

O RISO E OS JARDINS DA INTELIGÊNCIA

LE RIRE AND GARDENS OF INTELLIGENCE

Heliakim Marques Trevisan¹

Resumo: O presente artigo explora o conceito de cômico no livro *O riso*, de Henri Bergson, o qual é apresentado por pressupostos sociológicos e biológicos, distanciando-se de toda uma tradição teórica sobre as artes cômicas, de feições intelectualistas. Com isso, tem-se uma definição particular do cômico, distanciada de um emprego moralizante, porém com a função de regulador social, ou mecanismo inconsciente de correção das excentricidades. *O riso*, por ser um livro situado no meio da trajetória da obra de Bergson, antecipa ideias dos outros livros, tendo a virtude de agregar conceitos de todo o pensamento do autor. Com isso, pretende-se explorar a originalidade do posicionamento da questão sobre o riso, como instrumento de sociabilidade, e ao mesmo tempo compreendê-la pela intersecção das obras de Bergson.

Palavras-chave: Cômico. Mecanismo. Sociabilidade. Vida. Arte.

Abstract: The present article explores the concept of comic in Henri Bergson's book *Le Rire*, which is presented by sociological and biological presuppositions, distancing itself from a theoretical tradition about the comic arts, of intellectualist features. Therefore, there is a particular definition of the comic, distanced from a moralizing conception, but with the function of social regulator, or unconscious mechanism of correction of eccentricities. *Le rire*, because it is a book in the middle of the trajectory of Bergson's work, anticipates ideas from the other books, having the virtue to aggregate concepts of all the author's thought. Thus, we intend to explore the originality of the positioning of the question on laughter, as an instrument of sociability, and at the same time to understand it by the intersection of the works of Bergson.

Keywords: Comic. Mechanism. Sociability. Life. Art.

Introdução

O riso (1900) é o terceiro livro de Bergson e marca um período intermediário de sua obra, momento em que já havia publicado o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889) e *Matéria e memória* (1896), e certamente preparava o livro que viria a ser a sua mais conhecida obra: *A evolução criadora* (1907), prêmio Nobel da literatura. Haviam-se passado, portanto, quatro anos desde a publicação de seu último livro, o que significa que o campo conceitual no qual *O riso* fora produzido é oriundo, em boa parte, desta última obra, bem como das pesquisas que viriam resultar em *A evolução criadora*. Por conseguinte, há conceitos que nos remetem diretamente a *Matéria e memória* como “tensão e elasticidade”, “bom senso” e outros conceitos que

¹ UFSCar, DFMC, PPGFil.

anunciam *A evolução criadora*, como “vivente”, “instinto”, por exemplo. Mas, para além disso, *O riso* é um livro que tem a virtude de entrecruzar, sem exceção, todas as obras de Bergson, mesmo a sua derradeira obra, que viria a ser escrita trinta e dois anos depois, *As duas fontes da moral e da religião* (1932), cujas principais teses, como sua concepção sobre a sociedade e alguns mecanismos de coerção, já se faziam sentir. Talvez seja esta a questão mais surpreendente deste livro que marcou a virada do século: a partir das teses de *Matéria e memória* sobre as relações do corpo e do espírito, Bergson faz entrever a gênese da comicidade, entre outras considerações, no desajuste de um corpo, que possui uma tendência ao automatismo, ao inserir-se no tecido social. Trata-se, neste sentido, a um só tempo, de uma questão psicológica e sociológica. É mais ou menos como se as teses de *Matéria e memória* fossem pensadas em um viés social, em que os processos de coerção próprios definissem a produção do cômico por uma tendência quase instintiva, inconsciente do eu coletivo. O corpo, como sistema sensorio-motor montado por seus múltiplos aparelhos motores, ao se deixar conduzir pelo enrijecimento desses aparelhos, mostra-se como ameaça, estranheza, como excentricidade ao meio social. Em outras palavras, veremos a tese de que a sociedade exige de cada indivíduo certa flexibilidade, que significa uma atenção consciente ao próprio meio, um esforço de tensão mental que o faça abandonar o estado quase sonambúlico dos aparelhos prontos do hábito. Eis uma das principais teses de *O riso*. Ela não significa somente uma ruptura com a maneira tradicional de pensar a comicidade, ela apresenta um aspecto um tanto trágico, para não dizer maldoso do riso². O riso não será mais o signo da benevolência, da justiça ou do amor, ou ainda, de um *prazer desinteressado*. Bergson buscará, com efeito, a sua essência num terreno inconsciente formado por todos os preconceitos de uma sociedade (BERGSON, 2007, p.106), quando mais não seja, em uma inflexível função social, cuja máxima é corrigir humilhando aquele que não está “adaptado” ao meio. Trata-se aqui, portanto, de um Bergson sociológico – e um tanto pessimista – que antecipa algumas teses de *As duas fontes da moral e da religião*, sustentando um diálogo com os principais pensadores da sociologia da época, sobretudo Durkheim e Tarde³. Mas não é só em relação a *As duas fontes*, *Matéria e memória* e *Evolução criadora* que *O riso* se reporta, é também ao

² Na conclusão do livro, Bergson diz que a natureza não deixou de dotar até os melhores homens de certa dose de maldade (*méchanceté*) e malícia (BERGSON, 2007, p. 151).

³ Como diz Worms: “Bergson est ici un sociologue inattendu, à mi-chemin de “l’obligation” de Durkheim et de “l’imitation” de Tarde, les deux grands contemporains; le rire est une norme qui se propage, une obligation, pour ainsi dire, contagieuse.” (BERGSON, *Le rire*, 2007, p.10)

Ensaio. Nele estão desenvolvidas, pela primeira vez, as teses sobre as duas regiões do eu, o eu profundo e o eu superficial, os quais *O riso* retomará em profundidade, ao tratar da comédia e do drama. Veremos aí que estará em questão este limite superficial do eu que se refrata no espaço, coincidindo com a linguagem, com a inteligência, e com o próprio liame social; a comédia não sendo, portanto, senão a “arte” da própria generalidade, dos símbolos, dos modelos e tipos empregues no senso comum, em suma, a arte que se move no resíduo impessoal de nós mesmos (BERGSON, 2011, p.103). O drama, por sua vez, beberia então na outra extremidade, na pura individualidade do eu, no incomensurável que coincide com o próprio fundo da realidade em nós, que será também aquele da natureza, e que sobretudo dispensa os símbolos. Está no terceiro capítulo de *O riso*, com efeito, uma das mais belas passagens da obra bergsoniana a respeito da arte. Neste sentido, a comédia contrastaria com a definição das demais artes (BERGSON, 2007, p.125), pois se trataria de um fruto social forjado na própria generalidade e nos símbolos, definir-se-ia pelo lado do eu que apresenta uma indiferença em relação ao seu objeto. Mas nem por isso a comédia deixaria de ser arte. Ela é arte na medida em que agrada (BERGSON, 2007, p.139), apesar de contrastar vivamente com as outras artes e com a própria definição de arte⁴, que significa uma ruptura com a sociedade.

Gostaríamos de desenvolver, neste texto, este aspecto *útil*, para não dizer nefasto, do riso, pois é uma tese que surge com grande vigor e clareza no texto de Bergson, ao mesmo tempo que lança luz sobre as teses sociológicas desenvolvidas em sua última obra, além é claro de mobilizar os temas dos outros livros. Por isso, propomos investigar alguns conceitos fundantes do primeiro capítulo de *As duas fontes*, a fim de pensar, anacronicamente, a concepção de sociedade para Bergson, retornando então às principais questões de *O riso*, no que diz respeito a ela; logo depois, às concepções de bom senso em *Matéria e memória* e por fim retornando às conclusões do livro sobre a natureza e a significação da comicidade.

Tensões entre o indivíduo e a coletividade

Tais como as sociologias do começo do século XX, como as de Durkheim e Tarde, a obra *As duas fontes da moral e da religião* apresenta, com as devidas

⁴ “Et sur ce point elle tourne le dos à l'art, qui est une rupture avec la société et un retour à la simple nature.” (BERGSON, 2007, p.131)

diferenças, uma visão organicista do conjunto social. A divisão do trabalho e as funções distribuídas entre os agentes comporiam um todo social cujo corpo assemelhar-se-ia a um organismo⁵. O que está em questão, portanto, é o advento da sociologia como ciência, que surge contiguamente às aquisições do positivismo da época. Sobretudo em relação à biologia, as teorias sociais empregavam diversas metáforas comparativas, tomando-a sempre como modelo, situando o homem como uma espécie dentre outras do reino animal. Na filosofia de Bergson, a influência da biologia é de grande alcance, e boa parte de suas ideias foram desenvolvidas sob o fundo teórico positivista, seja para tomá-lo como modelo em algumas questões, seja para criticá-lo severamente. Como diz Vieillard-Baron (2007, p.13), “É sempre aos “cientistas” de seu tempo que as obras de Bergson se endereçam primeiramente, e somente num segundo momento aos filósofos”. Dentre diversas considerações, tal característica expressa a ruptura com os pressupostos tradicionais da filosofia, ao mesmo tempo que apresenta uma resposta filosófica aos excessos cientificistas. Há, assim, um afastamento de um intelectualismo puro, e um esforço na retomada da metafísica, definida agora em outros termos, compatíveis então com um ideal de ciência. Existe, portanto, um ideal teórico positivo no pensamento bergsoniano, que chama à atenção o fato de que o homem é um animal na escala evolutiva, evidenciando regiões não tocadas pela inteligência ou pela razão, e mesmo mostrando a gênese biológica destas últimas. Tais características são frutos da espécie, do instinto, como veremos na tematização da moral.

Em *As duas fontes*, como dizíamos, o meio social é definido como um conjunto de indivíduos, tal como um organismo é conjugado por um grupo de células. Cada uma dessas células e desses indivíduos desempenham uma função no conjunto. Tal função, no caso do indivíduo, é parte de uma grande hierarquia de tarefas-hábito que funcionam para o bem do todo, movendo-se de maneira estritamente necessária, se se trata de um organismo natural, regulado por leis. Não é, todavia, o caso, pois a sociedade, afirma Bergson (2005, p.23), é feita de vontades livres, mas que tendem à necessidade, na

⁵ Como diz Guillaume Sibertin-Blanc, nas notas da edição crítica de *Le rire* (BERGSON, 2007), Durkheim comparava a coerção que uma regra social exercia sobre um indivíduo à coerção que o organismo exerce sobre suas partes, com a diferença de que a coerção, no primeiro caso, seria de uma realidade mental, e não biológica, as regras sociais sendo representações coletivas e impessoais. Já Tarde anunciava em sua monadologia um sistema social imanente a todas as partes do universo, seja orgânica ou inorgânica, sistemas infinitesimais de agregados; a sociedade humana não seria mais que um corpo dentre infinitos. Citemos um trecho: “E que prodigiosos conquistadores são também os germes infinitesimais, que conseguem submeter a seu império uma massa milhões de vezes superior à exiguidade deles! Que tesouro de admiráveis invenções, de receitas engenhosas para explorar e conduzir outrem emana dessas microscópicas células, cujo gênio e pequenez igualmente nos confundem!” (TARDE, 2007, p.127).

medida em que sua organização, seu conjunto de hábitos, visam à manutenção do todo, respondem às necessidades do conjunto. Deste ponto de vista, o meio social apresenta-se como “um *sistema* de hábitos mais ou menos fortemente enraizados que dão resposta às necessidades da comunidade” (BERGSON, 2005, p.24). A maior parte dos hábitos, continua o autor, são de obediência e não derivam apenas do comando do agente que a reproduz, mas da pressão que o peso do todo do sistema exerce sobre cada indivíduo. Trata-se de uma pressão impessoal sentida em cada individualidade. E à medida que o indivíduo quer se furtar a ela, sente tanto mais a atração que pesa sobre si. “Foi perturbada uma certa ordem, e essa ordem *deveria* ser restabelecida” (BERGSON, 2005, p.24). A pressão social é tão intensa que há entre ela e um simples hábito uma diferença de natureza. Por ser o meio social formado por uma imensa cadeia de hábitos, a função de cada agente encaixa-se perfeitamente àquelas que o rodeiam, e assim consecutivamente até o todo da sociedade. Cada uma responde a uma necessidade específica. O todo, portanto, se insinua intensamente nas particularidades por uma exigência prática, gerando então o sentimento de dever. Por conseguinte, a ordem, seja social ou mesmo física, aparece como uma espécie de imperativo natural, que coage cada indivíduo às suas funções, e pelas quais a infração surgirá sempre como antinatural. Há, assim, uma dualidade dentro de cada indivíduo na sociedade: ao passo que se sente livre em sua consciência, uma força natural o arrasta para o sistema dos hábitos. Esta força é a síntese de todos os arranjos sociais (BERGSON, 2005, p.27) e, à medida que a ela se opõe a vontade, é gerado então o sentimento de *obrigação*. Esta força, por conseguinte, não vem de fora, ela é imanente a cada um e constitui a individualidade. Com isso, segundo Bergson (BERGSON, 2005, p.27), cada indivíduo pertence à sociedade tanto quanto a si mesmo, e isso ao passo que a superfície do eu está em plena continuidade com as outras, sendo semelhante a elas, mas sobretudo porque possui uma dependência recíproca: é a disciplina social que liga as individualidades. Trata-se então da parte socializada do eu, região em que o eu encontra algo de sólido, algo a que se enlaçar. Ela compõe, assim, a solidariedade do tecido social. A obrigação passa a definir-se pelo laço entre os eus superficiais, ao mesmo tempo que “liga cada um de nós a si mesmo” (BERGSON, 2005, p.28). Com isso, mesmo beirando à impessoalidade dos hábitos, a moral liga-se intimamente ao eu individual, pois considera a força que cada um atribui ao eu social que lhe é próprio⁶.

⁶ Por isso, em *As duas fontes*, como nas outras obras e por outros aspectos, Bergson apresenta duas regiões do eu: o individual e o social. O eu social, todavia, faz parte do indivíduo e não consiste na

Por isso torna-se imprescindível o cultivo deste “eu social”, pois ele caracteriza “o essencial de nossa obrigação perante a sociedade” (BERGSON, 2005, p.28). É neste sentido que Bergson desenvolve, no primeiro capítulo de *As duas fontes*, uma dependência do eu individual ao social.

(...) nenhum de nós poderia se isolar dela em absoluto. Não o quereria fazer, porque sente bem que a maior parte de sua força vem dela, e que deve às exigências incessantemente renovadas da vida social essa tensão ininterrupta da sua energia, essa constância de direção no esforço, que assegura à sua atividade o mais elevado esforço. Mas não o poderia também fazer, ainda que o quisesse, porque a sua memória e a sua imaginação vivem do que a sociedade pôs nelas, porque a alma da sociedade é imanente à linguagem que fala, e porque, ainda que ninguém mais esteja presente, ainda que se limite a pensar, continua a falar de si para consigo (BERGSON, 2005, p.28).

Não é possível portanto um eu concreto abstraído de seu aspecto social, uma vez que é impossível furtar-se à própria linguagem, ao pensamento, que fala consigo. Qualquer atitude prática responde a uma intenção forjada no eu superficial, condicionado pelo espaço e pela inteligência⁷. Em suma, o eu social confere energia ao eu individual, pois por ele há o encorajamento de toda uma sociedade, a imagem que se gostaria de apresentar ao exterior. O exemplo do primeiro capítulo de *As duas fontes* que retrata o criminoso que não confessara seu crime ilustra bem esta situação. Enquanto ninguém tem conhecimento do crime, o assassino é tratado como um homem de bem, mas sabe que não é a ele que a sociedade se refere, é a um outro; ele mesmo é ignorado, como se, de alguma forma, não existisse. O eu social que há dentro dele o acompanha e não permite que se reintegre, pois sua exterioridade não se refere a ele. Está portanto em desacordo consigo, em desacordo com a sua solidez. O eu social não se liga mais ao eu individual. Em meio às pessoas, o criminoso está integralmente só. Eis então a força que o leva a confessar o crime. A pena formal e jurídica a pagar, diz o filósofo (2005, p.30), pode tornar-se mais leve que o isolamento que se instala dentro de seu próprio eu, pois, como criminoso aos olhos da sociedade, é a ele, pelo menos, que a sociedade se referirá, o que restabelece sua unidade.

Na cotidianidade da vida, boa parte das tarefas realizadas estão de acordo com as vias traçadas pelo sistema social, sem que os indivíduos sejam conscientes disso. Para realizar o desejo social, lembra-nos o autor, basta que não se pense, mas que se deixe

simples soma externa das individualidades.

⁷ Podemos, inversamente, citar os processos físicos que não se relacionam à *praxis*, como é o caso do sentimento de graça. (PRADO JR., 1986, p.81)

agir, realizando apenas as tarefas do grupo do qual se faz parte. O hábito faz a tarefa adquirir um aspecto natural, quase inconsciente, e que apresenta sua força de coesão no momento em que se quer furtar a ele. Assim, todo o itinerário possível da vida em sociedade é cerceado e condicionado por obrigações e prescrições, desde ter família até ir ao mercado. Ora, esse conjunto de movimentos pré-definidos tendem a um sistema regido por leis, e somente por isso o hábito *deve* ser executado, pois é o todo da obrigação – conjunto de hábitos – que lança o imperativo. No entanto, diz Bergson (2005, p.32), a questão não é simples: seria errôneo dizer que é tão fácil seguir o caminho pré-determinado pela sociedade e ser bom cidadão, trabalhador consciencioso, homem de bem, estudante exemplar, pois não somos coagidos de forma necessária. Uma parte de nós não tornada ainda genérica, ainda não perfeitamente moldada pelo quadro social, se diferencia dele e a ele faz resistência. Com o tempo, a cristalização do quadro social pode vir a se tornar menos penosa, porque vai se tornando automática, sonambúlica, mas em seu processo de inserção exigiu um grande esforço, porque adentrar um grupo social exige moldar-se a ele, significa amputar as partes indesejadas, as partes antissociais (o aspecto cômico), conviver com preconceitos diferentes. Mas o dever, que beira um imperativo da natureza, jamais absorve a totalidade do eu, pois então não haveria mais liberdade, distanciamento. E não é disso que se trata. Nessa teoria social de Bergson, o homem tem a sua frente duas vias: a) uma traçada e montada pela sociedade, e que tende a tornar-se inconsciente; b) outra que corresponde à hesitação e deliberação sobre qual via tomar, como realizá-la e etc. Mesmo a via do dever se apresentando comodamente traçada, é possível dela se furtar, fazer resistência à coerção social dentro de nós, mesmo que esteja sempre presente. Afirma Bergson (2005, p.35), a grande maioria dos homens segue a via da coerção. A moral enfim exerce um poder que é, em sua raiz, funcional, além de ser aquilo que estabelece valores em relação ao dever e à obrigação⁸. Ela é mensurada e refletida pela inteligência, que então delibera sobre sua coerência lógica. Mas não é propriamente na inteligência, ou na razão, que ela deve ser procurada, como fez boa parte da tradição filosófica.

⁸ Como diz o autor no primeiro capítulo de *As duas fontes*, “Representemo-nos a obrigação como pesando sobre a nossa vontade à maneira de um hábito, arrastando cada obrigação atrás de si a massa acumulada das outras e utilizando desse modo, na pressão que exerce, o peso do conjunto: teremos o todo da obrigação para uma consciência moral e simples, elementar. Eis o essencial.” (BERGSON, 2005, p.35-36.)

Asserções sobre a moral e o riso

Ora, ao colocar os fundamentos do dever e da moral social nesses termos, considerando-os como um mecanismo natural montado no ser humano para assegurar a conservação da espécie pela divisão coerciva do trabalho, Bergson se opõe aos filósofos da moral, que a faziam descer do plano transcendente da razão pura. Para Bergson (2005, p.94), a moral do dever e da obrigação é, antes de tudo, de origem biológica.

Obviamente que nos referimos aqui a apenas uma das “duas fontes” da moral, justamente porque quisemos realçar o aspecto estritamente social; trata-se, deste modo, apenas da moral *fechada*, aquela que foi montada em nós para fazer sobreviver a raça. Ela possui uma grande proximidade com o instinto, algo em nós quase irrefletido, uma tendência natural, pragmática, que nos liga aos outros e a nós mesmos, quase como membros de um clã, de um grupo, que é preciso defender à revelia dos outros. O nacionalismo é bem ilustrado neste amor ao grande grupo, sobretudo ao pequeno (família), marcado pela resistência à alteridade, pela prontidão à guerra, pois ele encontra ecos em nosso instinto social, na moral fechada. Esta moral instintiva exerce pressão sobre cada um, causa do sentimento de dever. A outra moral, a qual não exploraremos por não se relacionar ao tema e à extensão deste trabalho, é *aberta*, possui uma diferença de natureza com a primeira, porque não visa ao grupo, por maior que seja, ela visa à humanidade. Ela é, neste sentido, anti-natural, anti-coerciva, ela é uma aspiração, fruto de uma aquisição não instintiva, que coloca a própria tendência natural – que é pressão e carga – no sentido inverso – ela é um apelo (BERGSON, 2005, p.43). Sem levá-la adiante, digamos que ela completa a moralidade e que não seria suficiente compreender a moral concreta em Bergson sem seu aprofundamento.

No entanto, é da moral estritamente social que se trata aqui, aquela que “é tanto mais pura e mais perfeita quanto mais pode ser reconduzida a fórmulas impessoais” (BERGSON, 2005, p.43). O que está em questão é a concepção de sociedade como condição da comicidade no livro *O riso*, uma sociedade considerada em seu aspecto mais próprio: a região da solidariedade dos eus superficiais. Vejamos como a teoria da comicidade se relaciona com o que vimos até aqui.

Ao se abrir o livro *O riso*, logo na primeira parte do primeiro capítulo, Bergson define as três observações preliminares que tratam do lugar onde o cômico deve ser buscado, antes mesmo de tratar de sua significação própria. A primeira característica é antropológica, o riso é um fenômeno somente humano. A segunda relaciona-o à

inteligência: só rimos enquanto não sentimos. Trata-se da insensibilidade do espectador. O terceiro fato é social: não se ri sozinho, é necessário um grupo de inteligências que possam rir conjuntamente. O lugar natural do riso será portanto a sociedade. E este terceiro fato, diz Bergson, será o fio condutor de toda a obra. Como consequência desses fatos, surgirá o riso no momento em que as inteligências isolarem um homem dentre elas, dirigindo sua atenção a ele e fazendo calar a sensibilidade.

Assim, como dizíamos no começo deste texto, a comicidade surge sempre de uma rigidez presente no meio social, cuja primeira imagem é a de um automatismo sobreposto à vida. Porém, nas primeiras páginas do livro, veremos que a comicidade não se apresenta numa definição estática. Não se trata, portanto, de uma fórmula, justamente porque ela é um fenômeno vivo, que se alastra por uma lógica da imaginação, da fantasia cômica, compreendida por uma sociedade inteira (BERGSON, 2007, p.2). Talvez um devir-fórmula, como sugere Worms na apresentação da edição crítica de *O riso*. Mas ela é sobretudo um fenômeno humano, surgida no ambiente social desses seres inteligentes e somente no meio deles. Portanto, trata-se de um fenômeno social, próprio à espécie humana, intrinsecamente relacionado à faculdade que o define: a inteligência. Como diz Bergson (2007, p.4), o cômico se destina à inteligência pura, o que atesta, antes de tudo, esta insensibilidade frente ao objeto do riso, espécie de tranquilidade no ambiente social. Como dizíamos, a comédia é natural do eu especializado e superficial, bastando uma emoção que se aprofunde na consciência para que o cômico desapareça. Rir da desgraça alheia só é possível quando o motivo é impotente para comover, quando cristalizada a indiferença, as inteligências puras entram em comunhão. Como sugere Bergson (2007, p.3), “Dans une société de pures intelligences on ne pleurerait probablement plus, mais on rirait peut-être encore”. Tudo é austero em uma existência que se comove consigo mesma e com as outras. A inteligência, neste sentido, é capaz de neutralizar esta comoção, pois ela é a faculdade que exterioriza os elementos e inclusive a si mesma. Ela trata seu objeto de forma inorgânica e, neste sentido, o cômico surge como visada da inteligência que julga seu objeto como um agregado mecânico. Vejamos sua definição.

Em *A Evolução criadora*, ao definir a inteligência, Bergson (2005, p.165) ressalta sua verdadeira função em detrimento da maneira como a tradição filosófica a concebia: a inteligência não é a possibilidade do conhecimento, ela é um instrumento surgido com a necessidade prática, que tem por finalidade traçar a descontinuidade na matéria, a fim de poder servir-se dela. Ela imobiliza a continuidade do real para lhe

tornar útil, para traçar possíveis pontos de aplicação. Antes de trazer a unidade do conhecimento, ela elabora recortes, compara-os e os ressignifica segundo sua utilidade. “Que nos baste dizer que a inteligência é caracterizada pela ilimitada capacidade de decompor segundo uma lei qualquer e recompor em um sistema qualquer” (BERGSON, 2005, p.170). Além disso, e sobretudo, nos diz Bergson em seguida, a inteligência se define também por associar-se a outras inteligências, dada a natureza social do homem. É ela, assim, o fundamento da linguagem humana, que se caracteriza, então, por um signo *não aderente ao seu objeto*, isto é, um signo extensível a uma grande variedade de objetos. A inteligência não concebe, por isso, o imprevisível e o novo, ela se move na generalidade, no impessoal simbólico que visa sempre o reconhecimento de estruturas já dadas. Por isso, diferente do instinto, ela se caracteriza por uma “*incompreensão natural da vida*” (BERGSON, 2005, p.179). Ora, tal conceito se aproxima das noções apresentadas nos livros precedentes, como o eu superficial e especializado do *Ensaio*, o homem prático de *Matéria e memória*, próximo às exigências da ação que se atualizam nos hábitos motores. Tais noções expressam a região do eu que está em relação pragmática com o mundo, região mais afastada da individualidade, em que coincidem a inteligência, a *práxis*, a linguagem e as relações sociais. É desta região que tratamos acima, quando falávamos da concepção de sociedade em *As duas fontes*. A sociedade fechada é feita deste limite do eu.

O cômico, por conseguinte, é relativo a quem vê, pelos olhos da inteligência, este agenciamento mecânico, e por isso a vida real é sempre passível de se teatralizar em espetáculo cômico, quando se anestesia o coração (BERGSON, 2007, p.4). Todavia, nunca se ri sozinho, e se se ri, é porque imaginamos outros que riem conosco. É preciso então um grupo de inteligências, presentes ou potenciais, reunidas para que ocorra o riso, eis o terceiro aspecto essencial do cômico, como víamos. O riso carece de um eco, pois é sempre o riso de um grupo finito, o que torna sua natureza comunicativa, e o faz próprio a uma sociedade fechada. Ora, ao caracterizá-lo assim, Bergson desmonta todas as teorias do riso que viam nele uma atitude desinteressada de cunho intelectualista.

O automatismo e a distração: princípios da comicidade

É preciso, então, buscar o riso em seu meio natural e explicar a sua natureza útil: trata-se de um efeito espontâneo nos indivíduos humanos quando estão em um espaço intersubjetivo de ideias e julgamentos comuns, exercendo suas inteligências.

Este é o meio no qual se produz. Qual é, no entanto, o aspecto do objeto que faz rir? Eis a tese de Bergson: trata-se, em relação ao objeto risível, da inserção da noção de rigidez, isto é, um mecanismo que se sobrepõe ao humano, ao vivo, a partir da tendência dos aparelhos motores do corpo a tornarem-se mecânicos. Isto não significa que apenas seres humanos sejam cômicos. Um objeto inorgânico é cômico se assumir uma forma humana, que revelará então um modelo humano sobreposto nele. Em todo caso, trata-se de uma sobreposição efetuada pela imaginação e pela fantasia cômica. O mecânico também se sobrepõe nos movimentos: uma ação mecânica é inconsciente e reveladora do riso, à medida que alguém age sem ter premeditado sua ação; quem age então é um mecanismo montado dentro dela, e não ela. Ora, este será o tema desta segunda parte do primeiro capítulo, momento de grande importância, em que Bergson identificará o princípio e a função do cômico em duas figuras: o automatismo e a distração. Ambos implicam uma desatenção à situação presente e, por conseguinte, uma rigidez que se fecha para o ambiente. A distração, assim, não é senão um relaxamento diante da vida e portanto um desvio daquilo que Bergson chama de *bom senso*. Para o compreendermos, precisamos evocar *Matéria e memória*, onde estão os fundamentos deste conceito, pois é pela falta dele que surge o cômico. O que é o bom senso para Bergson? Primeiramente, uma noção que não possui uma conotação estritamente moral, racional. Ela é, antes de tudo, de natureza útil, pois versa sobre uma boa adaptação à vida. Não se trata da coisa do mundo mais bem partilhada entre os homens, tal como queria Descartes (1985, p.30) com a *mathesis universalis* e sua “luz natural”. Trata-se de um bom ajuste entre as relações do espírito e da matéria, ou do passado e do presente, portanto um bom ajuste dos graus de consciência, que vão de todas as nossas lembranças até o jorro incessante do presente. Entre esses dois extremos encontramos, então, duas memórias distintas: a memória pura, que grava perfeitamente todas as experiências no (do) passado, e a memória-hábito do corpo, que desempenha por movimentos o passado na extremidade do tempo que constitui a instantaneidade do presente⁹. Essa extremidade do tempo, que é o imediato, ou passado recente, coincide com a imagem do corpo, que é portanto sempre a última imagem em incessante renovação, e que “constitui a cada instante um corte transversal do universal devir” (BERGSON, 2010, p.177). Este plano instantâneo de devir-renovação é o plano da extensão concreta do próprio mundo, que no quarto capítulo de *Matéria e memória* será

⁹ Na verdade o presente é o “passado imediato”, pois a consciência, no fluxo temporal, nunca está colada ao presente puro, que é o “inapreensível avanço do passado a roer o futuro”. (BERGSON, 2010, p.176)

definido como uma variedade de durações, infinitamente mais rápidas que a duração humana. Em virtude da conservação da vida e de seu conseqüente pragmatismo, a consciência, que se encontra neste passado imediato, vai colher nas profundidades da lembrança pura as situações análogas que se apresentam na experiência; evoca as lembranças análogas e contíguas a elas, para tomar a atitude mais *útil* possível, o passado revelando todos os erros que não devem ser cometidos novamente. Mas só é possível evocar a lembrança pura pela memória-hábito, que prepara, por meio de seus movimentos, a inserção da memória pura, que se contrai em movimento. Declarou o autor: “o que chamamos agir é precisamente fazer com que essa memória se contraia ou, antes, se aguce cada vez mais, até apresentar apenas o fio de sua lâmina à experiência onde irá penetrar” (BERGSON, 2010, p. 121). Essa memória corpórea é antes de tudo adaptativa. Por meio de seus movimentos, ela se equilibra ao meio, recebendo excitações e devolvendo ações, a partir de seus conjuntos de sistemas sensorio-motores organizados pelo hábito. Seu desequilíbrio, concernente ao corpo, quando é patológico, torna-se fonte de todas as doenças da memória, e mesmo de doenças psíquicas, pois é ela o ponto de inserção de nossa consciência – de nosso passado, portanto de nosso espírito – neste corpo, neste mundo.

Assim, o bom senso significa a relação de tensão e harmonia entre estas duas espécies de memória, quando estão bem adaptadas à vida e não tendem cada uma para si mesma, em detrimento da outra. Por exemplo, um homem que vive centrado no presente pela memória hábito acaba por responder de maneira imediata a toda e qualquer excitação dada na experiência, é um homem *impulsivo*, porque não reflete sobre a própria conduta. Viver centrado no presente respondendo à excitação de forma irrefletida, segundo Bergson (2010, p.179), é próprio de um animal inferior. Este homem não está bem-adaptado à vida. Mas o oposto, o homem que vive em seu passado, também não está bem adaptado, pois as lembranças que evoca não têm utilidade para a situação presente. Trata-se de um *sonhador*. O bom senso, portanto, está entre esses dois extremos:

Entre esses dois extremos situa-se a favorável disposição de uma memória bastante dócil para seguir com precisão os contornos da situação presente, mas bastante enérgica para resistir a qualquer outro apelo. O bom senso, ou senso prático, não é na verdade outra coisa. (BERGSON, 2010, p.179)

Assim, a noção de bom senso exige esta maleabilidade do espírito que deve estar

em constante tensão com a imediatidade da vida, mas que não se deixa levar pelos esquemas prontos da memória-hábito. Trata-se de uma *atenção* constante que vai buscar no passado a atitude mais coerente. Portanto é uma tensão de todo o eu, que percorre, ao mesmo tempo, diversos níveis do passado, tendo em vista o presente e o ambiente.

O bom senso, no entanto, pode se desequilibrar sem se tornar patológico. Podemos estar demasiado perto dos hábitos e esquemas motores montados nos diversos ambientes; podemos viver no mundo do passado puro, exercendo uma vida inútil, desinteressada. A rigidez, por sua vez, sempre está à espreita, porque é ela um descanso em relação à vida e uma tendência em todo ser humano, pois o automatismo, como vimos antes desse abordagem do bom senso, não exige esforço de atenção, simplesmente permite com que um hábito adquirido em dado momento se repita em ambientes novos. Neste sentido, surgirá uma das condições do cômico: a conduta que não se abre à novidade. A distração, por sua vez, significa este relaxamento do bom senso à atualidade da experiência, e a reprodução de uma lógica de movimentos e sentidos que fazem parte apenas do mundo do distraído, dando ensejo assim ao sonambulismo dos hábitos e ideias cristalizados.

Há diversas formas pelas quais o automatismo pode adentrar a personalidade, gerando uma gama de possibilidades para as fantasias cômicas. No decorrer do livro, haverá o cômico dos movimentos, gestos, formas, situação, ação, palavras, caráter, entre outras variantes. Para explicitar o cômico oriundo da distração e do automatismo, que terão uma conotação social, citemos um exemplo de Bergson (2007, p.7): um brincalhão quer sabotar um rapaz que possui um empenho rigoroso e matemático no que faz. Em vez de tinta, põe cola no tinteiro do rapaz; retira a cadeira na qual ele se senta regularmente. A pena gruda no papel; o rapaz precipita-se contra o chão. Ora, este exemplo causa o efeito cômico porque os músculos do rapaz adquiriram um ritmo, uma conservação do movimento repetido, sem atenção à atualidade da experiência, que por fim o sabotou. Ele foi vítima de um hábito montado dentro de si, que revela uma rigidez mecânica, onde deveria haver flexibilidade e atenção, que caracterizam o bom senso, como vimos. Neste caso, o efeito foi determinado pela situação exterior. Trata-se de uma *distração*. Esta é, segundo Bergson (2007, p.7), uma fórmula potente do cômico: quanto mais natural julgarmos uma distração que se torna sistemática, maior é o efeito cômico. Há, por outro lado, a distração que se instala dentro da personalidade. Neste caso o indivíduo forja um mundo pela imaginação e reproduz suas leis de sonho no meio social. Como um sonâmbulo, suas ações são distrações puras. Mas são ações que

seguem a “lógica” deste mundo imaginário. O exemplo de D. quixote é perfeito para ilustrar este modo do cômico. Como diz o filósofo (BERGSON, 2007, p.11), sonhadores sistemáticos tropeçam na realidade. Outra forma de automatismo da personalidade é o vício de caráter. Quando ele não é demasiado trágico para não causar o efeito cômico, apresenta um esquema pronto de conduta no qual a pessoa se insere, sem que perceba. Torna-se claro que a conduta se mostra como um mecanismo no qual o personagem se insere. A personalidade, assim, se curva a este modelo que impõe sua fixidez e que a simplifica, dando-lhe o aspecto de fantoche, pois trata-se de um esquema que é exterior e que pode ser generalizado. Por isso boa parte das peças de comédia, segundo Bergson, são generalizações: *O Avaro*, *O Jogador*, etc. O efeito cômico portanto nos introduz em tais generalizações, que suscitam o riso pelo automatismo que neles há. Será tanto mais cômico quanto menor for a consciência que tiver da própria distração, pois o cômico deve ser inconsciente, uma vez que o automatismo é a própria inconsciência.¹⁰

Será justamente por isso, portanto, que haverá um castigo coletivo sobre o automatismo e a distração, pois se trata, mesmo que de forma instintiva, de uma correção social sobre os excessos de rigidez, que colocam em risco a estabilidade social e a sua permeabilidade móvel. Eis, então, a tese propriamente sociológica.

Portanto, há uma finalidade útil no riso, cuja natureza só pode ser encontrada no meio social. Trata-se rigorosamente de uma função social. Como vimos em *As duas fontes*, há um equilíbrio social que depende do conjunto das individualidades. Os caminhos “pragmáticos” que a sociedade desenha pelos hábitos apresentam-se a cada indivíduo interiormente, consistindo em uma das fontes da moral e do sentimento de obrigação. Ora, em *O riso*, que foi lançado trinta e dois anos antes de *As duas fontes*, apresentam-se já questões que lá estarão presentes. Os quadros sociais já se configuram e significam nele, como significarão no livro de 1932, um caminho que leva ao enrijecimento do eu, uma tendência que a sociedade exerce sobre o eu superficial. Em *O riso*, esse enrijecimento será problematizado no sentido de uma insociabilidade geradora da comicidade, tese que não aparece no primeiro capítulo de *As duas fontes*, justamente porque o que está em questão é a gênese da obrigação moral. Mas ela sugere a

¹⁰ A noção de inconsciente tem um sentido bastante específico na filosofia de Bergson. Diferentemente de Freud, o inconsciente, sobretudo em *Matéria e memória*, é aquilo que existe sem estar atualizado, seja na série temporal ou espacial. No contexto de *O Riso*, no entanto, o inconsciente se refere tanto ao sentido comum da palavra (não estar ciente de algo) como, por consequência, à conduta do sujeito que não é capaz de adaptar-se às situações, dado o modelo pronto e exterior das formas de rigidez que se instalam nele.

dificuldade de inserção em um quadro social, e portanto a necessidade de uma educação ao meio. (BERGSON, 2005, p.32) Ora, tal esforço de inserção nos remete ao bom senso, como esforço adaptativo, inverso à natureza do cômico, como vimos. Em *O riso*, o bom senso será tratado como uma exigência social:

O que a vida e a sociedade exigem de cada um de nós é certa atenção constantemente desperta, que vislumbre os contornos da situação presente, e também certa elasticidade de corpo e de espírito, que permitam adaptar-nos a ela. Tensão e elasticidade, eis as duas forças reciprocamente complementares que a vida põe em jogo. (BERGSON, 2007, p.14)

A tese de *O riso* apresenta e desenvolve esta ideia de uma sociedade que exige atenção, porque é ela mesma viva (BERGSON, 2007, 34). Ela não se conforma, assim, à insociabilidade, que será forjada no desajuste entre corpo e alma, e conseqüentemente na distração e no automatismo, que impedem, no fim das contas, a relação interpessoal. Afastados esses desajustes, o indivíduo pode se relacionar e assim desenvolver o seu eu social. Mas não basta viver, é preciso viver bem (BERGSON, 2007, p.14). Isso significa que a sociedade exige um esforço constantemente renovado de atenção. O que ela teme, propriamente sua antítese, é uma atitude que se mostra de tal maneira satisfeita com a vida que se deixa levar pela facilidade do automatismo dos hábitos adquiridos. Com isso, o indivíduo rompe com a incessante atualidade que a sociedade exige. Como ressalta Bergson (2007, p.14), a sociedade apresenta o plano mínimo de conduta para o seu funcionamento, qual seja, o desempenho prático de cada indivíduo, como bem explicitará em *As duas fontes*. Mas como se disse, isto não basta, é preciso viver bem, uma vez que não somos seres determinados. A sociedade, como vimos, possui uma grande analogia com a inflexibilidade das leis dos organismos, e coincidiria com eles se o hábito tomasse o indivíduo por inteiro (BERGSON, 2005, p.25). Todavia, ela é feita de indivíduos livres, logo é preciso que cada vontade se molde às demais. Por isso a sociedade exige um esforço de adaptação recíproca, pois cada indivíduo quer ser permeado, quer ter sua vontade respeitada. As vontades são voláteis. A rigidez, que significa uma recusa à adaptação, é suspeita à sociedade, pois se isola de seu meio, que é móvel, aparecendo então como excentricidade. Todavia, afirma Bergson (2007, p.15), a sociedade não reage a esta ameaça por uma atitude material, dada que a ameaça não é material, mas simbólica, um gesto antissocial. A reação será da mesma natureza: um *gesto social simbólico*. Gesto de intimidação e, portanto, de humilhação às

excentricidades. Sua função é sobretudo evitar o adormecimento mecânico, a preguiça, suavizando a rigidez na superfície social. Tal gesto pode ser visto, assim, como uma ferramenta de aprimoramento, apesar de inconsciente e sem vínculo necessário com a moralidade, mas busca, antes de tudo, maior sociabilidade e maleabilidade, a partir, é claro, de um constrangimento.

Insociabilidade e vaidade, veredas do cômico

O riso, por isso, revela-se em nós como oriundo de uma região inconsciente, apesar de ter como meio as inteligências puras; eis uma espécie de instinto social espontâneo (BERGSON, 2007, 103), gesto coletivo que castiga aquilo que se mostra como diferença à sociabilidade, como rigidez, e como algo que não comove. Trata-se, como vimos, de um olhar indiferente da inteligência que julga seu objeto como agenciamento mecânico. Na verdade, o riso castiga o objeto de um preconceito de uma inteligência, melhor dizendo, de um conjunto delas. Por isso, reafirmamos que a condição sem a qual a comicidade não poderia existir é a insensibilidade. A comoção desarma o cômico. O riso então se manifesta como correção espontânea ao sonambulismo mecânico. Nos grupos pequenos que constituem a sociedade, salienta Bergson (2007, p.103), há um instinto que leva seus integrantes a elaborar mecanismos de ajuste para o novato, mecanismos que “amaciam-lhe o caráter”, para que abandone condutas antigas adquiridas em outros grupos. A sociedade inteira, por conseguinte, agiria da mesma forma, o riso sendo, como vimos, a intimidação à insociabilidade, buscando torná-la maleável, retirando o distraído de sua torre de marfim (BERGSON, 2007, p.103). Eis o trote social, a humilhação coletiva.

Mas não rimos simplesmente de defeitos. A insensibilidade nem sempre se liga a motivos banais. Rimos de defeitos graves, até mesmo de qualidades. Como diz o filósofo, referindo-se a um personagem de Molière, rimos da honestidade quando é demasiada rígida. Mas não é da honestidade que se ri, e sim da rigidez que nela há, do imperativo categórico inflexível na vida móvel. Com isso, Bergson conclui que não é necessariamente o defeito que faz rir, um defeito moral, por exemplo. (2007, p.105) Aquele que é castigado pelo riso pode estar em plena concordância com a moral, mas de alguma forma estará em discordância com a sociedade. Neste sentido, um viciado sociável é mais aceito que um virtuoso inflexível, porque a ameaça (não à sociedade, *mas à sociabilidade*) está na rigidez de caráter, que não se deixa permear. O isolamento,

por sua própria natureza, torna-se então ridículo aos olhos da sociedade. A comicidade surge, portanto, como a diferença, como o que sobra, em uma sociedade composta de discursos e ideias comuns. Acaba sendo, com isso, relativa a preconceitos. “Assim se explica que a comicidade seja muitas vezes relativa aos costumes, às ideias – sejamos francos, aos preconceitos de uma sociedade” (BERGSON, 2007, p.106). Antes de surgir da imoralidade, do defeito, o riso surge da insociabilidade. Como vimos, esta última pode ser signo de uma diversidade de vias para a fantasia cômica. O cômico, portanto, não possui obrigação com a moralidade de seus objetos, ou mesmo a gravidade dos casos. A única condição é que não comova; sua medida, como vimos no decorrer do trabalho, deve ser a insociabilidade da pessoa e a insensibilidade do espectador, que percebe automatismos. A comicidade sobretudo funcionaria como uma espécie de regulador social. Ela possui uma função dada diretamente pela natureza. Eis aí sua cegueira, que de forma alguma se sensibiliza sobre a particularidade de seu objeto, uma vez que tende sempre ao geral.

*

Dentre as diversas nuances do cômico, das quais vimos apenas as condições primordiais, que correspondem à insociabilidade do objeto, a indiferença do espectador (inteligência), o automatismo sobrepondo o humano e a função social da correção, gostaríamos de apresentar aqui apenas um caso do cômico de caráter que revela uma natureza estritamente social e uma grande profundidade para a teoria do cômico. Estamos então na segunda parte do terceiro capítulo de *O riso*, em que Bergson apresenta este vício que definiria a matriz de todas as formas do cômico de caráter, na qual todos os outros vícios gravitam e mesmo auxiliam. Trata-se da *vaidade*, o amor de si forjado no eu social. Tal vício, para Bergson, sintetiza todas as condições do cômico¹¹, que vem a ser o mais superficial e ao mesmo tempo o mais profundo

¹¹ “Ele terá de ser profundo, a fim de fornecer à comédia um alimento durável, mas apesar disso superficial, para ficar no tom da comédia, invisível a quem o possua, dado que o cômico é inconsciente; visível a todos os demais para que produza o riso universal; pleno de indulgência para consigo mesmo, de modo a exibir-se sem escrúpulo; penoso para os demais a fim de que o reprimam sem piedade; corrigível imediatamente, para que não tenha sido inútil rir-se dele; certo de renascer sob aspectos novos, para que o riso tenha de atuar sempre, inseparável da vida social conquanto insuportável à sociedade; capaz, enfim, para assumir a maior variedade de formas imaginável, de se adicionar a todos os vícios e até mesmo a algumas virtudes. Esses os elementos a se fundirem num só todo. O químico da alma a quem se tenha confiado a manipulação dessa fórmula delicada ficaria um tanto desapontado, sem dúvida, quando chegasse o momento de esvaziar a mia retorta. Veria que trabalhou penosamente para reconstituir uma mistura que se pode achar completamente feita e sem dificuldade, tão difundida na humanidade quanto o

(BERGSON, 2007, p.132), pois os seus resultados são fictícios e demandam reconhecimento permanente. Fictício e profundo porque, antes de tudo, constitui-se “um fruto da vida social”, “uma admiração de si calcada na admiração que se crê inspirar nos outros” (BERGSON, 2007, p.132)). Segundo Bergson, trata-se de uma característica do eu social mais inata que o egoísmo. Só por meio da reflexão seria possível neutralizar a vaidade, posto que se forja sempre no medo de não “sermos bons”, e sobretudo nas ilusões dos outros sobre nós. Além disso, ela é o cuidado minucioso quanto ao que se pensará e se dirá; quase uma “circunspecção científica” a respeito das opiniões sobre nós. O medo de se tornar ridículo e cômico é o que freia a reflexão sobre a modéstia e vice-versa. O eu sempre está oscilando entre essas duas atitudes: medo de se tornar ridículo (o que gera a vaidade); vontade de se tornar modesto (o que gera o medo de se tornar ridículo). Eis um ciclo vicioso, como se pode notar, mas que produz o cômico. O riso aparece então como mecanismo de neutralização para este vício que é o mais bem distribuído entre os homens. É ele quem revela para cada consciência o amor-próprio distraído que vive ali, que é inconsciente e invisível para o indivíduo, mas observável a toda a sociedade. O riso castiga porque a vaidade é um entrave à sociabilidade. E, como observa Bergson (2007, p.133), a vaidade castiga a sociedade assim como os venenos suaves intoxicam os órgãos que não o neutralizam. É o riso, portanto, que neutraliza a vaidade sem cessar, a vaidade sendo, assim, a característica risível por excelência, e uma consequência natural da vida social. Por isso é comum que se procure a vaidade nos outros, mesmo que de forma inconsciente, porque ela faz rir.

Chamamos à atenção este vício de caráter porque, além de ser o vício mais estritamente cômico, é o que mais se relaciona à vida social, visto que implica um medo na exteriorização do eu, impregnado em profundidade na personalidade.

Risos conclusivos

Neste trabalho, quisemos ressaltar o aspecto do riso que se aproxima de um castigo e que tem uma natureza social. Vimos o cômico assumindo, por mais distantes que se tornem seus efeitos, modelos que sempre destoarão da sociedade, a qual responde com o riso, que é um gesto inconsciente (mas também muitas vez consciente)

ar na natureza. Essa mistura é a vaidade. Acredito que não exista defeito mais superficial nem mais profundo. Os ferimentos que se lhe causam jamais são muito graves, e no entanto recusam-se a se curar.” (BERGSON, 1978, p. 81)

de humilhação. Assim, não haveria benevolência na comicidade, ela seria uma espécie de instinto natural nefasto, que revelaria este aspecto hostil da natureza que se encontra nas regiões profundas não conscientes de cada ser humano. Revelaria também esta triste indiferença da inteligência que age de maneira prepotente diante daquilo que ri. Obviamente que tratamos de um aspecto do riso, seu aspecto cômico, que teria um fundamento inconsciente no eu social. Mas há formas não cômicas que produzem o riso, como o sentimento de alegria em suas possíveis causas, por exemplo, um reencontro, uma aquisição. Não obstante, tratando-se do riso cômico, há certamente uma descontração e um relaxamento do corpo e do espírito, um desprezo instantâneo do bom senso de *Matéria e memória*, que Bergson chegará a relacionar ao sentimento de simpatia momentânea entre aqueles que riem. Haverá então, neste curto momento, um companheirismo, um divertimento. Mas o cômico, como assinalamos, é antes de tudo um relaxamento da tensão que a vida exige a cada instante, e neste sentido se aproxima da preguiça de viver, do lúdico, do brinquedo. Deixa-se o bom senso, que significa trabalho, para perseguir a distração. Não se busca mais o incessante ajuste à sociedade, mas o descanso, o sonho. Há uma ruptura com as conveniências, certa indolência do personagem cômico.

Podem ficar com a realidade
esse baixo-astral
em que tudo entra pelo cano
eu quero viver de verdade
eu fico com o cinema americano
(LEMINSKI, 2002, p.125)

Mas não podemos nos enganar, a simpatia com o cômico é fugaz, como por hipnose, porque se torna possível participar dele dada a sua natureza de descontração no hábito, mas nem por isso, diz Bergson, quando ele se dá entre inteligências puras, tem a sua natureza modificada, que é antes de tudo um castigo, reiteramos, cuja função se constitui em humilhar o antissocial no meio social. O riso, portanto, exerce uma tarefa que não se relaciona com a benevolência ou a justiça, posto que inconsciente, irrefletido. Temos um mecanismo montado pela natureza que se exterioriza involuntariamente, visando o geral, agindo de forma cega em relação às causas particulares que o engendram. Nos jardins mecânicos que a inteligência concebe no

meio social, há, por trás de suas aquisições, certa dose de amargor. Por isso jamais se relaciona à moralidade: é um gesto instintivo de correção ao excêntrico, ao mesmo tempo que uma afirmação de si acompanhada de um relaxamento (BERGSON, 2007, p.151). Neste sentido, Bergson diz que a natureza deixou um saldo de maldade e malícia até entre os melhores homens, e que talvez houvesse um equilíbrio se se olhasse o movimento geral de uma sociedade. Não há, todavia, como encontrar um motivo racional de equidade, em que a natureza venha a ser o fundamento. A única consequência que se pode tirar é que há uma *função* no riso, mas jamais um princípio ético, a comicidade não sendo senão um gesto inconsciente e cego, mas que, apesar de tudo, significa um certo relaxamento à vida, pensado pela própria natureza.

Referências

- BERGSON. H. *Le Rire: Essai sur la signification du comique*. Textes annotés par Guillaume Sibertin-Blanc et introduction par Frédéric Worms. Paris: puf. 2007
- _____. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Tradução Nathanael C. Caixeiro Castilho Benedetti. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. (edição em pdf)
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Matéria e Memória*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- _____. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução: Miguel Serres Pereira. Coimbra: Almedina. 2005.
- DESCARTES. R. *Discurso do método*. Tradução de Elza Moreira Marcelina. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1985.
- LEMINSKI. P.; FRED GÓES. *Melhores poemas*. 6ed. São Paulo: Global, 2002.
- PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
- TARDE, G. *Monadologia e sociologia – e outros ensaios*. Tradução: Paulo Neves, São Paulo: CosacNaify, 2007.
- VIEILLARD-BARON, J. *Compreender Bergson*; tradução de Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: RJ: Vozes, 2007.

Recebido em: 26/09/2018

Aprovado em: 29/10/2018