève, Slatkine Reprints, 1973.

Le Goff, Jacques. Rire au Moyen Age. *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. Paris, Centre de Recherches Historiques, École des Hautes Études en Sciences Sociales (3):1-14, avr. 1989.

Lévi-Strauss, Claude. *L' homme nu*. Paris, Plon, 1971.

Martin, Robert Bernard. (1972) *The triumph of wit. A study of Victorian comic theory*. Oxford University Press, 1974.

Monboddo, James Burnett, lord. (1773-92) *Of the origin and progress of language*. New York, AMS Press, 1973. 6v.

Nietzsche, Friedrich. *Werke in drei Bänden*. München, Carl Hanser, 1954; Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1963.

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

Platão. Philèbe. Texte établi et traduit par Auguste Diès. In: *Oeuvres complètes*. Paris, Les Belles Lettres, 1959. v. 9, 2eme partie.

Quintiliano. *Institution oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. Paris, Les Belles Lettres, 1977. v. 4.

Ritter, Joachim. (1940) Über das Lachen. In: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt, Suhrkamp, 1974. p. 62-92.

Rosset, Clément. *Logique du pire. Eléments pour une philosophie tragique*. Paris, PUF, 1971.

Schopenhauer, Arthur. (1818, 1844, [1859]) Die Welt als Wille und Vorstellung. In: *Werke in zehn Bänden*. Zurich, Diogenes, 1977. v. 1-4.

Screech, M. A. & Calder, Ruth. Some Renaissance attitudes to laughter. In: Levi, A. H. T. (ed.). *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*. Manchester, New York, Manchester University Press, Barnes & Noble, 1970. p. 216-28.

Shaftesbury (Anthony Cooper, Third Earl of). (1900) *Characteristics of men, manners, opinions, times*. Org. and notes John M. Robertson (1900). Introduction Stanley Grean. Indianapolis, New York, Bobbs-Merrill, 1964. p. 3-39.

Spencer, Herbert. (1860) On the physiology of laughter. In: *Spencer's essays*. London; New York, J. M. Dent & Sons; E. P. Dutton, 1911[28]. p. 298-309. (Everyman's Library, 504.)

Suchomski, Joachim. *'Delectatio' und 'Utilitas'. Ein Beitrag zum Verständnis mittelalterlicher komischer Literatur*. Bern, München, Franke, 1975. (Bibliotheca Germanica, 18.)

Tave, Stuart M. *The amiable humorist. A study in the comic theory and criticism of the 18th and early 19th centuries*. Chicago, London, University of Chicago Press, 1960.

ALBERTI, Verena. **O pensamento e o riso**: a transformação do riso em conceito filosófico. Rio de Janeiro: CPDOC, 2000. 10f.

Trabalho apresentado na 3 rd. Biennial Conference of the International Society for Intellectual History. Chicago, Sept. 21-24, 2000.

3rd Biennial Conference of the International Society for Intellectual History
"Turning Points"
University of Chicago, September 21-24, 2000

O pensamento e o riso: a transformação do riso em conceito filosófico*

*Verena Alberti***

Observa-se atualmente um movimento de valorização do riso nos mais diferentes circuitos: no meio acadêmico, na mídia e mesmo na medicina. Mas essa recente "descoberta" do riso não é fenômeno inédito. As explicações que ele recebe hoje em dia têm várias histórias, que muitas vezes remontam à Antigüidade.

O riso sempre foi um enigma na história do pensamento ocidental; encontrar sua essência e a qualidade daquilo que faz rir preocupou muitos pensadores. Isso porque, sendo o "próprio do homem" – aquilo que nos distinguia tanto de Deus quanto dos animais –, desvendar seu enigma permitia avançar alguns passos no entendimento da condição humana.

Durante muito tempo, as respostas às perguntas "por que rimos?" e "de que rimos?" situaram o riso do lado oposto ao do pensamento e da filosofia. Para Platão, por exemplo, quando rimos, experimentamos um falso prazer, que nos afasta da verdade e do bem, estes sim, prazeres puros acessíveis ao filósofo.[1] Outros pensadores também

* Este texto retoma questões analisadas em minha tese de doutorado, apresentada à Universidade de Siegen, Alemanha, em 1993, revista e publicada sob o título *O riso e o risível na história do pensamento* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed. & Ed. Fundação Getulio Vargas, 1999). Para a realização do doutorado na Alemanha, contei com bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

** Historiadora, coordenadora do Programa de História Oral do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getulio Vargas (CPDOC-FGV), mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-UFRJ) e doutora em Literatura pela Universidade de Siegen (Alemanha).

[1] Platão, *Filebo*.

situaram o riso do lado oposto ao da verdade e da razão, qualificando-o como atividade irracional – signo de loucura, até – ou passional, ligado à faculdade apetitiva da alma.

A partir do século XIX, entretanto, a verdade e o sério já não bastam para explicar o mundo, e o riso passou a ocupar um lugar especial na filosofia. Diversos textos atribuem à questão do riso um lugar privilegiado na compreensão do mundo. Ele se tornou necessário para o exercício da atividade do pensamento, passando a conceito filosófico. Este texto acompanhará alguns aspectos desse processo, procurando compreender melhor esse importante ponto de inflexão na história do pensamento.

1. A incógnita do riso

Em seu romance *O nome da rosa*, Umberto Eco resgatou de forma bastante imaginativa um dos grandes dilemas da história do pensamento sobre o riso: a perda da segunda parte da *Poética*, de Aristóteles, na qual o filósofo se dedicou à comédia. Há provas de que Aristóteles efetivamente escreveu *Poética II*, como ficou conhecida – ele mesmo se refere a ela em trechos da *Retórica*. Eco fez a obra ressurgir na biblioteca de um mosteiro medieval, cujo encarregado, o cego Jorge, tratou de envenenar-lhe as páginas para impedir aos monges o acesso aos segredos do cômico.

A grande dúvida que, durante muito tempo, assolou os que se propunham a explicar o riso era: se, na tragédia, o horror e a piedade provocam no espectador o arrepio e as lágrimas, conformando a catarse trágica, qual afecção provoca, na comédia, o riso? A definição de Aristóteles, dada no capítulo 5 da parte da *Poética* que não se perdeu, acabava não sendo de muita ajuda: "o cômico consiste em um defeito ou torpeza que não causa dor nem destruição; um exemplo evidente é a máscara cômica: ela é torpe e disforme sem exprimir dor."[2] Ou seja, o cômico é definido por Aristóteles como o "não-trágico": aquilo que não causa dor nem destruição. O problema da incógnita "o que faz rir?" se mantinha, mas a definição do cômico como defeito inofensivo tornou-se uma das formas mais cristalizadas de se pensar a questão do riso, passando a ser adotada – com mutações, é claro – por muitos pensadores, até Bergson pelo menos, na virada dos séculos XIX-XX.[3]

[2] Aristóteles, *Poética*, 49a-b.

[3] Alguns exemplos: para Cícero, o risível "é sempre alguma torpeza moral, alguma deformidade física" (Cícero, *De Oratore*, II); para Laurent Joubert, que publicou um tratado do riso em 1579, o risível é "coisa torpe e indigna de piedade" (Joubert, 1579); para James Burnett Monboddo, já no século XVIII, o objeto do riso é "a deformidade sem dor nem dano" (Monboddo, 1773-92, p.194), e para Bergson o cômico é um defeito anti-social, corrigido pelo riso (Bergson, 1899, *passim*).

Durante muito tempo, até aproximadamente o século XIX, grande parte dos autores que se dedicaram à questão do riso trataram de desvendar a afecção que estaria em sua origem. Como o riso irrompia sem respeitar os desígnios da razão, muitas vezes até contra a nossa vontade, ficava clara sua ligação com a faculdade apetitiva da alma (isto é, das paixões), e não com a faculdade racional.[4] Mas enquanto o medo, a cólera, a ira, o amor e outras afecções eram conhecidas, tendo como resultado a rejeição ou a aproximação do objeto que as suscitava, não se sabia qual paixão resultava no riso. Boa parte dos autores acreditava tratar-se de uma paixão mista, uma mistura de prazer e dor, provocada pelo objeto do riso.

Essa dimensão do pensamento sobre o riso – sua inscrição no conjunto da teoria das paixões – desapareceu tanto nas teorias posteriores quanto na recepção contemporânea das teorias mais antigas. O caso de Hobbes é exemplar. Os autores contemporâneos costumam atribuir a ele a explicação do riso pela via da superioridade: rimos quando nos sentimos superiores ao objeto risível, geralmente uma pessoa.[5] Não se presta muita atenção ao contexto em que Hobbes desenvolveu sua definição: os capítulos dedicados às paixões em *Natureza humana* e no *Leviatã*. À semelhança das demais paixões no sistema de Hobbes, a do riso se funda nas relações de poder entre os homens. O que a torna específica não é a superioridade, mas a subitaneidade. Para Hobbes, a paixão do riso é a honra súbita (*sudden glory*) que experimentamos ao concebermos subitamente uma superioridade em nós.[6] Com sua definição, ele recupera outra noção cristalizada na história do pensamento sobre o riso desde a Antigüidade, que é o fator surpresa: rimos quando esperamos um determinado desfecho, e o que ocorre é uma quebra dessa expectativa.[7]

O desaparecimento da explicação do riso como afecção da alma não é casual. Na verdade, a teoria das paixões deixou de ser eficaz para a compreensão dos fenômenos humanos. Uma das alternativas foi dada por Spencer, em seguida também adotada por Darwin: o riso podia ser explicado pelo princípio do transporte de energia nervosa de um nervo ou grupo de nervos a outro, que se aplicava a todas as ações do corpo e da mente. Assim, ele se tornou o excesso de energia não empregada na ação mental,

[4] Ver especialmente Joubert, 1579.
[5] Ver Tave, 1960, e Martin, 1972.
[6] Hobbes, 1651 e 1658.
[7] Sobre a surpresa e a quebra de expectativa como motor do riso falaram, além de Hobbes, Cícero, Joubert, Descartes, Flögel, Spencer e Bataille, por exemplo.

descarregado na forma de contrações musculares.[8] Sob o denominador comum da energia nervosa, a natureza do riso tornou-se igual à de outras ações humanas. Em certo sentido, houve uma perda da função significativa do riso, que passou a não querer dizer nada em especial, nada que desvendasse o segredo da alma humana – ao contrário do que poderia significar, uma vez descoberta a incógnita de sua paixão.

2. Julgamento ético

A história do pensamento sobre o riso, como toda história, não é linear. Alguns autores, no entanto, informados pela visão contemporânea que nos diz que o riso é "bom", tendem a dividi-la em períodos de defesa e de condenação do riso. É claro que o julgamento ético desempenhou um papel importante ao longo da história do riso, mas não se pode uniformizar os períodos.

Mikhail Bakhtine, por exemplo, identifica a ruptura no que ele chama de "riso da Renascença", a partir do qual teria havido uma "domestificação" do risível, banido pela moral e os bons costumes para o terreno do "ridículo", em oposição à sátira grotesca de Rabelais. Isso se aplicaria, segundo ele, não apenas às manifestações da cultura popular, mas também à própria teoria do riso desde a Antigüidade: "Para a teoria do riso da Renascença (como para as fontes antigas), o característico é justamente o fato de reconhecer que o riso tem uma significação positiva, regeneradora, *criadora*, o que a diferencia nitidamente das teorias e filosofias do riso posteriores, até a de Bergson, inclusive, que preferem assinalar suas funções denegridoras."[9]

É certo que nos séculos XVII e XVIII o ridículo se torna sinônimo de "erro" ou "vício", e que o cidadão com "senso do ridículo" evita desviar-se da norma. Mas essa relação não é, então, de todo nova. A definição do objeto do riso como "defeito" é recorrente desde a Antigüidade e foi retomada por teorias produzidas na própria Renascença.[10]

O julgamento ético da teoria de Platão destaca-se por sua complexidade. Antes de Aristóteles, Platão já qualificava o objeto do riso como um defeito. Mas ao invés de ser inofensivo, tratava-se de um defeito de alto teor moral: desobedecer ao oráculo de

[8] Ver Spencer, 1860, e Darwin, 1872, cap.8. A idéia de energia despendida no riso reaparece em duas outras explicações. Freud se refere ao "curto-circuito" operado por um jogo de palavras, que liga idéias afastadas e estranhas, e Lévi-Strauss fala de uma reserva de "atividade simbólica", que, subitamente liberada, desvia-se para o corpo, despendendo-se em contrações musculares (Freud, 1905, Lévi-Strauss, 1971).
[9] Bakhtine, 1965, p.79-80, grifo do autor.
[10] Ver Joubert, 1579, e Screech & Calder, 1970.

Delfos, que prescrevia "Conheça-te a ti mesmo". O defeito risível por excelência para Platão era o desconhecimento de si: julgar-se melhor, mais forte ou mais sábio do que se é na verdade (o que, muito depois, em textos do século XVIII e mesmo no ensaio de Bergson, apareceria como *vaidade*, a característica ideal do personagem cômico). Além do objeto risível, aquele que ri também é, para Platão, condenável: ele experimenta um falso prazer, um misto de inveja e malícia, que nada tem a ver com os prazeres puros do filósofo que atinge a verdade e o bem.[11]

Esse tipo de julgamento se repete em textos teológicos medievais, para os quais só cabia ao homem uma felicidade: a contemplação de Deus e de suas criações. A felicidade mundana devia ser evitada, principalmente porque estava provado, com base no exame da Bíblia, que Jesus Cristo, ainda que tivesse a faculdade de rir, jamais rira.[12]

Tudo isso não significa que nunca tenha havido vozes favoráveis ao riso nesse período. Uma tradição médico-filosófica que remonta a Hipócrates preconizava a ausência de preocupação e a felicidade, adotando muitas vezes o riso como remédio – concepção de saúde e cura que seria defendida no século XVI por Laurent Joubert, médico de Montpellier.[13] O próprio Aristóteles, ainda que considerasse a tragédia mais fundamental, identificou na comédia o modelo de representação do geral próprio da arte poética.[14] Cícero e Quintiliano, por sua vez, defendiam a utilidade do risível na retórica, para chamar a atenção dos ouvintes e do juiz, ou mesmo distrair a platéia entre partes mais graves do discurso – utilidade que também seria defendida em textos medievais, sob o argumento de que as histórias cômicas ensinavam aos fiéis comportamentos a serem evitados.[15] A teoria de Quintiliano, aliás, é notável, pois, ao invés de se limitar à fórmula do defeito inofensivo, busca entender como o risível opera no discurso oratório, concluindo que o que faz rir é tudo o que é contrário à lógica e à verdade – uma definição que, *mutatis mutandis*, se aproxima bastante das formas atuais de pensar o riso, com a diferença de que, para Quintiliano, ser contrário à lógica e à verdade não era propriamente um valor.

Outra periodização é proposta por Stuart Tave, para quem haveria uma continuidade na história do pensamento sobre o riso desde a Antigüidade até Hobbes, período marcado pelo riso de superioridade e pela censura do objeto cômico enquanto

[11] Platão, *Filebo*.
[12] Suchomski, 1975, e Le Goff, 1989.
[13] Sobre essa tradição médico-filosófica, ver Pigeaud, 1981.
[14] Aristóteles, *Poética*, 51b.
[15] Cícero, *De oratore*, II; Quintiliano, *Institutio oratoria*, VI, 3, e Suchomski, 1975.

deformidade e desvio. A partir do século XVIII, idéias de um riso benevolente começariam a fazer face ao riso de Hobbes.[16] Observa-se contudo que essas idéias – que têm em autores como Hutcheson e Beattie seus expoentes – restringem em larga medida o espaço do riso legítimo e continuam considerando que existe um riso "malevolente", embora não autorizado.[17]

O julgamento ético do riso deixou de ser uma questão central a partir do momento em que o riso passou a ser visto como necessário à atividade do pensamento. Desse ponto em diante, o riso tornou-se perfeitamente compatível com a definição do homem como "animal racional", não precisando mais ser condenado por nos afastar da razão, ou tolerado por condizer com a parte não racional da alma. É claro que este não é um marco definitivo, pois nem todos os textos produzidos depois do ponto de inflexão que estamos aqui examinando proclamaram a simbiose entre riso e pensamento.

3. Conceito filosófico

A partir da virada dos séculos XVIII e XIX, os textos sobre o riso deixaram de procurar predominantemente por sua afecção e começaram a trazer a questão para o terreno do entendimento, tomando o riso como elemento importante para a ampliação do conhecimento.[18] Schopenhauer foi o primeiro a sustentar expressamente uma relação de causalidade entre o riso e a faculdade da razão: o homem ri porque percebe a incongruência entre o pensado e a realidade; porque percebe que a razão, com seus conceitos abstratos, não é capaz de dar conta da infinita diversidade do concreto. Ver fracassar a razão, severa e infatigável, é prazeroso e, por isso, rimos. E porque o animal é privado da razão, o riso é o próprio do homem.[19]

Outros textos, antes desse momento, já haviam estabelecido relações entre o riso e a razão, alguns de modo bastante instigante até.[20] Mas de modo esquemático podemos dizer que até então o sério coincidia com a verdade, fazendo do não-sério (o riso e o risível) o não-verdadeiro. Agora, a razão deixa de ser a instância suprema, podendo

[16] Tave, 1960.
[17] Hutcheson, 1725; Beattie, 1776.
[18] Ver Flögel, 1784-5, e Jean Paul Richter, 1804, por exemplo.
[19] Schopenhauer, 1818 e 1844.
[20] Desde toda uma tradição antiga que relaciona o riso ao humor da bílis negra, que estaria na origem tanto da loucura quanto da sabedoria, até uma série de autores que definem o objeto do riso como contrário à verdade, como Quintinliano, Shaftesbury e Flögel. Em todos os casos, há diferenças importantes que não podem ser negligenciadas.

tornar-se “ridícula”. O espaço do riso continua a ser o não-sério, mas isso o torna positivo, porque ele pode atingir uma realidade “mais real” que a do pensado.

Se chamo o riso, nesse contexto, de conceito filosófico é porque certos pensamentos modernos passaram a se definir em relação a ele. É claro que desde a Antigüidade os filósofos têm pensado o riso, mas isso não fazia dele um conceito filosófico, antes um conceito histórico (um objeto do pensamento que recebe uma série de definições historicamente determinadas). O ato de pensar o riso sempre foi definido pelo sério, que excluía o riso, considerando-o incapaz de dizer algo sobre o próprio pensamento. Agora, contudo, o pensamento vai buscar sua definição no próprio riso, que se converte em salvação da filosofia.

Vejamos alguns exemplos. Georges Bataille considera sua obra permeada pela questão do riso, “enigma essencial”, “questão chave” que o levaria mais longe do que o pensamento. Em uma conferência intitulada “Não-saber, riso e lágrimas”, afirma que o riso é o dado central, primeiro e último da filosofia. “Posso dizer que, na medida em que faço obra filosófica, minha filosofia é uma filosofia do riso.”[21] Para Bataille, o riso é a experiência do nada, do impossível e da morte – experiência indispensável para que o pensamento ultrapasse a si mesmo, permitindo pensar o que não pode ser pensado.

Foucault também se refere à relação entre o riso e o impensável logo no início de *As palavras e as coisas*, referindo-se ao riso suscitado pela impossibilidade clara de pensar uma classificação de animais citada por Borges.[22] Para Freud, a relação que se dá é entre o chiste e o inconsciente, perfeitamente “pensável” do ponto de vista da psicanálise, mas igualmente suplantadora dos limites da razão, uma vez que, para ele, os jogos de palavras permitem dispensar a relação de sentido entre as palavras e as coisas.[23]

Joachim Ritter considera que o filósofo precisa colocar o boné do bufão para apreender toda a existência, pois do contrário só tem acesso à ordem positiva e essencial. O riso revela o que é excluído pela ordem, o desvio e o indizível, e tem a faculdade de nos fazer apreender a realidade que a razão séria não alcança.[24] E Nietzsche, em *A gaia ciência* e *Zaratustra*, por exemplo, elege a gargalhada como

[21] Bataille, 1970-76, v. 8, p.219-20.
[22] Foucault, 1966.
[23] Freud, 1905.
[24] Ritter, 1940.

indispensável para sair da verdade séria, da crença na razão e da positividade da existência.[25]

Haveria outros exemplos,[26] mas o importante é reter o *leitmotiv* que percorre a maioria dos textos mais recentes: o riso partilha, com entidades como o jogo, a arte, o inconsciente etc., o espaço do indizível, do impensado, necessário para que o pensamento se desprenda de seus limites.

Nesse novo quadro, o objeto do riso não pode mais ser o defeito. Para Schopenhauer, Ritter e Bataille, entre outros, não rimos da deformidade, mas do desconhecido, da surpresa, daquilo que inverte subitamente as concepções estáveis do mundo. Um exemplo claro dessa transformação é o das interpretações dos autores sobre a queda cômica, tema muito recorrente na história do pensamento sobre o riso. No século XVI, Laurent Joubert explicava o riso provocado pela queda na lama de alguém bem vestido pela fórmula do defeito que não causa dor nem destruição: é indecente não saber se segurar e cair como um bêbado. No século XVIII, Hutcheson explicava o fato pelo contraste entre a dignidade e a baixeza. E Bataille, em meados do século XX, dirá que a queda cômica revela o "caráter ilusório da estabilidade", fazendo com que passemos "de um mundo em que cada coisa é estável para um mundo escorregadio".[27] Ou seja: o objeto do riso perde seu caráter concreto; já não é o objeto que nos faz rir, mas uma certa percepção do que ele significa – a verdade do não-sério.

Referências

Aristóteles. *La poétique*. Texto, tradução e notas de Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot. Prefácio de Tzvetan Todorov. Paris, Seuil, 1980a.

Bakhtine, Mikhaïl. (1965) *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Paris, Gallimard, 1970.

Bataille, Georges. *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1970-76. v. 2, 5, 6, 7, 8.

Beattie, James. (1776) An essay on laughter and ludicrous compositions. In: *The philosophical and critical works of James Beattie*. Hildesheim, New York, Georg Olms, 1975, v. 1, p. 581-705.

Bergson, Henri. (1899) Le rire: essai sur la signification du comique. In: *Oeuvres*. Introdução de Henri Gouhier (1959). 3 ed. Paris, PUF, 1970. p. 381-483.

[25] Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, III, 23; 1954-63, v.2, p.34.
[26] Como Rosset, 1971.
[27] Bataille, 1970-6, v.7, p.273.

Cícero. *De l'orateur*; livre deuxième. Texto estabelecido e traduzido por Edmond Courbaud. 4 ed. Paris, Les Belles Lettres, 1966.

Darwin, Charles. (1872) The expression of the emotions in man and animals. In: *The works of Charles Darwin*. New York, AMS Press, 1972. v. 10.

Descartes, René. (1649) Les passions de l'âme. In: *Oeuvres philosophiques de Descartes*. Textos estabelecidos, apresentados e anotados por Ferdinand Alquié. Paris, Garnier Frères, 1973. v. 3, p. 939-1103.

Eco, Umberto. (1980) *O nome da rosa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983.

Flögel, Karl Friedrich. (1784-85) *Geschichte der komischen Literatur*. Hildesheim, New York, Georg Olms, 1976.

Foucault, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966.

Freud, Sigmund. (1905) *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*. Frankfurt, S. Fischer, 1970. [Edição universitária, v. 4: Psychologische Schriften, p. 9-219.]

Hobbes, Thomas. (1651) Leviathan, or The matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil. In: *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Org. de Sir William Molesworth, Bart. London, John Bohn, 1839; 2 ed. Scientia Verlag Aalen, 1966, v. 3.

-----. (1658) Human nature, or the fundamental elements of policy. In: *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Org. de Sir William Molesworth, Bart. London, John Bohn, 1840; 2 ed. Scientia Verlag Aalen, 1966. v. 4, p. 1-76.

Hutcheson, Francis. (1725[29]) Reflections upon laughter. In: *Collected works of Francis Hutcheson*. Edição em fac-símile organizada por Bernhard Fabian. Hildesheim, Georg Olms, 1971. v. 7; Opera Minora, p. 101-31.

Jean Paul (Richter). (1804[12]) Vorschule der Ästhetik. In: *Werke in zwölf Bänden*. Org. de Norbert Miller. München, Wien, Carl Hanser, 1975. v. 9.

Joubert, Laurent. (1579) *Traité du ris suivi d'un dialogue sur la cacographie française*. Genève, Slatkine Reprints, 1973.

Le Goff, Jacques. Rire au Moyen Age. *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. Paris, Centre de Recherches Historiques, École des Hautes Études en Sciences Sociales (3):1-14, avr. 1989.

Lévi-Strauss, Claude. *L' homme nu*. Paris, Plon, 1971.

Martin, Robert Bernard. (1972) *The triumph of wit. A study of Victorian comic theory*. Oxford University Press, 1974.

Monboddo, James Burnett, lord. (1773-92) *Of the origin and progress of language*. New York, AMS Press, 1973. 6v.

Nietzsche, Friedrich. *Werke in drei Bänden*. München, Carl Hanser, 1954; Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1963.

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

Platão. Philèbe. Texto estabelecido e traduzido por Auguste Diès. In: *Oeuvres complètes*. Paris, Les Belles Lettres, 1959. v. 9, 2ª parte.

Quintiliano. *Institution oratoire*. Texto estabelecido e traduzido por Jean Cousin. Paris, Les Belles Lettres, 1977. v. 4.

Ritter, Joachim. (1940) Über das Lachen. In: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt, Suhrkamp, 1974. p. 62-92.

Rosset, Clément. *Logique du pire. Eléments pour une philosophie tragique*. Paris, PUF, 1971.

Schopenhauer, Arthur. (1818, 1844, [1859]) Die Welt als Wille und Vorstellung. In: *Werke in zehn Bänden*. Zurich, Diogenes, 1977. v. 1-4.

Screech, M. A. & Calder, Ruth. Some Renaissance attitudes to laughter. In: Levi, A. H. T. (ed.). *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*. Manchester, New York, Manchester University Press, Barnes & Noble, 1970. p. 216-28.

Shaftesbury (Anthony Cooper, Third Earl of). (1900) *Characteristics of men, manners, opinions, times*. Organização e notas de John M. Robertson (1900). Introdução de Stanley Grean. Indianapolis, New York, Bobbs-Merrill, 1964. p. 3-39.

Spencer, Herbert. (1860) On the physiology of laughter. In: *Spencer's essays*. London; New York, J. M. Dent & Sons; E. P. Dutton, 1911[28]. p. 298-309. (Everyman's Library, 504.)

Suchomski, Joachim. *'Delectatio' und 'Utilitas'. Ein Beitrag zum Verständnis mittelalterlicher komischer Literatur*. Bern, München, Franke, 1975. (Bibliotheca Germanica, 18.)

Tave, Stuart M. *The amiable humorist. A study in the comic theory and criticism of the 18th and early 19th centuries*. Chicago, London, University of Chicago Press, 1960.