



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Stefania Peixer Lorenzini

O Riso como Experiência Formativa em Nietzsche:  
**A vida como obra de arte**

Florianópolis

2020

Stefania Peixer Lorenzini

O Riso como Experiência Formativa em Nietzsche:  
**A vida como obra de arte**

Tese submetida ao Programa de Pós- Graduação em  
Educação da Universidade Federal de Santa Catarina  
para a obtenção do Título de Doutora em Educação.  
Orientadora: Prof. Dra. Lúcia Schneider Hardt  
Coorientador: Prof. Dr. Jacques Mick

Florianópolis

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Lorenzini, Stefania Peixer  
O Riso como Experiência Formativa em Nietzsche : A  
vida como obra de arte / Stefania Peixer Lorenzini ;  
orientador, Lúcia Schneider Hardt, coorientador, Jacques  
Mick, 2020.  
106 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós  
Graduação em Educação, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Educação. I. Schneider Hardt, Lúcia. II. Mick,  
Jacques. III. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Educação. IV. Título.

Stefania Peixer Lorenzini

O Riso como Experiência Formativa em Nietzsche:

**A vida como obra de arte**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner  
Universidade Federal do Espírito Santo - UFES

Prof. Dr. José Fernandes Weber  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Santiago Pich  
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Prof. Dr. Luiz Felipe Guimarães Soares  
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutora em Educação.

---

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Prof. Dra. Lúcia Schneider Hardt

Orientador(a)

Florianópolis, 2020.

*Ofereço estes escritos como sacrifício a tua zombeteira aparição, ó Deusa Momo,  
personificação do Sarcasmo, da Crítica e da Ironia, filha de Nix, a própria Noite.  
Que meu escárnio e deboche satisfaçam teu riso eterno.*

## AGRADECIMENTOS

Começo agradecendo a mim mesma, pela paciência e exercício absurdo de tolerância que tive de fazer para dar conta de concluir não somente a tese, mas passar pela experiência de doutorado. Não recomendo.

Agradeço aos amores da minha vida, minha filha Veronika e meu companheiro Julio Gabriel, por me ajudarem a dar sentido a essa trajetória. A minha irmã pelo bom exemplo que ela é e aos meus sobrinhos Rafaela e Murilo por me tornarem uma pessoa melhor. E também a minha mãe Vanir, por tudo, inclusive por me ensinar a escrever meu nome. Foi aí que tudo realmente começou.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo investimento financeiro em minha pesquisa por meio de bolsa de Doutorado.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC por ter me deixado sem a remuneração da minha licença maternidade durante uma pandemia – o ódio me moveu à conquista dessa etapa.

Agradeço a minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lúcia Schneider Hardt, por me receber de braços abertos sempre com muito afeto e respeito, mesmo que eu não tenha cumprido suas expectativas ao causar mais rupturas que laços de união.

Agradeço profundamente meu coorientador, Prof. Dr. Jacques Mick, que sempre lendo com entusiasmo meus devaneios, como bom *parresiasta* não hesitou em me dizer sua verdade, contribuindo fundamentalmente ao meu amadurecimento como escritora.

Agradeço as minhas amigas e amigos, por não me deixarem sucumbir. São elas (es): Lais *de Menor*, Cora, Ana *Bem Loca*, Lara *Queen B*, Lek, Luíza *Luidy*, Muskita, Tine, Mel, Claisson, Rafa, Boissa, Polinha, Renato *O Bombeiro*, Pri *Priscianne*, Kellynha, Li, Bru, Mylle, Mainá, Bru *Marxista*, Gabizinha, Flavinha, Bru Ramos, Let, Chari *A Ariana*, Treicy *Treicyanne*, Vini *O Livreiro*, Lucão *O Samurai*, Felix *O Milagreiro*, Juca *O Cartomante*, Maria *A Travesty*, Memy, JotaPe, Mari *Lageana Véia*, Carol *A Nietzscheiana*, Marlova e Laura, Andri *do HC*, Sijehs Paola, Lisi, Jana e Marcinha, Fernanda *A Psicóloga* e minha sogra Rô.

Por fim, obrigada ao Universo por dar aos humanos o dom do riso.

*“Não com a ira, mas com o riso é que se mata. Eia,  
vamos matar o espírito de gravidade!”*

Assim Falou Zaratustra - 1883  
(Friedrich Nietzsche)

## RESUMO

Esta tese deseja refletir, honesta e francamente, sobre o riso presente nas obras *Assim Falou Zaratustra* e *A Gaia Ciência* do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, enquanto uma força formativa que por meio da experiência produz a suspeita, a dúvida e o deslocamento do sujeito de suas próprias verdades, relacionando sua potencialidade com as teses foucaultianas da *Atitude Crítica* como *prática ética*. As normatividades contextuais a que estamos submetidos estariam, nesse sentido, sendo regidas criticamente por uma formação que levaria os sujeitos a práticas de liberdade, pautadas por uma *estética da existência*, ou seja, a vida que pode se constituir como obra de arte. Uma contribuição, bastante subjetiva e pouco convencional, para o campo da educação, considerando o riso como essa força que pode servir a formação dos sujeitos, inspirada pela nossa capacidade de fazer escolhas.

**Palavras-chave:** Riso. Formação. Experiência. Ética. Liberdade.

## ABSTRACT

This thesis wishes to reflect honestly and frankly the laughter present in the works *Thus Spoke Zarathustra* and *The Gay Science* of the German philosopher Friedrich Nietzsche, as a formative force that through the experience produces the suspect, the doubt and the displacement of the subject of its own truths, relating its potentiality with the Foucauldian theses of *Critical Attitude* as an *ethical practice*. The contextual normativities to which we are subjected would be, in this sense, being governed critically by a formation that leads the subjects to the practices of freedom, guided by an *aesthetic of the existence*, that is the life that can be constituted as a *work of art*. A contribution quite subjective and unconventional to the field of education, considering laughter as that force that can serve the formation of subjects, inspired by our ability to make choices.

**Keywords:** Laughter. Formation. Experience. Ethic. Freedom.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. DA LONGA HISTÓRIA DO RISO NO PENSAMENTO OCIDENTAL EM BREVÍSSIMOS COMENTÁRIOS E A QUE PONTO CHEGAMOS .....	17
2. DA BELÍSSIMA DANÇA ENTRE EXPERIÊNCIA E FORMAÇÃO E COMO PISAR NO PÉ DO SEU PARCEIRO PODE LEVAR A UM PASSO INOVADOR .....	30
3. DA <i>ATTITUDE CRÍTICA</i> COMO PROFANAÇÃO E DE COMO UMA RISADA LIBERTADORA PODE CAUSAR MUITOS PROBLEMAS PARA A FALSA ESTABILIDADE DA EXISTÊNCIA.....	49
4.DO RISO DE NIETZSCHE E COMO É POSSÍVEL UMA FORMAÇÃO ORIENTADA PELA DÚVIDA .....	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	96
REFERÊNCIAS .....	102

## INTRODUÇÃO

*Amo aquele que quer criar  
além de si e assim perece.*

Friedrich Nietzsche  
Assim Falou Zaratustra - 1883

Essa introdução é produto de um bom vinho, risos afortunados, filosofia de final de semestre, e boas expectativas. São os sentidos que escrevem estes devaneios, preparados como guerreiros atordoados diante de um início de batalha, travada em nome de pretextos que os ultrapassam. Portanto, é importante que a leitora encha um copo de sua bebida preferida, sente-se em um lugar confortável – não tão confortável que a permita dormir –, coloque para tocar o último álbum de seu artista favorito – independente do século de lançamento – e se abra à mediocridade e genialidade das palavras que se acumularão, vertiginosamente, em suas mãos e mente. Percorrer as páginas que produzi será um caminho fácil – promessa de bêbada. Para além dessas colocações tortas e ilegítimas – indignas – o que posso assumir é que ao final serás capaz, caro leitor, de experienciar mais uma tese de doutorado, dentre tantas outras, mas sem todo aquele mau humor técnico, próprio aos tratados que nos cercam. Sim, esse texto cumprirá a legislação teórica corrente, as regras da ABNT, a *vontade de verdade* de nossas instituições, o jugo da boa moral e dos bons costumes – nesse último caso, a seu modo. Mas uma subjetividade caótica estará por trás de todas as relações poligâmicas subsequentes, e minhas emoções – próprias de uma época – não serão figurantes, mas protagonistas dessa trama filosófica, em que forma e conteúdo estabelecem toda potencialidade que um texto é capaz de ter. Ora, como aponta Friedrich Nietzsche, em *A Gaia Ciência*, *toda filosofia é a filosofia de um corpo*. Sim, o vinho estava terrivelmente bom.

Antes de qualquer mentira, proposta, proposição metafísica ou pergunta inconveniente, *preciso* falar um pouco de mim – um bom pretexto narcísico pra dar cor ao debate. Nasci e cresci em um miniparaíso acomodado na periferia da cidade de Lages, Santa Catarina, Sul do Brasil. Uma pequena chácara, situada em uma não tão pequena extensão de terra, amparada por hortas ricas em nutrientes sem agrotóxicos, um galpão bem equipado para a criatividade infantil – sem que fosse esse seu propósito –, animais diversos, árvores para subir ou desfrutar de sombra e de frutos. Luzes de vagalumes e o som de sapos-boi no verão; geada e o som amortecido distante do trânsito no inverno – sempre achei que o frio fosse capaz de anestesiá-lo tudo, até mesmo o som. Foram tempos contraditórios, vividos entre coletivos que não me compreendiam, e a solidão acolhedora de tardes sem fim, ambiguidade

que me proporcionou agradáveis transtornos psicológicos. Em meio ao infinito, as grandes questões surgiam timidamente, na infância, e foram crescendo até se tornarem insuportáveis na adolescência. Eu culpo os livros de minha mãe e a personalidade excêntrica de meu pai – como a solidão é relativa, não é mesmo? Filha de uma pedagoga especializada em Educação Especial – preocupada com a formação de sujeitos *excluídos* da normalidade – e um professor de Ciências – amante dos animais e de aventuras terrenas – minha criação foi um privilégio quase divino, porque rica de influências e aberta ao crescimento e à maturação de minhas próprias potencialidades. Certamente me trouxeram até aqui. E se a tese é produção de um pesquisador, e esse agente é irrevogavelmente um humano, ela será o inexorável resultado dos múltiplos caminhos percorridos por esse *mal-dito* ser. Há que se tomar o devido conhecimento daquele que esculpe o texto, ainda que seu grosso calibre se deva às palavras de outros – apropriadamente referenciados, honrados em cultos, em seus altares adornados de incenso e oferendas retóricas adequadas.

“Mas que diabos de tese é essa?” você se pergunta. Do que se trata esta escrita dionisíaca, embriagada de toxinas tão pessoais e pouco tradicionais? A *verdade* é que todo o meu percurso formativo – atravessado por relações diversas – serve de solo fértil ao crescimento daquilo que nas páginas seguintes se desdobrará em uma obra acadêmica. Veja, meu pai era um *piadista nato*, que sem limites morais, fazia rir seus alunos e alunas em sala de aula – em casa nem tanto. Por que estou afirmando isso? Porque esse é o tema que move minha existência acadêmica e pessoal. Meu pai? Não! O riso. Sim, o riso é o tema desta tese peculiarmente cultivada – gosto que as coisas cresçam a partir de sua própria selvageria – e que se desdobra em uma pesquisa dentro da grande área da Educação, mais especificamente, Filosofia da Educação, e ainda mais pontualmente, enquanto um estudo sobre Formação Humana em Nietzsche. Ok, talvez rápido demais. Rebobina a fita.

Herdei de meu pai um comportamento bastante destrutivo, implacável e moralmente questionável, que tem me movido nas relações que estabeleço, seja com pessoas ou com o saber. Um vício, um dom e uma maldição. Alcoolismo? Também, mas não só. Recebi de meu pai a capacidade de olhar para o mundo e com ele me comunicar a partir do humor e do riso que ele produz. Uma linguagem, uma maneira de perceber a vida, conduzindo a uma prática bastante humana, uma forma de estar no mundo. Algo que me interessou absurdamente como um “objeto científico” na graduação em Ciências Sociais e no mestrado em Sociologia Política, e que no doutorado em Educação se amplifica como um problema ou uma questão

filosófica, ligada aos processos que podem, ou não, servir a uma formação humana pautada pela dúvida. Sobre esse segundo interesse – entender como se produzem social e culturalmente os humanos – eu culpo a minha mãe.

Falar de formação humana, da educação que poderia fomentá-la de maneira científica – para de alguma forma resolvê-la ou lhe dar qualquer resposta tranquilizadora – em nossos tempos, implica em dizer algo da ordem da subjetividade, das trajetórias singulares, e até compreender os níveis atômicos de existência, as relações energéticas que nos atravessam, e também sobre o contexto sociopolítico, histórico, econômico, cultural que produz esses sujeitos e quais mecanismos lhes dão sentido e fim. Bom seria poder resolver isso com signos. Aliás, o fato de eu ter nascido no momento em que o sol se alinhava com a constelação de virgem, o horizonte ascendia em sagitário e a lua apontava na direção de peixes, pode me formar um ser científico, que se expressa filosoficamente e é terrivelmente tomado por emoções criativas. Quanta estupidez, não? No entanto, o saber contemporâneo está completamente tomado, queiramos ou não, por compreensões assim diversas, que apontam de todas as direções e nos atacam cotidianamente, sejamos acadêmicos ou não. Certamente o leitor deverá, nesse momento, estar pensando: “mas o seu dever para com essa tese depende de certa integridade teórico-metodológica, que implica em dar conta de uma realidade a partir do conhecimento que, depois de ter sido legitimado pelos mecanismos capazes, pode orientar respostas que se esperam corretas ao que aqui se procura perguntar”. Sobre isso, posso apenas assegurar que esta tese é real, honesta, e deseja profundamente contribuir para o conjunto de conhecimentos da espécie humana. Isso eu atribuo ao meu mercúrio em virgem.

Considerando deixar de lado uma resposta astrológica, e compreendendo as limitações de um trabalho acadêmico – que jamais dá conta de uma totalidade, por maior que sejam suas pretensões holísticas –, o problema-tese que proponho aqui se expressa pelo estudo de uma força – o riso – e como essa experiência pode ser formativa, considerando seu potencial de por em dúvida as certezas, as verdades e as normatividades, abrindo espaço ao devir, ao novo, ao desconhecido. Proponho tratar o riso como uma força capaz de romper processos que tendem a nos solidificar ontologicamente, em nome de uma formação que nos eleve a capacidade de criação e transformação da realidade de que fazemos parte. Nesse sentido, uma espécie de formação que dá atenção ao futuro, a partir de uma *atitude crítica* presente, e que percebe a própria vida como uma *obra de arte*. Foucault explica.

Importante, contudo, lembrar que nem todo o riso faz isso. São diversas as linguagens humorísticas e seus conteúdos que podem provocar essa resposta fisiológica e cultural:

hoje, como outrora, o riso tem uma multidão de significados possíveis, da zombaria sarcástica que exclui à complexidade amigável que censura; ele pode ser bom, mau ou neutro. [...] Como fenômeno natural, o riso parece ter evoluído pouco, a não ser no sentido de ter-se adquirido maior controle do espírito. Esse é o destino comum de todos os comportamentos que se situam na encruzilhada do físico e do psíquico (MINOIS, 2003, p. 629).

O riso dessa tese é conduzido por uma linguagem humorística que resgata a crítica como produtora de movimento, ruptura de certezas enraizadas, uma força que produz caos, ainda que momentâneo, espontâneo, transitório, mas que é capaz de transformar o sujeito, e assim, dar-lhe nova forma por meio dessa experiência.

Escolho investigar tal possibilidade dentro de um pensamento ainda mais torto que as palavras dessa introdução não muito bem intencionada. Certamente um pensamento muito mais profundo. Friedrich Nietzsche, em *A Gaia Ciência* e posteriormente em *Assim Falou Zaratustra*, dentre outras obras importantes, nos oferece pistas para esse riso obscuro, que deseja alegrar-se a partir do constrangimento que rompe, e, por meio da ruptura, pode criar, dentro de uma relação sempre tensionada entre humor e seriedade. Um riso que constrange, e, portanto, eticamente perigoso. Mas e se o foco do constrangimento forem nossas próprias certezas, fundamentos, compreensões de mundo? Toda verdade que aprendemos, com as quais damos continuidade aos nossos comportamentos e decisões, e para as quais construímos *redomas de vidro*, de modo a preservá-las do que é *contingente*? Mais perigoso ainda. Entretanto, tal constrangimento, ao gerar dúvidas, incertezas, instabilidade, suspeita, abre espaço a criação de novas certezas, fundamentos e compreensões de mundo. Proponho o riso como regulador da própria normalidade, de um *ethos*.

Não serve a todos, e nem se pretende como. Não se trata de uma técnica, uma mecânica moderna totalmente controlável, manejável como instrumento pedagógico. A proposta é de uma reflexão sobre o riso como uma força formativa que por meio das experiências que os sujeitos vivem e que levam essa força a explodir no nível da consciência, tem a capacidade de promover sentidos que elevam o pensamento à crítica, à dúvida, à suspeita e que, portanto, permitem ao sujeito aprender e se modificar. Autoformação? Provavelmente. Uma abertura ao devir, ao novo, provocada pelo riso nietzschiano que nos distancia de nossas certezas, de *nossa própria substância e do saber*, para mostrar do alto o movimento difuso da existência de que fazemos parte.

No primeiro capítulo, *Da Longa História do Riso no Pensamento Ocidental em Brevíssimos Comentários e a que Ponto Chegamos*, faço um rápido estado da arte sobre o riso e o humor que o produz, de modo a situar você, cara leitora, nesse vasto conjunto de produções, teses e proposições sobre o tema. Uma etapa burocrática para saciar o paladar acadêmico. O riso tem muitas facetas, muitos defensores e muitos detratores. É importante separar o joio do trigo, apesar de não saber muito bem o que isso significa. O trigo não presta sem um pouco de joio? Jesus parece ter a resposta<sup>1</sup>.

No segundo capítulo, *Da Belíssima Dança entre Experiência e Formação e como Pisar no Pé do seu Parceiro Pode Levar a um Passo Inovador*, discuto a relação entre essas duas categorias, Experiência e Formação, apontando as especificidades de ambas, de modo a provocar uma reflexão crítica sobre os processos de constituição dos sujeitos a partir do exercício da razão no contexto moderno/ocidental. Assim, refletir sobre a relevância de se propor novas maneiras de *experienciar* o mundo e a partir dele *formar*. Será uma viagem, você vai ver.

No terceiro capítulo, *Da Atitude Crítica como Profanação e de como uma Risada Libertadora Pode Causar Muitos Problemas para a Falsa Estabilidade da Existência*, dou certa continuidade as elaborações do capítulo anterior, aprofundando o debate sobre verdade e conhecimento, a partir das famosas teorias foucaultianas sobre poder, saber e sujeito. Ainda, ancorada no conceito de *Atitude Crítica* de Foucault, transbordo seus limites e intensifico sua potência entrelaçando suas nuances ao conceito de *Profanação*, cunhado por Agamben. Em decorrência, trato da formação humana como obra de arte. Trata-se de um capítulo-base para introduzir o riso como essa *atitude profanatória*, e como ela pode caber na experiência de formação dos sujeitos, que se dá a partir do ato de *conhecer*.

Como quarto e último capítulo, *Do Riso de Nietzsche e como é Possível uma Formação Orientada pela Dúvida*, introduzo o riso de Nietzsche que incita à dúvida e à suspeita e portanto, ao distanciamento de si mesmo, sugerindo caminhos de experiência formativa dos sujeitos mobilizados por esse gatilho, como uma força do corpo humano. Um riso profanador – que introduz ao lugar comum dos sujeitos, um conhecimento sacralizado –, implicando numa atitude crítica, permitindo ao sujeito a possibilidade de um governo de si dentro do conjunto moral de que participa, e que sempre se abre ao devir.

---

<sup>1</sup> Leiam a Bíblia.

Tudo ficará mais confuso, ao longo do texto. Como alertei no começo desta introdução, a tese admite sua feitura subjetiva, atravessada pelo meu próprio corpo e história. Em contrapartida, busco tecer um texto minimamente palatável, uma contribuição real para a Educação. Um caos limitado por regras? A impossibilidade me move para sua realização. No mais, o riso se encarregará do processo. Será hilário, é uma promessa.

## 1. DA LONGA HISTÓRIA DO RISO NO PENSAMENTO OCIDENTAL EM BREVISSIMOS COMENTÁRIOS E A QUE PONTO CHEGAMOS

*Deveríamos respeitar mais o pudor com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas.*

A Gaia Ciência – 1882  
(Friedrich Nietzsche)

Começo quebrando promessas... Isso é constrangedor. Abaixo, um pouco de burocracia teórica. Nada como a seriedade intelectual para apagar qualquer traço de bufonaria, escárnio e profanação humorística, não é mesmo? Um pouco [muito] café deve ajudar. Vamos lá! O riso é um tema bastante interdisciplinar, tratado a partir de várias áreas do conhecimento, e que se manifesta como tema filosófico há milênios – talvez por isso esse capítulo inundado de conceitos, proposições teóricas e conjecturas filosóficas seja mesmo necessário. Muito certamente já se falou dessa força humana, de seus princípios mecânicos, suas possíveis origens fisiológicas, as regras que lhe permitem – ou não – acontecer e os fundamentos culturais, históricos, políticos e sociais de sua existência entre os humanos. Teses construídas desde os primórdios da filosofia clássica grega, com Sócrates, Luciano, Platão e Aristóteles, passando pela percepção religiosa da Idade Média com Santo Agostinho e o cristianismo de modo geral, atravessando o Renascimento ao Iluminismo, em tímidas conversas na filosofia europeia, com Descartes, Hobbes, Bergson, Kierkegaard, Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche, dentre outros, chegando ao começo do século XXI de maneira dispersa e polarizada. Bakhtin e Freud também escreveram sobre o tema, determinando alguns aspectos técnicos importantes (ALBERTI, 2002; BAKHTIN, 2010; MINOIS, 2003).

O riso, analisado pela linguagem de humor que o provoca – como a ironia, o escárnio, o sarcasmo, a bufonaria, a palhaçaria, a caricatura, dentre outras linguagens –, recebe desde críticas pouco lisonjeiras em nome da seriedade implicada em uma ideia de ser e de verdade, até sua defesa com argumentos um tanto desajeitados, subversivos e desapegados de vínculos tradicionais, alegando a necessidade imperativa do riso para uma existência que dê abertura à criação, à arte e ao devir. Em resumo, há quem tome o riso como crime à decência e dignidade humanas, e há quem lhe assuma como antídoto e salvação. Em meio aos afetos, alguns esforços de percepção objetiva do fenômeno, sem, claro, qualquer intenção confessada. Começo com os técnicos, passo aos recalcados para chegar, finalmente, nos zombeteiros.

Teorias que se reservam a explicar a mecânica do riso, como é o caso de Bergson, em sua obra *O Riso*, parecem fazer parte do primeiro gênero. Para o filósofo francês, “a indiferença é seu meio natural” (BERGSON, 2004, p. 3), e o corpo, incapaz de fluir em sua leveza cotidiana e que por isso age como uma marionete, sem autonomia, será objeto de riso, como nos desenhos que representam sátiras. Nelas, rimos da sátira mais que do desenho em si, já que a cena ou o homem idealizado são apresentados de forma mecânica ou, ainda quando falamos algo cômico “[...] inserindo-se uma ideia absurda num molde frasal consagrado” (BERGSON, 2004, p. 83). Assim, o riso surgiria da percepção de que algo está interrompendo a fluidez natural dos eventos cotidianos. Um *mecanismo* corretor, que serviria a manutenção de certa naturalidade corriqueira da existência. Rimos para constranger? Rimos para regular, em Bergson. Rimos porque somos conservadores.

Outro filósofo que busca compreender o riso de maneira técnica é Aristóteles (2010, p.135): “se o ser humano é o único animal susceptível de ter cócegas, esse facto deve-se, por um lado, à finura da pele, mas também por se tratar do único animal que ri”. Ainda, que “as cócegas produzem o riso em função de um movimento que se gera na região da axila” (ARISTOTELES, 2010, p. 135). Parece verídico. Mas sabe-se também que o filósofo aventurou-se em explicar a comédia para além das questões fisiológicas próprias – ou não – ao riso, continuando, porém, uma análise técnica do tema. Umberto Eco (1983), em seu famoso romance *O Nome da Rosa*, dá espaço para o rumor sobre a obra perdida de Aristóteles, o segundo livro da *Poética*, que trataria da comédia especificamente. A dúvida da existência, ou não, dessa segunda parte surge, principalmente, pelo último parágrafo do *primeiro livro*, no momento onde o filósofo grego disserta sobre a superioridade da tragédia sobre a epopeia. Ele diz: “falamos pois da tragédia e da epopeia, delas mesmas e das suas espécies e partes [...]. Dos jambos e da comédia...” (ARISTÓTELES, 1984, p. 269). A frase jaz incompleta. Estudando o livro a que temos acesso, vemos indícios de uma discussão sobre a comédia, sempre em relação à tragédia – considerada superior para Aristóteles e tema principal de sua obra.

Schopenhauer é também bastante técnico em suas explicações. Assim como para Aristóteles, o riso “[...] pertence, como a razão, exclusivamente ao homem [...]” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 68). Seu mecanismo é muito simples: trata-se da “[...] falta de concordância – subitamente constatada – entre um conceito e os objetos reais que ele sugeriu, seja de que modo for; e o riso consiste precisamente na expressão desse contraste”

(SCHOPENHAUER, 2004, p. 68). Veremos mais adiante que o contraste e o absurdo são as causas mais populares entre os filósofos. Para Schopenhauer (2004, p. 68-69), é possível ainda distinguir duas causas bem específicas para o riso:

[...] dois ou vários objetos reais, duas ou várias representações intuitivas são dadas no conhecimento, e identificamo-las voluntariamente na unidade de um conceito que as abarca às duas; essa espécie de cômico chama-se espírito; ou, inversamente, o conceito existe primeiro no conhecimento, e passa-se dele para a realidade e para o nosso modo de agir sobre ela, isto é, para a prática: objetos que em outro lugar diferem profundamente mas estão, todavia, reunidos no mesmo conceito, são considerados e tratados da mesma maneira, até que a grande diferença existente entre eles em outro aspecto se produza de repente, para a surpresa e espanto daquele que age; este gênero de cômico é o disparate.

Simples, não é mesmo? No primeiro caso, a que Schopenhauer chama de espírito, os objetos reais já existem e lhes é relacionado um conceito contrastante, enquanto no disparate há um conceito ou uma situação que esperamos que ocorra de uma determinada maneira, mas é representada por uma ação divergente. Ainda, a força do riso está diretamente ligada ao absurdo que lhe causou: “quanto maior e mais inesperada essa incongruência na percepção da pessoa que ri, mais violenta será sua risada” (SCHOPENHAUER, 1966, p. 91, tradução minha)<sup>2</sup>. Schopenhauer (1966, p. 99, tradução minha)<sup>3</sup> faz também um importante apontamento sobre a oposição entre humor e seriedade: “o oposto de rir e brincar é a seriedade. Essa, portanto, consiste na consciência do perfeito acordo e congruência do conceito, ou da ideia, com o que é perceptivo, com a realidade”. Ou seja, a seriedade, para Schopenhauer está diretamente relacionada à objetividade com que deveríamos apreender a realidade.

Kant (2010, p. 177) foi outro filósofo *inovador* que procurou dar alguma explicação prática para o riso:

em tudo o que pode suscitar um riso vivo e abalador tem que haver algo absurdo (em que, portanto, o entendimento não pode em si encontrar nenhuma complacência). *O riso é um afeto resultante da súbita transformação de uma tensa expectativa em nada.*

Ele explica que o ato de humor (ou gracejo, em seus termos) origina-se de pensamentos desejosos de se expressarem. Quando nosso entendimento recebe desses pensamentos algo que não o esperado, “[...] sente-se no corpo o efeito desse enfraquecimento pela pulsação dos órgãos, a qual promove o restabelecimento de seu equilíbrio e tem um efeito benéfico sobre a

---

<sup>2</sup> “The greater and more unexpected this incongruity in the apprehension of the person laughing, the more violent will be his laughter”.

<sup>3</sup> “The opposite of laughter and joking is *seriousness*. This, accordingly, consists in the consciousness of the perfect agreement and congruity of the concept, or the idea, with what is perceptivo, with reality”.

saúde” (KANT, 2010, p. 177). O riso seria justamente o *climax* dessa discordância. Sobre o humor, Kant (2010, p. 180) entende que, mesmo não possuindo os mesmos atributos nobres do que seria uma bela arte, a prática *pertence à originalidade do espírito*:

*humor* em bom sentido significa o talento de poder arbitrariamente transportar-se a uma certa disposição de ânimo, em que todas as coisas são ajuizadas de modo inteiramente diverso do habitual (até inversamente a ele) e contudo conformemente a certos princípios da razão em uma tal disposição de ânimo.

Entretanto, o bom sentido do humor é aquele que produz o riso do bem, e não o “[...] riso zombador: ‘O escárnio equivale ao ódio’, escreve ele” (MINOIS, 2003, p. 421). Ainda que expresse certa crítica, estética e sem imaginação, Kant procura se manter objetivo ao entendimento do tema.

Já no que diz respeito à psicanálise, Freud explica: “[...] a produção do prazer humorístico surge de uma economia de gasto em relação ao sentimento” (FREUD, 1996, p. 99). Isso significa dizer que nossa mente deseja, na descarga do riso, preservar-se da tristeza da realidade dos fatos, como uma resposta à expectativa de qualquer outro desfecho que não o humorístico. Duas seriam as formas do ato:

para resumir, então, podemos dizer que a atitude humorística – não importando em que consista - é possível de ser dirigida quer para o próprio eu do indivíduo quer para outras pessoas; é de supor que ocasione uma produção de prazer à pessoa que a adota, e uma produção semelhante de prazer vem a ser a quota do assistente não participante (FREUD, 1996, p. 99).

De qualquer maneira, seja o ato humorístico uma reflexão sobre si mesmo ou tendo uma pessoa como alvo, para Freud se trata da superação do ego sobre as condições e circunstâncias a que estamos submetidos. “Significa: ‘Olhem! Aqui está o mundo, que parece tão perigoso! Não passa de um jogo de crianças, digno apenas de que sobre ele se faça uma pilhéria!’” (FREUD, 1996, p. 102). O humor, assim, aplaca o desespero, no sentido de dar a sensação de domínio sobre a realidade:

como os chistes e o cômico, o humor tem algo de liberador a seu respeito, mas possui também qualquer coisa de grandeza e elevação, que faltam às outras duas maneiras de obter prazer da atividade intelectual. Essa grandeza reside claramente no triunfo do narcisismo, na afirmação vitoriosa da invulnerabilidade do ego (FREUD, 1996, p. 100).

Continuando com as minúcias técnicas, em Bakhtin, o riso será analisado na Idade Média, pois é nessa época contraditoriamente próspera que “o mundo infinito das formas e manifestações do riso opunha-se à cultura oficial, ao tom sério, religioso e feudal da época” (BAKHTIN, 2010, p. 3). Essa cultura popular particular tem como princípio o cômico, e é no carnaval que ele liberta o meio social, por meio de seus ritos exclusivos, “[...] de qualquer

dogmatismo religioso ou eclesiástico, do misticismo, da piedade [...]. Todas essas formas são decididamente exteriores à Igreja e à religião. Elas pertencem à esfera particular da vida cotidiana” (BAKHTIN, 2010, p. 6). Justamente pelo caráter popular do evento, e de sua não oficialidade no contexto da Idade Média, o carnaval, para Bakhtin (2010, p. 8), “[...] era o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus”. Essa quebra de restrições sociais se dava mais especificamente por meio da linguagem, pois era somente no carnaval que “elaboravam-se formas especiais do vocabulário e do gesto da praça pública, francas e sem restrições, que aboliam toda a distância entre os indivíduos em comunicação, liberados das normas correntes da etiqueta e da decência” (BAKHTIN, 2010, p. 9). O riso carnavalesco

é, antes de mais nada, um riso *festivo*. Não é, portanto, uma reação individual diante de um ou outro fato ‘cômico’ isolado. O riso carnavalesco é em primeiro lugar patrimônio *do povo* [...]; *todos* riem, o riso é ‘geral’; em segundo lugar, é *universal*, atinge a todas as coisas e pessoas [...], o mundo inteiro parece cômico e é percebido e considerado no seu aspecto jocoso, no seu alegre relativismo; por último, esse riso é *ambivalente*: alegre e cheio de alvoroço, mas ao mesmo tempo burlador e sarcástico, nega e afirma, amortalha e ressuscita simultaneamente (BAKHTIN, 2010, p. 10).

Ao que se refere à literatura latina paródica, Bakhtin (2010, p. 13) nos dá como exemplo apoteótico de obra cômica no contexto da Idade Média “[...] o *Elogio da loucura*, de Erasmo (uma das criações mais eminentes do riso carnavalesco na literatura mundial) [...]”. Erasmo incorpora a personagem da Loucura para mostrar aos homens que é através dela que a humanidade caminha, conhece, vive: “[...] vou provar que nenhum mortal poderia chegar ao Templo da Sabedoria, a esse templo sagrado e maravilhoso que é visto como o abrigo impenetrável da felicidade, a menos que a Loucura se encarregue de conduzi-lo até lá” (ERASMO, 2009, p. 44). Ora, não é na Idade Média que a loucura está tão mais próxima do riso? “Digam de mim o que quiserem (pois não ignoro como a Loucura é difamada todos os dias, mesmo pelos que são os mais loucos), sou eu, no entanto, somente eu, por minhas influências divinas, que espalho a alegria sobre os deuses e sobre os homens” (ERASMO, 2009, p. 11). Aí está um riso bem orientado e digno de seu gasto fisiológico.

Em contrapartida ao esforço filosófico de compreender o riso e seus mecanismos, outros pensadores se preocuparam mais em acusá-lo de heresia, ou pelo menos, rastrear suas origens nefastas. Por exemplo: Santo Agostinho, sendo um homem de Deus, condena o riso. Ele vivencia um momento bastante conservador do cristianismo, onde se entende que “[...] o

riso vem do prazer carnal, consequência do pecado e, portanto, do diabo. Além do mais, o riso pode nos fazer esquecer o medo constante que devemos ter do inferno” (MINOIS, 2003, p. 126). Deste modo, para evitar o terrível inconveniente de acabar como hóspede de Lúcifer, Santo Agostinho nos aconselha a buscar a razão: “[...] quando a razão, a mente ou o espírito governam os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo a lei eterna” (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 47). Dentre esses movimentos irracionais a que Santo Agostinho se refere estará o riso. Quando trata das diferenças entre os humanos e os demais animais, ele afirma:

há [...] propriedades que não parecem convir aos animais, sem que todavia sejam no homem as mais perfeitas, como, por exemplo, divertir-se e rir. Por certo, são expressões características do homem, mas as menos importantes [...]. Vêm a seguir, o amor aos elogios e à glória e o desejo de dominar, tendências essas que também não pertencem aos animais. Contudo, não devemos nos julgar melhores do que eles, por possuímos essas paixões. Pois tais inclinações, ao se revoltarem contra a razão, nos torna infelizes. Ora, ninguém jamais se pretendeu superior aos outros, por sua miséria (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 47).

O riso é sinal de pobreza de espírito, e ninguém deveria se vangloriar disso. Ainda, a necessidade de racionalidade não é sua única justificativa moral para evitar o riso. É preciso chorar, se quisermos nos elevar ao reino dos céus:

é o frenético que ri alto. Ai! No entanto ele está doente. Suponha que você lide com essa questão dupla: É melhor rir ou chorar? Quem não responderá que para si é melhor rir? Por isso o Senhor, tendo em vista os frutos salutares produzidos pela dor da penitência, fez das lágrimas um dever, e presenteou o riso como uma recompensa. Quando? No momento em que ele diz ao anunciar o Evangelho: ‘Bem-aventurados aqueles que choram, porque eles rirão’. Portanto, é bem verdade que nosso dever é chorar, e que o riso é a recompensa devida a sabedoria. Mas rir aqui é sinônimo de alegria; ele significa não as barulhentas explosões, mas a alegria do coração. Nós dizíamos que se você abordasse essa questão dupla: o que te parece melhor, rir ou chorar, qualquer um responderá que eles não gostariam de chorar, mas rir. Vá um pouco mais além agora, e, de alguma forma, tornando pessoal a pergunta que você acabou de fazer, questione se eles preferem o riso do tolo ou o choro do sábio? E qualquer um responderá que prefere chorar com o sábio que rir com o tolo. Sim, a saúde da alma tem um preço alto que sempre chamamos para nós mesmos, mesmo que acompanhado de angústias (SANTO AGOSTINHO, sem data, tradução minha)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> “C'est le frénétique qui rit aux éclats. Hélas! pourtant il est malade. Supposons que tu adresses cette double question: Vaut-il mieux rire ou pleurer? Qui ne répondrait que pour lui il aime mieux rire? De là vient que si le Seigneur, en vue des fruits salutaires que produit la douleur de la pénitence, a fait des larmes un devoir, il a présenté le rire même comme une récompense. Quand? Au moment où il disait en annonçant l'Évangile: ‘Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils riront’. Il est donc bien vrai que notre devoir est de pleurer, et que le rire est la récompense due à la sagesse. Mais le rire est ici synonyme de la joie; il signifie, non les bruyants éclats, mais l'allégresse du cœur. Nous disions que si tu adressais cette double question: lequel vaut le mieux, de rire ou de pleurer, chacun répondrait qu'il ne voudrait pas pleurer, mais rire. Va plus loin maintenant, et personnifiant en quelque sorte la question que tu viens de faire, demande si l'on aimerait mieux le rire de l'insensé que les pleurs de l'homme sage? Et chacun de répondre qu'il préférerait pleurer avec le sage, plutôt que

O riso de que fala Santo Agostinho é aquela alegria contida, o sentimento de comunhão com Deus, e somente isso. O choro do sábio, que vive as experiências de sofrimentos próprias à vida de um santo em terra, será muito mais valoroso que o riso dos humanos medíocres e afeitos às paixões animais. Lágrimas são mais racionais que gargalhadas? São mais de Deus.

Hobbes (2002, p. 46, tradução minha)<sup>5</sup> é um outro exemplo de amargura: considera o riso um fruto de nossa vaidade “[...] produzida por uma concepção repentina de alguma vantagem pessoal em comparação a fraqueza que observamos no outro naquele momento [...]”. O riso é, para o filósofo inglês, “[...] causado por algum ato repentino que nos agrada ou pela apreensão de algo disforme em outras pessoas, cuja comparação nos enaltece” (HOBBS, 2012, p.53). Assim, ele surgiria de nossa necessidade de nos sentirmos superiores. Como se afirmar a verdade não tivesse o mesmo efeito...

Descartes (1979, p. 243) também praguejou sobre a matéria: “[...] a alegria procedente do bem é séria, ao passo que a procedente do mal é acompanhada do riso e da zombaria”. Ainda, o filósofo procura dar explicações mais científicas para o fenômeno.

O riso consiste em que o sangue que procede da cavidade direita do coração pela veia arteriosa, inflando de súbito e repetidas vezes os pulmões, faz com que o ar neles contido seja obrigado a sair daí com impetuosidade pelo gasnete, onde forma uma voz inarticulada e estrepitosa; e tanto os pulmões, ao se inflarem, quanto este ar, ao sair, impelem todos os músculos do diafragma, do peito e da garganta, mediante o que movem os do rosto que têm com eles qualquer conexão; e não é mais que essa ação do rosto, com essa voz inarticulada e estrepitosa, que chamamos de riso (DESCARTES, 1979, p. 261).

Não sei se entendi bem essa lógica, admito. A despeito do fundamento fisiológico do riso, o filósofo, matemático e físico procura desfazer o desentendimento que temos sobre as origens do fenômeno. Diz ele que

[...] ainda que parece ser o riso um dos principais sinais da alegria, essa não pode todavia provocá-lo, exceto quando é apenas moderada e há alguma admiração ou algum ódio misturado nela: pois verificamos por experiência que, quando estamos extraordinariamente alegres, nunca o motivo dessa alegria nos leva a estourar de riso, e não podemos mesmo ser a ele levados por qualquer outra causa, exceto quando estamos tristes; e a razão disso é que, nas grandes alegrias, o pulmão está sempre tão cheio de sangue que não pode encher-se mais rapidamente (DESCARTES, 1979, p. 262).

Mesmo que haja alegria envolvida nesse fenômeno, ela é necessariamente acompanhada pelo ódio ou pela surpresa da situação que a despertou (DESCARTES, 1979). Em contrapartida,

---

de rire avec l'insensé. Oui, la santé de l'âme est de si haut prix, que toujours on l'appelle à soi, fût-elle accompagnée d'angoisses”.

<sup>5</sup> “[...] produit par une conception soudaine de quelque avantage personnel, comparé à une faiblesse que nous remarquons actuellement dans les autres, ou que nous avions auparavant [...]”.

Descartes (1979, p. 285) admite a “[...] troça modesta, que repreende utilmente os vícios, fazendo-os parecer ridículos [...]” sendo “[...] uma qualidade do homem de bem [...] por saber dar uma aparência agradável às coisas de que zomba”. Assim, o riso é benéfico a depender de sua motivação.

Talvez por ter sido material abundante de pilhéria, Hegel (2001) tenha se tornado um grande opositor da zombaria, principalmente sobre a forma da ironia. Sua percepção sobre o riso tem a ver com o potencial da linguagem humorística de destruir o ser, ao afirmar a potência do *Eu* de construir conteúdo, e não apenas expressá-lo. Nada será

[...] considerado *em si e para si* e em si dotado de valor, mas somente enquanto produzido pela subjetividade do eu. E então o eu também pode permanecer senhor e mestre de tudo o que existe e nada haverá em nenhuma esfera da eticidade, do direito, do humano e do divino, do profano e do sagrado que não necessite ser primeiramente estabelecido pelo eu e que, por isso, também não possa igualmente ser destruído pelo eu (HEGEL, 2001, p. 81-82).

O temor da destruição do ser é real, porque o *ironista*, para Hegel, cria a liberdade filosófica de tudo destruir, sem qualquer compromisso ético ou humano com a verdade, o belo, a razão, e, portanto, com o sério: “pois a verdadeira seriedade somente se apresenta por meio de um interesse substancial, por uma coisa, verdade, eticidade e assim por diante, em si mesmas cheias de conteúdo [...]” (HEGEL, 2001, p. 82). Tem a ver com a maneira como a ironia funciona; a magia distorcida que produz uma contradição, ao afirmar algo querendo expressar o seu contrário (MUECKE, 1995). Hegel denuncia essa posição, incorporando o que para ele seria a postura de um sujeito armado pela ironia:

– Minha aparição [*Erscheinung*], na qual me ofereço aos outros, pode até ser algo sério para eles, na medida em que me tomam como se eu estivesse tratando mesmo de algo sério, no entanto, deste modo eles apenas se enganam, são pobres sujeitos limitados que não possuem o órgão e a capacidade de apreender e de alcançar a altura do meu ponto de vista (HEGEL, 2001, p. 82).

Magoou? Apesar disso, para Hegel (2001) há uma diferença interessante entre a ironia e o cômico, dado que este último sempre se refere a conteúdos já falsos em si, nulos, vazios de valor. Nesse sentido, para o filósofo alemão, depende mesmo do que se ri. Já podemos ver indicação, entretanto, da potência que o riso e o humor que o produz têm, a partir do perigo que ele expressa.

Platão (1985, p. 151), quando se refere à construção de sua utopia política, em *A República*, afirma ser “[...] preciso que nossos guardiões tampouco sejam amigos do riso. Pois, quase sempre, quando nos entregamos a um riso violento, tal estado acarreta, na alma, uma transformação igualmente violenta”, e é preciso haver controle, equilíbrio e organização

para se tomar boas decisões. Entretanto, relatando o que seriam afirmações de Sócrates, o riso é sintoma de prazer. A questão é:

quando rimos do ridículo de nossos amigos, o que afirma nosso propósito é que, enquanto combinamos prazer e inveja, ocorre uma combinação entre prazer e desgosto. Há pouco tempo concordamos em ver, na inveja, uma dor da alma, e rir dela é um prazer; além do mais, isso acontece simultaneamente (PLATÃO apud MINOIS, 2003, p. 71).

Outros filósofos, em contrapartida, movimentaram-se no sentido oposto ao do ressentimento e do medo, apresentando ao mundo uma percepção mais positiva do riso. Para a tradição filosófica, por exemplo, Sócrates utilizava

[...] o riso como instrumento para a busca da verdade. Fingindo ignorância ou ingenuidade, ele leva seus interlocutores a demolir, eles próprios, suas convicções e crenças, conduzindo-os a insolúveis contradições que os deixam suspensos sobre o abismo do absurdo, em lugar de ajudá-los a sair dessa situação (MINOIS, 2003, p 64).

Platão e Xenofantes o pintaram como um *ironista sutil* (MINOIS, 2003, p. 64), mas relata-se que “as conversações socráticas são pontuadas por explosões de riso [...]”. Ainda para Minois (2003, p. 65), Sócrates não era um simples palhaço, que ri sem motivo: “ele aceita expor-se ao riso para fazer que o conhecimento progrida e, sobretudo, utiliza ele mesmo a brincadeira, a zombaria indulgente”. Falaremos mais de Sócrates no futuro.

Já Bataille (apud MINOIS, 2003, p. 558) vê no humor uma função fundamental: “só o humor responde todas as vezes à questão suprema sobre a vida”. Ora, o riso permite a comunicação. Segundo Bataille (1988, p. 95, tradução minha)<sup>6</sup>,

se um grupo ri de um gesto distraído, ou de uma frase que revela um absurdo, passa dentro deles uma corrente de intensa comunicação. Cada existência isolada emerge de si mesma por meio da imagem, denunciando o erro do isolamento imutável. Ele emerge de si mesmo numa espécie de flash fácil; abre-se a si mesmo ao mesmo tempo ao contágio de uma onda que ricocheteia, pois aqueles que riem, juntos se tornam como as ondas do mar – já não existe mais entre eles qualquer diferença enquanto o riso durar; eles não estão mais separados que duas ondas, mas sua unidade é indefinida, precária como a agitação das águas.

O riso é capaz de produzir relações de comunicação, como que através de uma corrente de energia que liga os indivíduos entre si. Quando nos comunicamos por meio do riso,

---

<sup>6</sup> “If a group of people laugh at an absent-minded gesture, or at a sentence revealing an absurdity, there passes within them a current of intense communication. Each isolated existence emerges from itself by means of the image betraying the error of immutable isolation. It emerges from itself in a sort of easy flash; it opens itself at the same time to the contagion of a wave which rebounds, for those who laugh, together become like the waves of the sea-there no longer exists between them any partition as long as the laughter lasts; they are no more separate than are two waves, but their unity is as undefined, as precarious as that of the agitation of the Waters”.

participamos do sentimento de que ele é sintoma ou consequência. Nesse sentido, Bataille percebe o fenômeno como ato de experiência. Ora,

[...] vendo, ouvindo o riso, eu participo de dentro da emoção daquele que ri. É essa emoção sentida de dentro que, comunicando-se a mim, ri em mim. O que conhecemos na participação (na comunicação) é o que nós sentimos intimamente: conhecemos imediatamente o riso do outro rindo, ou sua excitação, compartilhando-a. É nisso justamente que o riso ou a excitação (mesmo o bocejo) não são coisas: não podemos normalmente participar da pedra, da tábua, mas participamos da nudez da mulher que abraçamos (BATAILLE, 1987, p. 100).

O riso, assim, é experiência, da ordem do corpo e seus sentidos compartilhados.

Em Kierkegaard (2009, p. 422, tradução minha)<sup>7</sup> a ironia ultrapassa o papel de simples ferramenta linguística. Trata-se de um modo de percepção da própria existência:

ironia é uma determinação-existência, portanto nada é mais ridículo do que supor ser uma figura de linguagem, ou que um autor pode considerar-se sortudo quando vez ou outra consegue se expressar ironicamente. Qualquer um que tenha uma essência irônica a tem o dia todo e não está amarrado a nenhuma forma específica, porque é o infinito dentro dele.

Para o filósofo, é possível existir por meio da ironia, no sentido de viver a despeito do que a vida nos impõe. Isso tudo porque “o humorista [...] tem consciência do caráter problemático do mundo; ele sente que há uma realidade superior, uma transcendência que ele não compreende e que o leva a distanciar-se do real” (MINOIS, 2003, p. 514). Esse estar consciente da complexidade da vida não o torna “[...] nem angustiado nem desesperado [...]”, mas o obriga a permanecer em “[...] suspenso, incerto, em estado provisório, reduzido a ‘constatar o absurdo’” (MINOIS, 2003, p. 514). E isso só se dá por meio de uma experiência consciente: a percepção da ironia. Enquanto, para Hegel, o ironista simplesmente *se sente* superior para entrar em conflito com os que, *realmente superiores*, conhecem e respeitam a realidade, em Kierkegaard o ironista se coloca em uma posição superior para perceber que a realidade em si é confusa, problemática, incerta. O ironista viveria justamente atravessado pela incerteza da existência, por meio da dúvida...

Caro leitor, uma parada para tomar fôlego. Façamos uma prece: Ó Deusa Momo, perdoe-me por essa desprezível importunação acadêmica: eles não sabem o que *dizem*. Todo esse peso milenar edificado para dizer sobre essa força que extrapola qualquer palavra. E ainda, precisarei *dizer* mais. Mais do mesmo? O mesmo de qualquer outro jeito. Em algum sentido, parece-me que o riso morre quando nos afundamos nas explicações de sua própria

---

<sup>7</sup> “Irony is an existence-determination, so nothing is more ridiculous than to suppose it to be a figure of speech, or an author’s counting himself lucky when once in a while managing to express himself ironically. Anyone who has essential irony has it all day long and is not tied to any specific form, because it is the infinite within him”.

existência... Proteja-nos desse fim, ó Deusa Momo. Assim seja. Voltemos. Talvez você tenha percebido uma ausência grave nesse amontoado polifônico de percepções. Faltou o zoeiro maior, motivo, circunstância, propósito desta tese: o próprio Nietzsche. Más notícias: terá que ler a tese inteira se quiser contagiar-se com *tamanha* sabedoria. Fique agora com mais referências aparentemente aleatórias.

Ora, o riso não é um tema novo, mesmo sendo na maioria das vezes considerado como objeto secundário de grandes tratados filosóficos, ou analisado apenas a partir de premissas biológicas, por meio da neurociência, por exemplo, ou na grande área da saúde. No campo da Educação, percebem-se estudos voltados mais para sua instrumentalização, como premissa didática ou artefato metodológico – o que não será o caso desta tese. De maneira mais geral, o tema é bem destrinchado em duas obras que procuram, sob um ponto de vista histórico, mas também filosófico, passar pelo tempo apresentando como o riso é abordado sócio-culturalmente pelos humanos. Refiro-me à conhecida obra de Georges Minois (2003), *História do Riso e do Escárnio*, na qual o historiador francês procura categorizar e debater o riso na história humana, partindo da Grécia Clássica até o século XX, e à obra da também historiadora, Verena Alberti (2002), que procura apresentar em *Riso e o Risível na história do pensamento*, como o riso foi particularmente tratado pelo pensamento ocidental, sobrevoando teorias desde a Antiguidade.

Sobre a relação íntima entre o riso e o filósofo alemão Friedrich Nietzsche, parte fundamental do constructo teórico que desejo aqui desenvolver, existem alguns artigos publicados em revistas científicas, um livro, algumas dissertações e uma tese, mais especificamente escrita na área da Educação. Em *Nietzsche comediantes: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*, Suarez (2007) procura mostrar o lugar do cômico na maneira como Nietzsche critica a filosofia e seus precursores. Na dissertação de Mestrado em Filosofia pela USP de Thiago Ribeiro de Magalhães Leite, intitulada *Nietzsche e o riso* (2016) o autor busca compreender o lugar do riso na obra do filósofo, a partir do conceito fundamental de *vontade de potência*, donde o riso toma forma como *pathos* afirmativo (LEITE, 2016). Outra dissertação, também na área da Filosofia pela UFOP é a de Bruno Aparecido Nepomuceno, com o nome *A Gargalhada Dionisíaca: os sentidos do riso e do cômico na filosofia de Nietzsche* (2017), na qual o autor discute o pano de fundo dionisíaco na obra nietzschiana, procurando estabelecer nas mudanças de direção do filósofo, o lugar do riso e do cômico.

Alguns artigos na direção de compreender o riso em Nietzsche também estão disponíveis, como o de Adelson Matias Souza e Cremilda Rodrigues de Oliveira, intitulado *Quando Nietzsche Sorriu: o lugar do riso na filosofia nietzschiana* (2017); o texto de Gabriel Pinezi e José Fernandes Weber, *Riso e Autocrítica em Nietzsche: percurso de uma filosofia tragicômica* (2017); o artigo de Rafael Rocha da Rosa, *O riso afirmador do eterno retorno* (2014); o texto de Ricardo José Camêlo da Silva, *O Trágico e o Riso na Arte da Travessia* (2008). Este último artigo procura elucidar, de modo breve, o aspecto pedagógico da filosofia nietzschiana que podemos encontrar no riso, caráter que será aprofundado a partir de outras matrizes nesta tese. Por fim, o artigo de Djalma Lopes da Silva, *Nietzsche e a ideia do professor como um “mal necessário”*, no qual a autora aborda os escritos do jovem Nietzsche sobre os estabelecimentos de ensino alemães.

Sobre a possibilidade de relação entre a Educação, Nietzsche e o Riso podemos considerar a dissertação de Mestrado pela USP de Luiz Antonio Callegari Coppi, *O riso trágico – ou sobre como pensar com um chapéu de bobo* (2016), que se aproxima do que aqui proponho teoricamente, pois objetiva também entender o riso como possibilidade de crítica, por meio de um pensamento humorístico, à produção da verdade absoluta. Além da dissertação, uma tese de doutorado pela UFRGS, também na área da educação, escrita por Sérgio Andrés Lulkin, intitulada *O Riso nas Brechas do Siso* (2017), que, por um lado, aborda aspectos históricos da relação entre o riso e a educação, e por outro, busca no arquétipo do bufão uma forma de tensionar as relações entre o professor e seus interlocutores em sala de aula. Por fim, ainda na área da educação, temos o famoso texto de Jorge Larrosa, *Elogio do Riso*, parte de uma obra maior intitulada *Pedagogia Profana: danças, piruetas, e mascaradas* (2006), em que o autor procura nos apresentar um panorama do riso no pensamento ocidental, relacionando com seu lugar na pedagogia enquanto critica a autoridade do professor, num esforço elogioso para com sua potencialidade reflexiva.

Como atravessar mais de dois mil anos de reflexão filosófica, sociológica, psicanalítica, junto de toda corpo intelectual ocidental produzido e reproduzido ao longo de nossa história, e ainda oferecer uma nova maneira de pensar sobre o tema? Como tratar do riso de uma maneira inovadora? Aqui jaz o diferencial desta tese: trata-se de uma reflexão sobre o riso como uma força formativa, que através da experiência produz a suspeita, a dúvida, e o deslocamento do sujeito de suas próprias verdades, relacionando sua potencialidade com as teses foucaultianas da *Atitude Crítica*, como uma *prática ética*, para a

constituição da vida como obra de arte – em nome de uma estética da existência a partir do riso de Nietzsche. Uma contribuição para o campo da educação – não a compreensão do que Nietzsche queria dizer com o seu riso, mas como essa força pode servir a formação dos sujeitos, talvez como autoformação – inspirada pela nossa capacidade de fazer escolhas – um pequeno *spoiler*. Nietzsche então servirá como uma inspiração marota, um guia inescrupuloso que espero me levar – e a você também – a lugares duvidosos, e por isso cheios de vida. De qualquer maneira, esta tese será produto de quem vos escreve, e tudo aquilo que me formara enquanto sujeito cognoscente, racional, sensível, indubitavelmente humana. Algo dessa trajetória exaustiva precisa ser chamado de meu e de mais ninguém. Agora podemos começar...

## 2. DA BELÍSSIMA DANÇA ENTRE EXPERIÊNCIA E FORMAÇÃO E COMO PISAR NO PÉ DO SEU PARCEIRO PODE LEVAR A UM PASSO INOVADOR

*E perdido seja o dia em que não  
dançamos uma vez sequer! E consideremos  
falsa toda verdade em que não houve ao  
menos uma risada!*

Friedrich Nietzsche  
Assim Falou Zaratustra - 1883

Passo inovador ou a uma séria contusão. Mas esse é o risco de toda espontaneidade, não é? Deixemos o riso de lado por alguns instantes, como mais um de meus delitos graves e promessas quebradas. Preciso antes lhe apresentar aqui uma dança, uma performance, uma coreografia em eterna improvisação, entre duas categorias fundamentais para o entendimento da existência. Basilares para introduzir o próprio riso na Educação. Quero falar de *experiência* e de *formação*. E talvez, ao final desse baile, arranjar uma boa briga... ou quem sabe um romance.

*Estar no mundo* é o problema fundamental. Existir é um enigma. Se não espiritual, pelo menos filosófico e científico. Afirmo como problema devido ao esforço milenar dos seres humanos em constituir significados, determinar regras, produzir discursos, resolver a trama infundável que é *estar no mundo*. Marcel Mauss, sociólogo e antropólogo francês da transição entre os séculos XIX e XX escreveu:

[...] risos, lágrimas, lamentações funerárias, ejaculações rituais, são tanto reações fisiológicas quanto gestos e signos obrigatórios, sentimentos obrigatórios ou necessários, sugestionados ou empregados pelas coletividades com um objetivo preciso, em vista de uma espécie de descarga física e moral de suas expectativas, físicas e morais elas também (MAUSS, 2003, p. 323).

O corpo sente, mas também significa, dá sentido ao mundo, ao que lhe acontece. Assim, *estar no mundo* também é uma questão – e uma declaração. De qualquer forma, se estamos no mundo *de fato* – e, portanto, não se trata de uma paranoia coletiva – sempre há o que se dizer sobre como atravessamos a existência; *sejam* os sujeitos encarados como seres detentores de essência, ou sejam percebidos como construções em movimento, transformando-se de acordo com o tempo que não cessa, e a partir dos lugares e das relações que lhes afetam. Nesse sentido, conforme Dilthey (2010, p. 95) “o homem individual particular em sua existência baseada em si mesma é um ser histórico. Ele é determinado por sua posição na linha do

tempo, por seu lugar no espaço, por sua posição na ação conjunta dos sistemas culturais e das comunidades”.

Assumindo essa segunda concepção, formar sujeitos para *estarem no mundo* – uma condição variada, por vezes paradoxal, certamente milagrosa e amaldiçoada ao mesmo tempo – implica em tomar posição sobre tal condição, e dizer o que ela é, ainda que se digam várias vezes e que em todas se articulem *enunciados* diferentes. Formar para que? Por que formar? Como formar sujeitos para a vida? Algo certamente da ordem da *experiência* – eis uma resposta. Mas experiência em que sentido? Michel Foucault: vem dançar comigo?!

Segundo o famigerado pensador francês, a *fenomenologia existencial* pensou “[...] a experiência como o lugar em que é necessário descobrir as significações originárias” (FOUCAULT, 1994 apud CASTRO, 2009, p. 161), e por um determinado período de tempo, essa foi sua perspectiva orientadora. Para ele, algo que tinha a ver com a *experiência cotidiana*. Depois de superar, em alguma medida, as influências dessa linha de pensamento, sua compreensão de experiência se tornou como que repentina herdeira de uma *tradição obscura* (Nietzsche, Blanchot e Bataille), para a qual a categoria, “[...] tem por função arrancar o sujeito de si mesmo, fazer de modo que não seja mais ele mesmo ou que seja levado à sua aniquilação ou à sua dissolução. É um empreendimento de dessubjetivação” (FOUCAULT, 1994 apud CASTRO, 2009, p. 161). Dessubjetivação no sentido de transformação, tema que atravessa toda obra de Foucault. Porque é justamente a *vontade* de compreender como os comportamentos, as regras, as perspectivas, os discursos mudam, ou deixam de serem os mesmos, o motor que move suas investigações – e por isso ele não abandona completamente a força motriz de sua primeira hipótese. “Tentei”, diz ele, “sair da filosofia do sujeito fazendo uma genealogia do sujeito moderno, que abordo como uma realidade histórica e cultural: ou seja, como alguma coisa capaz de se transformar, o que, obviamente, é importante do ponto de vista político” (FOUCAULT, 2014b, p. 93).

A ideia de experiência como *lugar* de transformação dos sujeitos, como acontecimento sob o qual não se tem controle nem capacidade de previsão assertiva de seus efeitos ou consequências, é algo da ordem do *impossível*: “para Nietzsche, Bataille, Blanchot [...] a experiência é tratar de alcançar certo ponto de vista que esteja o mais próximo possível do não vivível. O que requer o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade” (FOUCAULT, 1994 apud CASTRO, 2009, p. 161). Mas como Foucault não é Nietzsche, ou Bataille, ou Blanchot – podemos dizer que é comum aos sucessores procurarem se diferenciar

de seus antepassados. Assim, experiência, em última instância, será para o autor “[...] a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (FOUCAULT, 2014c, p. 8). Experiência não como lugar *efetivo* de impossibilidade, mas de constituição do possível – ainda que o possível seja aquilo que, por hora, não fora vislumbrado no horizonte.

Embora *experiência* possa ser esse lugar de encontro entre as coisas ditas sociais, culturais, políticas, históricas e o humano dotado de subjetividade, ela guarda em si algo de imprevisível, como um desconhecido que aparece para uma celebração de maneira insólita, e surpreende a todos por ser ele mesmo o motivo da festa. Trata-se do efeito de transformação que dá cor, forma, variedade à existência. Um desconhecido que nos tira para dançar, nós que estávamos tão bem acomodados em nós mesmos. Se assim é, uma ideia de formação ancorada na experiência como *momentos* de transformação parece implicar na aceitação de um devir com pouca margem de controle do que nos tornamos *logo depois*. Uma formação que admite o desconhecido e abre portas para o futuro indeterminado... Caos?

Posso chamar mais um cavalheiro para essa dança? Outro singular pensador que dissertou sobre a categoria experiência foi Walter Benjamin, ensaísta e filósofo alemão da virada do século XX. Para Benjamin (2012, p. 127), o homem moderno enfrenta o que ele chama

pobreza de experiência: isso não deve ser compreendido como se os homens aspirassem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza, externa e também interna, que algo de decente possa resultar disso. Nem sempre, tampouco, são ignorantes ou inexperientes. Frequentemente pode-se afirmar o oposto: eles ‘devoraram’ tudo, a ‘cultura’ e o ‘ser humano’, e ficaram saciados e exaustos.

Despir-se da experiência e negar o seu atravessamento significa recusar, impedir, ignorar o que há de imprevisível, inusitado, desconhecido nessa complicada condição que é *estar no mundo*. Ora, justamente porque, para Benjamin, a categoria *experiência* implica também em potência de transformação. Diz ele, em *Que é o Teatro Épico? Um estudo sobre Brecht*, quando trata de uma das personagens do dramaturgo alemão, que incorpora diversos papéis de acordo com os percalços que a vida lhe impõe: “um homem é um homem, isto é, não a fidelidade à sua própria essência, e sim a disposição constante para receber uma nova essência” (BENJAMIN, 2012, p. 91).

Foucault (2014b, p. 287) expressa bem tal postura ao falar de si e de sua própria trajetória:

não considero necessário saber exatamente quem sou. O que constitui o interesse principal da vida e do trabalho é que eles lhe permitem tornar-se diferente do que você era no início. Se, ao começar a escrever um livro, você soubesse o que irá dizer no final, acredita que teria coragem de escrevê-lo? O que vale para a escrita e a relação amorosa vale também para a vida. Só vale a pena na medida em que se ignora como terminará.

A *incapacidade* de ignorar como as coisas terminam, ou quais suas consequências: eis um medo que herdamos de certa *modernidade*. Para começar a citar Nietzsche (2009, p. 7), relembro o que ele afirma em *Genealogia da Moral*: “quanto ao mais da vida, as chamadas ‘vivências’, qual de nós pode levá-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre ‘ausentes’: nelas não temos nosso coração – para elas não temos ouvidos”. Nossos esforços, talvez os da educação mais do que nunca, têm sido o de deter o que é da ordem do incontrolável, e nesse sentido, cabe bem a crítica de Benjamin (2012, p. 128):

natureza e técnica, primitividade e conforto unificam-se aqui completamente, e aos olhos das pessoas, fatigadas com as complicações infinitas da vida diária e que veem a finalidade da vida apenas como o mais remoto ponto de fuga numa interminável perspectiva de meios, surge uma existência redentora que em cada dificuldade se basta a si mesma, do modo mais simples e ao mesmo tempo mais cômodo, na qual um automóvel não pesa mais que um chapéu de palha, e uma fruta na árvore se arredonda como a gôndola de um balão.

A vida perdeu o mistério, para Benjamin. Tudo precisa estar claro como o *vidro*, limpo, sem sombra de dúvidas sob o sol do esclarecimento. As histórias são estruturadas a partir de regras, cuja *experiência* ali contada só pode ter um único começo, meio e fim. Não a colorimos mais com a nossa diferença experiencial, própria do ato de narrar, por exemplo (BENJAMIN, 2012). A nossa história precisa ser a mesma de todos, e se desejamos viver outra coisa, é preciso que se *compre* no mercado. Medo de sofrer, dirá Nietzsche (JAY, 2005). E se isso não for suficiente, sempre teremos a hora de dormir: “ao cansaço segue-se o sonho, e não é raro que o sonho compense a tristeza e o desânimo do dia, realizando a existência inteiramente simples e absolutamente grandiosa que não pode ser realizada durante o dia, por falta de forças” (BENJAMIN, 2012, p. 127).

A necessidade de ter a vida sob o controle da razão parece implicar, para *os modernos*<sup>8</sup>, no controle do próprio corpo, e, portanto do que ele pode ou não *experimentalizar/experienciar*:

sempre que a experiência cheira mal, desacreditada por minar certas verdades da razão dedutiva, ou atacada como subjetivo pouco confiável e incomunicável, seu fundamento no corpo humano criativo muitas vezes é subentendido como culpado.

---

<sup>8</sup> Não estou me referindo à banda portuguesa de rock.

A suspeita platônica das necessidades básicas do corpo corruptível e da irracionalidade das emoções foi a maior fonte de sua hostilidade à experiência per se (JAY, 2005, p. 131, tradução minha)<sup>9</sup>.

E mesmo quando o empirismo tentou salvaguardar algo da experiência, a condição de seu acontecimento sempre fora o controle dos sentidos que lhe oferecem possibilidade (JAY, 2005). E quando não é possível seu controle? Deve haver uma condição *a priori* a ser compreendida, não é mesmo, Kant? A razão e seus domínios universais... O impulso de classificação dos *acontecimentos*, bons ou ruins, eficientes ou inúteis, produtivos ou descartáveis. Mas é a partir da experiência que fazemos tais classificações.

Podemos compreender, ainda, a categoria experiência a partir dessas categorizações no sentido de bagagem, lembrança marcada pela racionalização do que nos acontece:

na medida que o vivenciado se amplia constantemente com o avanço do tempo e se retrai para um ponto cada vez mais distante, surge a lembrança do próprio transcurso da vida. Do mesmo modo, as lembranças de seus estados e as imagens existenciais das diversas situações formam-se a partir da compreensão. E, mais especificamente, em todas essas lembranças, a circunstancialidade está sempre ligada com seu meio ambiente por estados de coisa exteriores, acontecimentos e pessoas. A partir da generalização daquilo que assim se reúne, forma-se a experiência de vida do indivíduo. (DILTHEY, 2010, p. 9).

Dilthey nos lembra novamente o movimento histórico da vida, implicando uma ideia de experiência como dado acumulável pelo sujeito. Acumulável porque subjetivado em nossa carne? Já, Benjamin, em um pequeno ensaio intitulado “Experiência” faz referência ao resultado indigesto de tais classificações, personificada nessa bagagem que a *persona* do *adulto* carrega e com a qual promete instruir os mais jovens. Instrução essa, segundo o pensador, que nega aos novos sujeitos justamente a possibilidade de experimentar por si mesmos. Mas eles têm em sua condição de juventude a possibilidade de algo maior:

novamente: nós conhecemos uma experiência diferente. Ela pode ser hostil ao espírito e destrutiva para muitos sonhos florescentes. Ainda assim, é a mais bela, mais intocada, mais imediata porque nunca poderá ser sem espírito enquanto permanecermos jovens. Como Zarathustra diz, o indivíduo só pode experimentar por si mesmo ao final de sua jornada (BENJAMIN, 2002, p. 5, tradução minha)<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> “Whenever experience has been in bad odor, distrusted for undermining the certain truths of deductive reason, or attacked as unreliably subjective and incommunicable, its ground in the creaturely human body is often implicitly to blame. Platonism’s suspicion of the base needs of the corruptible body and the irrationalism of the emotions was a major source of its hostility to experience per se”.

<sup>10</sup> “Again: we know a different experience. It can be hostile to spirit and destructive to many blossoming dreams. Nevertheless, it is the most beautiful, most untouchable, most immediate because it can never be without spirit while we remain young. As Zarathustra says, the individual can experience himself only at the end of his wandering”.

A experiência, nesse caso, parece residir no risco. Chamo Bataille, uma das *boas* influências para Foucault, que pode nos ilustrar melhor tal ímpeto de vida: “experiência é, com febre e angústia, por em questão (à prova) o que o homem sabe sobre ser” (BATAILLE, 1988, p. 4, tradução minha)<sup>11</sup>. Sob esse prisma teórico, experienciar a vida coloca ela mesma sobre o risco da suspeita, da incerteza de seus entendimentos existenciais. A experiência pode retirar a autoridade dos sentidos que para ela damos, sendo o acontecimento autoridade em si:

eu chamo experiência a viagem ao limite do possível do homem. Nem todo mundo embarca nessa viagem, mas se nela embarca, isso implica na negação de qualquer autoridade, dos valores existentes que limitam o possível. Em virtude do fato de ser a negação de outros valores, outras autoridades, a experiência, tendo uma existência positiva, torna-se ela mesma positivamente valor e *autoridade* (BATAILLE, 1988, p. 7, tradução minha)<sup>12</sup>.

Significa, portanto, transpor os limites do possível, pois retira dos valores limitantes a capacidade de ditar até onde podemos nós, humanos, *existir*. Para Bataille (1988, p. 9, tradução minha)<sup>13</sup>, a *experiência interior*, em oposição à inteligência que estabelece os limites do possível, também é produtora de comunicação: “o si mesmo não é o isolamento de si do mundo, mas um lugar de comunicação, de fusão do sujeito com o objeto”. *Experiência é lugar de comunicação* porque não separa sujeito do objeto, como o faria a inteligência, não separa o que somos daquilo com que interagimos ao existir.

Voltando a Foucault, é preciso constatar que sendo a experiência algo que se carrega nas costas ou vida em aberto, existência em risco de transformação, ela está limitada ao corpo – considerado em sua *finitude*, nos limites que os constitui, nas regras discursivas que o fabricam. Experiência parece ser abertura, e ao mesmo tempo retorno aos limites. Para Foucault (2013b, p. 31) “a morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desencadeia na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que a transgride”. Transgressão e limite fazem experiência no movimento irresoluto dos acontecimentos contextuais de nossa existência. Ignoramos como o futuro se dará, mas de um jeito ou de outro ele se dará, diante dos limites externos e internos a nós. E se formar sujeitos é, em alguma medida, estabelecer limites para essa existência, como traduzir experiência

---

<sup>11</sup> “Experience is, in fever and anguish, the putting into question (to the test) of that which a man knows of being”.

<sup>12</sup> “I call experience a voyage to the end of the possible of man. Anyone may not embark on this voyage, but if he does embark on it, this supposes the negation of the authorities, the existing values which limit the possible. By virtue of the fact that it is negation of other values, other authorities, experience, having a positive existence, becomes itself positively value and *authority*”.

<sup>13</sup> “Oneself is not the subject isolating itself from the world, but a place of communication, of fusion of the subject and the object”.

enquanto esse movimento incalculável, mas que possui resultado, de modo que a vida esteja aberta à transformação, renovação, ao devir? Seria uma experiência formativa movimento pelo qual os limites e suas transgressões dão forma aos sujeitos? Chegou a hora de falar do outro par dessa dança: a categoria Formação.

Se existir é um problema fundamental, é a questão crucial que move o conhecimento humano, o que fazer dessa existência certamente deverá ser parte do movimento de compreensão da vida. Viver deve ser uma dança coreografada? Ou o improvisado satisfaz a condição existencial? E se para improvisar fosse preciso técnica, investimento racionalizado sobre o corpo, acúmulo de passos ensaiados, repetidas e repetidas vezes, até que se tornem *naturais*, subjetivados, impulsos livres de ordens do consciente? De quantos ensaios necessitamos para simplesmente viver? Submeter a experiência ao ato de formar é o mesmo que impedir sua efetiva liberdade? Seria controlar algo que é da ordem do incontrolável? A menos que consideremos formação também sob o prisma do caos. Um passo *errado* pode virar um passo *inovador*?

Muitas perguntas interessantes. Muito ânimo para não responder nada. Ora, formação é uma categoria muito plural para um nome tão ordinário. Significa dar forma, como construir o homem do barro? Bíblico demais... Formação como estabelecimento de limites e possibilidades no fazer humano? Como ajuste de condutas, normatização de comportamentos? Formação como um processo que estabelece, por vias culturais, sociais, políticas e históricas, trajetórias humanas, que interagem entre si coletivamente? Formar como ação que permite e impede experiências humanas? Como ato que legitima essas experiências? Formação como comunicação de experiências, de geração em geração? Formação como oposto de deformação? Formação como tudo que interfere no desenvolvimento do ser humano? Tudo que vivemos nos dá forma? Todas as experiências, que como vimos, podem nos abrir ao novo, contribuem para a nossa formação como humanos? O que isso significa? Pausa. Como responder a essa polifonia inquisitória? Quero propor uma pequena viagem. Um lugar paradisíaco, eu prometo. Precisamos espiaecer cara leitora: teremos de voltar à Grécia Antiga. Sinto muito por isso.

No terceiro livro de *A República*, Platão apresenta em forma de um diálogo entre Sócrates e Adimanto – e em certo momento também com Glauco – seu posicionamento sobre os *poetas e prosadores*; suas obras devem ou não chegar ao conhecimento dos jovens,

considerando que seu conteúdo é fabricado por meio de determinados artificios<sup>14</sup>? O que está em jogo de fato é a formação dos jovens para a vida política, e o lugar dos cidadãos na estrutura da república defendida pelo filósofo grego – por isso essa é a nossa primeira parada. Dado que cada sujeito teria uma *função* única e específica para a constituição desse coletivo – pois o humano é uno em seu ser<sup>15</sup> –, Sócrates, pela mão de Platão, questiona-se da possibilidade de um indivíduo tão plural como *deve ser* o poeta, caber em sua proposta. Na verdade, trata-se de alertar para o perigo de alguém que, pela capacidade audaz de *pintar* com palavras e artificios o *falso* e o *irreal*, poderia fatalmente corromper a juventude:

[...] se nos ativermos ao nosso primeiro princípio, de que os nossos guardiões, eximidos de quaisquer outros ofícios, devem se dedicar a defender a independência da cidade e desprezar o que estiver fora disso, é necessário que não façam nem imitem outras coisas. Se imitarem, que imitem as virtudes que lhes convém adquirir desde a infância: a coragem, a sensatez, a pureza, a liberalidade e as outras virtudes da mesma espécie. Porém, não devem imitar a baixeza nem ser capazes de imitá-la, igualmente a nenhum dos outros vícios, pelo perigo de que, a partir da imitação, usufruam o prazer da realidade. Tu não percebeste que quando se cultiva a imitação desde a infância, ela se transforma em hábito e natureza para o corpo, a voz e a mente? (PLATÃO, 1997, p. 87).

Quando o poeta narra às aventuras – e desventuras – de seus heróis, tomando seu lugar em determinadas partes da história, ele demonstra a capacidade de expressar tanto as virtudes quanto as enfermidades, paixões e vícios desses personagens. Para tanto, também o poeta possuirá técnicas específicas que expressem adequadamente tais vicissitudes. Se o indivíduo aprende as formas necessárias para expressar os vícios, experimentando-as, e ao experimentá-las, absorvendo e disseminando seus conteúdos, seu espírito não apenas será corrompido, mas terá a capacidade de corromper outros<sup>16</sup>. “Drogas? Tô fora. Pego minha biga<sup>17</sup> e vou embora”, diria Platão<sup>18</sup>. Uma dicotomia que alia forma e conteúdo: “[...] há uma maneira de falar e narrar própria do verdadeiro homem de bem, quando ele tem algo a dizer; e há uma outra, distinta desta, à qual estão ligados os homens malnascidos e mal-ensinados” (PLATÃO, 1997, p. 88).

Em termos gerais, o bom orador só poderá imitar aquilo que é digno de imitação: o bem e as virtudes que o acompanham. E para o conteúdo do bem, único e verdadeiro, existem formas, técnicas específicas para expressá-lo, que criam a *imagem* do belo. Apenas o belo

---

<sup>14</sup> Sócrates diferencia três estilos de narrativa na poesia: por imitação, onde o poeta desaparece dando lugar ao personagem que narra sua própria história; a simples narrativa, onde o poeta aparece enquanto narrador, e a combinação de ambos (PLATÃO, 1997).

<sup>15</sup> Risos.

<sup>16</sup> A poesia é a porta de entrada para outras drogas.

<sup>17</sup> Espécie de carroça de duas rodas movida por dois cavalos.

<sup>18</sup> Interpretação acurada do filósofo segundo vozes da minha cabeça.

pode expressar o que é da ordem do bem. E apenas o que é da ordem do bem é digno de ser ensinado e exercido na República de Platão. A forma precisa estar submetida ao conteúdo da alma: “[...] o bom discurso, a boa harmonia, a graça e a eurtímia dependem da simplicidade do caráter, não dessa tolice a que denominamos amavelmente simplicidade, mas da simplicidade autêntica de um espírito que alie a bondade à beleza” (PLATÃO, 1997, p. 94). O bem e o belo, e todas as virtudes sob sua guarda, se opõe ao mau e ao que é falso e, portanto, feio, sem ritmo, destoante - das dicotomias que nos matam lentamente. Eu disse que esse lugar era paradisíaco? Eu quis dizer enfadonho.

Uma força opositiva a essa percepção do que deve ser formativo são os famigerados Sofistas. Nossa segunda parada. Herdeiros justamente dos *obscuros* poetas<sup>19</sup> de uma Grécia mais caótica, e, portanto, mais colorida pela profusão das paixões e dos riscos, é tarefa não só possível, mas desejável, o ensino do uso das palavras, para uma formação voltada à participação política: “comum a todos [os sofistas] é antes o fato de serem mestres da *areté*<sup>20</sup> política e aspirarem a alcançá-la mediante o fomento da formação espiritual, qualquer que fosse a sua opinião sobre a maneira de realizá-la” (JAEGER, 1994, p. 343). Os riscos que o uso da palavra podem gerar são justamente seu potencial que aqui se deseja cumprir, pois a persuasão, no campo político, é instrumento fundamental. Assim, o limite entre o bem e o mal, na prática sofista, se torna uma grande área cinza, lugar perigoso no qual humanos desavisados poderiam perder o que possuem de mais *sólido* em suas almas. Mas antes de iniciar qualquer tipo de tragédia, é importante ressaltar que os sofistas desejavam, antes de qualquer coisa, satisfazer assuntos de *ordem prática* (JAEGER, 1994), conduzindo seus estudantes ao virtuosismo necessário para a vida na *Polis*.

Sendo bastante didática – leia-se reducionista –, temos duas posições opostas, dois arranjos fundamentalmente contrários quanto à importância do uso das palavras – e, portanto, sobre como esse uso deverá ser *ensinado*, ou deverá ser exercido na *formação* humana<sup>21</sup>. Gostaria de aprofundar essa discussão. Sua bebida acabou? Bela oportunidade de abrir outra

---

<sup>19</sup> Para Jaeger (1994, p. 345), “sem compreenderem nada desta investigação separada da vida, os sofistas vinculam-se à tradição educativa dos poetas, a Homero e a Hesíodo, Teógnis, a Smônides e a Píndaro”.

<sup>20</sup> Para Kerferd (2003, p. 223), “de maneira geral, a virtude denotada por *aretê* compreendia todas aquelas qualidades que, no homem, contribuíram para o sucesso na sociedade grega e que seguramente garantiam a admiração de seus concidadãos, sendo acompanhada, em muitos casos, por substanciais recompensas materiais”.

<sup>21</sup> Apresento essa disputa com o intuito de compreender algo de nossa tradição filosófica, base fundante do que entendemos sobre a constituição, desenvolvimento, aperfeiçoamento da espécie humana. Tal disputa milenar, carregada de atravessamentos teóricos, interpretações sócio-históricas de um tempo terrivelmente distante, deverá ser encarada como uma boa alegoria reflexiva sobre o que pode ser formação humana, enquanto um posicionamento dentre tantos outros possíveis. Essa viagem não é só para descanso. Quem dera fosse.

garrafa. Quero amplificar o debate a respeito do uso da retórica na educação para formação humana, considerando o limite e a potência desse exercício, e tendo em vista a relação entre a forma e o conteúdo no uso da linguagem. Porque a formação, meu caro, está completamente implicada em seu exercício.

Voltando *A República* – perdão – Platão nos apresenta um Sócrates um tanto mais rígido, mas que não entra, em absoluto, em contradição com o Sócrates de *Fedro* e *Lisis*. Pois como podemos encontrar em nesse texto tão clássico, a imitação, desde que feita apenas a partir de homens bons e sua inegável virtuosidade, é até desejável<sup>22</sup>. Em *Fedro*, Platão (2016) destaca a possibilidade de um uso adequado da retórica, considerando a dialética como o meio em quem a filosofia Socrático-Platônica elabora e expressa seu pensamento. Assim, Sócrates admite a existência da retórica como arte, e nos retrata a condição pela qual ela pode se afirmar enquanto tal, o que implica em o orador conhecer e ser capaz de acessar todos os tipos de almas, empregando discursos apropriados a persuadir cada uma delas. Não é, portanto, uma tarefa simples (PLATÃO, 2016).

Fica evidente, entretanto, que suas preferências se voltam ao orador que preza pela verdade – o que também implica em certo acesso a alma de quem desejamos travar diálogo:

[...] suponho ser muito mais bela ainda a seriedade que surge disso tudo quando alguém, empreendendo a arte da dialética e alcançando uma alma conveniente, planta e semeia discursos com ciência – que são competentes em ajudar a si mesmos e a que os plantou e, longe de infrutíferos, dotados de sementes da qual crescem outros discursos competentes em transmitir sempre o imoral – fazendo feliz e à altura do possível para um ser humano quem dele dispõe (PLATÃO, 2016, p. 139).

Esse “jogo sério”, para usar as palavras de Pessanha (1987, p. 78), expressa-se pelo embate entre posições contrárias, “[...] disputa na qual o prêmio da verdade está prometido – promessa cujo o cumprimento é continuamente adiado – ao vencedor de árduas competições argumentativas”. Nessa dialética, cujo mecanismo gira em torno da investigação pelo verdadeiro, ocorre duas partes de um mesmo movimento, simultaneamente: primeiro “[...] no decorrer dessas lutas, como as travadas por Sócrates e a sofística [...]”, e junto disso, “[...] uma dialética interior às próprias doutrinas: dialética construtiva e retificadora que altera, aprofunda ou corrige suas hipóteses” (PESSANHA, 1987, p. 78). Não apenas os diálogos entre os personagens de Platão são dialéticos, mas o próprio pensamento do filósofo, que na produção do conteúdo de suas obras, exercita a dialética. Nesse sentido, para Pessanha (1987,

---

<sup>22</sup> Seus próprios diálogos, talvez, deversem ser tomados como exemplo?

p. 78), “Platão parece considerar o exercício do filosofar mais importante que os conteúdos doutrinários”.

Ainda assim, Platão é movido por um objetivo bastante claro, o que impõe, em certa medida, uma finalidade ao processo dialético: chegar ao cerne de toda questão, atravessando toda e qualquer ilusão ou erro. Para Pessanha (1987, p. 79)

[...] mesmo que o filosofar, para Platão, não seja apenas o mapeamento de diferentes itinerários intelectuais possíveis – o que afinal faria do platonismo uma forma requintada de relativismo e daria aos sofistas a palma da vitória –, ele é também, sempre a busca de uma rota que revele sua excelência e seu direcionamento à verdade pela própria capacidade de derrotar e corrigir as demais, como uma reta que se vai aos poucos construindo pela retificação das curvaturas da ilusão.

Para tanto, o conteúdo e a forma precisam estar alinhados nessa relação entre o bem e o belo, e a dialética servirá como um veículo discursivo para atingir à verdade das coisas – talvez sem nunca nela chegar. Uma relação de embate mergulhada na prática de uma *relação educativa amorosa*, que se estabelece entre o filósofo e seu discípulo. Para Pessanha (1987, p. 77), “[...] amor e fala, amor e discurso, amor e palavra estão intrínseca e definitivamente interligados. Há, para Platão, cumplicidade entre Logos e Eros”. Primeiro, um amor físico, um afeto que é estabelecido entre mestre e discípulo. Em seguida, dada à condição primeira, o processo de ascensão do jovem ao amor pelo conhecimento – um amadurecimento progressivo e que implica no exercício de um cuidado si em nome de um equilíbrio, da temperança (FOUCAULT, 2014c).

Em *O Banquete*, Sócrates, fazendo uso de um diálogo seu com Diotima, mulher sábia e estrangeira, estabelece seu discurso a respeito de Eros, em que Diotima afirma:

quando das belezas inferiores nos elevamos através de uma bem-entendida pedagogia amorosa até a beleza suprema e perfeita, que começamos então a vislumbrar, chegamos quase ao fim, pois na estrada reta do amor, quer a sigamos sozinhos, quer nela sejamos guiados por outrem, cumpre sempre subir usando desses belos objetos visíveis como de degraus de uma escada: de um para dois, de dois para todos os belos corpos, dos belos corpos para as belas ocupações, destas aos belos conhecimentos, até que, de ciência em ciência, se eleve por fim o espírito, a ciência das ciências, que nada mais é do que o conhecimento da Beleza Absoluta. Assim, finalmente, se atinge o conhecimento da Beleza em si” (PLATÃO, 2017, p. 67).

Uma relação tão íntima, que começa entre dois corpos, só poderá se estabelecer entre poucos, pois a *virtude*, em Platão (2016, p. 129), implica em possuir propensão natural para seu desenvolvimento:

é provável – e necessário até – que o capacitar-se a ser um perfeito competidor seja como tudo o mais. Se subsiste em ti um talento natural para a retórica, serás um orador notável adicionando conhecimento e prática. Mas, a quem isso faltar, por essa razão será imperfeito.

Em *Protágoras*, o debate insólito entre o sofista cujo nome dá título a essa obra clássica de Platão, e Sócrates, parece oferecer indícios de uma mudança de percepção desse aspecto específico. A virtude pode ou não ser ensinada? No que se refere à *aretê política*, que é dada por Zeus enquanto potência em todos os humanos, dirá Protágoras (PLATÃO, 2002), essa virtude não apenas pode, como deve ser desenvolvida em todos, dado que é a partir do *pudor* e da *justiça* – aspectos dessa virtude – que o homem pode constituir coletivos, necessárias a sua sobrevivência. Mas a argumentação do sofista, um dos poucos admirados por Platão, garante outras *evidências*. Quando trata do tema dos castigos, Protágoras lembra a Sócrates seu teor educativo, considerando que se pune sempre “[...] com vistas ao futuro, para que nem o culpado volte a delinquir, nem os que assistem ao castigo venham cometer falta idêntica” (PLATÃO, 2002, p. 69). Assim, a temperança, como virtude necessária a convivência entre todos, pode ser ensinada necessariamente a todos. Tarefa que o sofista toma para si, com a garantia de preços razoáveis.

Sócrates, ao final do diálogo, acaba por concordar com Protágoras, o que parece ser uma forma retórica de Platão para permitir a Sócrates aceitar a derrota com certa honradez<sup>23</sup>. Ora, todas as outras obras, nas quais o ensinamento da virtude, qualquer que seja sua denominação, é tratado, só aprende quem carrega dentro de si tal especificidade. A questão reside, então, no embate entre a educação filosófica para elevação do ser partir de sua própria alma, e uma existência educada para lidar com questões práticas, da qual todos podem participar. A promessa dos sofistas em educar a todos, independente da variação de método e conteúdo entre esses professores, é um grande risco à promessa do absoluto, porque abre possibilidades infinitas. Nesse sentido, o grande problema nos sofistas, para Platão, é a *irresponsabilidade* com o uso das palavras, que poderiam corromper, em seu uso habilidoso e ilimitado, o bom e o verdadeiro. O uso de palavras próprias ao imoral não tem espaço no empenho pelo estabelecimento do absoluto. Ora, a retórica sofista abre portas para a possibilidade de o conteúdo e a forma tomarem liberdade de criação, para além de sua relação de dependência. O bem e o belo, nesse caso, não se constituem a finalidade: o *telos* maior é a vida prática na *polis*. Ou, a existência no caos poético, exaltado pelos seus predecessores, os poetas.

Herdamos a tradição de ajuizar terrivelmente mal a posição dos sofistas em relação à Filosofia. Primeiro, destaca-se o fato de cobrarem pelos seus ensinamentos, permitindo que

---

<sup>23</sup> Fofoca interna.

qualquer um, com uma quantidade razoável de posses, pudesse garantir seu aprendizado para a vida pública (KERFERD, 2003). Para os filósofos, que pareciam dar certa continuidade a *aretê* aristocrática, isso significaria corromper o caminho para a verdade, um caminho para poucos. Ensinar a persuasão a qualquer custo é uma conclusão bastante apressada sobre as intenções dos sofistas, o que nos priva de perceber as contribuições desses mestres, cuja “[...] obra educacional mais séria era destinada a homens vivos, não a futuros leitores” (KERFERD, 2003, p. 63). Em segundo lugar, a própria ideia de liberdade do uso das palavras a partir da retórica, onde a forma nem sempre está totalmente alinhada ao conteúdo, como um uso imoral destarte, ignora a potencialidade criativa desse uso, herança que os sofistas receberam dos antigos poetas gregos (EUZÉBIO, 2014).

Não há, contudo, um padrão sofista de ser, mesmo que possamos identificar objetivos comuns entre eles (JAEGER, 1994). Alguns sofistas, talvez, expressassem esse tipo registrado por Platão. Entretanto, é preciso considerar a posição histórica dos mesmos em relação à tradição filosófica socrático-platônica, e a base epistemológica que fundamenta essa *oposição*. Eis uma paisagem bem mais pitoresca dessa nossa viagem. Para Protágoras, por exemplo, mesmo que existissem aptidões naturais a serem consideradas, “[...] todos os homens compartilham virtude *porque* ela é ensinada a todos [...]” (KERFERD, 2003, p. 230). Nesse sentido, se a virtude pode ser ensinada, ou seja, “se *aretê*, ou excelência, pode ser ensinada, então a mobilidade social é imediatamente possível [...]” (KERFERD, 2003, p. 67). Um risco para o ideal de república platônica? Certamente, uma consideração que pode arruinar a ideia de simples rememoração daquilo que constitui os seres dotados essencialmente de virtude.

Já Isócrates, “[...] interveio na contenda entre a filosofia e a ‘educação geral’, reconhecendo em ambas valor educativo legítimo” (CURTIUS, 2013, p. 72). Para ele, a formação do homem passava pela filosofia, mas num sentido *prático*, o que implica em uma retórica com alto teor de inventividade, para além da simples repetição técnica da linguagem<sup>24</sup> em vistas ao convencimento no embate.

Se em Platão o *lógos* se liga a possibilidade de se alcançar a *alétheia*, o desvelamento – ou seja, *encontrar o que sempre esteve aí*, mas não se percebia – o *lógos* que Isócrates elogia [...] é antes de tudo *criador*, seja *da persuasão acerca do adequado*, seja do *belo*, o que coloca Isócrates não apenas junto dos sofistas, mas também da tradição poética, da qual aqueles também são depositários (EUZÉBIO, 2014, p. 31).

---

<sup>24</sup> Isso não significa que a repetição de textos como método de ensino da retórica não fosse importante para Isócrates. Aprender o uso das palavras implica no exercício repetitivo de determinadas formas, porém não deve se resumir a isso (EUZÉBIO, 2014).

Isócrates, na verdade, se encontra no meio do caminho entre os sofistas e os filósofos, pois se mostra crítico a ambos: “[...] se alguém usa a dialética apenas para vencer uma batalha de argumentos, seu exercício é frívolo; se um outro usa esta técnica querendo alcançar a *certeza*, ou a *verdade*, é um ingênuo” (EUZÉBIO, 2014, p. 45). Tendo como base a *opinião corrente*, os ensinamentos práticos proporcionados pela vivência, argumenta a impossibilidade do projeto platônico de acessar o absoluto, ou a moral definitiva de existência. Instauram-se então duas posições:

[...] de um lado, a formação que necessita descobrir e tornar claro a si mesma seu fundamento – a *paidéia* platônica com seu ‘grande rodeio’ e cuidadosa ascensão ao conhecimento (garantia da virtude), ou o programa radical de certos socráticos, apontando para uma definição de homem que abandona os limites da *polis* – e, de outro, a aceitação da praça pública e das determinações, juízos e valores que a comunidade ao seu redor construiu em um longo arco urdido pela história, tomados não somente como o único solo onde o homem se apoia, mas também como condição necessária para a existência dessa mesma “humanidade” (EUZÉBIO, 2014, p. 50).

Mas esse *filósofo na penumbra* também é crítico aos sofistas, que cobram por aquilo que eles não sabem realmente ensinar, a arte da retórica, pois, segundo Isócrates, não possuem justamente a capacidade de criação artística a ela necessária:

reduzir a formação política à simples memorização de lugares comuns, regras ou estruturas, repetidas mecanicamente na produção de discursos para todos os fins, seria negar o enlace tão caro a Isócrates entre o que ele compreendia como retórica e a antiga *Paidéia* dos poetas, com seu aspecto moral indissociavelmente ligado à criação original, *inspirada* (EUZÉBIO, 2014, p. 56).

Em resumo, a formação que Isócrates propõe considera a natureza dos homens e suas capacidades para atingir certo nível de excelência retórica. Entretanto, essa formação precisa ter funcionalidade prática para a vida desses sujeitos, considerando o progresso individual de cada um. Nem todos serão excelentes segundo o padrão de virtuosidade estabelecido, mas serão, pela *experiência* e devida instrução, melhores em relação a si mesmos. O uso da retórica, nesse caso, implica no uso das palavras não como simples instrumento de embate na *ágora*, mas como possibilidade de criação poética, para a formação de si para a vida. Assim, “o trabalho do mestre é debruçar-se sobre o talento, fazendo com que se expresse o mais amplamente possível, e só” (EUZÉBIO, 2014, p. 63). Sua escola, para ele, possuía justamente esse diferencial, dentre tantas outras escolas sofistas.

O legado sofista de uma retórica poeticamente livre para criar, e o risco que essa liberdade pode ter sobre as afirmações categóricas de natureza ontológica, chegam até nós um tanto ofuscados pela tradição milenar da filosofia socrático-platônica, e sua linhagem

interpretativa. Como já disse, o nome sofista se tornou, desde muito, uma ofensa no mundo acadêmico. O medo da destruição do ser pela linguagem remonta tempos longínquos, e será retomada com força apenas em meados século XX, com a *virada linguística*<sup>25</sup>. Ainda, a ideia de que se possa ensinar a virtude, ou que ela só é possível através da educação, não sendo uma propriedade do ser por desvelar, fundamenta percepções bastante correntes nas Ciências Humanas, especialmente aquelas que se dedicam a compreensão do humano como ser social, como a Sociologia, a História, Antropologia e a Educação.

O embate é milenar e podemos sentir seus efeitos na produção filosófica e científica do século XXI. Essa é a força da herança filosófica grega em nossas variadas formas de explicar a *natureza do ser*, suas potências, ou o seu vazio pronto para ser preenchido. Sócrates e Platão já nos deram indícios do quanto o conteúdo do ser está ligado à maneira como ele é *formado*, nesse caso, no sentido de rememorar aquilo que o ser já é. Chegar à verdade absoluta sobre as coisas do mundo é um caminho para poucos, segundo tal compreensão, mas não só. Também é uma trajetória pautada por um amor que disciplina, equilibra corpo e mente, de modo que a temperança guie os seres na percepção da virtude que já possuem em si. Algo da ordem do afeto, que rege a racionalidade para um *telos superior*.

Já os sofistas, abrem o caminho para uma formação democrática, desde que se possa pagar por ela. Ainda assim, admite-se com isso a possibilidade de *formar-se virtuoso*, na medida em que se educa para. O intento, contudo, será a vida prática, na qual a formação deverá atender as demandas de uma vivência política. Uma formação não menos erudita que a filosofia socrático-platônica sugere para si, apesar das discordâncias que a tradição impõe. Seu maior legado, contudo, parece ser a abertura que a retórica sofista dá à criação, considerando a liberdade poética que a persuasão necessita ter.

Se considerarmos tais legados a partir de suas contribuições, e não dos fins que as produziram, podemos perceber a importância da retórica, ou do uso das palavras, enquanto seu potencial formativo. A consideração platônica de que a forma e o conteúdo estão relacionados entre si – mesmo que essa conclusão seja fruto de uma relação de dependência entre forma e conteúdo, e que seja preferível à prática do bem pelo belo – e a percepção sofista da força que a linguagem pode ter, no sentido em que Prado Jr (2008) suscita ao falar

---

<sup>25</sup> Reza a lenda que foi quando a filosofia *se deu conta* que a linguagem não é um meio neutro de expressão do pensamento.

de Rousseau<sup>26</sup>, ou seja, na palavra que transforma ao educar, tal formação toma proporções efetivas, dado que a palavra articulada por uma licença poética tecnicamente bem praticada produz futuro criando, pois admitimos que seja possível criar.

Findando nossa pequena viagem, há ainda bastante o que dizer dessa excursão. O que aprendemos visitando esse passado? Uma possível lição é perceber o quanto o controle que a filosofia platônico-socrática parece desejar exercer sobre o real, ao dizer a existência de um absoluto que deve ser alcançado, tentou matar Dionísio em nome de um Apolo fraco (NIETZSCHE, 2007)<sup>27</sup>. Conclusão apressada? Injusta? Simplista demais? Aparentemente, todo o projeto da modernidade, a partir de esquemas anteriores – cristão e da filosofia clássica – buscou enrijecer um equilíbrio bastante intrincado entre caos existencial e ordem poética. O caos se tornou inimigo voraz, e toda riqueza poética que fala esse caos precisou ser aplacada, mesmo que tenha sobrevivido de alguma maneira nos sofistas. Ora, a educação na era moderna se democratizou – herança sofista? –, porém custando o privilégio do caos *perigoso*, em que se permitia criar para além de qualquer preceito moral, e nesse sentido, impedindo uma formação de natureza trágica. Dionísio não morreu, entretanto, e ele parece retornar na contemporaneidade que se percebe órfã do *esclarecimento* prometido. Se assim é, a *experiência*, considerada como abertura para a transformação, pode ser cadenciada novamente pela linguagem não de maneira a controlar os aspectos futuros de seu acontecimento, mas no sentido de ocasionar ao ser humano um contínuo crescimento tangenciado pela força da suspeita, da dúvida e da crítica. Uma *formação trágica*, que precisa do riso para se manifestar. Finalmente, invoco para esse baile, o monstro alemão, o louco da filologia, o niilista mais ativo de todos os pântanos e montanhas para resolver essa equação. Experiência e Formação podem dançar livremente. E como parte do processo, criar sujeitos livres.

Nietzsche fala de autoformação em seus últimos escritos, a despeito de ter, na juventude, defendido uma espécie de reforma educacional da Alemanha, com alguma esperança nessa estrutura institucional chamada Escola, bastante crítica à massificação dos sujeitos pelo Estado (NIETZSCHE, 2012b). Em seus escritos posteriores ao famoso texto *Sobre o Futuro dos nossos Estabelecimentos de Ensino*, Nietzsche encaminha suas obras filosóficas como os passos errantes de um eremita, que ao abandonar a cidade – mesmo

---

<sup>26</sup> Prado Jr (2008, p. 134), ao tratar das obras de Rousseau a partir de sua retórica, lembra da diferença entre a linguagem que é forte e a que é faustosa, “[...] medida pelo ‘trabalho’ de que é capaz, pela mudança que é capaz de produzir”.

<sup>27</sup> Depois de toda uma viagem ao passado, apenas as más recordações?

voltando a ela ocasionalmente – busca *cultivar* na solidão, seu corpo, suas forças, seu consciente, rumo a autossuperação:

se as conferências acerca dos estabelecimentos de ensino alemão são enfáticas em realçar a imagem de uma instituição exigente, pautada nos princípios da autoridade e da obediência, em SE<sup>28</sup> essa imagem será aprofundada por meio da apresentação da experiência como um mestre a tal ponto exigente que se torna desarticulador, responsável por uma profunda crise que levará o indivíduo a assumir a tarefa da autoformação (WEBER, 2011, p. 144).

Para Weber (2011), Nietzsche abandona o conceito de *Bildung* (Formação) pelo da *Erziehung* (Educação). Educação que “[...] em primeiro lugar, [...] deve ser conduzida pelo rigor da ciência; em segundo lugar, que a educação deve abandonar seu servilismo à religião. Mais especificamente, a educação deve servir de crítica à religião” (WEBER, 2011, p. 198). Depois, *desistindo* – há controvérsias – dessas categorias, Nietzsche radicalizaria a potência humana de existência, onde a vida, para um seletivo grupo de indivíduos em sua solidão, será constructo de *espíritos livres* (WEBER, 2011).

Peças de um quebra-cabeça que não formam uma imagem nítida, coesa. Mas eis uma escolha: não desejo abandonar a palavra formação, mas reconhecê-la aqui a partir do prisma da *autoformação*, sem ignorar que o humano é capturado por ideais pedagógicos que sim, lhe dão uma forma humana, qualquer que seja essa forma. Veja, ser formado por outros, sejam os pais, as instituições de ensino, religiões ou doutrinas morais, não elimina a condição de os sujeitos tomarem para si o anseio da autoformação, no sentido de assumir o apreendido como seu, e a partir disso, fazer escolhas, seguir caminhos próprios, num eterno jogo entre estrutura e indivíduo.

Ora, o *velho* Nietzsche não abandona completamente seu passado. Essa relação, entre formação e autoformação, aparece figurativamente na parábola Das Três Metamorfoses, em *Assim Falou Zarathustra*, talvez o trecho mais famoso do livro. Primeiro vem o *camelo*, como a figura daquele que *carrega* todo o peso do conhecimento, e a tragédia que lhe acompanha. Trágico que remete não a um caminho suave, limpo de percalços e indigestão. O conhecimento, que sobrevém da experiência mundana, pesa, e o camelo carrega em direção ao deserto... O camelo é a metamorfose daquele que acumula, mas ainda não faz uso autônomo de sua carga. Então, “[...] no mais solitário deserto acontece a segunda metamorfose: o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto” (NIETZSCHE, 2011, p. 28). A metamorfose do *eu quero* (NIETZSCHE, 2011), que

---

<sup>28</sup> O autor se refere à obra Schopenhauer como Educador, de Nietzsche.

se prostra contra do dragão que anuncia “todo o valor já foi criado, e todo o valor criado – sou eu”. O *leão* luta contra o peso do *já determinado*, mas ainda ele não é capaz de criar. Quer dizer, sua empreitada é criar a própria possibilidade de criação, dirá Nietzsche (2011, p. 28), “[...] criar a liberdade para nova criação [...]”. Quem cria, a terceira metamorfose para o excêntrico alemão, é a *criança*: um *animal* realmente caótico.

Adquirir o direito a novos valores – eis a mais terrível aquisição para um espírito resistente e reverente. [...] Ele [o camelo] amou outrora, como o que lhe era mais sagrado, o ‘Tu-deves’; agora tem de achar delírio e arbítrio até mesmo no mais sagrado, de modo a capturar a liberdade em relação a seu amor: é necessário o leão para essa captura. Mas dizei-me, irmãos, que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? Por que o leão rapace ainda tem de se tornar criança? Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. (NIETZSCHE, 2011, p. 28-29).

É possível ser criança, sem antes ter sido camelo? É possível criar a partir do vazio? Ser realmente *aluno* – o sujeito sem luz? O novo, a criança, uma terceira etapa do processo, que mesmo intermitente, contextual, não pode ser sem o camelo e o leão. Se para a autoformação não escapamos da formação em si, não fugimos de tudo que o mundo nos causa, nos garante, nos determina, nos proporciona... Se é preciso saber bem a própria língua (NIETZSCHE, 2012b), dominar o uso das palavras, mas também acessar o conhecimento com certo comprometimento, daquele que deseja mergulhar profundamente no que há de conteúdo, e no processo, dar-lhe sua própria forma... Se para dar sentido as experiências que nos transformam, há que se estudar... Rir de tudo isso só é possível depois de saber o que tudo isso significa – ainda que o que significa seja mutável, transitório, em aberto. Mas tal aspecto dessa autoformação implica em nunca ter controle no processo de *tornar-se o que se é*.

Parece que o impasse entre caos e ordem, entre estrutura e indivíduo, entre o ser e apenas estar... O paradoxo entre movimento e absoluto, dar forma ou apenas fazer a forma se manifestar nos sujeitos, tem mais a ver com nossos propósitos diante da existência, o *valor* que damos ao ser humano e o que consideramos *possível*. Então quero declarar meu propósito com o riso. Quero oferecer esse riso que se propõe como gatilho de dúvida, de discórdia e incerteza, como uma experiência – porque pode dar início à transformação de algo em nós mesmos – que permite produzir forma, e também fazer emergir o que já está formando no sujeito. Uma experiência formativa que bagunça esse ser, movimentada esse estar. Se eu proponho uma formação caótica – implicada em uma autoformação como parte do próprio processo –, que remexe o conteúdo, o riso parece se manifestar como contorno *profanador*.

Partindo é claro, desse prospecto sofisticado, em que tudo pode se movimentar – prometo não cobrar caro por isso.

Houve briga ao final desse baile? Parece que cheguei a uma conciliação... Um romance fugaz entre experiência e formação? Decepcionada, porém não surpresa.

### 3. DA ATITUDE CRÍTICA COMO PROFANAÇÃO E DE COMO UMA RISADA LIBERTADORA PODE CAUSAR MUITOS PROBLEMAS PARA A FALSA ESTABILIDADE DA EXISTÊNCIA

*Quem não pode comandar a si mesmo,  
deve obedecer. E muitos podem comandar  
a si mesmos, mas ainda falta muito para  
que também obedecem a si!*

Assim Falou Zaratustra – 1883  
(Friedrich Nietzsche)

Como o riso pode ser uma experiência formativa? Como essa força humana pode contribuir para a transformação dos sujeitos, daqueles que se propõem ser atingidos pela desconstrução de suas verdades mais caras, de modo a poderem traçar novos caminhos, e, assim, dar conta de seu trágico contexto existencial? Trago, cara leitora, mais conceitos. Mas sem novas viagens<sup>29</sup>, não se preocupem.

Uma formação pelo riso, como conduta de vida e pensamento, transgride o lugar do controle, mas não implica no seu desaparecimento. Porque ainda que o riso não seja da ordem da razão, o que lhe move como linguagem o é. Trata-se, então, de se pensar uma formação do sujeito para *estar no mundo* onde é permitido passar por experiências que o transformam, na medida em que se participa ainda de um *éthos*, e que, portanto, tem-se consciência de que é impossível estar fora de uma moralidade, de um jogo de regras, conjunto de normatividades. Permitido-nos, entretanto, fazer dessa estrutura um exercício de liberdade.

Repensar a formação dos sujeitos a partir de um posicionamento que considera a liberdade como motor implica em promover um sujeito responsável – em certa medida – pela sua existência, e, portanto, que age a partir das condições em que nasce. Isso não significa, quero deixar claro, ignorar que tais condições o produzem em várias dimensões. Suas escolhas estão pautadas nessa determinação – no sentido de que tudo que o sujeito cria está determinado por sua própria condição humana. Mas se não admitirmos sua liberdade, como poderíamos pensar no sujeito historicamente, no sentido em que o homem se move temporal e espacialmente em sua existência coletiva? Todos seríamos os mesmos. Não somos. Somos diversos e únicos em nossa singularidade, vivendo em coletivos. Mais uma vez, o velho impasse entre indivíduo e estrutura. Quem move quem? Eu diria que o sentimento é mútuo. Todavia, esse movimento paradoxal certamente tem a ver com uma ideia de experiência

---

<sup>29</sup> Não me responsabilizo pelo álcool que ingeres e onde ele pode te levar.

enquanto potência de transformação. Desse modo, um *éthos*, que se refere “[...] à maneira de fazer, de ser e de se portar dos indivíduos [...], em relação também à sua constituição como sujeito moral” (FOUCAULT, 2011, p. 31), que admite o riso como conduta implica em encarar este *estar no mundo* com certo grau de imprevisibilidade, e assim, abertura. Uma proposta de formação para a vida deverá, deste modo, atentar-se para a necessidade de uma *atitude crítica* a partir de uma *prática ética*, que envolva refletir constantemente sobre essas circunstâncias. E ela também deverá compreender, de uma vez por todas, que cada sujeito, portador de uma origem em comum com outros, mas da qual sai diferente de todos eles, aprende a partir desse si complexo. O riso me parece ser um bom exercício para descoberta/construção de si. Como um despertar para a curiosidade que move Foucault (2014c, p.13):

é a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?

Um movimento não elimina o outro. O riso, afinal, nos move naquilo que há de estável em nós.

Mas o que significa dizer *o riso como atitude crítica*? Inspirando-se na resposta de Kant ao *que é esclarecimento*, onde o filósofo alemão acaba por expressar uma nova atitude filosófica, Foucault (2013a) conceitua o que seria uma *atitude crítica*, a partir do questionamento dos limites do que se pode saber e da liberdade da razão de apreender o mundo. Trata-se, portanto de uma nova maneira de exercer o trabalho filosófico, cujos indícios levam Foucault (1995, p. 5, tradução minha)<sup>30</sup> a identificar parte do que ele chama de *atitude de modernidade*:

parece-me que houve no Ocidente moderno (aproximadamente datado, empiricamente, a partir dos séculos XV-XVI) certa maneira de pensar, de dizer, também de agir, certa relação com o que existe, com o que sabemos, com o que fazemos, uma relação com a sociedade, com a cultura, também uma relação com os outros, e que poderíamos chamar, digamos, de atitude crítica.

Em Baudelaire, Foucault (2013a, p. 361) enxerga esse *éthos* moderno – esse modo de se conduzir – em sua postura ascética do constituir-se a si mesmo como uma obra de arte, pois

---

<sup>30</sup> “Me parece que ha habido en el Occidente moderno (fechado groseramente, empiricamente, a partir de los siglos XV-XVI) una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros, y que podríamos llamar, digamos, la actitud crítica”.

“o homem moderno, para Baudelaire [...] é aquele que busca inventar-se a si mesmo”. Essa atitude moderna envolve, em conjunto ao trabalho sobre si, um olhar imaginativo sobre o presente, numa atitude de liberdade que transfigura esse lugar artisticamente, caracterizando-se como uma “[...] crítica permanente de nosso ser histórico” (FOUCAULT, 2013a, p. 361). Uma *ontologia histórica de nós mesmos*, diz Foucault (2013a), que corresponde a se movimentar pelas fronteiras, numa *atitude-limite*, guiado por uma percepção histórica do que há de arbitrário no que se constitui universal (FOUCAULT, 2013a). Essa atitude está implicada justamente no que ele afirma como crítica:

[...] a crítica não existe senão em relação a algo que não seja ela mesma: é um instrumento, meio de um porvir ou uma verdade que ela mesma não conhecerá nem será, é um ponto de vista sobre um domínio sobre o qual quer fiscalizar e cuja lei no é capaz de estabelecer. Tudo isso faz da crítica uma função subordinada em relação com o que constitui positivamente a filosofia, a ciência, a política, a moral, o direito, a literatura, etc. (FOUCAULT, 1995, p. 5-6, tradução minha)<sup>31</sup>.

Ela aponta os limites do conhecimento, o que envolve considerar sua produção a partir da relação saber-poder – as relações políticas que produzem discursos considerados válidos, que reafirmam tais relações –, e que, portanto, estamos sempre implicados em relações de poder – relações de governo de uns sob os outros –, que, com exceção de *estados de dominação*<sup>32</sup>, são caracterizadas pelo movimento e pluralidade, o que permite a possibilidade de resistência. Aí reside a brecha da liberdade. Como bem aponta Foucault (1999, p. 8),

o que faz com que o poder se mantenha e seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir.

Nesse sentido, a relação de governo que temos com nós mesmos, a partir dessas relações e do conjunto moral-ético a que pertencemos, implica em “[...] uma atitude exigente, prudente, ‘experimental’; [em que] é preciso a cada instante, passo a passo, confrontar o que se pensa e o que se diz com o que se faz e o que se é” (FOUCAULT, 2014b, p. 213).

---

<sup>31</sup> “[...] la crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio al que quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer. Todo eso hace que la crítica sea una función subordinada en relación con lo que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc.”

<sup>32</sup> Para Foucault (2014b, p. 270-271), “[...] se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado. Mas há efetivamente estados de dominação. Em inúmeros casos, as relações de poder estão de tal forma fixadas que são perpetuamente dessimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada”.

Foucault pinta este quadro sobre o fundo sublime da liberdade, “[...] pois o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade?” (FOUCAULT, 2014b, p.261). Segundo o pensador, o governo de si, em meio à ideia de que nunca se escapa de qualquer governo, é o caminho do grego clássico para a liberdade. Um estilo que implicava num cuidado de si sempre em consideração, para além de si mesmo, com os outros, e por isso se trata de uma prática ética: “[...] aquele que cuidasse adequadamente de si mesmo era, por isso mesmo, capaz de se conduzir adequadamente em relação aos outros e para os outros” (FOUCAULT, 2014b, p. 265). Uma liberdade mediada pelo controle dos afetos. Nesse sentido, parece contraditório propor o descontrole pelo riso em meio ao domínio de uma prática ascética. Perguntar-se-iam, os guardiões da tradição: trata-se de propor uma formação para a vida através do descontrole? Caos e desordem como arte de existência? Soa divertido. Contudo o que estou entendendo como formação, mais uma vez, é uma trajetória complexa em que o descontrole, a dúvida e a incerteza são apenas momentos fundamentais do caminho e não todo o percurso.

Uma *atitude crítica* referente à que, então? Às estruturas que nos constituem como sujeitos pensantes. O novo não pode emergir do vazio. Como já *anunciei*, estamos imbricados em relações de poder. E o poder, em Foucault, produz muito mais do que destrói. A condição humana que implica erigir estruturas sociais, culturais, econômicas e políticas, em suas mais diversas formas de expressão, pautadas por normatividades que se alteram ao longo do tempo está implicada justamente em como o ser humano se relaciona em coletivo, mas também consigo mesmo. O que nos torna quem somos é esse equilíbrio tênue entre o que subjetivamos dessas estruturas, quando impostas, num horizonte de possibilidades, e o que escolhemos fazer delas. Uma briga sociológica longa demais para ser esmiuçada aqui. Mas, tomando sempre uma posição foucaultiana, tanto de um Michel marcado por um *Vigiar e Punir*, disciplinamento dos corpos, escola como linha de montagem do capitalismo, etc, até esse Michel mais *maduro*, que precisa com urgência nos declarar: “onde há poder há resistência” (FOUCAULT, 2015, p. 104) – não é possível que não haja – é preciso considerar que o poder circula:

[...] não se trata de fazer funcionar o poder entendido como dominação, supremacia, a título de dado fundamental, de princípio único, de explicação ou de lei inevitável; ao contrário, trata-se de considerá-lo sempre como relação em um campo de interações, trata-se de pensá-lo em uma relação indissociável com formas de saber, e se trata de pensá-lo sempre de tal maneira que seja entendido como associado a um

domínio de possibilidade e, em consequência, de reversibilidade, de inversão possível (FOUCAULT, 1995, p. 17, tradução minha)<sup>33</sup>.

O poder perpassa nossos corpos, nossas mentes, nossas condutas, nossa existência individual e nossa existência coletiva. Se existem soberanos e submissos, todos nos encaixamos em uma dessas categorias, a depender do famoso “em relação a que”:

[...] não há, no princípio das relações de poder, e como matriz geral, uma oposição binária e global entre os dominantes e os dominados, dualidade que repercute de alto a baixo [...]. Deve-se, ao contrário, supor que as correlações de forças múltiplas que se formam e atuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nos grupos restritos e nas instituições servem de suporte a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social (FOUCAULT, 2015, p. 102-103).

Fazendo o que? Organizando, considerando, desconsiderando, limitando ou amplificando o que existe no concreto, a partir de *discursos*:

[...] vivemos em um mundo em que houve coisas ditas. Essas coisas ditas, em sua própria realidade de coisas ditas, não são, como às vezes se tende muito a pensar, uma espécie de vento que passa sem deixar traços, mas, na realidade, por menores que tenham sido esses traços, elas subsistem, e nós vivemos em um mundo que é todo tecido, entrelaçado pelo discurso, ou seja, enunciados que foram efetivamente pronunciados, coisas que foram ditas, afirmações, interrogações, discussões etc., que se sucederam. Desse ponto de vista, não se pode dissociar o mundo histórico em que vivemos de todos os elementos discursivos que habitaram esse mundo e ainda o habitam (FOUCAULT, 2013b, p. 407).

Discursos criam sujeitos. E grandes narrativas se expressam nessas *coisas ditas*, manifestando-se em “[...] fórmulas, textos, conjuntos ritualizados de discursos que se narram, conforme circunstâncias bem determinadas; coisas ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza” (FOUCAULT, 2014a, p. 21). Estas narrativas se anunciam através de uma linguagem, que “[...] já dita, a linguagem como já estando lá, determina de uma certa maneira o que se pode dizer depois, independentemente, ou dentro do quadro linguístico geral” (FOUCAULT, 2013b, p. 407). Perpassado, neste caso, pela forma como se diz, o ato simbólico do “[...] ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam [...] define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras [...]” (FOUCAULT, 2014a, p. 37). Então pergunto: o que chamamos de verdade, o conjunto de afirmações, sejam elas científicas ou filosóficas, que estabelecem

---

<sup>33</sup> “[...] no se trata de hacer funcionar el poder entendido como dominación, supremacía, a título de dato fundamental, de principio único, de explicación o de ley ineludible; al contrario, se trata de considerarlo siempre como relación en un campo de interacciones, se trata de pensarlo en una relación indisociable con formas de saber, y se trata de pensarlo siempre de tal manera que se le vea asociado a un dominio de posibilidad y, en consecuencia, de reversibilidad, de inversión posible”.

uma tradição, um arcabouço teórico milenar, podem ser consideradas como percepções contextuais, socioculturais, históricas e políticas que, sobremaneira, podem resumir, através da razão, a existência humana concreta? Para Nietzsche (2012a, p. 91), por exemplo,

[...] importa muito mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência!

Em Foucault, a realidade concreta também é um constructo, não porque é produto de nossa imaginação, mas porque é regida por normatividades, regras do que se pode enunciar e como se pode dizer dela. Não posso deixar de lembrar o óbvio: a realidade está limitada pela própria condição de *finitude* do humano (FOUCAULT, 2002). Percebe, caro leitor, o que eu dizia sobre a importância da linguagem na constituição dos sujeitos?

Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault (2002) em sua cruzada arqueológica sobre o conhecimento humano, quer compreender os modos como essa ordem se manifesta ao longo da história, questionando-se epistemologicamente sobre tais transformações: como e porque elas se alteram? Ele nos apresenta indícios dessas transformações e suas consequências epistemológicas – melhor delineados ou desenvolvidos em novos conceitos em obras posteriores. O que ele evidencia é um processo de transformação em que a linguagem passa de representação pura e simples das coisas, assumindo uma historicidade, entendendo-se como objeto do próprio saber. Mas linguagem em que sentido? Foucault (2002, p. 419) nos apresenta o conceito em sua dispersão:

[...] para os filólogos, as palavras são como tantos objetos constituídos e depositados pela história; para os que querem formalizar, a linguagem deve despojar-se de seu conteúdo concreto e só deixar aparecer as formas universalmente válidas do discurso; se se quer interpretar, então as palavras tornam-se texto a ser fraturado para que se possa ver emergir, em plena luz, esse outro sentido que ocultam; ocorre enfim à linguagem surgir por si mesma num ato de escrever que não designa nada mais que ele própria.

Mas o que parece mais importar ao teórico francês é que a linguagem, como a vida e o trabalho, estão completamente atrelados à condição humana de ser, ao mesmo tempo, criatura e criador. Foucault (2002, p. 420) relega a Nietzsche o papel de fagulha que acende esse debate:

a linguagem só entrou diretamente e por si própria no campo do pensamento no fim do século XIX. Poder-se-ia mesmo dizer no século XX, se Nietzsche, o filólogo – e nisso também era ele tão erudito, a esse respeito sabia tanto e escrevia tão bons

livros –, não tivesse sido o primeiro a aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem.

A fagulha, todos se lembram: “em todo caso, portanto, não é logicamente que ocorre a gênese da linguagem, e o material inteiro, no qual e com o qual mais tarde o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, trabalha e constrói, provém, se não de Cucolândia das Nuvens, em todo caso não da essência das coisas” (NIETZSCHE, 2014, p. 65). A partir desse caos que a linguagem tomou como seu espaço de manifestação, novos projetos, segundo Foucault (2002), se constituíram de modo a compreender de maneira absoluta seus mistérios, um esforço de “[...] reabsorção integral de todos os discursos numa única palavra, de todos os livros numa página, de todo o mundo num livro” (FOUCAULT, 2002, p. 420). Esforço esse que se mostra cada vez mais fantasmagórico na contemporaneidade.

De qualquer maneira, não foi antes do final do século XVIII que se *descobriu* a existência do ser humano: como objeto e sujeito pesquisador (FOUCAULT, 2002). E essa existência, atrelada de forma orgânica a vida que ele mesmo procura, através de sua razão, classificar, modificar, instaurar. Os humanos, para Foucault (2002, p. 431), se veem enrolados “[...] sobre si mesmos segundo as leis da vida, da produção e da linguagem”. Paradoxalmente, ele “é dominado pelo trabalho, pela vida e pela linguagem: sua existência concreta neles encontra suas determinações; só se pode ter acesso a ele através de suas palavras, de seu organismo, dos objetos que ele fabrica [...]” (FOUCAULT, 2002, p. 432). Em Foucault (2002), pode-se identificar esse processo, de caráter epistemológico em que o humano se reconhece como fundador de sua própria realidade, que manifesta os limites de criação a partir de sua condição finita, que acaba, que é histórica, é corporal, e só é possível de ser compreendida através das palavras que só ele mesmo pode criar. No caso, as coisas construídas, as palavras e o corpo limitam o horizonte de possibilidades humanas. Ainda assim, “[...] a finitude do homem se perfila sob a forma paradoxal do indefinido; ela indica, mais que o rigor do limite, a monotonia do caminhar que, sem dúvida, não tem limite mas que talvez não seja sem esperança” (FOUCAULT, 2002, p. 433). Os limites do conhecimento expressam a qualidade finita do próprio humano, e, portanto do que ele é capaz de construir positivamente sobre si e a partir de si. Algo, novamente, da ordem da experiência, que se dá num

[...] corpo que é seu corpo – fragmento de espaço ambíguo, cuja espacialidade própria e irreduzível se articula contudo com o espaço das coisas; a essa mesma experiência é dado o desejo, como apetite primordial a partir do qual todas as coisas adquirem valor e valor relativo; a essa mesma experiência é dada uma linguagem e cujo fio todos os discursos de todos os tempos, todas as sucessões e todas as

simultaneidades podem ser franqueados. Isso quer dizer que cada uma dessas formas positivas, em que o homem pode aprender que é finito, só lhe é dada com base na sua própria finitude (FOUCAULT, 2002, p. 433).

Evidentemente que nessa obra clássica de Foucault localizamos apenas indícios de um trabalho filosófico, melhor desenvolvido na maturidade de seu autor, que mudando seu foco de pesquisa, não perde em seu horizonte a relação complexa do humano com o que ele define como realidade. Essa relação vai ser expressa em novos conceitos e a partir de novos pontos de vista, como do prospecto do *governo de si e dos outros* – e o lugar da linguagem nessa briga.

Já nesse jogo, de governar o outro e também ser governado, vislumbra-se uma existência configurada a partir de uma *vontade de verdade*, qual seja, a necessidade de pertencer a um lugar de fala possível, e à *vontade de saber*, impulso de conhecimento, ou seja, de domínio da realidade (FOUCAULT, 2014a, 2015). Diremos *nossa verdade* somente onde ela pode ser *compreendida*; ou, ela só pode ser dita porque participa de uma *linguagem* que permite sua existência, a partir do prisma de *cores* que ali enxergamos. Assim, conhecer implica em acessar sentidos dos quais, em alguma medida já participamos. *Jogos de verdade*, instaurados por *práticas discursivas* que estabelecem a realidade na qual é possível existir, de acordo com cada sociedade. Nietzsche já nos apresentava os contornos desses *jogos*, quando falava da moral, pois para ele, “[...] não se tratava de saber o que eram em si mesmos o bem e o mal, mas quem era designado, ou antes, *quem falava*, quando, para designar-se a si próprio se dizia *Agathós*, e *Deilós* para designar os outros. Pois é aí, naquele que *mantém* o discurso e mais profundamente *detém* a palavra, que a linguagem inteira se reúne” (FOUCAULT, 2002, p. 421)

Então, tudo o que entendemos como real passa por um filtro chamado ser humano, ser que se constitui a partir da linguagem – a qual ele mesmo produz –, e que assim, só pode dizer algo deste mundo a partir das palavras que sabe (FOUCAULT, 2002). E suas ações na realidade de que participa estarão pautadas pelos discursos que afirmam o certo e errado, o verdadeiro e o falso. Dessa maneira, as palavras *praticam* essa realidade. Praticam os sujeitos. Praticam as relações de que participamos. Conhecer não é apenas acumular saber: é justamente participar de um saber implicado em relações de poder. Só se produz conhecimento mediante regras; só se faz ciência por meio de jogos de verdade (FOUCAULT, 2014a). E é nesse sentido em que, para Foucault (2015), as relações de poder criam, antes de apenas reprimir.

Como num caleidoscópio, a percepção que temos da realidade pode ser traduzida/expressada/interpretada como um conjunto de lentes que assim como qualquer caleidoscópio, antes de distorcer a realidade, organiza ela de uma maneira específica. Uma metáfora bonita para dizer que quando afirmamos verdades, vemos o que vemos, estamos enxergando a partir de *caleidoscópios*, lugares de saber, conjuntos de instituições, regras, possibilidades, atreladas a nossa condição de finitude.

Podemos resumir a questão no seguinte paradigma: nossa existência se estabelece através das múltiplas relações constituídas entre os sujeitos, permeadas pelo par poder-saber. Participamos de *regimes de verdade*, donde o poder deverá ser entendido como “[...] uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social [...]” (FOUCAULT, 1999, p. 8). Tais relações são definidas, transformadas, reestabelecidas no movimento da história que para Foucault (1999, p. 5), não possui um *telos*, nem um sentido previamente dado, mas é inteligível desde que se compreenda a partir dessa multiplicidade:

um delinquente arrisca sua vida contra castigos abusivos; um louco não suporta mais estar preso e decaído; um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, não cura o outro, e não garante ao terceiro os dias prometidos. Ninguém, aliás, é obrigado a ser solidário a eles. Ninguém é obrigado a achar que aquelas vozes confusas cantam melhor do que as outras e falam da essência do verdadeiro. Basta que elas existam e que tenham contra elas tudo o que se obstina em fazê-las calar, para que faça sentido escutá-las e buscar o que elas querem dizer. Questão moral? Talvez. Questão de realidade, certamente. Todas as desilusões da história de nada valem: é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não tem a forma da evolução, mas justamente a da 'história' (FOUCAULT, 2014, p. 79).

Cada tempo possui seu conjunto de verdades, e seus sentidos vão sendo disputados ao longo da trajetória de cada sociedade.

Em que sentido caberia, nesse caso, falar de liberdade? Como não ser governado? Para Foucault (1995, p. 7, tradução minha)<sup>34</sup>, qualquer que seja o tipo de governo, é ilusório, para não dizer impossível, estar na condição absoluta de não governo; a questão derradeira é: “[...] ‘como não ser governado *dessa forma*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não *dessa forma*, nem para isso, nem por eles’”. Daí a abertura para uma atitude crítica. Uma crítica que ele desvela como fundamental à reflexão sobre os três eixos de seus trabalhos teóricos: o *poder*, a *verdade* e o *sujeito* (FOUCAULT, 1995). A crítica será o movimento contrário da *governamentalização*: ela torna o sujeito capaz de questionar as relações de poder-saber que o constituem historicamente. Ela

---

<sup>34</sup> “[...] ‘cómo no ser governado *de esa forma*, por ése, en el nombre do esos princípios, en vista de tales objetivos y por medio de talos procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos’”.

será, portanto, “[...] a arte da inservidão voluntária, da indocilidade reflexiva” (FOUCAULT, 1995, p. 8, tradução minha)<sup>35</sup>.

Esse jogo entre liberdade e determinação se aloca em um contexto que o pensador francês elabora em três eixos, interligados entre si: “[...] o das relações de domínio sobre as coisas, o das relações de ação sobre os outros, o das relações consigo mesmo” (FOUCAULT, 2013b, p. 366). Ou seja, a questão do saber, das relações de poder e da prática ética. Compreender, portanto, que a maneira como conhecemos o mundo, a partir dessa radicalidade que é a finitude do ser, é justamente reconhecer nossos limites de maneira crítica. Entender que sempre estaremos implicados em relações de poder também: “[...] é sempre perigoso o poder que um homem exerce sobre o outro. Não digo que o poder, por natureza, seja um mal; digo que o poder, por seus mecanismos, é interminável (o que não significa que ele seja todopoderoso, muito pelo contrário)” (FOUCAULT, 2014, p. 79).

A *inservidão* que se dá pela ponderação de nossos limites, essa postura que enfrenta a moralidade de que participa, sem necessariamente destruir a própria lógica que a fabrica, dando-se apenas conta de que nossas escolhas são possíveis dentro de um horizonte de possibilidades, essa *indocilidade reflexiva* de que fala Foucault (1995), nessa tese tem como gatilho o riso. E nessas condições, trata-se de um riso *profanador*.

O tema da profanação se relaciona com essa força na medida em que “o riso, em certas circunstâncias, é desordem, violência e perigo. Enquanto crítica, balança as estruturas de controle do saber, do ritual das palavras, desautoriza o sujeito que pode falar, e o conteúdo do enunciado que este profere” (LORENZINI, 2014, p. 26). Profanar sempre parece remeter à esfera religiosa, sacra, da vida. Ora, e não é assim que tomamos a filosofia e o saber científico quando nos preocupamos com o escárnio de suas diretrizes? Por vezes, esses campos de saber podem ser flagrados imersos nessa atmosfera misteriosa, solene, distante do cotidiano, do senso comum. Velas acesas, incensos perfumados, uma autoridade detentora da *palavra*, uma bíblia para exaltar e lá buscar a iluminação. Essa é a sensação asfíxiante quando eu leio Kant, por exemplo. E por algum motivo, sempre parece que estou lendo em latim. E eu não sei latim. De qualquer maneira, há uma relação de sacralidade com o conhecimento que produzimos, e isso foi bem enunciado pelo filósofo italiano Giorgio Agamben. Um continuador, até certo ponto, dos estudos de Foucault, Agamben opera

---

<sup>35</sup> “[...] el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva”.

graciosamente com o conceito de profanação e seu potencial crítico na linguagem. Mas antes, quero rasgar essa tese com outra navalha.

Retornemos, caro leitor, à ideia de controle por meio de outro conceito chave, *dispositivo* – conceito anterior a ideia de *profanação*. Tomando emprestado de Hyppolite o termo “positividade”, utilizado por este para compreender o elemento histórico em Hegel, Foucault

[...] toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder (AGAMBEN, 2014, p. 29).

Agamben (2014), fazendo uma genealogia do termo, relaciona a ideia de positividade ao que mais tarde se tornará o conceito de dispositivo. *Episteme*, conceito muito utilizado por Foucault para desenvolver seu método arqueológico, por exemplo, seria considerado um *dispositivo* exclusivamente discursivo, a partir de seu outro método, o genealógico, que o pensador desenvolve posteriormente (CASTRO, 2009). Diferente do primeiro conceito, *dispositivo* tem uma característica estratégica nas relações sociais. Aliás, para o filósofo italiano, podemos pensar que “[...] a história dos homens talvez não seja nada mais que um incessante corpo-a-corpo com os dispositivos que eles mesmos produziram – antes de qualquer outro, a linguagem” (AGAMBEN, 2007, p. 63).

Mas qual a *natureza* dos *dispositivos*? Para Foucault, será “[...] um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente [...] discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos” (AGAMBEN, 2014, p. 25). Essa rede é atravessada, ou tem seu fundamento, nas relações de poder que constituem as sociedades. Ele implica em determinadas práticas e estruturas “[...] que têm o objetivo de fazer frente a uma urgência e de obter um efeito mais ou menos imediato” (AGAMBEN, 2014, p. 32). Daí seu teor estratégico. Generalizando esse termo, Agamben (2014, p. 39) irá ressignificá-lo como “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”. Qualquer coisa que, ao fabricar discursos, cria sujeitos a partir de processos de subjetivação, tratando-se de uma *atividade de governo*. Agamben (2014), nesse sentido, instaura uma divisão entre dois grupos: os *seres viventes* e os *dispositivos* que os capturam. Entre estes dois, temos o *sujeito*, como produto dessa interação. Dirá Agamben (2014, p. 40): “chamamos

de sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os viventes e os dispositivos”. Esse *corpo a corpo* implica em um jogo complexo de relações de poder, no qual

[...] um mesmo indivíduo, uma mesma substância, pode ser o lugar dos múltiplos processos de subjetivação [...]. Ao ilimitado crescimento dos dispositivos no nosso tempo corresponde uma igualmente disseminada proliferação de processos de subjetivação (AGAMBEN, 2014, p. 40).

Esses múltiplos processos, dirá Agamben (2014, p. 41), são resultado de uma vida dominada por dispositivos, onde “[...] não haveria um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo”. Essa condição amplifica o conceito:

não somente, portanto, as prisões, os manicômios, os Panópticos, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar (AGAMBEN, 2014, p. 39-40).

E a linguagem é o *dispositivo-chave* para compreendermos as relações humanas. Voltemos a ela. A linguagem participa, dá corpo, por ela se controla a produção e dispersão de discursos. Aliás, “[...] nós somos, antes da mais íntima de nossas palavras, já dominados e perpassados pela linguagem” (FOUCAULT, 2002, p. 413).

De qualquer maneira, falar em dispositivos é apenas mais uma forma de acessar teoricamente as vicissitudes das estruturas socioculturais e também seus fundamentos discursivos mais caros – aqueles que lhes sustentam ao longo do tempo, e constroem com isso a história humana. E como sempre, aquela questão perturbadora, ansiosa por autonomia e liberdade, grita no ouvido irrequieto: como escapar dessas amarras? É possível perverter a separação bastante disseminada entre os indivíduos e a produção e o controle dos discursos que os criam enquanto sujeitos – mesmo que saibamos também que são sujeitos que alimentam tais dispositivos? Então, “[...] qual a estratégia que devemos seguir no nosso cotidiano corpo a corpo com os dispositivos? Não se trata simplesmente de destruí-los, nem, como sugerem alguns ingênuos, de usá-los de modo correto” (AGAMBEN, 2014, p.41). Se a linguagem é o *dispositivo-mãe*, a matriarca de nossas relações, quem define a maneira, a forma de funcionamento de um dispositivo senão os discursos que lhe são próprios? Para o filósofo italiano, esse é o alvo de ataque. E foi assim que Agamben (2014, p. 44) chegou ao

conceito de *profanação* enquanto estratégia de assalto, que significa, em resumo, “[...] liberar o que foi capturado e separado por meio dos dispositivos e restituí-los a um possível uso comum”.

*Profanação* – chegamos a ela de fato – tornou-se um conceito extremamente relevante para compreender a ideia de *resistência*. É um conceito antigo. Segundo Agamben (2007, p. 65)

os juristas romanos sabiam perfeitamente o que significa ‘profanar’. Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. Sacrilégio era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade [...]. E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens.

Toda separação possui, para o filósofo, um fundamento religioso, considerando que religião é “[...] aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada” (AGAMBEN, 2007, p. 65). Essa separação é operada pelo dispositivo do sacrifício, proporcionando por diversos rituais ao longo de nossa história. E também pelo rito, profanar implicará no retorno às mãos do humano daquilo que fora de alguma maneira sacralizado, distanciado, tornado exterior ao uso cotidiano. Entretanto, “[...] o uso aqui não aparece como algo natural; aliás, só se tem acesso ao mesmo através de uma profanação [...]” (AGAMBEN, 2007, p. 65). O conhecimento científico – e também a filosofia –, por exemplo, cujo cultivo é sacro, destinado para poucos, e que depende de formas de controle específicas a sua produção e dispersão, poderia retornar à esfera comum dos homens através de um ato profanador.

Há uma confusão etimológica sobre o termo *religião*, segundo Agamben (2007, p. 66):

o termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o ‘reler’) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une os homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a ‘negligência’, uma atitude livre e ‘distraída’ – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas de separação e do seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular.

Essa negligência diante das regras que sacralizam determinados discursos sobre nossos comportamentos, negligência diante do sacrifício, da separação que estabelece as verdades em

que acreditamos e que reproduzimos a partir de novos rituais, a negligência que nos mostra a construção dessas regras ao burlar sua substância, e que nos permite, talvez, construí-las de outra maneira, reconfigura as relações de poder de que fazemos parte. Se somos sujeitos diversos em um único corpo, pois nossa constituição está implicada em uma gama de discursos, instituições, mecanismos de poder que circulam em diferentes esferas de nossa existência – e daí a rede que se estabelece entre nós e esses conjuntos reguladores damos o nome de dispositivo –, ter acesso a reflexão crítica sobre esse *assujeitamento* certamente não nos coloca em um lugar fora das relações de poder de que participamos, mas implica em um ato de resistência diante delas. Resistência que abre espaço para a criação de novas relações de poder, ao invés de simplesmente inverter os papéis. Profanar, ou seja, quebrar a relação de *assujeitamento* que temos com os dispositivos, implica fazer algo com esse corpo a corpo político de que participamos.

Nesse sentido, é preciso diferenciar profanação de *secularização*. Enquanto, para Agamben (2007, p. 68), “a secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro [...]. A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana” que é a própria relação de separação. Profanar sugere abrir um espaço para um novo uso daquilo que os dispositivos nos distanciam, enquanto secularizar apenas desloca a relação de separação.

Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos de poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado (AGAMBEN, 2007, p. 68).

Essa desativação não significa desaparecimento do poder como relação, mas de uma modificação substancial daquilo que fora profanado, pelo novo uso que se torna possível fazer dele: “profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas” (AGAMBEN, 2007, p. 75). Era disso que falava Isócrates quando nos lembrava que a filosofia deveria servir ao uso prático da vida na *polis*? Talvez.

Profanação como uma possibilidade de resistência diante das estruturas que nos constituem como sujeitos. Riso como uma possibilidade de profanação?

O humor, como profanação, não faz o que seria o uso correto do dispositivo que chamamos linguagem. Como poderia se até a linguagem é distorcida, tem suas regras quebradas, suas normas desprezadas, reinventadas, talvez para além das instituições que a controlam? Há evidentemente, com a vontade de formalizar a linguagem, uma separação do discurso – no caso, o científico – de sua história. O

humor, pelo menos o crítico, questionador, que inspira a dúvida, deseja jogar com os dispositivos e com essa e outras separações que ele provoca [...] (LORENZINI, 2014, p. 33).

A ideia de que a linguagem humorística – o sarcasmo, o escárnio, a ironia, a paródia, a caricatura, etc. – distorce a linguagem não é nova. Na verdade, é sua base de construção. Suas inversões, como no uso da ironia (MUECKE, 1995), são a qualidade formal que o humor possui em si e que provoca o riso em seus interlocutores. Esse caráter anormal, fora do comum, do esperado, faz do humor e sua linguagem, também estruturada, uma ferramenta de profanação.

Mas o par profanação/humor não é uma novidade. Já fora tratada por Bakhtin (2010), em sua famosa obra *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*, como citado no primeiro capítulo. Bakhtin, ao falar das características culturais e sociais do carnaval medieval, nos mostra a suspensão das normatividades, das hierarquias, e assim, das relações de poder no meio social, por meio do riso que se manifesta nesse período festivo. Nesse lugar deslocado do tempo, “o mundo infinito das formas e manifestações do riso opunha-se à cultura oficial, ao tom sério, religioso e feudal da época” (BAKHTIN, 2010, p. 3). Uma cultura popular, que parte da comicidade para se libertar, mesmo que momentaneamente, das amarras culturais, sociais e políticas, evidenciando o cotidiano como novo regimento – para além da moralidade cristã e seus compromissos sagrados (BAKHTIN, 2010). Trazendo ao *uso comum*, por meio do riso, a linguagem, as regras de que eles são reféns, esse evento popular, não oficial, para Bakhtin (2010, p. 8), “[...] era o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus”. Essa quebra que aproxima ricos e pobres, mulheres e homens, diferentes camadas sociais, era possível, para o pensador, particularmente por meio do uso dessa linguagem humorística, onde “elaboravam-se formas especiais do vocabulário e do gesto da praça pública, francas e sem restrições, que aboliam toda a distância entre os indivíduos em comunicação, liberados das normas correntes da etiqueta e da decência” (BAKHTIN, 2010, p. 9). Finalmente, no carnaval medieval, Bakhtin (2010) nos apresenta um riso que é o riso de um grupo, que tomam as praças para fazer desse lugar social um lugar temporário de profanação. Podemos fazer de nosso próprio pensamento, como humanos, no processo de nossa autoformação, no momento de nossas escolhas, e principalmente, quando nos deparamos com as verdades que nos regem, um lugar de profanação?

Ter acesso a outro discurso, ácido, sarcástico, que negligencia a polidez ritualística, que desrespeita normas morais e mesmo éticas, que é *palavra proibida* e que não é indiferente ao *sagrado*, pois o ataca constantemente, se preocupa com ele, tem intenções contra ele, seria isso digno do papel de profanação? Como o humor pode não ser um dispositivo, mas ato profanador? (LORENZINI, 2014, p. 32).

Gostaria de responder essa questão de uma maneira diferente da que fiz anos atrás. Quer dizer, talvez responder ela de fato. O riso só não se manifesta como dispositivo, ou seja, como instrumento de manutenção das relações de poder, quando ele se propõe como uma *atitude crítica* – esse é o truque. Para tanto, é preciso entender essa força como parte de uma *estética da existência*, ou seja, como parâmetro para construção de uma vida que se manifesta como obra de arte, o que implica na *mobilização* da linguagem no sentido em que Benjamin (2012, p. 126) defende: “[...] a serviço da transformação da realidade, e não da sua descrição”. O riso como *gatilho* de reflexão, *instrumento* de profanação, *experiência* de percepção em uma vida que também constrói, faz escolhas, constitui sujeitos. É algo da esfera da *interrupção*, que “[...] imobiliza os acontecimentos” o que no caso do teatro, por exemplo, “[...] obriga o espectador a tomar uma posição quanto à ação, e o ator a tomar uma posição quanto ao seu papel” (BENJAMIN, 2012, p. 143). O riso é uma interrupção a partir de um *texto*, um acontecimento, que nos mobiliza a repensar, ou antes, interromper o que está dado, afirmado, ou o que é da ordem da verdade. Quero compreender o riso como Benjamin (2012, p. 144) o faz: “observa-se de passagem que não há melhor ponto de partida para o pensamento que o riso. As vibrações do diafragma costumam oferecer melhores ocasiões para o pensamento que as vibrações da alma”.

Diante de uma *atitude crítica*, em sua condição profanadora, que tem como o riso sua substância, sua força motriz, como considerar sua articulação com a vida que se constrói enquanto obra de arte? O que significa isso? Para os gregos, segundo Foucault (2011), o cuidado de si está atrelado a nossa relação com a verdade. Essa relação passa pelo corpo, pela forma como atravessamos a vida, nossa conduta, forma de existir; é sobre “[...] o estilo de vida, a maneira de viver, a própria forma que se dá à vida” (FOUCAULT, 2011, p. 126). O pensador francês procura, primeiro, no exemplo do Sócrates essa articulação, em sua forma de travar busca pela verdade: “a trajetória é: da harmonia entre vida e discurso de Sócrates à prática de um discurso verdadeiro, de um discurso livre, de um discurso franco. A fala franca se articula a partir do estilo de vida” (FOUCAULT, 2011, p. 129). E o que é essa fala franca? O cerne de toda a pesquisa foucaultiana em seu momento final de existência, o exercício da *parresía*.

Trata-se do “[...] tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se *manifesta*, e com isso quero dizer: representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 4). Que discursos de verdade o sujeito manifesta para dizer de si? “É preciso dizer a verdade sobre si mesmo”, responde Foucault (2011, p. 5). Isso implica, quando em seu valor positivo, um “[...] ‘dizer tudo’, mas indexado à verdade: dizer tudo da verdade, não ocultar nada da verdade, dizer a verdade sem mascarar-la com o que quer que seja” (FOUCAULT, 2011, p. 11). Mas esse *dizer-a-verdade*<sup>36</sup> tem completa conexão com nosso interior, porque ela, a verdade, não é um objeto exterior, distante do sujeito que a diz. Para o pensador francês, não basta “[...] apenas que essa verdade constitua efetivamente a opinião pessoal daquele que fala, mas também que ele a diga como sendo o que ele pensa, [e não] da boca pra fora – e é nisso que ele será um parresiasta” (FOUCAULT, 2011, p. 11). E o que o sujeito pensa, mesmo que seja construção aprendida, subjetivada de discursos coletivos, ela ainda é produto dessa interação, que envolve discernimento racional, escolha, mas também corpo, emoções, vida. A garantia da parresía, nesse sentido, está ligada a certa proibidade de fala, porque tem de ser franca, comprometida com seu conteúdo. Além disso,

[...] o sujeito, [ao dizer] essa verdade que marca como sendo sua opinião, seu pensamento, sua crença, tem de assumir certo risco, risco que diz respeito à própria relação que ele tem com a pessoa a que se dirige. Para que haja *parresía* é preciso que, dizendo a verdade, se abra, se instaure e se enfrente o risco de ferir o outro, de irritá-lo, de deixá-lo com raiva e de suscitar de sua parte algumas condutas que podem ir até a mais extrema violência. É portanto a verdade, no risco da violência (FOUCAULT, 2011, p. 12).

Esse risco advém da diferenciação entre tomar um *posicionamento congruente com sua própria crença* o que o *outro gostaria de ouvir*. A *parresía* é, portanto, distinta da arte da retórica, pois nessa última, “[...] não há vínculo entre aquele que fala e o que ele diz, mas a retórica tem por efeito estabelecer um vínculo obrigatório entre a coisa dita e aquele ou aqueles a quem ela é endereçada” (FOUCAULT, 2011, p. 14). Um enfrentamento que exige coragem, diz Foucault. Mas também é um *pacto*, entre o portador da fala franca e seu receptor, que deverá, segundo o autor, receber essa verdade.

---

<sup>36</sup> São quatro as formas fundamentais de *dizer-a-verdade* para Foucault (2011, p. 25): a profecia, a sabedoria, a técnica e o ético, ou parresiástico. O profeta fala a verdade, sem o compromisso da *franqueza*. Ele fala por *enigmas* e revela o *futuro*. O Sábio é sábio por si mesmo, diz Foucault, e não tem obrigação de expressar a ninguém sua sabedoria. O técnico ou professor ensina um saber tradicional, mas não assume nenhum risco ao dizê-lo. Por fim, “[...] o parresiasta põe em jogo o discurso verdadeiro do que os gregos chamavam de *éthos*”. Essas formas se cruzam, se intercalam, ou podem ser exercidas ao mesmo tempo pelo mesmo sujeito que fala.

No caso de uma atitude parresiástica em relação à vida, a quem se endereça a verdade de si expressa por meio do corpo pelo riso? A si mesmo? Trata-se dessa disposição em aceitar a dúvida provocada, o questionamento com que se depara o sujeito em suas próprias elucubrações. Mas também em relação aos outros, pois aquilo que acreditamos e professamos em nossa conduta como verdadeiro têm consequências sociais. Estamos dispostos a aceitar os riscos que isso nos impõe? Constrangimento, exclusão, morte? E quando nossa reflexão é endereçada a nós mesmos, inspirada nessa atitude de parresía? O risco de adoecer também exige uma coragem semelhante. Mas parresía está, para Foucault, intimamente ligado ao cuidado de si. Voltando a Sócrates, sob o olhar e interpretação foucaultianos, vemos essa prática permeada pelo questionamento:

é a palavra *elégkhein*, que quer dizer fazer recriminações, fazer objeções, questionar, submeter alguém a um interrogatório, opor-se ao que alguém disse para saber se o que foi dito se confirma ou não. É, de certo modo, discuti-lo. Assim, ele não vai interpretar o oráculo, mas discuti-lo, submetê-lo à discussão, submetê-lo à oposição para saber se é verdade (FOUCAULT, 2011, p. 71).

Criar um entrave que paralisa o dito, o afirmado, o já concebido como verdade, para considerar a questão de outro modo. Essa conduta, essa *ironia socrática*, daquele que finge não saber para mostrar que o outro realmente não sabe<sup>37</sup>, é uma incitação ao cuidado de si. Sócrates, para Foucault (2011, p. 75), quer “[...] fazer que as pessoas cuidem de si mesmas, que cada indivíduo cuide de si [enquanto] ser razoável que mantém, com a verdade, uma relação fundada no próprio ser da sua alma”. Daí a relação, sobre a qual já falei anteriormente, entre forma e conteúdo; uma relação de teor ético: “[...] é nisso que temos agora uma *parresía* no eixo da ética. A fundação do *éthos* como sendo o princípio a partir do qual a conduta poderá se definir como conduta razoável em função do próprio ser da alma, é bem disso que se trata essa nova forma de *parresía*” (FOUCAULT, 2011, p. 75).

Dando continuidade a essa reflexão, Foucault (2011) também procura nos *Cínicos* a relação entre fala franca e conduta existencial, a partir de sua *intolerável insolência*. Sendo a *parresía* uma espécie de *liberdade da palavra*, essa liberdade, nos Cínicos implica em “[...] certa harmonia, de certa homofonia entre o que diz a pessoa que fala e a maneira como ela vive” (FOUCAULT, 2011, p. 148). A própria existência cínica, a conduta do sujeito em vida deverá ser “[...] uma manifestação da verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 150). A expressão da

---

<sup>37</sup> Em Sócrates, temos a “[...] ironia que consiste em fazer as pessoas dizerem e em fazê-las progressivamente reconhecer que o que elas dizem saber, o que elas pensam saber, na verdade não sabem” (FOUCAULT, 2011, p. 205).

verdade como forma de vida, como conduta social, está implicada, contudo e novamente, num cuidado de si: “mas esse conhecimento de si deve ser igualmente outra coisa. Não só estima de si por si, mas também vigilância perpétua de si sobre si, vigilância que deve se concentrar essencialmente no próprio movimento das representações” (FOUCAULT, 2011, p. 274). Para o cínico, o mundo só muda, só se transforma no mundo verdadeiro, quando os indivíduos, a partir desse cuidado, buscam a verdade, essa vida não dissimulada, não oculta, reta, una. Uma conexão direta entre como vivemos e o que acreditamos: “quando se come, se come. Quando se dorme, se dorme. É essa brutalidade da existência material que deve ser afirmada, contra todos os valores da humanidade” (FOUCAULT, 2011, p. 281). E isso afirmado na luz do dia, na praça, a céu aberto para que todos possam ver, presenciar o cínico, e se constranger com a brutalidade de sua existência. Porque, para Foucault (2011, p. 264), “o cínico é um filósofo em guerra”. Ele mostra, a partir de seu corpo, uma verdade que é concreta, afirma-se concreta, sem dissimulações ou ilusões. Franqueza extrema, que procura deixar evidente qualquer hipocrisia desse outro a que se direciona a expressão dessa vida cínica. “A coragem cínica da verdade consiste em conseguir fazer condenar, rejeitar, desprezar, insultar, pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem ou pretendem admitir no nível dos princípios” (FOUCAULT, 2011, p. 205). Trata-se de um ataque, um assalto àquelas normas e condutas que não deixam evidentes, ou mesmo, querem mascarar os princípios, os desejos, os objetivos obscuros de nossas ações. De acordo com Foucault (2011, p. 247),

o combate cínico é um combate, uma agressão explícita, voluntária e constante que se endereça à humanidade em geral, à humanidade em sua vida real, tendo como horizonte ou objetivo mudá-la, mudá-la em sua atitude moral (seu *éthos*), mas, ao mesmo tempo e com isso mesmo, mudá-la em seus hábitos, suas convenções, suas maneiras de viver.

Para o cínico, “a vida não dissimulada é portanto a vida da qual você não se envergonha porque não tem de se envergonhar” (FOUCAULT, 2011, p. 222). Isso exige do sujeito uma percepção sobre si mesmo atravessada por uma prática ascética ininterrupta, um olhar sobre si constante, vigilante, que busca justamente se afastar de qualquer ilusão ou fingimento.

Esse ascetismo, entretanto, esse cuidado de si implicado nessa vigilância extrema, poderia se manifestar hoje simplesmente como uma abertura meditativa, reflexiva, sobre as experiências que nos tomam enquanto sujeitos, através de uma dedicação que se atenta ao presente, e que permite nossa própria transformação. E se a verdade sobre si, na mesma medida que a verdade sobre o mundo, é uma construção, estratégica, limitante, mas também produtora, criadora, essa ascese não precisa ser orientada por um *controle* exacerbado de si,

mas como uma condução sempre aberta, que se compromete a vincular nossas crenças a nossa conduta diária. Conduta que se torna aberta aos acontecimentos, e, portanto, precisa ser maleável e disposta a fazer escolhas. Inclusive, para Foucault (2011, p. 161), a vida cínica, essa expressão “[...] de vida que seria a manifestação irruptiva, violenta, escandalosa, da verdade faz parte e fez parte da prática revolucionária e das formas assumidas pelos movimentos revolucionários ao longo do século XIX”.

Essa relação entre forma e conteúdo precisa estar associada não apenas a dimensão do pensamento, mas no exercício prático da existência, ou seja, em nosso cotidiano, nas nossas ações diárias. Ora, para os gregos a filosofia não estava separada da vida em si, aliás,

desde a origem da filosofia, e talvez, no fundo, até hoje mesmo e a despeito de tudo, o Ocidente sempre admitiu que a filosofia não é dissociável de uma existência filosófica, que a prática filosófica deve sempre ser mais ou menos uma espécie de exercício de vida. É nisso que a filosofia se distingue da ciência (FOUCAULT, 2011, p. 206).

Foi, inclusive, a própria ciência que originou essa separação, com “[...] a institucionalização das práticas do dizer-a-verdade [...]” (FOUCAULT, 2011, p. 207).

Em contraposição a *ciência normatizadora, reguladora*, que faz desaparecer, para Foucault (2011) *o tema da verdadeira vida como questão filosófica*, e inspirada na ironia socrática, mas também na autenticidade da existência cínica, penso o riso – sempre enquanto um gatilho de uma *atitude crítica* e, portanto, *profana* – como a retomada dessa relação de dependência entre forma e conteúdo, entre palavra e ação, mas não como algo fechado, solidificado em sua *essência*, e sim como uma relação que se modifica a partir da própria vida do sujeito. Porque pelo riso como forma, como manifestação estética do corpo, também mostramos o verdadeiro, no sentido do caos que movimento a solidez das afirmações. Esse verdadeiro como expressão do corpo, das emoções e também das dúvidas e questionamentos que, assim, adentram a esfera do legítimo, numa vida que se quer também legítima, diante de um *éthos* que permite o caos, abraçando as *irregularidades* na mesma medida em que produz novas *regularidades*.

A existência cínica, para Foucault (2011, p. 158) pode se achar expressa, em alguma medida, na vontade de potência de Nietzsche, implicada justamente nessa coragem de ser, nessa “[...] forma de existência como escândalo vivo da verdade [...]”. Uma forma não só que se opõe a hipocrisia que algumas certezas acabam por adquirir ao longo da vida, quando deixam de serem verdades sem querer deixarem de ser, mas uma maneira de movimentar ainda mais as palavras, e as coisas em consequência. O riso aqui proposto, então, toma forma

como experiência formativa inspirada nesse cinismo, e assim, nessa forma de *dizer-a-verdade parresiásta*. Ora, mesmo “a sátira, a comédia foram frequentemente atravessadas por temas cínicos e, melhor ainda, elas até certo ponto constituíram um lugar privilegiado de expressão para os temas cínicos” (FOUCAULT, 2011, p. 163). Porque mesmo que a linguagem humorística parta de formas dissimuladoras, seu intuito é justamente destruir a separação que se faz do que se diz e o que se quer dizer de fato, ou ainda, entre quem se é e o que afirmamos ser. Como na relação entre o bufão e o rei:

[...] bobo ao lado do rei, em face do rei, o antirrei em certo sentido, a caricatura do rei, no extremo oposto do rei, e que, ao mesmo tempo, está próximo do rei, é seu confidente, o único a lhe falar livremente, a usar com ele a *parresía* e que, melhor ainda que o rei, conhece a verdade, e aliás conhece a verdade do rei (FOUCAULT, 2011, p. 251-252)

Em última instância, a *fala franca* está associada a uma atitude de resistência, pelo risco a que o sujeito se expõe, e também pela forma como decide pronunciar a verdade. Mas mais que isso, a *natureza* desse *dizer-a-verdade* é a inservidão, pois “onde há obediência, não pode haver *parresía*” (FOUCAULT, 2011, p. 295). Essa atitude de insubordinação é parte de uma *ethopoiésis*<sup>38</sup>, em cuja existência é percebida como “[...] um objeto estético, como objeto de elaboração e de percepção estética: o *bíos* como uma obra bela<sup>39</sup>” (FOUCAULT, 2011, p. 141). Nesse sentido, a mudança na forma como o cuidado de si pode se desenvolver está ligado estritamente com a maneira como encaramos a *verdade*. Se ela é substância, algo atrelado a natureza do ser e das coisas, ou se ela é constructo, ficção; se ela é interna ou externa ao ser, ou o conteúdo que se fabrica na relação entre interior e exterior. Ao tomarmos a verdade como ficção e a *parresía* como essa atitude corajosa de *dizer-a-verdade*, tal conduta permite, como instrumento, o próprio processo de constituição dessas *ficções reguladoras* (NIETZSCHE, 2012a). E a relação que o sujeito constitui consigo mesmo, por meio de cuidado de si sempre permeado pelas relações de que ele faz parte, mas também atravessado pelo que assimila individualmente e pelas circunstâncias socioculturais que o formam, comporta um *dizer-a-verdade* que é dele, que diz de sua liberdade de profanar, de resistir a

---

<sup>38</sup> Como formação do sujeito (FOUCAULT, 2011).

<sup>39</sup> Sobre a percepção estética da vida, Foucault (2011, p. 141) diz: “[...] para o homem, sua maneira de ser e de se conduzir, o aspecto que sua existência faz aparecer aos olhos dos outros e aos seus próprios, também o vestígio que essa existência pode deixar e deixará na lembrança dos outros depois da sua morte, essa maneira de ser, esse aspecto, esse vestígio foram um objeto de preocupação estética” para os gregos. Tem a ver com memória, pois “essa estética é um objeto histórico essencial que não se deve esquecer, seja em benefício de uma metafísica da alma, seja de uma estética das coisas e das palavras” (FOUCAULT, 2011, p. 141).

essas mesmas estruturas movediças, de modo a produzir novas escolhas. Coragem de dizer a verdade; essa verdade que é uma ficção passageira e contextual. Coragem de dizer nossa verdade a partir de um riso que produz o novo. Coragem da criação. É preciso, assim, admitir a conexão direta entre nossa razão – aquela que faz as escolhas – e as forças do corpo, de modo que o riso, como uma dessas forças, possa auxiliar nesse processo parresiástico, interferindo no *logos razoável*, e evitando assim que o mesmo seja levado pela opinião corrente, à subserviência. Mesmo que o cuidado de si, em Foucault (2011), implique em “[...] submeter sua existência, a forma de seu estilo de existência, ao *básanos* (à pedra de toque)” penso que para escutar o próprio *logos* o riso seja fundamental, como gatilho de interrupção do fluxo incessante de ideias, que podem nos levar, quando não processados pela razão, a reprodução de comportamentos e a dependência cada vez mais sufocante das estruturas de que participamos. Portanto, trata-se de um cuidado de si em que o riso gera dúvida, incerteza, questionamento crítico, mas sem cair na derrisão total, no descontrole que produz apenas aniquilamento. A proposta dessa tese implica em destruição, mas sempre visando a possibilidade do novo que daí pode nascer.

Novamente, essa forma de encarar a vida é um constante enfrentamento aos processos históricos que desejam nos separar de nosso próprio corpo e suas inconstâncias. Como se para chegar a qualquer verdade, sempre fosse necessário nos desinfetar, com um bom banho, de nossas emoções:

o que se costuma encontrar e ocupou a maior superfície da reflexão ocidental é a questão ética da verdade sob [a] forma da questão da pureza ou da purificação do sujeito. Vocês têm toda uma catártica da verdade, desde o pitagorismo até a filosofia ocidental moderna. É a ideia de que, para ter acesso à verdade, é preciso que o sujeito se constitua numa ruptura com o mundo sensível, com o mundo da falta, com o mundo do interesse e do prazer, com todo o mundo que constitui, em relação à eternidade da verdade e de sua pureza, o universo do impuro. (FOUCAULT, 2011, p. 110).

Essa divisão expressa o cerne da filosofia clássica, em que verdade ganha valor de essência, em seu peso metafísico. A *parresía* como fala franca poderia transfigurar essa percepção endurecida, em instrumento de potência criadora. Ela já o faz, de maneira dispersa e expressa em outras práticas na contemporaneidade. Como bem enuncia Foucault (2011, p. 29)

[...] a modalidade parresiástica, creio que justamente ela, como tal, desapareceu e não a encontramos mais, a não ser enxertada e apoiando-se numa dessas três modalidades. O discurso revolucionário, quando assume a forma de uma crítica da sociedade existente, desempenha o papel do discurso parresiástico. O discurso filosófico, como análise, reflexão sobre a finitude humana, e crítica de tudo o que pode, seja na ordem do saber, seja na ordem da moral, extravazar os limites da

finitude humana, desempenha um pouco o papel da *parresía*. Quanto ao discurso científico, quando ele se desenrola – e não pode deixar de fazê-lo, em seu desenvolvimento mesmo – como crítica dos preconceitos, dos saberes existentes, das instituições dominantes, das maneiras de fazer atuais, desempenha justamente esse papel parresiástico.

Assim, é da própria forma *parresiástica* ser expressão da liberdade dos sujeitos, da manifestação livre do que o sujeito tem dentro de si; direito que para os gregos, precisava ser assegurado *a qualquer preço*, dirá Foucault (2011). Mas uma liberdade sempre atravessada por três eixos: as formas que se pode expressar a verdade, as relações de poder de que fazemos parte, e a constituição do sujeito em sua moralidade (FOUCAULT, 2011). E será, então, de acordo com Foucault (2011, p, 61)

[...] a atitude parresiástica, a que tenta, justa, obstinadamente e sempre recomeçando, reconduzir a propósito da questão da verdade, a das suas condições políticas e a da diferenciação ética que abre seu acesso a ela; que perpetuamente e sempre traz, a propósito da questão do poder, a da sua relação com a verdade e com o saber, por um lado, e com a diferenciação ética, por outro; é, enfim, a que, a propósito do sujeito moral, traz sem cessar a questão do discurso verdadeiro em que esse sujeito moral se constitui e das relações de poder em que esse sujeito se forma.

A coragem de dizer a verdade parece nos levar a uma coragem de construir a verdade, como processo de experiência em que se constrói a si mesmo. E no caso de uma formação como autoformação, balanceada pela experiência do riso que profana, num movimento de crítica e questionamento, os laços que nos prendem uns aos outros, o que importa é o processo não o resultado final e último. Entretanto, não escapa ao sujeito a necessidade de um comprometimento com essa busca, com essa trajetória, mesmo que ele não saiba exatamente onde vai chegar. É uma espécie de incumbência que colocamos a nós mesmos, e que se expressa em uma postura cotidiana que jamais aceita enunciados como verdadeiros *a priori*, mesmo que até certo ponto os considere verdadeiros até a próxima questão os destituir desse lugar. Além de tudo, trata-se de se propor uma vida que haja consonância entre o que se diz e a forma como se existe. É aí que o riso entra em acordo com a crítica, com essa atitude que admite os limites do próprio conhecer, instaurados na finitude do humano. Nessa postura de questionamento aliado a uma linguagem que *já está aí* ao nascermos, mas ao mesmo tempo, justamente por aparecermos no mundo de tempos em tempos, está sempre em movimento de criação. Toda essa *performance*, aliada a busca grega de constituir uma vida com importância estética, como obra de arte, como “[...] princípio de uma existência brilhante e memorável [...]”, esse comprometimento foi “[...] retomado, inflectido, modificado, reelaborado pelo do dizer-a-verdade com o qual há que se confrontar corajosamente, como se combinaram o

objetivo de uma beleza da existência e a tarefa de dar conta de si mesmo no jogo da verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 142).

O riso como forma de moldar em arte nossa existência, eu acredito, está presente na obra nietzschiana. E é com inspiração em suas radicais elucubrações que me permito entender uma formação que faz até os filósofos e os sofistas aceitarem uma trégua – mesmo que passageira. Ou talvez travem uma guerra com esse texto – que honra seria ter essa importância, não?! Porque não se trata de dominar a retórica, aprender um uso estratégico das palavras para convencer os outros de coisas que nem sabemos se convencem a nós mesmos, e também não estamos falando de se embrenhar na missão sagrada de descobrir o universal escondido nos detalhes de nossa existência. A autoformação proposta nesse texto deseja para os sujeitos uma aventura em que ele se perde, mas para poder se encontrar logo depois, e assim, ter boas histórias para contar. Para isso, será preciso dar atenção ao riso como uma experiência transformadora.

No último capítulo dessa saga, vou mostrar onde achar esse riso, e parar de enrolar minha querida leitora, que já deve estar cansada de procurar *evidências* de sua existência. Talvez eu acabe revelando também reviravoltas decisivas da novela das nove – que é como eu gosto de chamar minha própria vida. Continue lendo, com coragem, caro leitor. Já está acabando, *prometo*.

#### 4. DA EXPERIÊNCIA PELA DÚVIDA: PARA UMA FORMAÇÃO ESTÉTICA PELO RISO EM NIETZSCHE

*Vivo em minha própria casa  
Jamais imitei algo de alguém  
E sempre ri de todo mestre  
Que nunca riu de si também.*

A Gaia Ciência – 1882  
(Friedrich Nietzsche)

Uma epígrafe dessas, bicho! Já posso terminar a tese com ela, aqui e agora! Posso? Não, não posso<sup>40</sup>. Mas já fica muito claro aonde esse percurso terminará<sup>41</sup>, certo? Para onde vamos e porque vamos. Tudo implícito, rabiscado, sobre a porta de Nietzsche. Convido o leitor a entrar nessa casa escura, um tanto assustadora, mas com uma arquitetura bastante especial, única. Nessa atmosfera densa, inebriante – talvez perturbadora? Cenário mórbido ou não, essa morada, a casa de Nietzsche, exala alguma *alegre ciência*, tornando evidente o *mecanismo* motriz para elaborar esteticamente a face trágica da existência que nos toma. Havia ainda uma sensação de esperança – será? – no texto de *A Gaia Ciência*, algum vestígio de otimismo sobre como podemos superar as amarras metafísicas impostas pelos *mestres da ética, mestres da finalidade da existência...* No prólogo, escrito anos depois da obra em si, Nietzsche (2012a, p. 9) fala dessa sua disposição:

todo este livro não é senão divertimento após demorada privação e impotência, o júbilo da força que retorna, da renascida fé num amanhã e no depois de amanhã, do repentino sentimento e pressentimento de um futuro, de aventuras próximas, de mares novamente abertos, de metas novamente admitidas, novamente acreditadas.

E essa *esperança* se expressava num riso que era alegre – não bobo ou ingênuo – justamente por ser capaz de abraçar suas próprias lágrimas, e lhes dizer: de novo, de novo e de novo! O riso sobre si mesmo e que também é riso sobre os outros, sobre a vida, sobre toda verdade e conhecimento. O riso que dá medo em quem não é capaz de abraçar a tragédia. O riso que o petulante desconhece, com o qual o impostor se irrita e que o erudito recrimina – normalmente por ser petulante e um impostor. O riso da criança que cria – e não está nem aí para os sentimentos dos outros. O riso de Momo, filha de Nix, a própria noite<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Mas será que não posso?

<sup>41</sup> Bastante contraditório para uma tese que defende o futuro em aberto...

<sup>42</sup> Volta lá no começo e leia minha epígrafe, que provavelmente você pulou na pressa de dar conta de mais uma tese acadêmica...

O riso de Nietzsche se encontra em quase toda sua escritura, entretanto preferi focar meus esforços na busca pelo seu rastro poderoso em *A Gaia Ciência* e também em *Assim Falou Zaratustra*. Nesses dois lugares filosóficos o riso parece ser o mesmo, ainda que *rido* e intensidades diferentes, dada a natureza específica de cada obra. Duas obras zombeteiras, *menos* sombrias, *menos* pesadas. Eu diria que são duas intensas gargalhadas do pensador alemão. Duas explosões de riso interminável, mesmo que suas olheiras estejam lá, evidentes em seu olhar. Mas ele diz ser “acometido pela esperança” e eu me agarro nesse instante de sua história para dizer da minha própria esperança sobre o mundo, sobre as pessoas, sobre a humanidade<sup>43</sup>. É essa *saúde* que aqui filosofa. Mas ainda assim é uma esperança fundada na força necessária ao enfrentamento... Aliás, não basta esperança:

[...] temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo (NIETZSCHE, 2012a, p. 12).

Importante então declarar novamente que é o corpo que pensa. O corpo como um todo, com todas as suas nuances físicas, e evidentemente, com todos os recursos *adquiridos* ao longo de seu crescimento, com tudo que o interrompeu e o fez continuar, seus traumas, suas angústias, seus medos. Para Nietzsche (2011, p. 35), “o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”. Inclusive, “há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria” (NIETZSCHE, 2011, p. 35) prediz Zaratustra. O corpo humano pensa a partir de sua própria condição de finitude. E é por isso que não proponho aqui uma solução final à educação, a formação de todos os sujeitos do mundo. Nem é uma solução contínua e definitiva para uma única pessoa. É sempre contingencial, é sempre escolha, e depende do presente temporal, do instante, e o que conseguimos fazer com isso. Ora,

[...] dificilmente nos acharão na trilha daqueles jovens egípcios que à noite tornam inseguros os templos, abraçam estátuas e querem expor à luz, desvelar, descobrir, tudo absolutamente que por boas razões é mantido oculto. Não, esse mau gosto, essa vontade de verdade, de “verdade a todo custo”, esse desvario adolescente no amor à verdade – nos aborrece: para isso somos demasiadamente experimentados, sérios, alegres, escaldados, profundos... Já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu... Hoje é, para nós, uma questão de decoro não querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e “saber” tudo (NIETZSCHE, 2012a, p. 14).

---

<sup>43</sup> Trecho escrito no período pré-pandemia.

Se é o corpo que pensa, Nietzsche (2012a, p. 195-196) vai dizer de suas forças internas e como elas fabricam o produto final que nos chega a consciência.

*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* [Não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender!] disse Spinoza, da maneira simples e sublime que é sua. No entanto, que é *intelligere*, em última instância, senão a forma na qual justamente aquelas três coisas tornam-se de uma vez sensíveis para nós? Um resultado dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer? Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato: pois é devido à justiça e ao contrato que esses três impulsos podem se afirmar na existência e conservar mutuamente sua razão. A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*. Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; mas eu penso que tais impulsos que lutam entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal *uns aos outros*: – a violenta e súbita exaustão que atinge todos os pensadores talvez tenha aí sua origem (é a exaustão do campo de batalha).

Veja, Nietzsche está falando de um enfrentamento que é interno. *Relações de poder* inscritas em nossas *entranhas*, entre nossas emoções, algo que é da ordem do *fisiológico*. E o riso como uma dessas forças que não só influenciam a maneira como vemos o mundo, mas são *causadoras* de nossos pontos de vista. Como nos lembra Zaratustra, “‘eu’, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu” (NIETZSCHE, 2011, p. 35). A psicanálise posteriormente desenvolve essa argumentação primariamente filosófica, e temos pelo menos um século de teorias complexificando essa subjetividade própria a nossa espécie. Não pretendo aqui adentrar nesse poço sem fundo, mas apenas tomar essa *perspectiva* como norteadora: não somos seres exclusivamente racionais:

antes que uma função esteja desenvolvida e madura, constitui um perigo para o organismo: é bom que durante esse tempo ela seja tiranizada! Assim a consciência é tiranizada – e em boa parte pelo orgulho que se tem dela! Pensam que nela está o *âmago* do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento, suas intermitências! Veem-na como ‘unidade do organismo’! (NIETZSCHE, 2012a, p. 61).

Aliás, em Nietzsche (2012a, p. 12), “um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância – precisamente esta arte da transfiguração é filosofia”. Assim sendo, podemos pensar que o riso tenha um importante

efeito em nossa forma de compreender a vida, de fazer escolhas, de enfrentar os limites concretos impostos pela existência. Um riso que não está separado da condição trágica da vida. Ele também não é uma cura para tal estado. Ele não resolve o trágico, mas o movimenta.

Mas que riso é esse? Tantas são as formas de se compreender o riso e o humor que o produz, como já tratei no início dessa tese. Proposições de ordem especificamente fisiológica, de ordem filosófica, psicanalítica e até poética sobre o tema. Eis mais uma vez, a escolha de parâmetro daquela que te escreve. O riso de Nietzsche é um riso que perturba. Ele não confirma nada, não propõe qualquer manutenção de estados, situações, estruturas. Não é um riso comedido, não é mero sorriso amarelo. O riso de Nietzsche (2011, p. 41) tem asas, e quer te *elevantar*: “quem sobe aos montes mais altos ri das tragédias do palco e da vida”. Tem haver com a condição atmosférica e espacial do cume da montanha... “O ar fino e puro, o perigo próximo e o espírito pleno de alegre maldade: essas coisas combinam” (NIETZSCHE, 2011, p. 40). Elas simplesmente ornaram entre si, quando estamos falando de *espíritos livres*.

Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que *tem* de ser comandada, torna-se ‘crente’; inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência (NIETZSCHE, 2012a, p. 215).

É preciso, para Nietzsche, elevar-se, ver do alto, desse ponto de vista em que o sujeito busca sair de si mesmo, e, portanto, sair do que lhe compõe, das estruturas que lhe engajam no mundo, para poder absorver e atravessar o caráter trágico, pesado, *grave* que essa mesma vida expressa. Um distanciamento de si para o alto, e também distanciamento do que produz esse si. Um distanciamento crítico? Será preciso rir.

Aquele que odeia os doentes cães plebeus e toda a corja sombria e malograda: louvado seja esse espírito de todos os espíritos livres, a risonha tempestade que lança poeira nos olhos de todos os biliosos e ulcerosos!  
Ó homens superiores, o pior que há em vós é: não aprendestes a dançar como se deve dançar – indo além de vós mesmos! Que importa se malograstes?  
Quanta coisa é ainda possível! Então *aprendei* a rir indo além de vós mesmos! Erguei vossos corações, ó bons dançarinos! Mais alto! E não esqueçais o bom riso tampouco! Esta coroa do homem que ri, esta coroa de rosas: a vós, irmãos, arremesso esta coroa! Declarei santo o riso; ó homens superiores, *aprendei* a – rir! (NIETZSCHE, 2011, p. 281).

Riso e liberdade andam de mãos dadas quando elevam o espírito.

Enquanto em *Assim Falou Zarathustra* percebemos um Nietzsche já entregue a autoformação – parece ter a ver com uma jornada pessoal, interna, mesmo que o profeta sempre *volte à Cidade* – em *A Gaia Ciência* temos resquícius de fé na ciência – enquanto

instrumento coletivo – como lugar de criação, para além da morte de Deus, resultando na abertura para um *niilismo ativo*. Segundo Machado (2011), Nietzsche se opõe ao *niilismo negativo*, herança platônica e cristã que direciona o valor da vida fora da existência terrena, ao *niilismo reativo*, que mata Deus e põe em seu lugar a figura do humano racional, e a um *niilismo passivo*, que torna os sujeitos incapazes de se mover ativamente diante da falta de um *telos* norteador. Ainda assim, Nietzsche nos oferece o *niilismo*, porém em sua forma *ativa*: diante da incerteza do futuro, criemos!

De fato, nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que o ‘velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’ (NIETZSCHE, 2012a, p. 208).

Para navegar na imensidão desse desconhecido, o riso se torna a força que nos impulsiona contra as ondas mais altas, durante qualquer tempestade<sup>44</sup>.

Mas como furar uma onda monstruosa em alto mar, sem despedaçar sua própria couraça? O riso de Nietzsche constrange. Dirá ele: “rir significa: ter alegria com o mal dos outros, mas com boa consciência” (NIETZSCHE, 2012a, p. 156). Isso implica em assumir o acontecimento na sua impossibilidade de *desacontecer*<sup>45</sup>. Em nota, os tradutores da versão em inglês de *A Gaia Ciência* consideram a expressão em alemão “ter alegria com o mal” como intraduzível, mas explicam: ela denota deleitar-se maldosamente com o desconforto de outra pessoa. (NIETZSCHE, 2012a, p. 295). Esse deleite tende a ofender. Mas ele também pode mostrar ao outro justamente a *insignificância* que o acontecimento pode tomar, dado que nada pode se fazer a respeito. Como o riso sobre aquele que leva um tombo. Ele não pode voltar atrás no tempo e se precaver sobre o degrau a mais que ele não percebeu e que o levou ao chão. O acontecimento trágico está dado. Rir disso, da situação, da dor e de sua própria estupidez, despoticiza o dano da queda, na esfera dos sentidos e valores. Porque rir não vai curar um osso quebrado, mas pode ajudar o sujeito a atravessar essa dor dando-lhe sentidos libertadores. Um exemplo simplista para dizer que o riso desarma as circunstâncias na esfera do valor que elas recebem. É de bom tom rir de uma pessoa que acabou de cair da

---

<sup>44</sup> Perdoe-me, cara leitora, se de repente meu tom se tornou devaneio metafórico em excesso. O drama nietzschiano tende a nos tomar em sequestro. Juro que não estou fazendo gestos sublimes nem olhando para o nada enquanto *penso* esse momento de escrita.

<sup>45</sup> Sim, essa palavra existe.

escada e quebrou a perna? Depende da moral regente, dos dispositivos e suas regras discursivas que operam nossa conduta uns com os outros. A questão é que tais limites são quebráveis, e o riso é uma das forças com envergadura suficiente para tanto.

Todavia, quem ri dos outros, nesse sentido, precisa antes de tudo, estar apto a rir de si mesmo como *participante* da vida sobre a qual é capaz de gargalhar a cada drama, perigo e suspeita. Dirá Nietzsche (2012a, p. 51):

rir de si mesmo, como se deveria rir para fazê-lo *a partir da verdade inteira* – para isso os melhores não tiveram bastante senso de verdade até hoje, e os mais talentosos tiveram pouco gênio! Talvez ainda haja um futuro também para o riso! Quando a tese de que ‘a espécie é tudo, o indivíduo, nada’ houver se incorporado à humanidade e a cada um, em cada instante, estiver livre o acesso a essa derradeira libertação e irresponsabilidade. Talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas ‘gaia ciência’. Por enquanto ainda é bem diferente, por enquanto a comédia da existência ainda não se ‘tornou consciente’ de si mesma, por enquanto este é ainda o tempo da tragédia, o tempo das morais e religiões.

O riso que constrange, destrutivo, enquanto um movimento que desloca sentido, como aponta Alberti (2002), pode nos levar a uma condição de nada, inexistência, vazio. E a partir dessa condição de *nada* provocada pelo ato de rir

pode-se distinguir dois movimentos. O primeiro o define em contraposição à ordem do sério. O riso e o risível remetem então ao não-sentido (nonsense), ao inconsciente, ao não-sério, que existem apesar do sentido, do consciente e do sério. Saber rir, saber colocar o boné do bufão, como diz Ritter, passa a ser situar-se no espaço do impensado, indispensável para apreender a totalidade da existência (ALBERTI, 2002, p. 24).

Ou seja, um riso que abre caminhos para novos sentidos, ainda não alcançados pela racionalidade humana. Uma segunda possibilidade, diz Alberti (2002, p. 24) é a morte, o aniquilamento, a “[...] cessação de ser: o "nada" não é mais a "metade" não-séria ou inconsciente do ser, e sim a morte”. O riso que destrói qualquer sentido: “[...] ele não é um objeto do pensamento, mas um ato filosófico [...]” (ALBERTI, 2002, p. 201).

Essa segunda forma de riso permitiria aos sujeitos *experienciar* a existência fora de qualquer racionalidade ou produção de sentido. Um riso que nada produz, apenas gera o caos. Ele interrompe a produção de sentidos, não como produtor de um conteúdo oposto ao sério, mas apenas como um movimento de suspensão do sentido. Para a autora, contudo, esses dois movimentos de um riso que ela denomina moderno, não são contraditórios entre si.

quando Nietzsche assinala a necessidade imperativa de sair dos limites do ser para tornar possível a "gaia ciência", é também da oposição ao primado do sentido e da positivação do não-sentido que está falando. Para Bataille, não só a morte, mas também o desconhecido fazem rir. Ou seja: não é por um autor se referir ao riso da morte que exclui de suas reflexões o riso do não-sério, do impensado, enfim, o riso

que remete à necessidade (ou à impossibilidade) de se ultrapassar os limites do pensamento” (ALBERTI, 2002, p. 23).

Ainda que o riso em Nietzsche possa significar a morte de qualquer sentido, em contraposição ao conteúdo sério, ele abre caminhos para um devir de novas produções de sentido: “o riso torna-se necessário seja para ultrapassar os limites do pensamento sério e tornar positivo o não-sério banido como "nada", seja para ultrapassar os limites do ser e fazer a experiência refletida do não-saber [...]” (ALBERTI, 2002, p. 23-24).

Dar-se conta da complexidade da existência como nunca alcançável como um todo, explicável em cada detalhe e medida, pode ser desesperador considerando nossos desejos mais modernos de, pela razão, domar o mundo e o universo. Não só admitir o mistério de certas *engrenagens*, mas desejar caminhar no escuro, vez ou outra, parece algo completamente insensato, ainda mais quando estamos tratando de formação humana. Mas o que mais temos de resposta do mundo, da natureza, e das próprias relações humanas é o desconhecido, o inusitado, o imprevisto. Não dominamos o tempo porque usamos um relógio, mas gostamos da ideia de contar as horas e agir de acordo com elas. Isso resulta num controle da realidade que nos impede, tantas vezes, de cumprir com o horário? A resposta parece ser muito mais complexa que sim e não.

Nietzsche, em seu enfrentamento contra a verdade, nos dizia dessas *ficções*. Em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, Nietzsche (2014, p. 63) evoca os nossos tratados sociais – nossa necessidade de ser rebanho, diz ele – para falar do surgimento da verdade: “[...] é fixado aquilo que doravante deve ser ‘verdade’, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade [...]”. A relação entre mentira e verdade se institui. O filósofo alemão nos lembra, contudo, que o problema não é a ilusão em si, como oposição ao verdadeiro e essencial, mas o que ela pode acarretar como efeito. Assim, “[...] o que odeiam, mesmo nesse nível, no fundo não é a ilusão, mas as consequências nocivas, hostis, de certas ilusões” (NIETZSCHE, 2014, p. 63). O ser humano “[...] deseja as consequências da verdade que são agradáveis e conservam a vida; diante do conhecimento puro sem consequências, ele é indiferente; diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas, ele tem disposição até mesmo hostil” (NIETZSCHE, 2014, p. 64). Quais são os efeitos de valor, e, portanto, de poder, que a verdade que contamos, que afirmamos, que desejamos, tem para nós, para cada sujeito, para cada coletivo? Nietzsche fala de conservação, a todo o momento. Então, o valor

da verdade residiria na conservação da espécie, na conservação das relações socioculturais e políticas, já que é dessa *substância* que é feito o humano?

Não importa se contemplo os homens com olhar bom ou ruim, sempre os vejo ocupados numa só tarefa, todos e cada uma em particular: fazendo o que ajuda à conservação da espécie humana. E não por um sentimento de amor a tal espécie, mas simplesmente porque nada, neles, é mais antigo, mais forte, mais inexorável, mais insuperável do que esse instinto – porque ele é precisamente *a essência* da linguagem e rebanho que somos (NIETZSCHE, 2012a, p. 50).

Ocupados estamos com a manutenção de nossos lugares de poder. De poder existir, de poder construir, de poder respirar. De poder se divertir, de poder comer, de poder caminhar em liberdade. De poder sobreviver. E daí advém à *necessidade* de elaborar a verdade e nela acreditar. A questão então transborda qualquer essencial que desejemos estabelecer aos valores que acreditamos. Até o *mal* serve, assim, para a constituição de morais diversas – principalmente quando se instaura que *vale a pena viver* –, e, portanto à conservação do humano, dirá Nietzsche.

Mas a manutenção dessa moral passa por autoridades, como já vimos de um ponto de vista foucaultiano. Algo que é da ordem da linguagem, pois sustenta a comunicação entre todos, e nesse sentido, “[...] as condições de possibilidade do conhecimento são sociais, políticas ou, mais precisamente, morais” (MACHADO, 2017, p. 54). É nessa esteira que Nietzsche (2012a, p. 52) vai falar dos protagonistas dessas relações de poder-saber, vai falar do *mestre da ética*, do *mestre da finalidade da existência*:

para que tudo o que ocorre necessariamente e por si, sempre e sem nenhuma finalidade, apareça doravante como tendo sido feito para uma finalidade e seja plausível para o ser humano, enquanto razão e derradeiro mandamento – para isso entra em cena o mestre da ética, como mestre da finalidade da existência; para isso ele inventa uma segunda, uma outra existência, e com sua nova mecânica tira essa velha, ordinária existência de seus velhos, ordinários eixos.

O Filósofo, o Professor, o Cientista, o Pastor, o Guia Espiritual ou qualquer que seja a *persona* que *anuncia* a verdade, estabelece-a a partir de seus discursos as normatividades que nos regem. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche (2011, p. 108), por meio da voz do profeta, acusa os sábios: tudo

[...] deve se adequar e se dobrar a vós! Assim quer vossa vontade. Liso deve se tornar, e submisso ao espírito, como seu espelho e reflexo. Esta é toda a vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma vontade de poder; e também quando falais de bem e mal e das valorações.

Sendo a mentira e a verdade produto da preocupação dos sujeitos com as consequências práticas de seus discursos, Nietzsche vê na necessidade dessas ilusões, o parâmetro de sua produção. E sobrevivendo através das relações coletivas, estabelecemos sentidos também

coletivamente, sobre os quais *concordamos*, “não importando se tais coisas são verdadeiras ou falsas” (NIETZSCHE, 2012a, p. 98) de fato. Assim, estabelecer verdades sobre a vida, determinando discursos que lhes deem suporte para continuidade e dispersão, é de alguma maneira, a forma que encontramos até o momento de atender as nossas necessidades mais elementares. O certo e o errado, o bem e o mal, qualquer que sejam suas diretrizes, estabelecem uma normalidade que nos faz propagar, vencer o tempo e seus *acontecimentos*.

Em contrapartida, a própria moralidade, como “[...] o instinto de rebanho no indivíduo” (NIETZSCHE, 2012a, p. 133), muda, transforma-se, está em movimento – mesmo que se afirme pela solidez. Isso porque as próprias relações de poder estão em movimento. Ora,

é inegável que a longo prazo cada um desses grandes mestres da finalidade foi até agora vencido pelo riso, a razão e a natureza: a breve tragédia sempre passou e retrocedeu afinal à eterna comédia do existir, e as “ondas de incontáveis risos” – nas palavras de Ésquilo – devem finalmente se abater sobre os maiores desses trágicos também. Mas, apesar de todo riso corretor, a natureza humana foi mudada por esse aparecimento sempre renovado dos mestres da finalidade da existência – ela passou a ter uma necessidade mais, a necessidade justamente da aparição sempre renovada de tais mestres e doutrinas da “finalidade”. O homem tronou-se gradualmente um animal fantástico, que mais que qualquer outro tem de preencher uma condição existencial: ele tem de acreditar saber, de quando em quando, por que existe, sua espécie não pode florescer sem uma periódica confiança na vida! Sem fé na razão da vida! E sempre de novo, de quando em quando, a estirpe humana decretará: “Existe algo de que não se pode mais rir em absoluto!” (NIETZSCHE, 2012, p. 52-53).

Essa ânsia por uma vida sólida, sem grandes curvas, voltas, transformações, sem percalços ou ilusões, na qual é possível finalmente definir *imperativos categóricos* e assim, garantir alguma universalidade em nossa existência, toma força como produto da racionalidade. Para Nietzsche (2012a) é justamente essa vontade de verdade que transfere a vida humana para um plano outro, seja num futuro determinado pelo progresso, seja para o mundo das ideias platônico, seja ao lado de Deus no Paraíso. Esse é o fundamento do *niilismo* de que falava Machado (2011), como processo de deslocamento de sentido para outra esfera que não a da vida em si, no presente, ou ainda, a própria falta completa de sentido de existência. Assim, ou o fundamento da existência se encontra em qualquer outro lugar que não na própria vida, ou ele simplesmente inexistente como substância, gerando crises existenciais em quem se perder por esse caminho desolador. Por isso, para Machado (2011), o *niilismo* de Nietzsche é ativo. Na falta de essência, temos a oportunidade derradeira de criar quantas ficções forem necessárias à vida na Terra. É dessa abertura que surge a possibilidade de escolhas, mesmo que nós estejamos entrelaçados, e até acorrentados, às estruturas que nos formam. E esse é o perigo do

riso, que vimos ser expresso em Hegel, *O Temeroso*. Ora, podemos não matar as verdades como essências, mas isso não significa que não possamos fazê-las sangrar.

E quando falo em sangrar, quero dizer suspeitar, duvidar, questionar, hesitar, desconfiar, ou seja, abrir, expandir, permitir o novo. Por que

[...] de tais abismos, de tal severa enfermidade, também da enfermidade da grave suspeita voltamos *renascidos*, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fôramos antes (NIETZSCHE, 2012a, p. 13-14).

É depois da dor intensa e contínua, do desespero e do trágico vivido, que nos aprofundamos e começamos a ver a vida como um *problema*, no sentido em que nos permitimos exercitar a dúvida, a nos questionar mais, e isso não é amar menos a vida, diz Nietzsche (2012, p. 13), mas amar a vida de forma *diferente*. Uma *alegria* se instala em nós, quando a aflição pelo incerto se desfaz. Aliás, “não apenas o riso e a gaia sabedoria, mas também o trágico e sua sublime desrazão fazem parte dos meios e requisitos para a conservação da espécie!” (NIETZSCHE, 2012a, p. 53). E é por isso que o riso não resolve o trágico. Eles mobilizam um ao outro.

Nisso, talvez, resida o *mal* que vociferam os moralistas. Esse mal que produz caos no mundo. Mas para Nietzsche (2012a, p. 56),

até agora foram os espíritos mais fortes e maus que fizeram a humanidade avançar mais longe: eles sempre inflamaram as paixões que adormeciam – toda sociedade em ordem faz adormecerem as paixões –, eles sempre despertaram o senso da comparação, da contradição, do gosto pelo novo, ousado, inexperimentado, eles obrigaram os homens a contrapor opiniões a opiniões, modelos a modelos. Na maioria das vezes com as armas, derrubando marcas de fronteiras, violando piedades: mas também com novas religiões e morais!

É como se a ordem necessitasse a todo o momento de caos, para ser retomada outra ordem, e assim caminharíamos inexoravelmente em direção ao futuro. No âmbito do subjetivo – nunca saímos realmente dele – Nietzsche (2012a, p. 61) questiona: “e se prazer e desprazer forem de tal modo entrelaçados, que quem desejar o máximo de um tenha de ter igualmente o máximo do outro – que quem quiser aprender a ‘rejubilar-se até o céu’ tenha de preparar-se também para ‘estar entristecido de morte’?” Esses sentimentos conflitantes, desconfortáveis, indesejáveis tão próprios a existência humana, para o filósofo alemão, são produtivos, são necessários, são indispensáveis a própria trajetória dos sujeitos: “na verdade, os maus impulsos são tão apropriados ao fim, conservadores da espécie e indispensáveis quanto os

bons: – apenas é diferente a sua função” (NIETZSCHE, 2012a, p. 56). Ao menos, naqueles que se destacaram em meio ao rebanho:

examinem a vida dos melhores e mais fecundos homens e povos e perguntem a si mesmos se uma árvore que deve crescer orgulhosamente no ar poderia dispensar o mau tempo e os temporais; se o desfavor e a resistência externa, se alguma espécie de ódio, ciúme, teimosia, suspeita, dureza, avareza e violência não faz parte das circunstâncias *favoráveis* sem as quais não é possível um grande crescimento, mesmo na virtude? (NIETZSCHE, 2012a, p. 67).

Assumir a tragédia não somente como aspecto da existência, mas como a própria existência. E o que é a tragédia? O que significa viver o trágico? É atravessar tempestades, viver o que dá errado, sentir as dores que o corpo genuinamente nos oferece como aviso, alerta, suspeita, urgência. Lágrimas, angústia, grito, doença, fim. E o riso, o que tem a ver com isso? Será o que nos mantém respirando nessa condição trágica do viver. E ainda, como numa reviravolta marota, também produzirá esse mesmo caos que tanto tememos. Porque caos é lugar de criação. Zaratustra nos lembra: “criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja criador, é necessário sofrimento, e muita transformação” (NIETZSCHE, 2011, p. 82).

Entretanto, para o *mestre da ética*, o vilão honorário dessa tese, “[...] o novo é, em todas as circunstâncias, o *mau*, aquilo que deseja conquistar, lançar por terra as antigas marcas de fronteira e as velhas piedades; e somente o antigo é bom!” (NIETZSCHE, 2012a, p. 56). Somente o seguro é bom, o que nos confere certeza, fé, *realidade*. O novo deturpa processos previamente maquinados, planejados pela nossa infalível razão. Aliás, para o Nietzsche (2012a, p. 69), em *A Gaia Ciência*,

a educação procede quase sempre assim: ela procura encaminhar o indivíduo, por uma série de estímulos e vantagens, para uma maneira de pensar e agir que, quando se torna hábito, impulso e paixão, vigora nele e acima dele, *de encontro a sua derradeira vantagem*, mas “para o bem de todos”.

Uma crítica pertinente aos processos civilizatórios<sup>46</sup> que conferem ritmo e melodia à existência sociocultural humana. E será o gosto, para Nietzsche (2012a, p. 80), que rege tais processos, mais que a opinião: “a mudança do gosto geral é mais importante que a das opiniões. Estas, com as provas, refutações e toda a mascarada intelectual, são apenas sintomas do gosto que mudou, e certamente *não* aquilo pelo qual frequentemente são tomadas, as

---

<sup>46</sup> A socióloga que habita em mim sugere a leitura dos trabalhos de Norbert Elias, como sua obra clássica *O Processo Civilizador* (Volumes 1 e 2), em que o sociólogo nos mostra o movimento de dominação da *animalidade* humana através de códigos de conduta. Outros sociólogos também trataram do tema, que, aliás, é o cerne do próprio desenvolvimento dessa área de conhecimento.

causas dessa mudança”. Essas transformações ocorrem de acordo com as relações de poder que estabelecem tais definições: os mais fortes, em Nietzsche, estipulam o gosto, que, transformado em *conduta* para os demais, tornando-se *necessidade*.

De qualquer maneira, nosso proceder pode se expressar pela maneira como enxergamos o que nos acontece, enquanto pessoas que se dão ao luxo de refletir sobre a vida:

o pensador vê seus atos como tentativas e questões para obter explicação acerca de algo: sucesso e fracasso, para ele, são antes de tudo *respostas*. Irritar-se, ou mesmo, sentir arrependimento, porque alguma coisa deu errado – isso ele deixa para aqueles que agem por terem recebido ordens [...] (NIETZSCHE, 2012a, p. 81).

Novamente, tem a ver com nossa capacidade de abraçar o instante, seja ele satisfatório ou não às nossas intenções. Mas mais que isso, é também sobre como respondemos ao acontecimento: ele nos paralisa ou nos move ao futuro? A isso podemos também relacionar sua crítica ao ceticismo. “Eu elogio todo ceticismo ao qual posso responder: ‘Tentemos!’”. Mas já não quero ouvir falar de todas as coisas e questões que não permitem o experimento. Este é o limite do meu ‘senso de verdade’; pois ali a coragem perdeu seu direito” (NIETZSCHE, 2012a, p. 87). Os questionamentos, as dúvidas, a suspeita em relação a qualquer afirmação, imperativo e concordância deverá, para o pensador alemão, nos mover para frente. É o que ele também defende quando fala de história – e também de esquecimento.

Esta é a relação normal que uma época, uma cultura ou um povo devem manter com a história – relação provocada pela fome, regulada pelo grau das necessidades, dominada pela força plástica inerente à cada coletividade: é preciso que o conhecimento do passado seja sempre desejado somente para servir ao futuro e ao presente, não para enfraquecer o passado ou para cortar as raízes de um futuro vigoroso (NIETZSCHE, 2005, p. 98-99).

O que acumulamos como *fatós*, pertences, relíquias e construções, o que determinamos como valioso guardar, expor, criticar de nosso passado, e mesmo as trajetórias que desenhamos, como linhas em um quadro, reguladas por datas, por ações humanas que achamos merecem algum destaque, tudo isso para Nietzsche deve servir ao futuro, ao que temos de potência de transformação, de elevação, para o novo. Como bem aponta Marton (2016, p. 22), em *Assim Falou Zaratustra*, “[...] Nietzsche inscreve o conceito de vontade de potência no quadro de suas reflexões de ordem psicológica e social, encarando-o como a possibilidade de um povo superar-se a si mesmo ou de um indivíduo redimir a própria existência”. O esquecimento, então, será fundamental para Nietzsche (2005, p. 73):

para determinar este grau e, com base nele, fixar o limite a partir do qual o passado deve ser esquecido, de modo que não se torne cozeiro do presente, seria necessário saber exatamente qual é a *força plástica* (*plastische Kraft*) do indivíduo, do povo ou da cultura em questão, quer dizer, esta força que permite a alguém desenvolver-se de maneira original e independente, transformar e assimilar as coisas passadas ou

estranhas, curar as suas feridas, reparar as suas perdas, reconstituir por si próprio as forças destruídas.

Uma relação que não é de mero acúmulo contemplativo (história tradicionalista), obelisco para culto (história monumental), e material para pura destruição (história crítica) (NIETZSCHE, 2005). Essas três vias de *escrita* do passado devem estar a serviço do instante, do presente, que se quer futuro em aberto. Para Nietzsche (2005, p. 90)

quando um homem que quer fazer grandes coisas tem necessidade do passado, é por intermédio da história monumental que ele se apropria deste passado; ao contrário, aquele que se compraz com a rotina do hábito e o respeito pelas coisas antigas cultiva o passado como historiador tradicionalista; somente aquele que é oprimido pelo presente e quer a todo custo livrar-se deste fardo sente a necessidade de uma história crítica, quer dizer, de uma história que julga e condena. A transposição imprudente destas espécies ocasiona muitas desgraças: o espírito que critica sem necessidade, aquele que conserva sem piedade e aquele que conhece a grandeza sem ser capaz de realizar grandes coisas são como aquelas plantas que, arrancadas do seu solo originário, retornam ao estado selvagem e degeneram

O passado deverá sempre servir ao presente. O que nos ocorreu deve nos libertar para as possibilidades ali germinadas. Por vezes será necessário esquecer, então. E por vezes, será imprescindível lembrar, acessar o já realizado, demandando de nós “[...] momentaneamente rasgar o véu: é então que se percebe o quanto injusta é a existência de um objeto, de um privilégio, de uma casta, de uma dinastia, o quanto tudo isso merece desaparecer” (NIETZSCHE, 2005, p. 97). O riso rasga esse véu. Mas ele não possui qualquer compromisso em determinar uma nova ilusão. Ainda assim, ele está a serviço da vida quando vem, como um rompante, quebrar o silêncio, bagunçar nossas bugigangas tão valiosas, que guardamos como memórias importantes.

A história, para Nietzsche (2005), precisa servir à vida. Servir a superação de si, individual ou coletivamente. Olhar para o passado entendendo sua importância em nos mover para o futuro. E compreender que com a capacidade de lembrar, devemos aprender a faculdade do esquecer. Assim, agir no mundo, no presente, fortificado por uma visão de futuro que nos move, implica em fazer escolhas a respeito do que acreditamos ou sabemos sobre nosso próprio passado.

A serenidade, a boa-consciência, a atividade alegre, a confiança no futuro - tudo isso depende, num indivíduo, assim como num povo, da existência de uma linha de demarcação entre o que é claro e bem visível e o que é obscuro e impenetrável, da faculdade tanto de esquecer quando de lembrar no momento oportuno, da faculdade de sentir com um poderoso instinto quando é necessário ver as coisas sob o ângulo histórico, e quando não (NIETZSCHE, 2005, p. 74).

E tudo isso nos exige, de tempos em tempos, a capacidade de fazer escolhas. Liberdade de decidir, mas um tipo de decisão bem fundamentada, não em pacotes prontos de verdades, mas

em nossa reflexão suspeitosa, que permite a todo o momento um caminho em aberto. Esse aberto se direciona ao viver no corpo, antes de tudo, e é disso que se trata também a capacidade de esquecimento: “[...] há sempre algo que faz com que a felicidade seja uma felicidade: a faculdade de esquecer, ou melhor, em palavras mais eruditas, a faculdade de sentir as coisas, durante todo o tempo em que dura a felicidade, fora de qualquer perspectiva histórica” (NIETZSCHE, 2005, p. 72). É disso que se trata viver no presente? Apreciar o instante? Partes do mesmo processo de existência. Há momento para pensar, e momento para sentir, desde que tais etapas estejam intimamente conectadas. E ainda, para isso, as ficções são ainda necessárias, de acordo com Nietzsche (2012a, p. 88):

aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais – que, entre todos esses sonhadores, também eu, o ‘homem do conhecimento’, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres de cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, *a duração do sonho*.

É assim que o riso rasga o véu. Nos mostra o fogo-fátuo, sem com isso, negá-lo a ponto de buscar qualquer solidez por de trás de sua luz. Aliás, “que tolo acharia que basta apontar essa origem e esse nebuloso manto de ilusão para *destruir* o mundo tido por essencial, a chamada ‘realidade’?” pergunta Nietzsche (2012a, p. 91). Não é suficiente a crítica, a suspeita, o questionamento. Nosso movimento deverá sempre estar atrelado à abertura criativa, pois, “somente enquanto criadores podemos destruir! – Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas ‘coisas’” (NIETZSCHE, 2012a, p. 91). Reféns das palavras somos, nós humanos, criaturas híbridas que se metamorfoseiam, quimeras por escolha e razão. E é por isso que o riso não se justifica como risco à formação humana. A menos, é claro, que se deseje única e exclusivamente a conservação de um *status quo*, um arranjo específico de existência, com regras e legislaturas inalteráveis. Para aqueles que querem formar sempre o mesmo tipo de ser humano, o riso realmente pode ser um problema. Como é para o *mestre da finalidade da existência*: “sim, ele não quer absolutamente que *riamos* da existência, tampouco de nós – e tampouco dele; para ele o indivíduo é sempre o indivíduo, algo primordial, derradeiro e imenso, para ela não há espécie, não há somas, não há zeros” (NIETZSCHE, 2012a, p. 52).

Em *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche (2011) dá *continuidade* à sua crítica aos detentores da verdade – se é que podemos classificá-los assim – falando do *espírito de*

*gravidade*. Diz Zaratustra: “eu acreditaria somente num deus que soubesse dançar. Quando vi meu diabo, achei-o sério, metuculoso, profundo e solene: era o espírito de gravidade – ele faz todas as coisas caírem” (NIETZSCHE, 2011, p. 41). O *espírito de gravidade*, que deseja impor à vida esse tom grave, controlado, *bem* regrado, que de tão pesado impede a elevação de qualquer coisa. Puxa pra baixo, prende nossos pés ao seu chão, ao seu *real*, nos aprisionando naquilo que ele considera bom, bonito, benéfico. Mas Zaratustra branda: “vede os bons e justos! A quem odeiam mais? Àqueles que quebram suas tábuas de valores, ao quebrador, infrator: – mas esse é o que cria.” (NIETZSCHE, 2011, p. 23). E o *espírito de gravidade*, em seu peso e puxo, parece temer o que é possível criar para além de suas fronteiras. E é claro, para o pensador alemão e seu alter ego Zaratustra, “não com a ira, mas com o riso é que se mata. Eia, vamos matar o espírito de gravidade!” (NIETZSCHE, 2011, p. 41). É o riso que quebra muros, abrindo assim horizontes de possibilidades. E mesmo que quebrar seja uma palavra um tanto radical, porque pressupõe devastar – sentimento difícil de experimentar – para Nietzsche (2011, p. 58), a regra é clara: “quem tem de ser um criador sempre destrói”.

Mas elevar-se, como uma metáfora mais etérea, sublime, é outra maneira de dizer desse distanciamento da solidez que se faz necessária estilhaçar. Dirá Zaratustra: “já não sinto como vós: essa nuvem que vejo abaixo de mim, essa coisa negra e pesada da qual eu rio – justamente isso é vossa nuvem de tempestade” (NIETZSCHE, 2011, p. 40). Zaratustra, como esse profeta, mestre e professor – títulos que não deseja incorporar enquanto exerce esses mesmos papéis – é exaltado por tal elevação, manifestada por esse riso constrangedor, que despedaça honrarias e promessas. Eis o tributo de um de seus discípulos:

em verdade, tal como mil gargalhadas de crianças chega Zaratustra a todas as câmaras mortuárias, rindo desses noturnos guardiões de túmulos e de quem mais faz retinir sombrias chaves. Vais assustá-los e derrubá-los com teu riso; seu desmaio e seu despertar provarão teu poder sobre eles. E, mesmo quando chegarem o longo crepúsculo e o cansaço da morte, não declinarás em nosso céu, ó advogado da vida! Novas estrelas nos fizeste ver, e novos esplendores da noite; em verdade, o próprio riso estendeste sobre nós como uma tenda colorida. Agora sempre sairão risos de criança dos ataúdes; agora, um vento forte sempre vencerá o cansaço da morte [...] (NIETZSCHE, 2011, p. 130).

Há força no riso, e há leveza. Sim, “[...] juntos aprendemos a subir acima de nós, até nós mesmos, e a sorrir desanuviados:– sorrir desanuviados para baixo, de olhos luminosos e de imensa distância, quando abaixo de nós coação, finalidade e culpa embaciam como chuva” (NIETZSCHE, 2011, p. 156). E para subir, há que fazer força. Um paradoxo perturbador

quando não se gosta de paradoxos. Quando se repudia com veemência contradições. Quando se nega a tragédia por medo de atravessar sua inevitabilidade. Quando ainda nos atrelamos a um tipo de humanidade:

até agora foi o homem, concebido enquanto criatura em relação a um Criador, quem avaliou e, como fruto de sua avaliação, estabeleceu valores que desvalorizaram a Terra, depreciaram a vida, desprezaram o corpo. É preciso, pois, combater esses valores, para que surjam outros. Tornando-se criatura e criador de si mesmo, o além-do-homem prezar os valores em consonância com a Terra, com a vida e com o corpo (MARTON, 2016, p. 17)<sup>47</sup>.

Assim, uma formação que assume como processo os paradoxos e as contradições próprias a Terra, à vida e ao corpo, é uma formação que não só admite esse fluxo caótico da existência, mas o deseja. Sim, meu bom leitor. Estou falando daquela traquinagem nietzschiana clássica a que chamamos de *Eterno Retorno do Mesmo*.

Essa fábula começa assim:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2012a, p. 205).

E se um dia fôssemos obrigados a responder a essa pergunta? Reagir a essa magia, que transformaria nossas vidas num eterno *looping*, num constante *Vale a Pena Ver de Novo*, em que sua existência se resumiria a “assistir à Lagoa Azul”<sup>48</sup> infinitamente. Uma pergunta filosófica e uma postura ética<sup>49</sup> (MACHADO, 2011), o que implica na afirmação da vida: o caos sempre admitido por nossa própria vontade. Zaratustra prenuncia: “redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’ – apenas isto seria para mim redenção!” (NIETZSCHE, 2011, p. 133). Um *querer-para-trás*, fala Nietzsche (2011).

---

<sup>47</sup> Citei Marton. Solicito formalmente os benefícios correspondentes.

<sup>48</sup> Obra clássica de extrema qualidade e profundidade escatológica do cinema estadunidense.

<sup>49</sup> No sentido em que não se trata de uma metafísica, em que o mundo *funcionaria* assim, mas de uma forma moral para encarar a existência e fazer escolhas.

Para Marton (2016, p. 42), quando Nietzsche diz do *eterno retorno* do que nos acontece, sem desvios, sem descontinuidades, ela interpreta como sendo um processo que se dá pelo esquecimento dessa própria repetição: “para que o pensamento do eterno retorno do mesmo faça sentido, ele tem de admitir que dele já se esqueceu um número infinito de vezes, que já foi tomado por ele nos ciclos anteriores – e voltará a ser nos posteriores”. Essa percepção do conceito faz com que o *Eterno Retorno* quebre com qualquer possibilidade de *telos*, linearidade do tempo, ideia de evolução e constância:

enunciando o pensamento do eterno retorno do mesmo, [Nietzsche] insiste na necessidade de suprimir os dualismos. Essência *versus* aparência, imutabilidade *versus* transformação, eternidade *versus* mudança, em suma, todas as velhas dicotomias da metafísica devem cair por terra. Postulando a homogeneidade de todos os acontecimentos, recusa-se a conceder ao homem um lugar privilegiado e, pelo mesmo movimento, concebe-o como parte integrante de tudo o que ocorre (MARTON, 2016, p. 44).

Quando Nietzsche diz do *amor fati*, dessa não só admissão, mas desejo do que já aconteceu, ele “[...] sustenta que o ser humano partilha o destino de todas as coisas” (MARTON, 2016, p. 44). O que não significa um sentimento de conformidade, ou desistência sobre o agir humano. Antes de tudo, para Marton (2016, p. 44), em Nietzsche, “amar o destino é aceitar tudo o que há de mais terrível e mais doloroso, mas também tudo o que há de mais alegre e exuberante na vida; em suma, é afirmar de modo absoluto e incondicional tudo o que ocorre”. Essa afirmação envolve a suposição filosófica, ou antes, uma atitude filosófica diante da vida que diz sim, de novo, e de novo, e de novo. Assim, para Nietzsche (2012a, p. 210) “faz considerável diferença que um pensador se coloque pessoalmente ante seus problemas, de modo a neles achar seu destino, sua miséria e também sua felicidade maior [...]”.

O *amor fati*, o *amor ao destino*, daquele que diz Sim! O *afirmador* da vida, entendendo vida como tudo que nos acontece. Atravessar e disso estabelecer novas direções, que mobilizem nossa própria vontade de potência, nossa capacidade de escolher, e antes de tudo, criar. Tem a ver com uma filosofia que preza pelo instante, pelo presente. O que eu faço com o que me acontece? Nisso, não há conformismo diante do mundo e suas extremas desigualdades e problemas sociais. Trata-se de uma filosofia que não te permite ser paralisado pela sua própria condição de existência. O que também não significa uma positividade inocente, superficial, que não se deixa perturbar pelo trágico. É preciso sentir a aflição, a tristeza, a angústia. Urrar de dor e a partir disso, *tornar-se o que se é*. Dirá Nietzsche (2019, p. 93) “[...] é preciso ter necessidade de ser forte: do contrário jamais assim se torna”.

Nietzsche seria um ótimo *coach*<sup>50</sup>, perceba. “O que não me mata me fortalece” (NIETZSCHE, 2019, p. 10) é meu lema favorito. Mas a questão que gira em torno dessas notas, gatilhos reflexivos instalados em seus aforismos, que como pulsões de seu próprio corpo nos faz ressoar, reagir e interromper nossos próprios processos mentais, certamente tem em suas nuances pistas filosóficas que podem contribuir em muito para construir novas percepções sobre como e para que formamos humanos. Antes de tudo, como nos autoformar, diante dos contextos de que participamos, as comunidades com quem interagimos e as condições de sobrevivência em que nascemos e prosperamos – ou não. O riso, como parte fundamental da perspectiva nietzschiana sobre a existência, uma força do corpo e também uma força social, cultural, que tem efeitos sobre como fazemos nossas escolhas e interagimos com o outro, precisa ser considerado, então, não apenas como mero instrumento pedagógico, mas como energia de mobilização.

Nesse sentido, posso pensar, por exemplo, nos efeitos do riso em sala de aula. Um aluno que ri em sala interrompe o fluxo da aula, da fala do professor, constrange esse momento solene, e, portanto, é costumeiramente visto como um obstáculo, um personagem inconveniente que obstrui um processo que *deveria* fluir de maneira constante, em suas etapas pré-estabelecidas pela autoridade em sala. O aluno que ri, qualquer que seja o motivo, razão ou circunstância, está fadado a pagar por um crime grave: o de profanar a sacralidade do ensino. Isso porque, a Escola, dentre tantas outras coisas, também é lugar de controle. E o lugar da verdade. Também pode ser o lugar da dúvida, da incerteza, da pluralidade de pontos de vista? Certamente. Mas ela não deixa de ser um lugar de controle, pois é onde o conhecimento a ser ensinado depende de certa sistematização, estrutura, formas pré-estabelecidas advindas de um consenso sobre o que é importante – e o que não é – ser ensinado. O currículo é expressão dessa necessidade (SILVA, 1999), e também a relação de autoridade estabelecida entre professor e aluno, esse ser *sem luz* que precisará ser preenchido, esclarecido, iluminado, durante o processo de ensino-aprendizagem<sup>51</sup>. Nesse sentido, e nesse lugar, como podemos trabalhar com o caos do riso? Uma sugestão: o aluno que ri pode ser apenas um inconveniente ao professor sobrecarregado com 30 turmas em três escolas públicas diferentes, ou uma porta para uma nova reflexão sobre o conteúdo ministrado. Isso depende

---

<sup>50</sup> Espécie de sofista medíocre contemporâneo.

<sup>51</sup> Estou falando de posições comuns sobre o que significa a Escola. Entretanto, essa forma não é universal, talvez seja apenas característica das instituições apegadas ao passado, à tradição, e certamente ao capitalismo, expressando esse espaço como fábrica da massa trabalhadora.

da *disponibilidade* do professor em considerar tais intervenções a partir do ponto de vista da coragem – e não do insulto. Larrosa (2006, p. 169) admite:

aos professores nos falta, talvez irremediavelmente, essa aristocracia de espírito, essa finura de espírito, essa leveza que ainda tinha o pensamento quando não era monopólio dos professores, quando ainda não se havia contaminado dessa austeridade pedagógica, moralizante, solene, dogmática e um tanto caspenta que é própria do tom professoral

O tom professoral, diante do riso que irrompe como força tão humana no estudante que ainda não incorporou completamente a legislação comportamental da sala de aula, pode se tornar agressivo e repressor. Mas isso depende de que tipo de professor desejamos ser. E em confluência, implica no tipo de sujeitos que desejamos formar. Esse riso, descontrolado pode ressonar no professor como uma interrupção de sua *normalidade*, do enredo solidificado de sua aula, e certamente, se assim ele estiver disposto, do seu próprio ponto de vista sobre os conteúdos ali se propõe ministrar.

O riso expressa um ponto de vista humorístico, uma visão que brinca com o discurso, com o que consideramos real, verdadeiro. E essa visão se alia ao que o corpo por si só expressa na pulsão do riso, da gargalhada, ou mesmo, do mero *insight* sarcástico. E ela marca o sujeito, dado que é produto de uma subjetividade. Ora, se o aluno riu, o que foi dito em sala teve alguma importância. Se teve valor, não importando qual seja seu grau ou qualidade, que bela oportunidade de fazer uso, para o professor, dessa porta que se abre. Inclusive, utilizando-se do próprio riso e da linguagem humorística que o provoca, para responder a esse impulso. Conectar-se, a partir do riso, com esse sujeito em formação, com seu corpo que grava informações, produz reflexões, tem a capacidade de criar o novo, deveria ser no mínimo uma possibilidade da educação que deseja desenvolver mais que mão de obra barata ou autômatos bem treinados no modo rebanho...

Há, contudo, a necessidade de o professor dizer sim a esse caos. Admitir o riso como parte inesperada do que se projetou para o momento da aula, assumindo o ato como produtivo, mesmo que não se saiba exatamente do que. É comum, entretanto, que se evite esse tipo de acontecimento por medo – ou mesmo repulsa – do que o riso pode promover. Como no escárnio, por exemplo, essa forma brutal de mover as palavras como arma de ataque. Enquanto desprezo e zombaria de alguma sacralidade estabelecida, o escárnio pode ser um grande destruidor de almas. Mas não se trata aqui de promovê-lo a instrumento pedagógico, institucionalizando sua prática como linguagem corrente em sala de aula, e com isso, de promover *bullying* entre colegas ou alunos e professores. Mas o escárnio como fato, como

acontecimento imprevisível que se dá ou não na vida dos sujeitos, pode ser elaborado como catalisador de reações em potência, que nos levem a superação de nossas próprias condições. Ora, uma piada que estimula violência, ou que promove a perpetuação de condições de opressão; como ela pode permitir o aprendizado, se seu fundamento reside justamente na incapacidade do sujeito de se colocar em movimento em meio ao contexto de relações socioculturais de que fazemos parte? Se sua base é a ausência de autocrítica, ou de suficiente interesse sobre si mesmo e a reflexão que disso resulta? Ora, um riso que quer a manutenção das condições vigentes de existência, em detrimento do novo, do movimento, da criação, esse riso pode ser encarado pelo professor justamente como o fato trágico que permite o conhecimento, antes de ser apenas um acontecimento a ser repreendido ou meramente afirmado. Ele é gerador, assim como qualquer outra situação, de experiência formativa, desde que o professor esteja aberto a fazer uso do riso que, combativo, questionador, dá lugar à reflexão.

Nesse sentido, como pulsão, o riso, seja pelo escárnio, por piadas que promovem a manutenção de um contexto que paralisa o potencial humano ou qualquer outra motivação como simplesmente achar algo engraçado, pode contribuir pra mobilizar nossas próprias potências, desde que aceitemos a vida a partir de seu presente, de seus acontecimentos, e os caminhos que o inesperado pode abrir a nossa frente. Como um fato trágico pode me mobilizar nas relações de que participo? O caminho do ressentimento é paralisante, eu asseguro. Entretanto, para justamente evitar a imobilidade, sendo o riso como um parâmetro possível de entendimento do conteúdo, por exemplo, há que ser capaz de rir de si mesmo, de estar disposto a quebrar com suas próprias compreensões de si, do que é importante preservar moralmente, para então se tornar não apenas imune ao escárnio alheio, mas com ele ser capaz de criar coisas novas, para si e para os outros. Ora, o riso só se combate com mais riso.

Há alguns anos atrás eu conheci uma garota, em seus 20 e poucos anos, que se tornara tetraplégica na adolescência. Estando em seu círculo mais próximo de afetos, seus primos, pude ver a radicalidade desse rir de si mesmo, como condição real de sobrevivência de alguém que fisicamente se tornara impotente, presa a uma cadeira e à boa vontade alheia. Em algum momento de sua vida ela decidira não mais sentir pena de si mesma. Talvez no mesmo dia em que descobriu sua paralisia. Talvez sozinha, ou com ajuda de sua família. A questão é que entre eles se desenvolveu uma espécie de sociabilidade que acolhe o fato trágico – a incapacidade dela de autonomia corporal – à normalidade da existência. E isso se deu por

meio do riso: ácido, sarcástico, escarnecedor. Entre eles, a tetraplegia dela é uma grande piada, que se desenvolve por todas as vias do absurdo, e, portanto, do possível. Mas isso só acontece porque está autorizado por ela, a protagonista da tragédia. Autorização essa que se dá ao rir de sua própria condição, o que não necessariamente a deixa imune à tristeza e à depressão, nem às condições nefastas do que há de concreto nesse corpo imobilizado. Entretanto, permite que ela use de sua nova condição para ainda existir, e assim, fazer parte algo que transborda seu corpo. Ora, “uma perda não demora muito sendo uma perda: de algum modo nos chegou, juntamente com ela, uma prenda do céu – uma nova força, por exemplo: ainda que seja apenas uma nova oportunidade para ter força!” (NIETZSCHE, 2012a, p. 192). Evidentemente, o riso vem de um lugar de amor de seus primos, de um afeto e acolhimento de sua condição trágica. Mas isso se dá porque veem, no próprio riso, a possibilidade de união e de sobrevivência.

Ora, constrangimento implicado no riso de Nietzsche tem a ver com um rompimento com as regras morais, mas que busca pelo novo, e não pela conservação da normatividade – o que o riso também é capaz de fazer. O riso nietzschiano constrange, quer o *mal*, mas porque sabe que o trágico não tem retorno, e o primeiro passo para tornar o caos positivo, é esse distanciamento. Mas também não se trata de um contentamento radical com a vida – essa postura expressaria conformação, antes de vontade de potência. Nietzsche (2011, p. 185) contra-argumenta:

em verdade, também não gosto daqueles para quem cada coisa é boa e este mundo é inclusive o melhor. A esses denomino os contentes com tudo. O contentamento com tudo, que sabe de tudo gostar: este não é o melhor gosto! Respeito os estômagos e línguas rebeldes e exigentes, que aprenderam a dizer “Eu”, “Sim” e “Não”.

A questão reside nessa força individual de decidir sobre como reagir ao que lhe acontece. O riso é uma das maneiras de se movimentar nessas escolhas.

Esta coroa do homem que ri, esta coroa de rosas: eu mesmo a pus em mim, eu mesmo declarei santa a minha risada. Nenhum outro encontrei, hoje, forte o bastante para isso. Zaratustra, o dançarino, Zaratustra, o leve, que acena com as asas, pronto para o voo, fazendo sinal a todas as aves, pronto e disposto, venturosamente ligeiro: – Zaratustra, o adivinho risonho, nada impaciente, nada intransigente, alguém que ama saltos e pulos para o lado; eu próprio me pus essa coroa! (NIETZSCHE, 2011, p. 280).

Ao escolher o riso como forma de voar, dar pulos e saltos, sobre o que nos acomete, mas também, como gatilho para interrupções necessárias à reflexão, ou seja, como forma que o corpo encontra para duvidar, questionar, estabelecer uma relação de distanciamento com o cotidiano imposto, seja ele na sala de aula e seus meios de ensino e aprendizagem, seja na

trajetória de autoformação que se dá em qualquer lugar e tempo, a meu ver, o sujeito se propõe um tipo de cuidado de si que é permeado por esse *dizer-a-verdade* de seu corpo, estabelecendo uma relação com a vida que é criadora, e, portanto, algo da dimensão artística. Artística porque a forma como se vive precisa estar alinhada ao seu conteúdo. Fazer da vida uma obra de arte é *criar*, dos acontecimentos, uma maneira de ser e fazer, de se mostrar ao mundo, e partilhar de sua produção de maneira livre. É torna o que nos acontece algo *nosso*. Nesse sentido, o riso de Nietzsche é um riso que produz experiência formativa. Pode nos ajudar a transformar o que é sólido em nós – ao menos o que têm sido sólido –, em massa de modelar para um novo sujeito que daí surge. Ora, “depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar *o que* deve significar saúde [...]” para qualquer corpo (NIETZSCHE, 2012a, p. 134).

A importância da aparência, do aspecto *apolíneo* de nossas vidas, da arte que torna o mundo, por meio de suas figuras, palavras e pinceladas, em algo possível de se viver, está completamente conectada ao que produzimos de realidade concreta. Aliás, como Nietzsche (2007, p. 53) bem elabora em *O Nascimento da Tragédia*,

[...] a *arte*; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver: são elas o *sublime*, enquanto domesticação artística do horrível, e o *cômico*, enquanto descarga artística da náusea do absurdo.

Ele se refere a tempos gregos anteriores à filosofia clássica, em que tanto o caos *dionísaco* quanto a harmonia *apolínea* se completavam na dança da existência. Não só é preciso dar sentido à vida com palavras, essas ficções reguladoras, mas antes, que esses sentidos nos pertençam em alguma medida, com o singelo objetivo de nos tocar enquanto seres potentes, que podem escolher e mais: desejam criar. Aliás,

ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isso não significa que eles estejam provados. A vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro (NIETZSCHE, 2012a, p. 135).

O erro como essa interrupção, esse *obstáculo*, esse desajuste que nos leva a possibilidades não desbravadas. E para que essa astúcia não nos destrua – levando-nos a um niilismo negativo –, temos “[...] a arte, como a *boa* vontade de aparência” (NIETZSCHE, 2012a, p. 124).

Talvez a grande lição do riso nietzschiano não reside no radicalismo de suas afirmações, quando ele nos vocifera do passado que precisamos quebrar as tábuas, rir de todos

os mestres, elevarmo-nos a despeito de qualquer gravidade, mas do quanto esse radicalismo pode reverberar *de fato* em nossa existência, o que se dá, senão, em doses homeopáticas:

como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno. Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o *herói* e também o *tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria! E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu do bobo*: necessitamos dele diante de nós mesmos – necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós (NIETZSCHE, 2012a, p. 124).

Há que se destruir morais, mas essa destruição, por mais agressiva que a palavra possa transparecer, pode se expressar simplesmente em uma *atitude crítica*, que assumindo sua liberdade, faz escolhas. Na *parresia*, nesse *dizer-a-verdade* do sujeito que é coeso consigo mesmo, naquilo que ele é com aquilo que ele afirma. Coesão sempre aberta, porque atrelada não a essência do sujeito, mas a sua capacidade de criar. Criação que sempre se dará a partir de relações de poder das quais participamos, e que expressam regras, normas, condutas de um tempo. A formação humana, em sua pluralidade de sugestões, técnicas, argumentos e finalidades pode receber, em suas nuances mais sutis, a inspiração desse caráter, que se coloca no mundo como sujeito que no mínimo, duvida. Essa dúvida tem aqui, entretanto, como fundamento e combustível, a intransigência *absoluta* de Zaratustra:

quando vim até os homens, encontrei-os sentados sobre uma velha presunção: todos eles presumiam, havia muito tempo, saber o que é bom e mau para o homem. [...] Perturbei essa sonolência ao ensinar que *ninguém sabe ainda* o que é bom e mau – a não ser aquele que cria! [...] E disse-lhes para derrubar suas velhas cátedras e tudo aquilo em que se havia sentado aquela velha presunção; disse-lhes para rir de seus grandes mestres da virtude, santos, poetas e redentores do mundo. De seus sombrios sábios também lhes disse para rir, e de quem alguma vez se sentara como negro espantalho, admoestando, na árvores da vida (NIETZSCHE, 2011, p. 187).

Um riso que fala da verdade de si, porque expressão unívoca do corpo e de sua existência no mundo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Depois que cansei de procurar  
Aprendi a encontrar.  
Depois que um vento me opôs resistência  
Velejo com todos os ventos.*

A Gaia Ciência – 1882  
(Friedrich Nietzsche)

Finalmente conseguirei cumprir com minha promessa. Eis uma piada para lhe fazer rir. Um bebê, uma doença autoimune e uma pandemia entram num bar. Ou seria num avião? Afinal, em piadas do gênero, são os aviões<sup>52</sup> que estão mais suscetíveis a tragédias. Assim eu termino essa tese: com uma filha nos braços, sofrendo de uma doença autoimune recém-descoberta enquanto pratico isolamento social em meio a uma pandemia<sup>53</sup>. Essa é a piada. Em um contexto de absoluta tragédia, a vida se impõe com toda a sua complexidade, e dá ao ser humano oportunidade de ser aquilo que aprendeu ser em sua potência máxima. Seja ele um cidadão de bem fascista ou um jovem revolucionário munido de um bom celular nas mãos. Dadas essas circunstâncias, que lugar tem o riso no mundo distópico em que agora vivo<sup>54</sup>? Certo gosto amargo na boca de quem se coloca na posição de *parresiasta*. Ainda mais quando, num mundo que insiste em retornar aos tempos da peste negra, num sentido cultural e político mais do que nunca, muitos tem feito uso da dúvida como forma de deslegitimação do conhecimento e não como sua força motriz. Daí o perigo do questionamento que se move para afirmar ignorância, e não produzir sua ruptura. A dúvida que te congela no medo, em contraposição àquela que te movimenta pela coragem.

O riso é diferente nesses dois lugares. Um riso de medo é diferente do riso que enfrenta, porque o que enfrenta, primeiro produz confronto dentro de si. Movimenta o indivíduo consigo mesmo, em suas certezas e compreensões, antes de permitir que seu riso se alastre. Daí a importância na atualidade de uma formação com esse riso. Uma formação que não é exclusivista, contudo, não deseja estabelecer parâmetros universais e duradouros, nem quer atingir a todos. Não porque sou elitista e acho que é um método para poucos. Sequer é um método. É uma forma de considerar a vida, de maneira que tomemos o que nos acontece como experiências que nos formam. Não é para todos porque não existe nada que sirva a

---

<sup>52</sup> O avião caindo é o Brasil.

<sup>53</sup> Uma novela das 9, lembra?

<sup>54</sup> Como é aí no futuro? Sobrevivemos?

todos, ao menos não da mesma maneira. Ora, para o mesmo sujeito o riso pode funcionar para aprendizagem em alguns momentos e em outros não. Afinal, não se trata aqui de determinar um método, mas de refletir sobre como o riso tem valor formativo, quando se entende formação como a constituição, sempre fluída, da vida como obra de arte. Obra de arte no sentido em que o riso permeia a produção de uma *estética da existência*, orientada pelo ímpeto do *parresiasta*, aquele que fala a verdade de si em coerência com a forma como existe. Para tanto, uma *atitude* sempre *crítica* dirigida por uma *prática ética*, em que o sujeito constantemente pensa sobre o mundo e as circunstâncias que o cerca, de modo a exercer sua liberdade de existir.

Essa tese, esse documento, procurou expressar a relação que o riso pode ter com a constituição de um sujeito, por meio das experiências que o formam. Para tanto, tentei ilustrar, por meio de Michel Foucault, como as relações político-sociais, instauradas a partir de relações de poder, permitem o movimento dos sujeitos em relação a si mesmos e aos outros, através de suas escolhas perante um horizonte de possibilidades. Além disso, seus estudos sobre a *parresia* na Grécia Antiga me forneceram parâmetros conceituais para estabelecer um tipo de conduta que elucida como o riso pode ser compreendido enquanto força formativa. Com Walter Benjamin, busquei sentido na categoria experiência, que faz conexão com os estudos de Foucault ao dizer da imprevisibilidade e da possibilidade transformação que ela produz em nós. Com Agamben, quis evidenciar como a experiência formativa produzida pelo riso é da ordem da profanação, ou seja, capaz de trazer ao *uso comum* o que fora sacralizado – o conhecimento institucionalizado. Nesse sentido, o riso viabiliza uma atitude de caráter *crítico*, movimentando os sujeitos no mundo. Essa *dança* se deu para mostrar como o riso, enquanto essa força que produz experiência formativa, pode contribuir para novas conexões educativas, pensando na educação como esse espaço de diversidade de práticas pedagógicas que podem se manifestar em conjunto ou não, restritas às instituições ou não.

Agora, pensando no que se pode produzir a partir daqui, interessante seria aprofundar outras perspectivas sobre o riso, como de Kierkegaard ou Bataille, por exemplo, que possam harmonizar com a educação e seus espaços de fomento. Sempre tendo em horizonte não sua universalização, mas como uma possibilidade de prática pedagógica que, em conjunto de outras, podem proporcionar experiências formativas que levam à liberdade. E claro, mais estudos que se aprofundem nessa força filosoficamente e do ponto de vista pedagógico,

naquilo que inclusive o riso não dá conta, ou em como ele pode causar mais destruição do espírito que seu aprimoramento. De qualquer maneira, há que se abrir a sala de aula, os locais de trabalho, todos os espaços em que humanos circulam e se socializam ao riso produtivo, mesmo que por vezes essa produção se dê em meio ao conflito. E a partir disso produzir mais conhecimento sobre o tema, gerando novas possibilidades de comunicação.

Mas eu estava contando uma piada, então, vamos ao que interessa: quem é o bebê no avião? Durante o processo de escrita, comecei a produzir outra obra. Uma criança. É o caos sendo sarcasticamente irônico com minha existência, pois a ideia de ser mãe sempre me provocou muito temor e angústia. Ora, invoquei a grande Deusa Momo escrevendo a tese, e ela me deu essa dádiva em retorno, que claro, só poderia ser uma zombaria de tal magnitude. Evidentemente que essa chacota não seria realmente um presente se ela não pudesse me mostrar justamente como o riso, diante do trágico, pode ser o que se propôs até aqui: um agente corrosivo de solidificações.

A experiência de maternidade talvez seja um dos momentos mais solidificadores do ser. Não por sua natureza, que é mutante, volátil, caótica. Mas por toda a estrutura cultural, social, política, econômica e histórica que configura, dá nome, limita essa condição existencial. No momento que me descobri grávida e compartilhei a notícia, comecei a ser constrangida a uma normalidade, a uma condição padronizada cheia de regras, de deveres, direções, códigos de conduta que minavam minha singularidade e capacidade de escolha. O corpo da gestante é público. Todas as estruturas socioculturais, políticas, atravessadas por um mercado totalmente voltado a maternidade e uma ciência que *biopoliticamente*<sup>55</sup> controla esse corpo, e o corpo que nele então cresce, se fizeram presentes invadindo, tomando conta, exigindo *cooperação*. Uma vida com mais valor que sua progenitora. Como disse, uma dádiva escarnejadora. Então, como romper esse processo de endurecimento, de encarceramento em um papel social tradicionalmente determinado? Rindo. Quando comecei a responder a essa invasão, da família, dos amigos, dos conhecidos, da medicina, dos curiosos, com sarcasmo e ironia, muito bem fundamentada pela fala franca, pela *parresía* – sob o risco iminente de reações mais agressivas que a própria normatividade, já em si violenta – eu não somente reagia a esse outro perturbador, quebrando suas certezas e verdades: eu me permitia continuar meu próprio movimento, preservando a liberdade reflexiva de dizer quem eu sou e o que eu desejo dessa experiência – ambos em fluidez. Eu pude me construir mãe, sendo Stefania. A

---

<sup>55</sup> Processo de controle da população, em que se instauram políticas que fazem determinado uso do corpo para manutenção das relações de poder vigentes (FOUCAULT, 2015).

experiência materna que continua pós-parto na forma de Veronika é ainda permeada pelo riso que me ajuda a *conhecer* a vida de outra forma, e também pelo próprio riso de minha filha, que como primeiro traço de comunicação para além do choro, consegue tatear também suas possibilidades de existência, me dizendo da sua felicidade no que experimenta.

Já a doença autoimune, ela é outra grande pegadinha. Uma enfermidade que imobiliza o corpo, enrijecendo as articulações através de inflamações sistêmicas produzidas pelo próprio corpo. Em muitos momentos, quando presa à cama pelo meu próprio corpo, eu só podia fazer duas coisas: rir ou chorar. Fiz o dois e foi assim que eu sobrevivi à crise. Não, o riso não me curou. Os remédios estão fazendo esse trabalho. O que o riso fez – um riso amargo, mórbido, violento – foi mobilizar meu ser à ação, mesmo que a materialidade me impedisse de qualquer movimento. Na tragédia que se impõe, o riso por meio de um niilismo ativo me ajudou a produzir novos sentidos ao acontecimento, desarmando as circunstâncias trágicas no âmbito dos valores. E foi assim que eu me mantive viva durante a tempestade. Somente para entrar em outra, é claro.

Enquanto Veronika crescia e meu corpo doía enrijecido, uma pandemia se instaurou no planeta. *Corona Virus*, ou *Covid-19* para os íntimos. Alastra-se rápido, mas mata pouco. O problema reside na infraestrutura de saúde dos países, porque quando esse vírus resolve matar, ele se dedica profundamente a acometer suas vítimas de um tipo de pneumonia grave. Falta UTI, aparato de proteção aos profissionais da saúde, remédio ou vacina. Então, ela mata pouco por natureza, e ainda assim mata muito diante das circunstâncias. O que o *Corona Virus* está produzindo no planeta eu não ousou analisar profundamente aqui. Apenas afirmo que ele está efetivamente produzindo novas formas de nos relacionarmos com o planeta e entre nós mesmos. Mas também ele tem revelado, como um *parresiasta* por excelência, o quanto a forma ocidental de existência, orientada por políticas econômicas neoliberais e amparada contraditoriamente por práticas socioculturais conservadoras<sup>56</sup>, é nociva e impotente para conservação da espécie. Pensando, é claro, que toda e qualquer vida importa. O riso, nessas condições, pode se tornar um grito de resistência. Não sei se contra o vírus<sup>57</sup>, mas certamente contra os governantes de nosso país, que se apresentam já como uma piada pronta. Entretanto, numa briga de gigantes, o riso sozinho não dá conta de produzir os efeitos

---

<sup>56</sup> Como diz aquele ditado popular, “liberal na economia, conservador nos costumes”.

<sup>57</sup> Porque para combater o vírus será necessário investimento na produção de novas verdades científicas, que tenham efeito no concreto da vida. Rir das instituições científicas, nesse momento, tem gerado um efeito oposto ao que se propõe aqui: o retorno à Idade Média.

necessários para proporcionar aos sujeitos a possibilidade de serem livres – outras forças internas ao corpo serão necessárias. E falamos da liberdade, evidentemente, que nunca se dá de maneira absoluta. A prática ética, mesmo que orientada por um riso corrosivo, sempre se dá em consideração ao coletivo de que participamos, e nessa tese, tem sempre como norte produzir mais conhecimento, ao permitir que o potencial de cada sujeito se realize.

Por que existe um “mundo”, por que existe a “humanidade”? No momento presente, isso não deve nos preocupar, senão a título de divertimento, pois a presunção do pequeno verme humano é também a coisa mais cômica e a mais engraçada que há no teatro do mundo; mas na medida em que tu existes, tu mesmo, como indivíduo, deves perguntar isso, e se ninguém pode dizê-lo a ti, trate de justificar, por assim dizer *a posteriori*, o sentido da tua existência, dando-te a ti mesmo um fim, um objetivo, uma elevada e nobre razão de ser. Deves morrer por este ideal [...] (NIETZSCHE, 2005, p. 159).

Há que se perguntar sempre, sobre o sentido de existir. Disso depende a existência livre para qualquer sujeito. Tentei nessa empreitada estabelecer que o riso pode ser uma bela força motriz para não só nos permitir o questionamento, mas para dar forma a essa mesma existência, uma existência em que nos propomos ser sempre melhores em relação a nós mesmos. Experiência formativa que tem no corpo o lugar de expressão. Importante ressaltar que o riso que quebra por quebrar, ou ainda, que deseja manter condições de existência que solidificam práticas e relações de poder, não é o riso pelo qual me inspiro. E nem acredito, seja o riso de Nietzsche. Esse último, que promove espíritos livres, é a força norteadora que desejo ser formativa, quando nos sujeitos permite, pela experiência do corpo que duvida, a possibilidade de criar. E criando, constituir sua própria existência como uma obra de arte. Esse é o diferencial dessa tese. Essa é a contribuição que desejo fazer à Educação, à Ciência e a quem quer que esteja lendo tais devaneios. Uma conduta *parresiasta*, de fala franca – profanadora – consigo mesmo e com os outros, por meio do riso que se deseja crítico e em compromisso com uma trajetória formativa que edifica novos horizontes, ao permitir-se ser tomado em experiência por essa força que só nossos corpos podem produzir como linguagem. Uma vida como obra de arte, em que o riso orienta parte de nossas experiências de formação. Para tanto, há que se perder um pouco de controle, sem determinar por completo sua impossibilidade. Espero que essa tese, feita por meio de uma escrita tão pessoal, tenha demonstrado isso.

Em tempo: um bebê, uma doença autoimune e uma pandemia estão num avião prestes a cair. Apenas dois paraquedas sobram, depois de o piloto se salvar com o terceiro. A pandemia veste um, justificando-se: “preciso sobreviver, pois sou eu quem vai salvar o

planeta dos humanos”, e pula. A doença autoimune olha para o bebê e diz: “pegue o outro paraquedas, criança. Sou apenas uma doença irritante sem propósito aparente”. O bebê, responde por meio de resmungos: “pode pegar um dos paraquedas, eu fico com o outro. O piloto levou minha bolsa de fraldas”. O piloto, é claro, é o presidente do Brasil.

## 7. REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O Amigo & O que é um dispositivo?**. Chapecó,SC: Argos, 2014  
\_\_\_\_\_. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ALBERTI, Verena. **O Riso e o Risível: na história do pensamento**. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2002.
- ARISTÓTELES. **Partes dos Animais**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010.  
\_\_\_\_\_. **Poética**. In: *Metafísica; Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BAKHTIN, M. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BATAILLE, Georges. **Inner Experience**. Albany: State University of New York Press, 1988.  
\_\_\_\_\_. **O Erotismo**. São Paulo: L&PM, 1987.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura**, 2012.  
\_\_\_\_\_. **Selected Writings**. Volume 1 - 1913-1926. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- BERGSON, Henri. **O riso**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CERTEAU, Michel de. La risa de Michel Foucault. **Histórias**: Revista de la Dirección de Estudios Históricos, México, D.F. n. 10, pp 11-16, jul/set,1985.
- COPPI, Luiz Antonio Callegari. **O riso trágico – ou sobre como pensar com um chapéu de bobo**. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura Europeia e Idade Média Latina**. São Paulo: EDUSP, 2013.
- DESCARTES, René. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**. Coleção Os Pensadores. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DILTHEY, W. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Tradução Marco Antônio Casanova. São Paulo: UNESP, 2010.
- ECO, Umberto. **Entre a mentira e a ironia**. Rio de Janeiro: Record, 2006.  
\_\_\_\_\_. **O Nome da Rosa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Vol.1. Rio de Janeiro: Jorge ZaharEd., 1994  
\_\_\_\_\_. **O Processo Civilizador**. Vol.2. Rio de Janeiro: Jorge ZaharEd., 1993

ERASMO. **Elogio da Loucura**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

EUZÉBIO, Marcos Sidnei. **Isócrates: a filosofia na penumbra**. 2014. 107f. Dissertação. (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

FOUCAULT, M. **A Coragem da Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 2014a.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamentos**. (Ditos & Escritos; II). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.

\_\_\_\_\_. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. (Ditos & Escritos; III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b.

\_\_\_\_\_. **Ética, Sexualidade, Política**. (Ditos & Escritos;V). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 1: a vontade de saber**. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres**. São Paulo: Paz e Terra, 2014c.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

\_\_\_\_\_. ¿Qué es la crítica? (crítica y Aufklärung) – **Revista de Filosofia**, n. 11, p. 5-25, 1995.

FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma Ilusão, O Mal-estar nas Civilização e outros trabalhos** (1927-1931). (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 22). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HEGEL, G.W.F. **Curso de Estética**. Vol. 1 São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

HOBBS, Thomas. **De La Nature Humaine**. Chicoutimi, Québec: L'Université Du Québec, 2002.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

- JAPIASSÚ, H., MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- JAY, Martin. **Songs of Experience: modern American and European variations on a universal theme**. Los Angeles: University of California Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Leviatã**. São Paulo: Martin Claret, 2012.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a Pedagogia**. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.
- KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KIERKEGAARD, Sören. **Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- LARROSA, Jorge. **Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- LEITE, T. R. M. **Nietzsche e o Riso**. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- LORENZINI, Stefania Peixer. **Corra! Há uma porta nos fundos: o humor como profanação**. 2014. 107f. Dissertação. (Mestrado em Sociologia Política) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.
- LULKIN, Sérgio Andrés. **O Riso nas Brechas do Siso**. 2007. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- MACHADO, Roberto. A alegria e o trágico. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago (orgs). **Leituras de Zaratustra**. Rio de Janeiro: Mauad X – FAPERJ, 2011.
- MARTON, Scarlett. O Eterno Retorno do Mesmo, a Concepção Básica de *Zaratustra*. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.2, p. 11-46, julho/setembro, 2016.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MINOIS, G. **História do Riso e do Escárnio**. São Paulo: UNESP, 2003.
- MUECKE, D. C. **Ironia e o Irônico**. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- NEPOMUCENO, B. A. **A Gargalhada Dionisíaca: os sentidos do riso e do cômico na filosofia de Nietzsche**. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa De Pós Graduação em Estética e Filosofia da Arte, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto.

- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.
- \_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos Ídolos ou Como se filosofa com o martelo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- \_\_\_\_\_. **Obras Incompletas/Friedrich Nietzsche**. LEBRUN, Gérard (org). São Paulo: Editora 34, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Escritos sobre Educação**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2012b.
- \_\_\_\_\_. **Escritos sobre História**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. **O Nascimento da Tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- OLIVEIRA, Cremilda Rodrigues; SOUZA, Adelson Matias. Quando Nietzsche Sorriu: o lugar do riso na filosofia nietzschiana. **Saberes**, Natal, v. 1, n. 17, pp 46-54, Dezembro, 2017.
- PESSANHA, José Américo Motta. Platão: as várias faces do amor. In: NOVAES, Adauto (Org). **Os Sentidos da Paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- PINEZI, Gabriel; WEBER, José Fernandes. Riso e autocrítica em Nietzsche: percurso de uma filosofia tragicômica. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, v.10 n° 2, p. 86-102, 2017.
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1985.
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Fedro**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Lísis**. In: PLATÓN. **Dialógos**. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- \_\_\_\_\_. **O Banquete**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- \_\_\_\_\_. **Protágoras**. In: PLATÃO. **Diálogos**. Belém: EDUFPA, 2002.
- PRADO JR, Bento. **A Retórica de Rousseau e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. **Les Confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février**. Paris: Bureau du Journal Voix du Peuple, 1849.]

- ROSA, Rafael Rocha. O Riso Afirmador do Eterno Retorno. **Revista Trágica**: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, Vol. 7, pp.109-120, 1º quadrimestre de 2014.
- ROUSSEAU, J-J. **Emílio**: ou da Educação. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- SANTO AGOSTINHO. **O Livre-arbítrio**. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Sermon CLXXV**: L'espérance des Pécheurs. <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/sermons/sermons2/175.htm> Acessado em: 03 de set. 2018.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e Representação**. Vol 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- \_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation**. Vol. 2. Supplements. Nova York: Dover Publications, 1966.
- SILVA, Djalma Lopes. Nietzsche e a ideia do professor como um “mal necessário”. **Revista Trágica**: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v.10 nº 1, p. 8-23, 2017.
- SILVA, Ricardo José Camêlo. O Trágico e o Riso na Arte da Travessia. **Educação em Foco**, Belo Horizonte, Ano 11, n. 12, p. 105-116, dez. 2008.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de Identidade**: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- SUAREZ, Rosana. **Nietzsche comediante**: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.
- WEBER, José Fernandes. **Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche**. Londrina: Eduel, 2011.